

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

DÜRZİLİKTE KUR'ÂN TASAVVURU VE TEFSİR YÖNTEMİ

Yüksek Lisans Tezi

MEHMET BEŞİR ERGİN

İstanbul, 2019

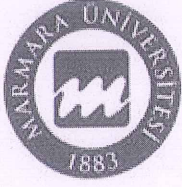
T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

DÜRZİLİKTE KUR'ÂN TASAVVURU VE TEFSİR YÖNTEMİ
Yüksek Lisans Tezi

MEHMET BEŞİR ERGİN

DANIŞMAN: DOÇ.DR. MUHAMMET ABAY

İstanbul, 2019



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi MEHMET BEŞİR ERGİN'nın DÜRZİLİKTE KUR'ÂN TASAVVURU VE TEFSİR YÖNTEMİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 18.01.2019 tarih ve 2019-2/26 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 25 / 01 / 2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1. Tez Danışmanı Doç. Dr. MUHAMMET ABAY	
2. Jüri Üyesi Doç. Dr. MEHMET ÜMİT	
3. Jüri Üyesi Prof. Dr. NECMEDDİN GÖKKİR	

GENEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Mehmet Beşir Ergin

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalı: Tefsir

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Muhammet Abay

Tez Türü ve Tarihi: Yüksek Lisans-2019

Anahtar Kelimeler: Dürzilik, Bâtınlık, Te'vîl, Tefsir

ÖZET

Hız. Peygamberin vefatından sonraki tarihsel süreçte, birçok farklı mezheb/fırka/grup, siyasi-sosyal amillerden dolayı Kur'ân âyetlerini kendi düşünce sistemlerine göre yorumlama çabası içine girmişlerdir. İşte bu fırkalardan biri olan Dürzi mezhebi de, Fâtımilerin altıncı halifesi Hâkim dönemi ile birlikte, İsmâiliyye fırkasından ayrılarak kendi doktrinlerini oluşturmuştur. Temel düşünceleri *Resâilü'l-Hikme*'ye dayanan bu fırka, söz konusu eserin birçok bölümünde Kur'ân âyetlerini kendi inançları doğrultusunda te'vîl etmiştir. Çalışmada, başta *Resâilü'l-Hikme* olmak üzere diğer Dürzi kaynaklardan yola çıkılarak, Dürzilerin genel olarak hangi âyetleri te'vîl ettikleri, söz konusu bu âyetleri “zâhir-bâtın” ayrımında nasıl bir yöntem ile yorumladıkları, ele alınan kaynaklar bağlamında Kur'ân kudsiyeti ve tasavvurları irdelenmektedir. Öte taraftan Dürzilerin Kur'ân âyetlerini yorumlama faaliyetlerinde, bâtinî hüviyetli Şii ve İsmâiliyye fırkalarından ayrışan ve benzeşen yönleri üzerinde de durulmaktadır.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname: Mehmet Besir Ergin

Department: Basic Islamic Sciences

Discipline: Tafsir

Thesis Advisor: Assoc. Prof. Dr. Muhammet Abay

Thesis Type And Date: Master's Degree-2019

Keywords: Druze, Batiniyya, Interpretation, Tafsir

SUMMARY

In the historical process after the life of the Prophet Muhammad, various denominations/sects/groups have attempted to interpret the Qur'anic verses according to their own thoughts because of their social and political ideologies. The Druze sect, which is one of these sects, have created their own doctrines separating from the sect of Ismailiyah at the time of Fatimids' sixth caliph Hâkim. This sect, that their main ideas are based on *Rasail al-Hikmah*, have interpreted the Qur'anic verses according to their own ideologies in many parts of the book. In this study, their Qur'anic thoughts and its holiness are examined by analysing which Qur'anic verses they interpreted and which methodologies they followed while interpreting the verses in which are separated as "zahir" and "batin" in their sources specifically in *Rasail al-Hikmah*. Moreover, the study also focuses on the similarities and differences of the Druze with the Shi'i and Ismailiyah sects which are close to Batiniyyah.

İçindekiler

DÜRZİLİKTE KUR'AN TASAVVURU VE TEFSİR YÖNTEMİ	0
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
II. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ	4
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	6
BİRİNCİ BÖLÜM	9
DÜRZİLİĞİN TARİHİ VE ESASLARI	9
I. DÜRZİLİĞİN TEŞEKKÜL SÜRECİ	9
A. İsimlendirme	9
B. Tarihsel Süreç	10
C. Dürzilerde Sosyal Tabaka	16
D. Dürzilerde Toplumsal Hukuk	17
E. İbâdet Mahalleri: Halvethâneler	20
II. DÜRZİLİĞİN MEZHEP ESASLARI	21
A. Allah Tasavvuru	21
B. Hududu Bilmek	23
C. Yedi Esası Bilmek	25
İKİNCİ-BÖLÜM DÜRZİLİKTE KUR'ÂN TASAVVURU VE TEFSİR METODU	29
I.KURAN TASAVVURU	29
A. Klâsik Dönemde Dürzilikte Kur'ân Tasavvuru	29
B. Modern Dönemde Dürzilikte Kur'ân Tasavvuru	39
II. ÂYETLERİN ANLAMINI ETKİLEYECEK TEMEL YAKLAŞIMLAR	42
A. Hurufilik	42
B. Muhkem ve Muteşâbih	51
C. Mübhemâtu'l Kur'ân	53
D.Kasasu'l Kur'ân	63
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İSLÂM'IN TEMEL UNSURLARIYLA İLGİLİ ÂYETLERE DÜRZİLİĞİN GETİRDİĞİ YORUMLAR	72
A. TEVHÎD/İLÂHÎ SIFATLAR	80
B. ÂHİRET/MEÂD	92
1. Cennet ve Cehennem	102
C. İBÂDETLER	110
1. Namaz	111
2. Oruç	115
3. Zekât	116
4. Hac	118
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	122
KAYNAKÇA	126

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerim, tarihten günümüze kadar farklı mezhep/grup/firkalar tarafından kendi amaçları doğrultusunda te'vîl edilmiştir. Kur'ân'ı kendi düşünce sistemlerine göre yorumlayan firkalardan biri de Fatimilerin altıncı halifesi Hâkim tarafından kurulan; Hamza b. Ali, İsmâil et-Temîmî, Muktenâ el-Bahâduddîn ve daha birçok farklı zevât tarafından geliştirilen Dürzilik mezhebidir. Kendilerini İslâm dairesi içerisinde gören Dürzilik mezhebinin Kur'ân yorumu ve tasavvuru bu açıdan büyük bir öneme haizdir. Biz de bu doğrultuda tezimizi “Dürzilikte Kur'ân Tasavvuru ve Tefsir Yöntemi” şeklinde isimlendirdik.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün ilk kısmında, ilk olarak Dürzi kelimesinin etimolojik kökenine dair ortaya atılan görüşlere ve bunlardan tercih edilenlere değindik. Daha sonra Dürziliğin tarihsel sürecini genel hatlarıyla ele aldık. Devamında, mezhebin sosyal tabakasını, evlilik, miras ve boşanma çerçevesinde toplumsal hukuklarını ve ibadet mahalli olarak gördükleri halvethanelerine yer verdik. İkinci kısmı ise, “Allah Tasavvuru”, “Hududu Bilmek” ve “Yedi esası Bilmek” şeklinde üç başlık altında inceledik.

İkinci bölümde “Kur'ân Tasavvuru” ve “Ayetlerin Anlamını Etkileyecek Temel Yaklaşımlar” olarak iki başlık altında Dürzilerin Klasik ve Modern dönemde Kur'ân tasavvurları ve buna bağlı olarak “Hurufilik” ve “muhkem-müteşâbih” gibi temel yaklaşımların neler olduğu üzerinde durduk.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise, ilk önce “zâhir-bâtın” kavramlarının tarihsel sürecine ve bu terimlerin Dürzi doktrinindeki kullanımına değindikten sonra, “İlâhi sıfatlar”, “Âhîret” ve “İbadetler” başlıkları altında söz konusu nazariye kapsamında ilgili âyetleri yorumlama faaliyetlerine yer verdik.

Tezin başlama safhasından bitimine kadarki süreçte, yapıcı eleştiri, öneri ve yönlendirmeleri ile bu süreci en rahat bir şekilde geçirmemi sağlayan saygıdeğer danışman hocam Doç. Dr. Muhammet Abay'a teşekkürü bir borç bilirim. Diğer taraftan tez konusu belirleme safhasında bana destek olan Zakir Demir'e, Ürdün'den tez ile ilgili bazı verileri gönderme zahmetinde bulunan Mehmet Emin Nas'a, Dürzilik ile ilgili bazı önemli dökümanları bana veren Dr. Öğr. Üyesi Aytekin Şenzeybek'e şükranlarımı sunarım.

KISALTMALAR

A.g.e: Adı geçen eser

AÜİF: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

AÜ: Anadolu Üniversitesi

Bkz: Bakınız

Çev: Çeviren

E.Ü.İ.F.D: Elazığ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

H: Hicri

M.Ö: Milattan Önce

M.S: Milattan Sonra

M.Ü.İ.F Dergisi: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

M.Ü. İfav: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

M.Ü. SBE: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Selçuk Üniv. Sbe: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

H.Ş: Şemsi

T.D.V: Türkiye Diyanet Vakfı

Thk: Tahkik

Tsh: Tashih

T.y: Tarih yok

Y.y: Yayın yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Kur'ân-ı Kerim, Hz. Muhammed'e nâzil olmasından itibaren indiği toplumda mevcut olan her türlü problemlere çözüm getirmiş, toplumun şekillenmesinde de etkin bir rol oynamıştır. Kur'ân, en önemli başat kaynağı olduğundan ötürü farklı tarihi dönemlerde muhtelif grup, mehzep ve fırkalar tarafından kendi düşüncelerine meşruiyet kazandırmak için âyetleri tarihsel bağlamından, nüzul döneminden kopartılarak tamamen dilsel ve metinsel bağlam göz ardı edilerek referans gösterilmiştir.¹ Hz. Peygamber ve vefatından sonraki Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osmân'ın ilk altı yıllık dönemlerinde Kur'ân'ı bağlamından koparma sadedinde yapılan faaliyetler yok denecek kadar azdır. Ancak Hz. Osmân'ın son altı yıllık ve Hz. Ali dönemlerinde Müslümanların hakimiyet alanının genişlemesi, muhtelif ırk ve milletten olan insanların da müslüman olması ve daha birçok siyâsi ve dînî âmillerden ötürü Kur'ân'ı referans gösterme faaliyetleri daha çok hız kazanmıştır. Bilhassa Hz. Ali döneminde cereyân eden Cemel ve Sıffin savaşları ile birlikte müslümanlar arasındaki ihtilaflar artmış, buna bağlı olarak da farklı düşünce ve fikirlerin ilk nüveleri zuhûr etmiştir.

Özellikle “Sıffin savaşı” nda² “tahkim hadisesi”³ sonucu ortaya çıkan Hâricî⁴ olarak adlandırılacak olan bir grup, Hz. Ali'den ayrılarak “*Hüküm ancak Allah'ındır...*”⁵ âyetini temel alarak mezkûr tahkim olayının bir küfür olduğunu ileri sürmüştür.⁶ Ayetlerin zâhirini esas alma şeklinde ifade edebileceğimiz temelini genel olarak Hâricilerin oluşturduğu bu oluşum, daha sonraki dönemlerde farklı sâiklerle beraber artmış, buna bağlı olarak da Kur'ân'ın zâhirini esâs

¹ Muharrem Turan, *Hazreti Osman Dönemi Siyâsî Olaylarında Kullanılan Ayetlerin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, Marmara Üniv. SBE, 2017, s. 1.

² İsmail Yiğit, “Sıffin Savaşı”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 107-108.

³ Tahkim olayı ile ilgili bilgi için bkz. İsmail Yiğit, “Sıffin Savaşı”, *DİA*, s.107-108; Adnan Demircan, *Hâricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, İstanbul, Beyân Yayınları, 2000, s.87-111; Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası*, İstanbul, Beyân Yayınları, 2002, s.159-182; Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*, İstanbul, Ensâr Neşriyat, 2008, s.328-334; Ali Muhammed Muhammed es-Sallâbi, *Tarihü'l-hulefâi'r-râşidin : Ali b. Ebi Talib şahsiyyetuhu ve asruhu*, 3.bs, Beyrut, Dâru İbn Kesir, 2015, s.540-565.

⁴ Ethem Ruhî Fiğlalı, “Hâriciler”, *DİA*, XVI, İstanbul 1997, s.169.

⁵ el-En'âm, 6/57.

⁶ Muammer Erbaş, *Kur'ân-ı Kerîm'in Zâhirî Anlamına Yaklaşımlar*, İzmir, İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008, s.146.

alan grupların yanında Kur’ân âyetlerinin bâtinî manasını ilke edinen tasavvufî gruplar ve daha sonra bâtinî anlayış altında bir araya gelen Şia (İsmâiliyye, Dürzilik, Nusayrilik ve İmâmiyye) gibi fırkalar ortaya çıkmıştır. Beri taraftan aslında İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren ortaya atılan Kur’ân yorumlarının ana paradigmasını iki kısma ayırabiliriz. Buna göre bunlardan birincisi “zâhirî” iken diğeri de “bâtinî” dir.⁷ Ehl-i Zâhir, genel olarak nassın dilsel(lafzî) anlamına sadık kalmayı tercih etmiştir. Metnin literal bağlamına sadık kalmaları hasebiyle, “ehl-i zâhir” büyük ölçüde “ehl-i hâdîs’e” daha yakın olmasının yanında, özel anlamda ise ehl-i zâhir ile daha çok Zâhiriyye mezhebi de kastedilmektedir.⁸ Bu bağlamda Kur’ân’ın lafzına sadık kalanlara göre Kur’ân, apaçık ve anlaşılır olduğu için tefsir edilmesine gerek yoktur.⁹

Ehl-i zâhirin karşıtı olan “ehl-i bâtin” ise genel olarak kabuk yerine çekirdeğin yani özün önemli olduğu paradigması üzerine inşa edilmiştir. Buna göre bâtiniler, Kur’ân’ın bâtinî ve zâhiri yönü olduğunu ileri sürerek asıl kastedilenin de bâtinî yön olduğunu savunup zâhirini terketmiş, bunu temellendirmede de “...onun bâtininde rahmet, zâhirinde ise onun cihetinden azap vardır.”¹⁰ âyetini kullanmışlardır.¹¹ “Ehl-i bâtin” terkihi, daha çok İsmâiliyye gibi Şii menşeli fırkalar ile özdeşleştirilmesinin yanında yer yer tasavvufta da kendine yer bulmuştur. Söz gelimi İsmâilî düşünceye göre bâtin ilmi bir imâmdan alınırken bu durum tasavvufta yerini keşf, mûkaşefe ve ilhâma bırakmıştır.¹²

Şiiliğin çoğunluğunu oluşturan İsnâ-Aşeriyye Şiasî fırkası da, “Kur’ân’ın zâhiri ve bâtinî vardır. Onun yetmiş yedi batını vardır”¹³ ilkesinden yola çıkarak siyâsî ve dini sâiklerden ötürü Kur’ân yorumunu “zâhir-bâtin” düâlizmi üzerine inşâ etmiştir.¹⁴ Şüphesiz bu zâhir-bâtin düşüncesi hemen hemen bütün bâtinî karakterli fırkalarda görülmektedir. Söz gelimi Şia’dan

⁷ Kuramer, *Kur’ân’ın Bâtinî ve İşâri Yorumu*, (editör: Mustafa Öztürk), Kuramer yy, İstanbul 2018, s.9.

⁸ Ali Parlak, *Tefsir Tarihinde Zâhirilik ve Zâhiri Te’vîl Geleneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, Ankara Üni. SBE, 2009, s.21; Yunus Emre Gördük, “İşâri Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtinî Yorumdan Farkı”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, XI/2, 2011, s.39.

⁹ Ahmed Ali Zehre, *ez-Zâhir ve’l-Bâtin: Felsefetü’t-Te’vîl fî’l-Diyânâtî’s-Semâviyye*, Dimeşk, Dâru Ninevâ, 2005, s.68.

¹⁰ el-Hadîd, 57/13.

¹¹ Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu’l-İrfân fî ‘Ulumi’l-Kur’ân*, 2.c, Beyrut, Dâru’l-Kutubî’l-Arabi, 1995, s.63.

¹² Kuramer, *Kur’ân’ın Bâtinî ve İşâri Yorumu*, s.10; İşâri tefsir ile bâtinî yorumun arasındaki farklar için bkz. Yunus Emre Gördük, “a.g.e.”, s.10-43; Tasavvuftaki bâtinî ve zâhiri kavramların çerçevesi hakkında bkz. Ahmed Ali Zehre, *a.g.e.*, s.206-209; Ayrıca bkz. Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul, Sönmez Neşriyat, 1969, s.24-31.

¹³ Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, 2.c, Kâhire, Dâru’l-Hadîs, 2012, s.23; Benzer rivâyetler için bkz. Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fî Tefsîr’l-Kur’ân*, 1.c, Beyrut, Müessesu’l-‘Alâ, 1997, s.10.

¹⁴ Bu husustaki örnekleri tezimizin üçüncü bölümde “zâhir-bâtin” kavramları bölümünde yer verdik.

neşet eden İsmâîliyye mezhebi de Kur'ân'ın bir "zâhir" bir de "bâtînî" olmak üzere iki yönü olduğunu ileri sürmüştür. Bu minvâlde de âyetleri genel olarak bâtinî bir tarzda yorumlamıştır.¹⁵

Diğer taraftan IX. asırda Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî (v.270/883) adına nispetle ortaya çıkan Nusayrîlik fırkası da bâtinî bir karaktere bürünerek düşüncelerini zâhir-bâtın ayrımı üzerine inşa etmiştir.¹⁶ Nusayrilere göre Kur'ân'ı tefsir etme yetkisi sadece imâmlara aittir. Bundan yola çıkarak birtakım âyetleri kendilerince bâtinî bir tarzda yorumlamışlardır. Nusayrilerin Kur'ân ifadelerini yorumlamada üzerinde en çok durdukları husus Hz. Ali'dir. Zira onlara göre birçok âyet Hz. Ali'ye işaret etmektedir. Söz gelimi Nusayri âlim Hamdan el-Hâsibi¹⁷, Yâsin 36/12. âyette yer alan "مبين", Hûd 11/17. âyetteki "شاهد", Nebe 78/2. âyetteki "النبا العظيم" ifadelerinden kastedilenin "Hz. Ali" olduğunu ileri sürmüştür.¹⁸ Nusayriler bâtinî yorum faaliyetlerinde daha da da ileri giderek lafzî tahrîfe de başvurmuşlardır. Örneğin; Kıyâme 75/17. âyette yer alan "علينا/bizim üzerimize" ifadesi "عليا" şeklinde okunmuş, buna bağlı olarak da "Ali onu bir araya getirdi ve okudu"¹⁹ şeklinde te'vîl edilmiştir.

Dürzi mezhebi de İsmâîliyye'den neş'et eden bir fırka olmasının etkisi ile bâtinî bir hüviyete sahiptir. Fâtımilerin altıncı halifesi Hâkim bi Emrillâh döneminde ortaya çıkan daha sonra Hamza b. Ali, Muktenâ el-Bahâuddîn, İsmâîl et-Temîmî başta olmak üzere diğer dâiler tarafından sistemleştirilen Dürzi mezhebi, sahip olduğu düşünceleri sebebi ile tarih boyunca hep merak konusu olmuş, ancak bâtinî bir karaktere sahip olması hasebi ile son döneme kadar hakkında yeterli derecede araştırma yapılamamıştır. Özellikle milâdî 1017-1042 yılları arasında kaleme alınan Dürzilerce kutsal metinler olarak telâkki edilen *Resâilü'l-Hikme* risâleleri gizli olduğundan ötürü milâdî 1700 senesine kadar araştırmacılar tarafından çalışmalara konu edilememiştir. Fakat 1838 senesinde İbrahim Paşa'nın Suriye seferinde Mısır askerlerinin, Dürzilerin mabedleri ile içindeki kutsal metinleri *Resâilü'l-Hikme* risâleleri de bulunan birçok

¹⁵ İsmâîl K. Poonawala, "Kur'ân'ın İsmâîli Yorumu", (çev. Mustafa Öztürk), XVI, *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Samsun, 2003, s.365.

¹⁶ Nusayrîlik ile ilgili geniş bilgi için bkz. İlyas Üzüm, "Nusayrîlik", XXXIII, *DİA*, İstanbul 2007, s.270-274; Süleyman el-Halebi, *Tâifetu'n-Nusayriyye Târihuhâ ve 'Akâiduhâ ve Te'vîlâtuhâ el-Bâtiniyye*, Ürdün, Dâru'l-Emvâc, 2012, s.76-83; Ca'fer Kenç Dendeşi, *Medhal ile'l-mezhebi'l-Aleviyyi'n-Nusayri*, Dâiretu'l Mektebeti'l Vataniyye, İrbid 2000, s.15-22; Sunay Yıldırım, *Nusayrîlik ve Nusayrîlğin Teşekkül Sürecinde Hamdân el-Hâsibi 'nin Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kastamonu, Kastamonu Üniv. SBE, 2018, s.10-36.

¹⁷ Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Sunay Yıldırım, *a.g.e.*, s.85-89.

¹⁸ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hamdân el-Hâsibi, *el-Hidâyetü'l-Kübrâ*, Beyrut, Müessesetü'l-Belâğ, 1991, s.91-92.

¹⁹ el-Hâsibi, *a.g.e.*, s.92.

kitabı ele geçirmelerinin akabinde bu eserler, dünyanın farklı kütüphanelerine intikal edilmiştir.²⁰ Toplam 111 risâleden oluşan ve müelliflerinin bir kısmı meçhul olmakla birlikte büyük ölçüde Hamza b. Ali, Muktenâ el-Bahâuddîn ve İsmâil et-Temîmî tarafından kaleme alınan *Resâilü'l-Hikme* risâlelerinin gün yüzüne çıkması ile birlikte Dürzilik üzerine pek çok çalışma yapılmıştır.

Dürziliğin bâtinî bir fırka olması, kendilerine ait kutsal kitaplarının bulunması ve şüana kadar Türkiye tefsir akademiyasında Dürziler üzerinde bir çalışma yapılmamış olması, bizi böylesine bir çalışma yapmaya teşvik etmiştir. Zira Dürzi fırkası günümüzde hala Ürdün, Suriye, Lübnan ve dünyanın birçok değişik yerinde varlığını sürdüren bir topluluk olup kendilerini İslâm dâiresi içinde görmektedir. İşte bütün bu sâiklerden ötürü böylesine bir çalışma yapmaya karar kıldık. Bu çerçevede çalışmamızda genel olarak şu problemlere cevap aranmaya çalışılacaktır: (a) Kur'ân-ı Kerîm'in Dürzilerce kudsiyeti nedir? (b) *Resâilü'l-Hikme* ve *Mishafu'l-Münferid* başta olmak üzere Dürzilerce muteber sayılan kaynaklar bağlamında Dürzilerin Kur'ân tasavvuru nelerdir? (c) Zâhir-bâtın ikileminde Dürziler Kur'ân âyetlerini nasıl yorumlamıştır? (ç) İsmâiliyye'den ayrılan Dürziliğin Kur'ân'ın bâtinî yorumu bakımından onlarla ayrışan ve birleşen yönleri nelerdir? (d) Dürzilerin “*Resâilü'l-Hikme*” gibi yer yer Kur'ân âyetlerinin te'vil edildiği bir kitaba sahip olmaları tefsir anlayışlarını ortaya koymak yönünden bir fikir verebilir mi?

II. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Dürzilik sahasında gerek Arapça gerekse de Türkçe birçok eser te'lif edilmiştir. Arapça eserleri, Dürzi yazarlar ve diğer araştırmacılar tarafından kaleme alınanlar olmak üzere iki kısma ayırabiliriz. Dürzi yazarlarca kaleme alınan eserlerin başında ilklerden olması açısından Said Suğayyar'ın *Ben-û Ma'rûf fi't-Târih* adlı eseri gelmektedir. Bunun yanında ilk eserler arasında Muhammed Emîn Tâli'nin *Aslu'l-Muvahhidîn ed-Durûz ve usûluhum* ve Zeyd b. Abdulaziz el-Feyyâz'ın 1961 senesinde *el-Minhe ve Râyetu'l-İslâm* dergisinde yayınlanan makaleleri gösterilebilir. Kuşkusuz bu alanda Dürzi yazarlarca yazılan en önemli eserlerden birisi Abdullah Neccâr tarafından kaleme alınan *Mezhebu'd-Durûz ve't-Tevhîd* adlı çalışmadır. Bu eser, *Resâilü'l-Hikme* risâlelerine müracaat edilerek ortaya konan en hacimli kitaptır. Neccâr, diğer Dürzi âlimler tarafından mezhebin inancını deşifre ettiği için tepki ile karşılanmıştır. Neccâr'ın bu eseri, bir Dürzi tarafından tamamen Dürzi risâlelerine başvurularak

²⁰ İzmirli İsmail Hakkı, “Dürzi Mezhebi”, *Dâru'l Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/2, 1926, s.36; Aytekin Şenzeybek, *Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzî İnanç Esâsları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya, Selçuk Üniv. SBE, 2008, s.8.

kaleme alınması açısından büyük bir önem arz etmekte ve bu özelliği ile de ilk olma hüviyyetini taşımaktadır. Diğer taraftan Sâmi Nesîb Mekârim tarafından Neccâr'ın eserine reddiye olarak yazdığı *Edvâ 'Alâ Mesleki't-Tevhîd ed-Dürziyye* adlı eseri ve Necîp Asrâvî'nin *el-Mezhebü't-Tevhîd ed-Durzî* adlı çalışması da burada zikredilebilir.²¹ Ancak yukarıda zikredilen diğer eserler, mezhebin genel olarak tarihçesi ve akidesini ortaya koyma yönünden başarılı olmuşsa da Kur'ân tasavvuruna yönelik malumatlara yer vermemişlerdir.

Dürzi yazarlar tarafından yazılan eserlerin yanında Dürzi olmayan araştırmacılar tarafından da son dönemde Arapça eserler kaleme alınmıştır. Bu eserler arasında 1960 yılında Muhammed Kâmil Hüseyin'in yazdığı *Tâifetu'd-Durûz Tarihuhâ ve Akâidühâ* adlı çalışması, yine aynı tarihte Mustafa Şek'a'nın *İslâm bilâ Mezâhib* adlı eseri ve Abdurrahman Bedevî'nin 1973 senesinde kaleme aldığı *Mezâhibu'l-İslâmiyye* adlı eserinin ikinci cildinde yer alan Dürzilik metni büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Diğer bir eser, Enver Yâsin, Vâil es-Seyyid ve Bahauddin Seyfullah tarafından kaleme alınan daha çok Dürziliğin inanç sistemini konu edinen *Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy* adlı eserdir. Diğer bir kaynak Hâmid b. Sîrîn'in *Mesâdiru'l-Akide'ti'd-Dürziyye* adlı eseridir. Söz konusu bu eser daha çok Dürzi akidesini ortaya koyma yönünden önemlidir.

Öte taraftan Arapça kitaplarının yanında Dürzilikle ilgili Türkçe çalışmalar da yapılmıştır. Şüphesiz Türkçe çalışmalar arasında Mustafa Öz tarafından önce Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisinde "Dürzilik" adıyla yayınlanan daha sonra aynı adla *DİA*'da neşredilen çalışması zikredilebilir. Bunun yanında İzmirli İsmâil Hakkı'nın *Dürzi Mezhebi* adlı çalışması da ilkler arasında olması açısından ayrı bir öneme haizdir.

Türkiye'de lisansüstü akademik düzeyde yapılan ilk çalışma ise Aytekin Şenzeybek tarafından 2001 yılında *Dürzilik, Doğuşu ve Temel Prensipleri* adıyla yapılan yüksek lisans tezidir. Yazar, birinci bölümde "Dürzi" kelimesinin etimolojik kökeni, tarihi ve günümüzdeki temsilcilerini, ardından da Dürziliğin temel prensipleri, tanrı anlayışını, yedi esası ve fırkanın diğer inançlarını konu edinmiştir. Dürziliği İslam mezhepler tarihi çerçevesinde konu edinen bu çalışma, araştırmamızın Dürziliğin Kur'ân mefhumu ve yorumu yönünden ilgili olan kısımlarını kapsamamaktadır. Yapılan bir diğer akademik çalışma ise, 2003 senesinde Ahmet Bağlıoğlu tarafından kaleme alınan *Dürziliğin Teşekkül Süreci ve İnanç Esasları* isimli doktora

²¹ Bu eserlere ek olarak birçok eser daha kaleme alınmıştır. Sâmi Ebû Şekrâ'nın *Menâkibu'd-Durûz fî'l-Akide ve't-Târîh* adlı eseri, Neclâ Ebû İzzettin'in *ed-Durûz fî't-Târîh* adlı çalışması ve Dürzi lider Kemâl Canpolat'ın *Hâzihi Vasiyyeti* adlı te'lifi örnek olarak zikredilebilir.

tezidir. Eser, 2004 yılında Ankara Okulu yayınlarında *İnanç Esasları Açısından Dürzilik* adıyla müstakil bir eser olarak da basılmıştır. Yazar, Dürziliğin arkaplanı, İsmâiliyye ve Fâtımileri konu edinmiş, akabinde de, Dürzi mezhebinin teşekkülü ve ilk Dürzi faaliyetler üzerinde durmuştur. Son olarak da anahatlarıyla Dürzilerin inanç esaslarını ele almıştır.

Akademik düzeyde yapılan bir diğer çalışma ise Aytekin Şenzybek tarafından kaleme alınmış olup *Resâil'ül-Hikme'ye Göre Dürzî İnanç Esasları* adıyla 2008 yılında tamamlanan doktora tezidir. Bu çalışma 2012 yılında Emin Yayınları tarafından *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik* adıyla da müstakil olarak neşredilmiştir. Söz konusu bu eserin İslâm mezhepler tarihi açısından şüana kadar yapılmış en kapsamlı tez olduğunu söyleyebiliriz. Ancak tez, ilgili terminolojide önemli bir boşluğu doldurmakla beraber ele alacağımız Dürziliğin Kur'ân mefhumu ve yorumu ile ilgili doyurucu ve kapsamlı bilgiye yer vermeyip sadece sathi bilgiler vermekle yetinmiştir. Bunun yanında eser özellikle ikinci bölümde yer alan *Resâilu'l-Hikme*'nin “Kur'ân'ı Kerim'e Bakış Açısı” başlığı ile tezimize ışık tutmaktadır. Konu ile ilgili Türkiye'de akademik düzeyde yapılan son çalışma ise Ramazan Aydın tarafından 2015 yılında tamamlanan *İzmirli İsmail Hakkı'nın Dürzi Mezhebi Adlı Eserinin Latinize Edilmesi*, adlı yüksek lisans tezi çalışmasıdır. Bu eser, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Eserde İzmirli'nin söz konusu eserinin İslam mezhepler tarihi alanına olan katkısı ele alınmış ve risâlenin metni verilmiştir.

Görüldüğü gibi yukarıda zikredilen Arapça ve Türkçe kaynaklarda Dürzilerin Kur'ân mefhumu ve anlayışı ile ilgili kapsamlı bir açıklamaya yer verilmemiştir. Ele alınan çalışmalar mülahaza edildiğinde İslam mezhepler tarihi alanında yapılan çalışmalar olduğu ve tefsir yönüne işaret edilmediği görülmektedir. Bu nedenle çalışmamızın Türkiye tefsir akademiasında Dürziliğin Kur'ân mefhumu ve yorumu açısından ele alınacak ilk çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ ve KAYNAKLARI

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, İbn Tağriberdi'nin *en-Nucûmu'z-Zâhire*'si, Hımyerî'nin *er-Ravdu'l-Mi'tar*'ı, İbn Kalânisi'nin *Zeylu't-Târih*'i, Muhammed Kâmil Hüseyin'in *Tâifetu'd-Durûz*'u, Muhammed Abdullah İnân'ın *el-Hâkim bi Emrillâh ve Esrâruhu el-Bâtıniyye*'si, Muhammed Ahmed Hatib'in *el-Harekâtu'l-Bâtıniyye* adlı eseri ve daha birçok eserden yola çıkarak Dürzilik kelimesinin etimolojisi, tarihsel süreci, sosyal yapı, toplumsal hukuk, ibadet mekanları, halvethâneler, temel görüşleri ve esasları üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde ağırlıklı olarak veri toplama,

bunları kronolojik veya kategorik olarak tasnif etme ve boşlukları kurgusal olarak doldurma şeklinde bir yöntem takip edilecektir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Dürzilerin kutsal kaynağı olan *Resâil'ul-Hikme* ve literatürle ilgili elde mevcut olan diğer kaynaklardan hareketle Dürzilerin Klâsik ve Modern dönemde Kur'ân tasavvuru ortaya konulacaktır. Dolayısıyla burada daha ziyade döküman inceleme yöntemi tercih edilecektir. Dürzilerin Klasik dönemdeki Kur'ân tasavvuru ortaya konulduktan sonra mukayese yöntemi kullanılarak Şii ve İsmâili düşüncedeki ayrışan ve birleşen yönlerine dikkat çekilecektir. Modern dönemdeki Dürzilerin Kur'ân tasavvuru ise, yine döküman inceleme yöntemiyle tamamen 20. asırdan sonra Dürzi araştırmacılar tarafından yazılan eserler bağlamında ortaya konulacaktır. Âyetlerin anlamını etkileyecek temel yaklaşımlar kısmında da sırası ile “Hurufilik”, “Muhkem-Müteşâbih”, “Mübhemâtu'l Kurân” ve “Kasasu'l Kur'ân” mevzuları başta *Resâilü'l-Hikme* ve *Mishafu'l-Münferid* olmak üzere diğer tâli kaynaklara da müracaat edilerek ve karşılaştırma babında İsmâiliyye ve diğer Şii kaynaklarına da başvurularak incelenecektir.

Çalışmanın son bölümünü oluşturan İslâmın temel unsurları ilgili âyetlere Dürziliğin getirdiği yorumlar başlığı altında ise zâhir-bâtın ayrımında söz konusu bu iki kavramın geçirdiği tarihsel sürecin Dürzilere kadar genel bir panoraması çizildikten sonra daha çok ikinci bölümde teorik olarak verilen malumat çerçevesinde, bu bölümde Dürzilerce “tevhîd/ilâhi sıfatlar”, “âhiret” ve “ibâdet” bağlamında Kur'ân âyetlerinin nasıl yorumlandığı üzerinde durulacaktır. Mevzu bahis konular bağlamında zikredilen âyetlerin yorumunda ilk olarak *Resâilü'l-Hikme* risâleleri, *Mishafu'l-Münferid bi Zâtihi* ve modern dönem Dürzi yazarları tarafından kaleme alınan eserler bağlamında görüşler karşılaştırılacak, daha sonra ise, Dürzilerin Şii, İsmâiliyye ve Nusâyriyye ile olan görüş farklılık ve paralelliklerine konular bağlamında değinilecek ve her konunun sonunda görüşler değerlendirilecektir. Bu bölümde de ağırlıklı olarak döküman inceleme yöntemi, yer yer de mukayese yöntemi kullanılacaktır.

Dürzilik gibi bâtını bir karaktere sahip yüzyıllar boyunca farklı süreçlerden geçmiş olan bir fırkanın tefsir görüşlerini bütünü ile ortaya koymak pek mümkün değildir. Bunun sebepleri arasında Şia, Zeydiyye gibi fırkaların aksine Dürzilerin kendilerine ait tefsir görüşlerini bir arada topladığı bir kitaba sahip olmamaların yanında eserlerinin çoğuna hala ulaşamaması zikredilebilir. Diğer taraftan bu kadar ezoterik bir yapıya sahip olan Dürzi fırkasının, İslâmın temel esâsları yanında İhvân-ı Safa, Yeni Eflatunculuk, Hint ve Yunan felsefesinden etkilenme olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak araştırmamızın sınırlarını aşmamak için Dürzilerin söz

konusu bu düşünceler ile olan etkileşiminden bahsetmeyeceğiz. Bir diğer husus da, Dürzilerin mevzular bağlamında Kur'ân âyetlerine getirdikleri yorumların Şia ve İsmâiliyye ile olan bağlantılarında mümkün mertebe birincil kaynaklar kullanılacaktır. Söz gelimi İsmâililerin görüşleri bağlamında Kirmâni'nin *Râhatu'l-Akl*'i, Ca'fer b. Mansur el-Yemen'in *Kitabu'l-Keşf ve Serâiru ve Esrâru'n-Nutekâ*'sı, Ziyâuddîn İsmâil b. Hibetullâh el-İsmâilî es-Süleymâni'nin, *Mizâcu't-Tesnîm*'i, Sicistâni'nin *Kitabu'l-İftihâr*'ı ve Hâmidî'nin *Kenzu'l-Veled*'i gibi birincil kaynaklara başvurulmuştur. Şii-İmâmi kaynaklar bağlamında ise Kummi'nin *Tefsiru'l-Kummi*'si, Bahrâni'nin *el-Burhân*'ı, Tusî'nin *Tibyân*'ı, Tabersi'nin *Mecmau'l-Beyân*'ı, gibi eserler esas alınmıştır. Nusayriyye doktrinini birçok yönden ortaya koyan Süleymân Adânî'nin²² *el-Bâkuretu's-Süleymaniyye*'si, Hâsibi'nin *Hidâyetu'l-Kübrâ*'sı, Ebû Musâ el-Harîrî'nin *el'Aleviyyûn en-Nusayriyyûn*'u ve benzeri birçok esere başvurulacaktır.

Dürzilerin ortaya koyduğu yorumların Sünni kaynaklarda yer alan malumatlarla benzerlik arzedilip arzetmemesi meselesinde ise Sünni İslâm dünyasında Dürzilere cevap sadedinde çok az kitap kaleme alınmıştır. Bunun sebepleri arasında Dürzilerin sayıca az olmaları, kapalı bir yapıya sahip olmaları ve çok eser yazmamaları zikredilebilir. Diğer şekilde Sünni kaynaklarda daha çok Bâtınıyye adı altında İsmâiliyye'ya karşı cephe alınmış, Dürziler ise dikkate alınmamıştır. Sünni kaynaklarda Dürzilere karşı pek bir argüman oluşturulmamasından dolayı²³ Dürzilerin Kur'ân âyetlerine getirdiği yorumların benzerlik arzettiği durumlar için genel olarak rivâyet ve dirâyet tefsirlerine başvurmamızın yanında Bursevî'nin *Ruhu'l-Beyân*'ı, Kuşeyri'nin *Letâifu'l-İşârât*'ı, Sülemi'nin *Hakâiku't-Tefsir*'i İbn Arabî'ye izafe edilen ancak Abdurrezzâk el-Kâşânî'ye ait olan *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i²⁴ gibi işâri tefsirlere daha çok ağırlık verilecektir.

²² Bu zat daha önceleri bir Nusayrî Şeyhi iken daha sonradan din değiştirmiş ve Hristiyan olmuştur. Daha sonra da Nusayrî inancını bütün yönleriyle ortaya koyan *el-Bâkuretu's-Süleymaniyye* adlı kitabını yazmış ve Lübnan'da Katoliklerin desteği ile de neşredilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Turan, "Kitabu'l-Mecmu'u'nun Tercümesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1996, s.6.

²³ İbn Teymiyye'nin Dürzilerin ve Nusayrilerin İslâm dışı ve Ehl-i Kitab'tan bile daha tehlikeli bir fırka olduklarına dair görüşleri için bkz. Takiyuddin İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, 3.c, (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ ve Mustafa Abdulkadir Atâ), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987, s. 503-513; Muhammed Rıza Zaîm, *Suvaru'l-Fetâvâ elletî ehreçehâ Ulemâ fî Hakki'd-Durûz ve Ezrabihîm*, (thk. Hamd b. Sâlih el-Hamîde), Medine, Dâru'n-Nasîha, 2014, s. 323-350.

²⁴ Detaylı bilgi için bkz. Davut Ağbal, *Muhyiddin İbnü'l Arabî 'de İşârî Tefsir*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Elazığ, Fırat Üniv. SBE, 2016, s.14-15.

BİRİNCİ BÖLÜM

DÜRZİLİĞİN TARİHİ VE ESASLARI

I. DÜRZİLİĞİN TEŞEKKÜL SÜRECİ

Bu başlık altında ilk önce Dürzi kelimesinin etimolojisi hakkında bilgi verilecek, daha sonra sırası ile mezhebin tarihsel süreci, geçirdiği merhâleler, davette etkin olan şahıslar, dürzilerin sosyal tabakasının kaç kısma ayrıldıkları, Dürzi toplumunda evlilik vb toplumsal hukuk konuları, en son bölümde de Dürzilerin en önemli ibadet mahalleri hakkında kısa bilgi verilecektir. Böylece Dürziliğin Kur’ân tasavvurlarının ve âyetlere getirmiş oldukları yorumların hangi esaslar üzerine bina edildiğini ortaya koymaya çalışacağız.

A. İsimlendirme

Tarih boyunca birçok farklı grup veya mezhep, lehlerinde ve aleyhlerinde olmak üzere muhtelif isimler ile anılmıştır. Bu fırkalardan biri olan Dürzi mezhebine de, tarihi kaynaklarda birçok isim verilmiştir. Bu çerçevede mezhebin muhalifleri tarafından bu grup, daha çok “Dürzi”²⁵ adıyla meşhur olmuştur. Bu fırkanın bu isimle anılmasının sebebi de, olumlu ve olumsuz olmak üzere iki şahısla ilişkili olmasından kaynaklanmaktadır. Bu şahıslardan birincisi başlangıçta Hâkim bi Emrillâh’ın ilâh olduğunu savunan, ancak daha sonra kendi taraftarlarını oluşturup mezhep aleyhinde propaganda yürüten ve Dürzilere göre tevhîdi düşünceden saptığı için öldürülen Neştekin ed-Derezî ismiyle bilinen “Muhammed b. İsmâil ed-Derezî” adlı kişidir. Diğer bir kimse ise, Hâkim’in komutanlarından olan “Ebu Mansûr Enuştekin ed-Dürzi” dir. Dürzilerce tercih edilen görüş ise fırkanın isminin “Ebû Mansûr Enuştekin ed-Derezî’ye” dayandığı yönündedir. Ancak “Muhammed b. İsmâil ed-Derezî” tevhîdi davete karşı çıktığından dolayı, tarih boyunca mezhep taraftarlarınca tel’in edilmiştir.²⁶Muhalifleri

²⁵ Dürzi kelimesi literal anlamı itibari ile, “elbise dikişi” manasına gelmektedir. Bunun yanında “Benû derz” terkibi, dokumacı ve dikiş işi icra eden kimse, ayaktakımı anlamında “evlâdu derze”, Anne ve babası olmayan kimseler için “ibnu’d-derze” ifadeleri kullanılmaktadır. Ebû’l Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 5.c, Beyrut, Dâr’u’s-Sadr, t.y, s.348.

²⁶ Mustafa eş-Şek’a, *İslam bilâ Mezâhib*, Kâhire, Dâr’ul-Mısriyye el-Lübniyye, 1996, s.260; Ahmet Fevzân, *Edvâ alâ’l Akidet’id-Dürziyye*, y.y 1983, s.6; Cemil Ebu Turâb, *Men hum el-Muvahhidûn ed-Durûz*, Dımeşk, Dâr Alaaddin, 1998, s.5.

tarafından yukarıda zikredilen sebepten ötürü “ed-Dürzi” olarak isimlendirilmesine şiddetle karşı çıkan bu mezhep, temel Dürzi kaynaklarında yer aldığı üzere kendilerini, Muhammed b. İsmâil’e nispetle “Dürziyye”, Hâkim bi Emrillâh’a nispetle “Hâkimiyye”, Hâkim’in tevhidinde birlik içinde olduklarından ötürü “el-Muvahhidûn”, “Âl-i Marûf”²⁷, “Davetü’t-Tevhîd”, “el-muslimûn ve’l-muvahhidûn” şeklinde farklı isimler ile adlandırmıştır.²⁸ Ancak bu isimler arasında Dürzilerin kendileri için daha çok kullandığı isim, “el-Muvahhidûn” ismidir.²⁹

B. Tarihsel Süreç

Dürzilik’in tarihsel süreci Fâtimilerin altıncı halifesi Hâkim bi Emrillâh ile lakablanan Ebû Ali el-Mansûr b. el-Azîz el-Muizz el-Ubeydi el-Fâtîmî (v.411/1021)’nin tarih sahnesine çıkması ile birlikte zuhur etmiştir. Henüz daha on bir yaşında iken tahta çıkan Hâkim bi Emrillâh, 390/1000 yılına kadar babasının emrine verdiği vezirler ile birlikte devleti idare etmiştir. Hâkim bi Emrillâh buluş çağına gelip tamamen devlet yönetimini ele geçirince ilk iş olarak devletteki birçok bürokrati ortadan kaldırıp kendine göre garip kanunlar çıkardı. Bu minvâlde kendi ideolojisine bir alt yapı oluşturmak amacı ile Dâru’l-Hikme’yi kurdu. Hâkim bi Emrillâh’ın kendisinin maddi ve manevi destekte bulunduğu bu merkez, kısa sürede birçok yerden gelen İsmâilî davetçilerin merkezi haline geldi. Dâru’l-Hikme’de toplanan İsmâilî bir grup yavaş yavaş Hâkim bi Emrillâh’ın etrafında bir araya gelerek Hâkim’de daha önce var olan uluhiyyet fikrini ona aşlamaya başladı. Rivâyet edildiğine göre Hâkim bi Emrillâh gizlice halkın arasına casuslarını yerleştirir. Casusların getirdiği bilgiler ile halka sanki gaybı biliyormuşçasına o bilgileri aktarmış.³⁰

Diğer taraftan İbn Tağriberdi gibi tarihçiler de Hâkim bi Emrillâh hakkında birçok rivâyet aktarmaktadır. Buna göre Hâkim bi Emrillâh’ın hilâfet dönemi tam bir zıtlıklar dönemidir. Zira Hâkim bi Emrillah, yer yer kâh çok cesur ve cömert davranmış kâh da cimri ve korkak hareketler sergilemiştir. Bazen de yıllarca hamama girmez aynı elbise ile hayatını idame ettirmiş, bazı vakitlerde günlerce mum ışığında vakit geçirdiği ayrıca rivâyet

²⁷ A’râf 7/46. âyetinde geçen “وعلى الأعراف...” cümlesinden alınmaktadır.

²⁸ Cemil Ebu Turâb, *a.g.e.*, s.6.

²⁹ Enver Yasin, v.d, *a.g.e.*, s.14.

³⁰ Muhammed Ahmed el-Hatîb, *el-Harekâtu’l-Bâtiniyye fî Alemi’l-İslâmî*, Amman, Mektebetu’l-Aksâ, 1986, s.201; Mustafa Gâlib, *el-Harekâtu’l-Bâtiniyye fî’l-İslâm*, Beyrut, Dâru’l-Endülüs, t.y, s.193; Mustafa Öz, “Hâkim bi Emrillâh” *DîA*, XV/199-201.

edilmektedir.³¹ Suyûtî’den nakledilen bir rivâyete göre ise Hâkim bi Emrillâh, tebâsına imâm hutbede ismini zikredince ona duyulan saygıdan ötürü ayağa kalkılmasını emretmiştir. Bu durumun bir müddet Mekke ve Medine’de dahi uygulandığı da ayrıca kaynaklarda zikredilmektedir.³²

Hâkim bi Emrillâh’ın İslâm ve değerlerine karşı tutumu hakkında da farklı rivâyetler mevcuttur. Bu bağlamda 400/1010 senesinde zekâtı, bayram ve terâvih namazlarını bir müddet yasaklamış, ancak halktan gelen tepkiye karşı koyamayarak daha sonra bu yasağı ortadan kaldırmış olduğu nakledilmektedir. Başka rivâyetlere göre ise mescitlerde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Aişe gibi bazı sahâbiler hakkında ileri geri konuşulmasına dahi izin vermiştir.³³ Yine tarihi kaynaklara göre Hâkim bi Emrillâh sabah ezânında “es-Salâtu hayrun mine’n Nevm” ifadesi yerine “Hayye âla hayri’l Amel” ifadesini ikame ettirmiştir.³⁴ Kaynaklarda zikredilen bir diğer rivâyette de Hakim’in , Kâhire ve Fustât şehirleri arasında bir mescid inşa edip Hz. Peygamber’in kabrini buraya taşımayı istediği, ancak Medine halkından gelen tepkilere dayanamayarak bu isteğinden vazgeçtiği aktarılmaktadır.³⁵ Yukarıdaki bu rivâyetlere karşı sert bir tavır takınan İsmâilî tarihçi Mustafa Gâlib ise Hâkim bi Emrillâh hakkında dile getirilen ifadelerinin tamamen yanlış olduğunu, aksine onun hayatı boyunca daima zühd ve takva ile hayatını idame ettirdiğini ileri sürmüştür.³⁶

Hâkim bi Emrillâh’ın akıbeti hususunda da tarih kaynaklarında farklı rivâyetler yer almaktadır. Yaygın olan görüşe göre Hâkim bi Emrillâh, kızkardeşi Sittü’l-Mulk tarafından öldürülmüştür. Kaynaklarda zikredilen bu rivâyete göre Hâkim bi Emrillâh kardeşinin başka kimselerle olan ilişkisinden şüphelenmiş, bu durumu hisseden Sitti’l Mulk da İbn Devvâs ile anlaşarak onun iki kölesi tarafından Hâkim bi Emrillâh, Mukattam dağında iken öldürülmüştür. Öte taraftan kızkardeşi tarafından öldürülme sebebi olarak da Hâkim bi Emrillâh’ın hilafet döneminde bazı yanlış tasarruflarda bulunduğu ve gücünü kötüye kullandığı yönünde rivâyetler

³¹ Cemalüddin Ebu’l-Mehasin Yusuf İbn Tağriberdi, *en-Nucûmu’z-Zâhire fî Muluk-i Mısır ve’l-Kâhire*, 4.c, Kahire, y.y, 1970, s.176-177.

³² es-Suyûtî, *Husnu’l-Muhâdere fî Târih’i Misre ve’l-Kâhire*, (thk. Muhammed Ebû’l Fazl İbrahim), 1.c, y.y, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, 1967, s.601.

³³ Muhammed Abdullah İnan, *el-Hâkim bi Emrillâh ve Esrâru’d-Daveti’l-Fâtimiyye*, Kâhire, Dâru’n-Neşri’l-Hadîs, 1937, s.76-77.

³⁴ Muhammed Abdullah İnan, *a.g.e*, s.66.

³⁵ Muhammed b. Abdü’l-Mün’im el-Hımyerî, *er-Ravdu’l-Mi’tar fi Haberî’l-Akta*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut, 1975, s. 45.

³⁶ Mustafa Gâlib, *a.g.e.*, s.192.

aktarılmaktadır.³⁷ Sitti'l Mulk'ün, Hâkim bi Emrillâh'ın ölümünde bütün delilleri ortadan kaldırmak için daha sonra İbn Devvâs'ı ve onun iki kölesini de öldürdüğü ayrıca kaynaklarda zikredilmektedir.³⁸ Dürziler ise Hâkim bi Emrillâh'ın ölmediğini bilâkis gaybete girdiğini, kıyamete yakın bir dönemde tekrar döneceğini savunmaktadırlar.³⁹ Hamza b. Ali, Hâkim'in gaybete girdiğini ispatlamak için *Risâletu'l-Gaybe* adında bir risâle dahi kaleme almış ve bu risâlede söz konusu husus üzerinde durmuştur.⁴⁰ Bu görüşler arasında bize göre muteber olan görüş Hâkim bi Emrillâh'ın öldürüldüğü yönündeki görüştür. Zira Ahmet Bağlıoğlu'nun da ifade ettiği gibi Hâkim'in ölümünden sonra oğlu ez-Zâhir'in koltuğa geçmesi ile birlikte Sitti'l Mulk'ün yönetimin çoğunu eline alması, aynı şekilde İbn Devvâs'ı da öldürtmesi bu rivâyetin doğruluğunu daha da arttırmaktadır.⁴¹

Öte yandan kaynaklarda Hâkim'in uluhiyyetinin ilk defa 408/1018 yılında Hamza b. Ali, Muhammed b. İsmâil ed-Derezî ve Hasan b. Haydara el-Fergâni vasıtası ile açıktan ilân edildiği kaydedilmektedir.⁴² Dürziliğin ilk olarak kimin tarafından ilan edildiği ile ilgili ise farklı görüşler vardır. Antâki'ye (v.458/1067) göre Dürziliği açıktan ilk ilân eden ed-Derezî'dir.⁴³ İbn Zâfir (v.613/1216) ise davetin ilk olarak el-Fergâni tarafından ilan edildiğini kaydetmektedir.⁴⁴

Dürzi mezhebinin teşekkülünde ve gelişiminde birçok zevat önemli rol oynamışlardır. Bunlardan bir kısmı şunlardır; En önemli Dürzi dâilerinden biri olan Muhammed b. İsmâil ed-Derezi (v.411/1020) kaynaklarda “ed-Dizbüri”⁴⁵ ve “Neştekin ed-Derezi”⁴⁶ gibi farklı lakaplar

³⁷ Cemalüddin Ebu'l-Mehasin Yusuf İbn Tağriberdi, *a.g.e.*, 4.c, s.185-191; İbnü'l Kalânisi, *Zeylu't-Tarihi Dimeşk*, Lübnan, Matbaatu'l-Âbâ, 1908, s.79-80.

³⁸ Cemalüddin Ebu'l-Mehasin Yusuf İbn Tağriberdi, *a.g.e.*, 4.c, s.191-192.

³⁹ Cemalüddin Ebu'l-Mehasin Yusuf İbn Tağriberdi, *a.g.e.*, 4.c, s.191; Aburrahman Bedevî, *a.g.e.*, 2.c, s.618.

⁴⁰ Bkz. Resâilü'l Hikme, *Risâletu'l-Gaybe*, s.250-256.

⁴¹ Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004, s.100.

⁴² Muhammed Kâmil Hüseyin, *Tâifetu'd-Durûz Târihuâ ve Akâiduhâ*, Mısır, Dâru'l-Ma'ârif, 1962. s.75.

⁴³ Yahya b. Said b. Yahya el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî el-Ma'rûf bi-Sılati Târîhi Ütîhâ*, (thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî), Trablus, 1990 s.334.

⁴⁴ Cemalü'd-Din Ali İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düveli'l-Münkati'a*, (thk. Andoria Ferre), Kahire, 1972, s.51-53.

⁴⁵ İbnü'l Kalânisi, *Zeylu't-Tarihi Dimeşk*, s.83.

⁴⁶ Resâilü'l Hikme, *el-Gâye ve'n-Nasîha*, s.92.

ile de zikredilmektedir. Kökeni hakkında da farklı bilgiler vardır. Zirikli, onun aslen “Fârisi”⁴⁷ olduğunu belirtirken el-Bustâni ise onun “Türk” olduğunu dile getirmektedir.⁴⁸ Kaynaklarda Muhammed b. İsmâil ed-Derezi’nin Mısır’a gelip Hâkim bi Emrillâh’ın hizmetinde uzun müddet kaldığı ve onun takdirini kazandığı da ayrıca geçmektedir.⁴⁹ Vefâtı ile ilgili de farklı malumatlar mevcuttur. el-Antaki’ye göre, Muhammed b. İsmâil 408/1017 yılında gerçekleşen ayaklanmada öldürülmüştür.⁵⁰ Bir kısım tarihçiler ise onun Türkler tarafından öldürüldüğü yönündeki görüşe sahiptirler.⁵¹

Tercih edilen görüş ise, ed-Derezi’nin o vakitte ölmediği, bilâkis ortalık sakinleşinceye kadar Hâkim bi Emrillâh’ın himâyesinde sarayda ikamet ettiği yönündedir. O dönemde Hâkim, ed-Derezi’ye malî takviyede bulunarak onu Suriye’ye daveti yaymak üzere gönderdi. ed-Derezi burada bir süre davet çalışmalarını yapıp belli bir kitle topladıktan sonra Hamza b. Ali âleyhinde propaganda yaparak davette kendini ön plana çıkarmak istedi. Bu minvâlde kendisi “Seyfu’l Hâdîn/سيف الهادين” lakabı ile de lakablandı. Suriye’de meydana gelen bu propagandadan haberdar olan Hamza b. Ali, hemen ed-Derezi’nin taraftarlarını ona karşı kışkırtmış, bunun neticesinde de taraftarları tarafından 411/1020 yılında öldürülmüştür.⁵²

Hamza b. Ali ile Muhammed b. İsmâil ed-Derezi’nin aralarında vuku bulan çatışma nedeni olarak da ed-Derezi’nin Hamza’nın izni dışında daveti açığa çıkardığı, bunu yapmasındaki temel nedenin de ed-Derezi’nin davetin lideri olma arzusu olarak zikredilmektedir. Bundan ötürü de Hamza, ed-Derezi’yi Şam’daki görevinden azlederek müntesiblerini ona karşı kışkırtmış ve 411/1020 yılında öldürtmüştür.⁵³

Dürzi davetinin yayılmasında emeği olan bir diğer kişi ise Hasan b. Haydara el-Fergâni (ö.409/1018)’dir. Aslen türk olduğu rivâyet edilen el-Fergâni kaynaklarda “Ecda’/الأجدع” veya

⁴⁷ Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A’lâm-Kâmûsu Terâcîm Eşheri’r-Ricâl ve’n Nisâ’ mine’l-Arab ve’l-Müste’ribi n ve’l-Müsteşrikîn*, 6.c, Beyrut, Dâru’l-Alem Li’l-Melâyîn, 2002, s.35.

⁴⁸ Butrus b. Bulus el-Bustâni, “Durûz”, *Kitâbu Dâiretü’l-maârif kamusu am li-küllî fen ve matleb*, 7.c, Beyrut, 1883, s.671.

⁴⁹ Hayruddîn ez-Ziriklî, *a.g.e.*, s.35.

⁵⁰ Tekindağ, M.C. Şehabeddin, “Dürzi Tarihine Dâir Notlar”, *Tarih Dergisi*, VII, 10.sayı, 1954, s.148.

⁵¹ el-Hatîb, *el-Harekâtu’l-Bâtiniyye*, s.201.

⁵² el-Hatîb, *el-Harekâtu’l-Bâtiniyye*, s.274; M.C. Şehabeddin Tekindağ, *a.g.e.*, s.149.

⁵³ el-Hatîb, *el-Harekâtu’l-Bâtiniyye*, s.262-263.

“el-Ahram/الأحرام” olarak da geçmektedir. el-Ferğâni, insanları ilâhın Hâkim’e hulul ettiğine ve şeriatlerin hükümlerinin ortadan kalktığına inanmaları için bölge halkına mektuplar gönderdi. Mektup gönderdiği kişilerden biri de İsmâilî dâi el-Kirmâni’dir. el-Kirmâni de buna karşılık el-Ferğâni’ye *Risâletü’l-Vâize*⁵⁴ adlı risâleyi kaleme almıştır.⁵⁵ Rivâyet edildiğine göre bu davet, insanlar arasında büyük bir revaç bulmuştur. Hâkim bi Emrillâh da el-Ferğâni’yi bu gayretlerine karşılık yanına almış ve ona maddi ve manevi anlamda destekte bulunmuştur.⁵⁶ Ancak çok geçmeden el-Ferğâni 408/1017 yılında Kâhire’de müntesibleri ile birlikte dolaşırken bir kişi tarafından öldürülmüştür. Hâkim bi Emrillâh, el-Ferğâni’nin ölümünden sorumlu olan kişiyi idam ettirmiş ve resmi bir törenle de el-Ferğâni’yi defnettirmiştir.⁵⁷

Dürzi davetinin her yere yayılmasında, sistemleşmesinde ve etkin olmasında en önemli pay şüphesiz Hamza b. Ali’ye aittir. Hamza b. Ali ez-Zûnenî 375/985 yılında Horasan’ın Zûzen kentinde doğdu. Bazı araştırmacılar Hamza’nın mezhepteki konumundan dolayı onu yüceltmek için Hâkim ile aynı gün doğduklarını bile ileri sürmüşlerdir. Öte yandan kaynaklarda Hamza’nın Horasan bölgesinden Mısır’a ne zaman geldiği ile ilgili kesin bir malumat bulunmamakla birlikte 405/1014 yılında geldiği yönündeki görüş daha ağır basmaktadır.⁵⁸ Muhammed Kâmil Hüseyin’e göre Hamza, Mısır’a geldikten sonra Hâkim’in sarayında çalışmış , bu esnada zekası ve atılganlığı ile onun gözüne girmiştir.⁵⁹ Hamza b. Ali sarayda bulunduğu süre zarfında ilim meclislerine katılmış, İsmâilî davetçiler ile ilmi münazaralar yapmış ve orada bulunan kütüphanelerden istifade ederek önemli ölçüde bilgi müktesabâtı elde etmiştir.⁶⁰ ed-Derezi ve el-Ferğâni’den sonra mezhebin lideri konumuna gelen Hamza b. Ali,

⁵⁴ Söz konusu bu eserle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, s.107-108.

⁵⁵ Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Bağlıoğlu, “Dürzi Mezhebinin Teşekkülünde Hasan b. Haydara el-Ferğânî ve Muhammed b. İsmâil Neştekin ed-Derezi’nin Rolü”, *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17:2(2012), s.75.

⁵⁶ Şehabeddin Ahmed b. Abdilvehhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb fi Fünûni’l-Edeb*, 28.c, (thk. Müfîd Kamiha ve diğerleri), Beyrut, Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2004, s.124; Mustafa Gâlib, *a.g.e.*, s.244-247; Muhammed Abdullah İnan, *a.g.e.*, s.199-202.

⁵⁷ Muhammed Kâmil Hüseyin, *a.g.e.*, s.78.

⁵⁸ el-Hatîb, *el-Harekâtu’l-Bâtiniyye fi Alemi’l-İslâmî*, s.261.

⁵⁹ Muhammed Kâmil Hüseyin, *a.g.e.*, s.76.

⁶⁰ Abdullah Neccâr, *Mezhebu’d-Durûz*, Mısır, Dâru’l-Ma’ârif, 1965, s.123-124.

çalışmalarını daha iyi yapmak ve davetini yaymak için Mısır şehrinin dışında yer alan Reydân Camii'ni kendine karargah yapmıştır. ⁶¹

Kısa sürede örgütlenen Hamza b. Ali, davetçileri civâr bölgelere göndererek insanları Dürziliğe çağırdı. Bazı araştırmacılar kısa sürede Dürziliği benimseyen insanların sayısının 60.000'e ulaştığını ileri sürmüşlerdir.⁶² Hâkim'in 411/1020'de yaptığı gezintilerden birinden dönmemesi üzerine Hamza b. Ali'nin akıbeti ile ilgili tarihi kaynaklarda birçok farklı bilgi vardır. İsmâîlî yazar Mustafa Gâlib, Hamza'nın bu süreçte üç yıl boyunca Mısır'da gizlendiğini o sırada da birçok risale kaleme aldığı ve daha sonra Suriye'ye gittiği yönünde bilgi vermektedir.⁶³ Abdurrahman Bedevi ise Hâkim'in ölümünden sonra Hamza'nın akıbeti hakkında hiçbir bilginin olmadığını dile getirmektedir.⁶⁴

Dürzi kaynakları ise Hamza'nın gaybetinden sonra daveti beşinci hudud mertebesinde olan Bahauddîn Ali b. es-Semûkî'nin üstlendiğini, bir müddet Hamza ile irtibatta kaldığını, ondan emir ve direktifleri aldığını, daha sonra da kendisinin 434/1042 yılında *Menşûru'l Ğaybe* risalesini yazdıktan sonra gaybete girdiğini aktarmaktadır.⁶⁵ Bahâuddîn'nin de gaybete girmesi ile mezheb bütün giriş ve çıkışlara kapanmış, ilk beş "hudud"'un koyduğu prensiplere de sadık kalınmıştır. Dürzi mezhebi davetçiler aracılığı ile daha sonra Hindistan, Kuzey Afrika gibi uzak ülkelere kadar yayılmışsa da daha çok Şam toprakları olarak adlandırılan Filistin, Suriye ve Ürdün bölgelerinde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Dürzilik 12. asırdan sonra bazı devreleri rahat, bazı devreleri de karanlık bir süreç geçirmiştir. Haçlıların işgali sırasında onların tarafında yer almışlardır. Osmanlı devletinin 16. asırda bölgeye hükmetmesi ile birlikte bazen iyi ilişkiler içinde olmuş, bazen de Osmanlı'nın muhalifi olmuşlardır.

I. Dünya savaşında ise tamamen İngiliz ve Fransızların yanında yer alan Dürziler, Osmanlı'nın başarısız olması için büyük bir çaba sarfetmişlerdir. Lübnan ve Suriye'nin bağımsızlıklarını elde etmesinden sonra Dürziler de Ürdün, İsrâil ve Şam bölgesinde hayatlarını idâme ettirmişlerdir. Günümüzde ise Dürziler, başta Suriye olmak üzere Ürdün, Lübnân ve İsrail'de ikamet etmekte olup nüfusları da yaklaşık 450.000 civarındadır. Bunun yanında

⁶¹ Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, s.123.

⁶² el-Antâki, *a.g.e.*, s.224.

⁶³ Mustafa Gâlib, *a.g.e.*, s.251.

⁶⁴ Abdurrahman Bedevi, *a.g.e.*, 2.c., s.601,

⁶⁵ Abdullah Neccâr, *a.g.e.*, s.142-145.

Avrupa'nın farklı ülkelerinde ve Amerika'da da azınlık gruplar halinde hayatlarını sürdürmektedir.⁶⁶

C. Dürzilerde Sosyal Tabaka

Dürzi toplumu dini açıdan ukkâl ve cuhhâl, sosyal açıdan umerâ ve fellâhîn(çiftçiler), siyaset yönünden Canpolatlılar ve Yezbekiyyin, kabile yönünden ise Kaysiler ve Yemenliler olmak üzere farklı kısımlara ayrılmaktadır. Burada konu edinilecek kısım ise, dini yönden ukkâl ve cuhhâl olmak üzere iki kısma ayrılan gruptur.⁶⁷

1.Ukkâl

Bu grupta yer alanlar hak davetini yerine getiren kitapları ve sırları koruyabilen Dürzi inancını açıklama yetkisine sahip, yüce değerlere ve ahlak ilkelerine sınımsız bağlı olan kimselerdir. Olanların birtakım farklı özellikleri bulunmaktadır. Söz gelimi sigara, sarhoş edici içecekler ve yemesi haram olan yiyeceklerden uzak durmaları gerekmektedir. Bunun yanında genel olarak yeme-içmede sade ve mütevazı bir hayat yaşamakta olup şatafattan da kaçınılmaktadırlar. Aynı zamanda içinde yaşadıkları bölgenin devlet yöneticilerinden ve görevlilerinden de kaynağı helal olmadığını düşündükleri için hediye kabul etmezler. Bunlar sadece muvahhid kardeşlerine karşı sadık ve doğru sözlüdürler. Diğer yandan bu grupta yer alanlar, yabancı bir kadınla üçüncü bir kişi olmadan herhangi bir yerde bulunamazlar, kadından gelen selâm'a da karşılık vermeleri doğru değildir. Ukkâller diğer muvahhid bireylerden başlarına taktıkları yuvarlak bir takke ile ayrılmaktadırlar. Günümüzde ise Dürzi toplumunun başında “Şeyhu'l Akl/Şeyhu'l Meşâyih/Şeyhu'l Asr” dedikleri bir tane dini lider bulunmaktadır. Geçmişte ise Dürzi grupları içindeki siyasi ihtilaflara göre iki veya üç tane “Şeyhu'l Akl” lider vardı.⁶⁸

Bu grubun içerisinde erkek “Ukkâller” yer aldığı gibi kadınların olduğu gruba da “Akilât” denilmektedir.⁶⁹ Kendi içlerinde üç kısma ayrılan Ukkâller, halvet olarak adlandırdıkları ibâdethanelerde *Resâilü'l-Hikme*'den ve diğer kutsal kitaplardan birşeyler

⁶⁶ Mehmet Ali Büyükkara “Nusayrîlik, Dürzîlik, Yezîdilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, (Editör: Mehmet Ali Büyükkara), A.Ü, yayını, 1.bs, Eylül 2010, s.158-159.

⁶⁷ Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.369.

⁶⁸ Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.369-370; Mürsel Nasr, *el Muvahhidun ed-duruz fi'l-İslam*, Lübnan, Dâr'ul-İslâmiyye, 1997, s.95; Ahmet Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürziler*, Elazığ, Fırat Üni. Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2006, s.114; Ahmet Fevzan, *a.g.e.*, s.73.

⁶⁹ Ahmet Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürziler*, s.114; Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.371.

dinlemek için her cuma akşamları bir araya gelirler. Burada girizgah sadedinde okunulan tilâvetten sonra dünya tabakası dedikleri Ukkâller'in en alt tabakası olan grup meclisten çıkar. İkinci aşamada ise sırlı bilgiler ihtiva etmeyen anlaşılması için hâricî bir te'vîle dayanmayan basit düzeyde okunan risâlelerden sonra ikinci grup meclisten çıkar. Dürzi doktrininin gizli ve sırlı bilgilerine vakıf olma yetkisine sahip bütün Dürzi risâlelerin içeriğine hâkim olan birinci grup ise, mecliste kalmaya devam eder.⁷⁰

2.Cuhhâl

Bu grup ise genel insan tabakasından oluşmakta olup dinin hakikatlerine vukûfiyeti olmayan, sadece risalelerden olan ilk dört sicilleri dinleme hakkına sahip olan gruptur. Cuhhâller sadece her Perşembe gecesini genel irşâd ve vaaz için icra edilen Dürzi meclislerine iştirak edebilirler. Sadece ukkâllere has olan diğer dini meclislere katılmaları ise yasaktır. Bunlar, kılık-kıyafet konusunda normal diğer insanlar gibi giyinirler. Cuhâller 40 yaşına basmadan iki sene öncesinde ukkâl tabakasına girmek için salih amel işleyerek ve zühd hayatı yaşayarak dînî yaşantıya alışmak için farklı seviyelerden geçmektedirler. Bunlardan dine kabul edilenlere, derecelerine göre pantolon ve sade renkte elbise giymeleri hususunda nasihatte bulunulur. Burada Cuhhâl tabakasında bulunan bir kişi risâleleri ezberleme ve onu koruma seviyesine göre diğer aşamalardan geçmektedir.⁷¹ Zirâ Bahâuddîn de *Risâletü'l-Benâti'l-Kebire* adlı risâlede muvahhidin ancak risâleleri ezberleme ve ilim elde etme ile seviyesinin yükseleceğini belirtmiştir.⁷²

Kadınlar da aynı erkekler gibi olup onların da “akilât” ve “câhilât” şeklinde farklı tabakaları bulunmaktadır. Erkekler için geçerli olan bütün şartlar kadınlar için de geçerlidir.⁷³ Diğer taraftan Dürzi toplumunun genelini ise cuhhâl katmanı oluşturmaktadır.⁷⁴

D. Dürzilerde Toplumsal Hukuk

Şüphesiz her toplumun kendine göre ortaya koyduğu genel kuralları vardır. İşte bu toplumlardan biri de Dürzilerdir. Dürzi toplumundaki hususlar kısaca şu şekildedir: Bu bağlamda Dürzi toplumunda kadın'ın önemli bir statüsü bulunmaktadır. *Resâilü'l-Hikme'de* de

⁷⁰ Ahmet Fevzan, *a.g.e.*, s.73, Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.371; Muhammed Kâmil Hüseyin, *a.g.e.*, s.31.

⁷¹ Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.371.

⁷² Resâilü'l-Hikme, *Risâletü'l-Benâti'l-Kebire*, s.747.

⁷³ Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.371.

⁷⁴ Ahmet Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürziler*, s.114.

kadına yönelik kaleme alınmış birçok risâle bulunmaktadır.⁷⁵ Dürzilikte kadın, erkeğin namusu olarak nitelendirilmiştir. Zira Dürzi terminolojisinde nâmus ile, kadın ve onun muhafazası kastedilmektedir.⁷⁶ Bunun yanında Dürzilerce kendini koruyan kadının, meleklerden daha faziletli olduğu kabulü de vardır.⁷⁷ Diğer taraftan Dürzilikte evlilik müessesesi de önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu minvâlde evliliğin sahil olabilmesi için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Bu şartlardan birincisi evlenecek olan erkeğin 18, kadın'ın ise 16 yaşında olması gerekmektedir. Aklî dengesi yerinde olmayan, deli ve evliliğe zarar verecek derecede hastalığı bulunan kimselerin ise Dürzi hukuku'na göre evlenmeleri mümkün değildir.⁷⁸

Öte yandan Dürzilikte evliliğin gerçekleşebilmesi için aranan şartlardan bir diğeri de evlenecek iki tarafın da Dürzi olmasıdır. Diğeri bir ifade ile Dürziler sadece kendi içlerinden olan biri ile evlenmek zorundadırlar. Bunun dışındaki evlilikler, mutlak bir şekilde yasaklanmıştır.⁷⁹ Dürzilerde muteber olan evlilik tek eşli evliliğdir. Bundan ötürü "taaddüd-ü zevcât" yani birden fazla hanımla evlilik kesin bir sûrette reddedilmekte buna cevâz veren Nisâ 4/4. âyeti⁸⁰ de farklı yorumlanarak ilgili âyetin sonunda bir tane ile yetinmenin daha iyi olduğu, aile hayatının mutluluğu, insanın saadeti, kavga ve fitneden kaçınmak için en doğru yolun tek evlilik ile olabileceği ifade edilmektedir. Bu hususta, 24 Şubat 1947 tarihli Dürzi evlilik hukukunun 9 ve 10.uncu maddelerinde "Birden çok hanımla evlilik bâtil ve yasaktır" ibâresi yer almaktadır.⁸¹ Şayet Dürzi birisi birincisi var iken ikinci bir eş edinirse Dürzi hukuku'na göre bu ikinci evlilik bâtil hükmündedir.⁸² Diğeri taraftan Dürzi hukukuna göre evlenmenin

⁷⁵ Örnek için bkz. *Misâku'n-Nisâ, Risâletü'l-Benâti'l-Kebire, Risâletü'l-Benâti's-Sağîre*.

⁷⁶ Abdullah Neccâr, *a.g.e.*, s.219.

⁷⁷ Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.373.

⁷⁸ Nesîb Es'ad el Es'ad, *Keşfu's-Setâr bahs muvâsseke fî mezhebi't-Tevhid, Târihuhû, Felsefetuhu, Akâiduhu, Şahsiyyâtuhu*, I, Dimeşk, Müessesetü Ala'addin, 2004, s.316; Ayrıca bkz. Ahmet Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürziler*, s.120-121.

⁷⁹ el-Hatîb, *Akidetu'd-Durûz*, s.245; Ayrıca bkz. Emrullah Yüksel, "Tarih-i Cevdet'e Göre Dürzilerin Âdetleri ve İnançları", *Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895), (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, Ankara, 1997, s.86.

⁸⁰ "Eğer, velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlarla evlenmekle onlara haksızlık yapmaktan korkarsanız onlarla değil, hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz; şayet, aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz. Doğru yoldan sapmamanız için en uygunu budur."

⁸¹ Hâfız Ebû Sâlih, *el-Vâki'i'd-Dürziyyi ve Hatmiyyetu't-Tatavvur*, Beyrut, Dâru'r-Reyhânî, 1926 s.117; Neclâ Ebû İzzettin, *ed-Durûz fî't-Târîh*, Beyrut, Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 1985, s.316; Nesîb Es'ad el Es'ad, *a.g.e.*, s.317.

⁸² Emin Muhammed Talî, *Aslu'l-Muvahhidîn ed-Durûz ve usûluhum*, I, Beyrut, Dâru'l-Endülüs, 1961, s.130.

gerçekleşebilmesi için yukarıda zikredilen şartların yanında birtakım şartlar daha gerekmektedir. Bu şartlar ise kısaca şunlardır:

- Evlenecek olan iki tarafın da Dürzi olması gerekir.

- Kadın ve erkeğin evlenmesi haram olan şahıslardan olmaması gerekir.

-İcâb ve kabulün, akit meclisinde şâhitler huzurunda sarîh lafızlarla yapılması gerekir. Dilsiz olan kimsenin onayladığını gösteren bir işaret ise konuşma yerine geçer.

-Akdin bir belge üzerinde olması, şâhitlerin ve iki tarafın kağıdı imzalaması ve muayyen bir mehir üzerine anlaşmaları gerekir.

-Evliliğin geçerli olabilmesi için ya mezhebin Kâdı'sı ya da Şeyhu'l Akl dedikleri bir şahsın akdi kıyması gerekmektedir.⁸³ Dürzilikte evlenmenin yanında boşanma ile ilgili hususlarda da birtakım şartlar bulunmaktadır. Bu şartlardan birisi, İslâm mezheplerinde boşanan kimse eski eşiyle yeni bir akitle tekrar bir araya gelebiliyor iken; Dürzilikte boşanan tarafların hiçbir surette tekrar bir araya gelip evlilik akdini gerçekleştirmeleri mümkün değildir.⁸⁴ Ancak söylememiz gerekir ki, İslâm mezheplerinde olduğu gibi Dürzilikte de boşanma başvuru en son çaredir. Bundan dolayı onlarda boşanma çok kerih görülmektedir.

Diğer bir şart ise erkek boşanma talebinde bulunduğu gibi kadın da böyle bir istek de bulunabilmektedir. Dürzi kanunlarına göre boşanma safhasına gelen taraflarla, hem kadının hem de erkeğin ailesinden çiftleri barıştırmak için görüşme yapılır. Bunun neticesinde şayet olumlu bir sonuç elde edilemezse o vakit boşanma mezhep kâdı'sı tarafından gerçekleştirilir. Şayet bu boşanma talebinde bulunan kusurlu taraf koca ise, kâdı erkeğe kadın'a mehrini ve nafakasını vermesini zorunlu kılar. Ancak eğer boşanma talebinde bulunan kusurlu taraf kadın ise, kâdı erkeğe sadece mehrini vermesine hükmeder/yani nafaka'yı vermez.⁸⁵

Öte yandan Dürzi hukukunda vasiyet hususu ile ilgili de İslâm hukukundan ayrılan yönler bulunmaktadır. Buna göre Dürzi hukukuna göre vârislerden olsun ya da olmasın kişi bütün malını tek bir kişiye vâsiyet edebilmektedir.⁸⁶ Dürzi bir kişi vefat etmeden önce kendi kazancından olması kaydı ile dilediği kimseye vasiyette bulunabilme hakkına sahiptir. Ancak

⁸³ Nesîb Es'ad el Es'ad, *a.g.e.*, s.318.

⁸⁴ Abdurrahman Bedevi, *a.g.e.*, II.c, s.660.

⁸⁵ Boşanma sonucunda erkeğin kadın'a nafaka vermesi, iddet, emzirme v.b durumlar için bkz. Nesîb Es'ad el Es'ad, *a.g.e.*, s.320-321.

⁸⁶ Abdurrahman Bedevi, *a.g.e.*, II.c, s.659; Ayrıca bkz. Ahmet Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürziler*, s.121.

elindeki mâl, vârislerinden ona geçmiş ise o zaman, kurallara göre furu' ve usûl arasında mal taksiminin yapılması gerekir.⁸⁷

E. İbâdet Mahalleri: Halvethâneler

Dürzilerin kendilerine has dini ritüelleri bulunmaktadır. Bu tür ritüellerin icra edildiği yerlere de “halvethâne” denilmektedir. Dürzilerin yoğun olarak yaşadığı yerlerde tarihi camiler dışında bilinen anlamda herhangi bir cami bulunmamaktadır.⁸⁸ Kemâl Canpolat da “Bizde bilinen anlamı ile kilise ve cami yoktur. Bilâkis bizde Ecâvîdlerin⁸⁹ her Perşembe akşamları bir araya geldikleri meclisler vardır.”⁹⁰ sözü ile bunu teyid etmektedir. Dürzilerde ibâdet mahalleri meclis, halvet ve mûkâm olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Meclis, genel insanların namaz kıldığı genelde her köyde bulunan mekanlardır. Halvet ise, çoğunlukla insanlardan uzak olan kimselerin görmediği yerlerde inşa edilen dindar insanların ibadet ettikleri mekanlardır. Bu halvethâneler kişilere özel olup her bir kişi dini ritüellerini burda yapmaktadır. Bir diğer ibadet mekânı ise mukâm olup, daha çok tarih boyunca farklı sûretlerde zuhûr eden davet hududlarından ya da evliyâlardan birine ait olan mekanlardır. Dürziler bu tür yerlere senenin belli vakitlerinde onların ruhuna dua etmek veya teberrüken toprağından almak için buralara gelmektedirler.⁹¹

Diğer taraftan Dürzilerin yaşadığı bölgelerde birçok meşhur halvethâneler de bulunmaktadır. En meşhur halvethanelerinden birisi Filistin sınırına yakın Hasbayadaki “Halvetü'l Beyyâde” dir. Bu halvethâne, tamamen bir külliye şeklinde olup içinde her biri muhtelif bölgelerden gelen Dürzilere has olan birçok bölme içermektedir. Burası, dünyanın birçok yerinden gelen Dürzilerin ortak dini merkezidir. Bir nevi Dürzilerin Mekke'si konumundadır. Buradaki görevli kimseler genelde külliye'ye ait olan tarım mahsüllerinden elde edilen gelir ile yaşamlarını idame ettirmektedirler.⁹²

⁸⁷ Muhammed Ahmed el-Hatîb, *Akidetü'd-Duruz*, s.246.

⁸⁸ Emin Tali', *a.g.e.*, s.139.

⁸⁹ Ukkâl grubu içinde yer alan daha faziletli sayılan ve ileri gelen bir gruptur ki, bunlar zühd ve takva hayatı yaşamaktadırlar. Bkz. Mustafa Öz, “Dürzilik”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 7-10, İstanbul, 1995, s.511.

⁹⁰ Kemâl Canpolat, *Hâzihi Vasıyyetî*, 1.baskı, y.y, Müessesü'l-Vatani'l-Arabi, 1978, s.53.

⁹¹ Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.395.

⁹² Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.396; Ahmet Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürziler*, s.122; Salih Zehru'd-Dîn, *Târîhu'l-Müslimîne'l-Muvahhidîn ed-Durûz*, Beyrut, 2007, s.226.

Bir diğ er meşhur halvethâne ise tarihi 15.yüzyıl'a kadar giden Şûf bölgesinde küçük bir tepe üzerine inşa edilen “Katâlib halvethânesi” dir. Burada inzivaya çekilenler, Dürzi risâlelerini okumakla, onların tefsirlerini mütalaâ etmekle vakit geçirirler. Diğ er önemli halvethanelerle ilgili olarak Ubeyhe’de bulunan “Aynu’ş Şâvî” ve Armun beldesine bulunan “Mu’nise halvethânesi” örnek olarak zikredilebilir.⁹³

Bunun yanında Dürzilerin farklı bölgelerde birçok meşhur makamları da bulunmaktadır. En meşhur makâm ları arasında, Suriye’nin Ubey beldesinde yer alan “Makam’ul Emir es Seyyid Cemaluddin et Tenuhî”, Şam yolu üzerinde bulunan Şârun beldesinde yer alan “Makam-ı Şerif/Makam-ı Seyyidina Lukâ/ Makam-ı Şemlîh”, Suriye Horan tepesinde yer alan “Makam-ı Mesîh”, Filistin’de bulunan “Makam-ı Şu’ayb”, Nihâ bölgesinde bulunan “Makam-ı Nebiyyi Eyyüp”, Süveydâ bölgesinde bulunan “Makam-ı Aynu’z Zaman” makamları zikredilebilir.⁹⁴

II. DÜRZİLİĞİN MEZHEP ESASLARI

Genel olarak İsmâiliyye’nin karakteristik özelliklerini barındıran Dürzi mezhebinin esaslarını “Allah tasavvuru”, “hududu bilmek” ve “yedi esâs” şeklinde zikredebiliriz.

A. Allah Tasavvuru

Dürzi inancına göre Tanrı, insanlara kendisini tanımalarını ve ibadet etmelerini buyurmuştur. Fakat kusurlu olan bir varlığın mükemmel ve kusursuz bir varlığı idrak etmesi imkansızdır. Dürzilere göre kulların Tanrı ile ilgili bilgi sahibi olabilmelerinin iki yöntemi bulunmaktadır. Buna göre insanlar ya yedi kat semâ’ya çıkarak Tanrı’ya ulaşır ve onun bilgisine nâil olur, ya da Tanrı, yeryüzünde farklı insanî bedenlere tecelli ederek bu yolla kullar, ona ve onun bilgisine ulaşma imkânı elde eder. Dürziler, birinci yöntemin imkansız olduğunu dolayısı ile makul olan yöntemin Tanrı’nın farklı sûretlerde tecelli etmesi olan ikincisi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira Dürzilere göre Tanrı ancak bu yolla bizzat kendisi hakkındaki bilgileri insanlara ulaştırabilmektedir. Bu minvâlde Tanrı’nın en son tecelliği ettiği sûret de Hâkim bi Emrillah’ın sûretidir. Buna göre Tanrının uluhiyeti en açık bir şekilde Hâkim döneminde zuhur etmiştir. Tanrı, bu dönemde hududlar vasıtası ile kendisi hakkındaki malumatı insanlara iletmiştir.⁹⁵

⁹³ Diğ er halvethâneler için bkz. Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.397-398.

⁹⁴ Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.398-400; Ahmet Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürziler*, s.122.

⁹⁵ Aytekin Şenzyebek, *Resâilü’l-Hikme’ye Göre Dürzî İnanç Esâsları*, s.322-323; Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esâsları Açısından Dürzilik*, s.155-165.

Bu bağlamda Dürzi inancına göre Hâkim bi Emrillâh “imâmet” ve “tecerrüt” aşamaları olmak üzere iki aşamadan geçmiştir. İmamet merhalesi 275/885’ten 307/917 yılının sonuna kadar iken, tecerrüt merhalesi ise 308/918’den 409/1018 yılı dışında 411/1020 yılına kadarki olan dönemi kapsamaktadır. İmâmet merhalesi “Setr Devri” tecerrüt merhalesi ise “Keşf Devri” olarak da isimlendirilmektedir. Hâkim bi Emrillâh, imâmet döneminde kâmil insan yönüyle temayüz ederken tecerrüt döneminde ise nasûtî sûrette ilâhî yönüyle temayüz etmeye başlamıştır.⁹⁶ Başka bir ifade ile Hâkim bi Emrillâh’ın “nâsutî” ve “lâhutî” olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Nâsutî tarafının bulunması insanların her zaman ve her yerde madden görebildikleri bir varlığa ibadet etme ihtiyaçları hissetmelerinden ötürüdür. Dürzi risâlelerinde Hâkim’in lâhutî yönüne işaret eden birçok örnek yer almaktadır. Söz gelimi Hamza b. Ali, *Mishafu’l-Münferid bi Zâtihi* adlı risâlede Hâkim’in ilâh olduğunu kendisinin de onun elçisi olduğunu ve kendisine onun tarafından *Mishafu’l-Münferid bi Zâtihi* adlı eserinin indirildiğini, bu meyânda Hâkim’in tek ve sâmed olduğunu bütün sayılardan münezzehtir olduğunu dile getirmektedir.⁹⁷ *Kitâb fihî Hakâik* risâlesinde de Hâkim’in durma, yürüme, oturma, uyuma gibi insânî özelliklere sahip vasıflardan münezzehtir olduğu, diriltiren, öldüren ve ebedi özelliklerine sahip olduğu şeklinde ifadeler yer almaktadır.⁹⁸

Öte yandan Hâkim’in hayatı boyunca yaptığı birtakım davranışlar ve başına gelen olaylar, müntesipleri tarafından ondan sâdır olan birer mucize olarak telakki edilmiştir. Bundan ötürü *Resâilü’l-Hikme*’nin birçok pasajında Hâkim’in mucizelerine rastlayabiliriz. Söz gelimi *Siret-i Mustekime* adlı risâlede onun uluhiyyetine ve gücüne işaret ederek gece yarısı kılıç ve bıçak olmadan savaş meydanında tek başına çarpıştığı ve savaş sonunda kendisinin galip geldiği yönünde ifadeler yer almaktadır.⁹⁹ Dürzilerin Hâkim’in uluhiyyet anlayışına en çok yer veren eserlerden biri de Hamza b. Ali tarafından kaleme alındığı iddia edilen *Mishafu’l-Münferid* adlı eserdir. Bu eserin birçok yerinde Dürzilerce Hâkim bi Emrillâh’ın ilâh olarak kabul edildiğine dair ifadeler yer almaktadır. Örneğin Hamza b. Ali, “Misâk ve Ahd örf” bölümünde sözüne tek, kendisini herhangi bir uyuklama tutmayan ve sâmed olan Mevlâmız Hâkim’e tevekkül ettim¹⁰⁰ diyerek başlamaktadır. *Mishafu’l-Münferid* kitabının birçok yerinde “Ey ilâhım seni tenzih

⁹⁶ Yasin Enver v.d., *a.g.e.*, s.86.

⁹⁷ Resâilü’l-Hikme, *Şerhu Misâku Veliyyu’z-Zaman*, s.47; Hamza b. Ali, *Mishafu’l-Münferid bi Zâtihi*, s.118-119.

⁹⁸ Resâilü’l-Hikme, *Kitâb fihî Hakâik*, s.97,105; Resâilü’l-Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.111.

⁹⁹ Resâilü’l-Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.111-129.

¹⁰⁰ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.111.

ederim, hamd ve şükür sanadır”¹⁰¹ , “Yaratıcı Mevlâm sana iman ettim, sana yöneldim”¹⁰², “Ey ilâhim, cüretkâr olmaktan, amel ve itaat etmemekten sana sığınırım”¹⁰³, “Ey Mevlâm, seni tenzih ederim. Ey birlerin biri, çift ve tekten münezzeh olan, şey’i, eşyaları ve âlemleri yaratan Mevlâm”¹⁰⁴ şeklinde Hâkim bi Emrillâh’ın uluhiyetine delâlet eden ifadeler yer almaktadır.

B. Hududu Bilmek

Dürzi kaynaklarda hududlar beş olarak geçmektedir. Buna göre her bir hudud farklı zamanlarda farklı beşerî bir bedene bürünerek ortaya çıkmıştır.¹⁰⁵ Söz gelimi “Akıl” ile “Hamza b. Ali”, “Nefis” ile “İsmâil et-Temîmi”, “Kelime” ile “Muhammed b. Vehb el Kureşî”, “Sâbık” ile “Ebu’l Hayr Selâme es-Sâmîrî”, “Tâlî” ile de “Ali b. Ahmed es-Semûkî” kastedilmekte olup bu kavramların her biri ismi geçen şahıslara tecelli etmiştir.¹⁰⁶Dürziler, hududların var olduğu fikrini temellendirmek için Kur’ân’dan birtakım deliller de getirmektedir. Buna göre Bakara 2/187, Nisâ 4/13-14, 229-230, Tevbe 9/112, Talak 65/1, ve Mücâdele 58/4. âyetlerinde geçen “hudud” kelimesinden kastedilenin, bu mana olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁷

Resâilü’l-Hikme’de tevhîdi bir kavram olarak hudud kelimesi ise “diğer birçok yönden dorukta olması”¹⁰⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Hududlar, Allah’ın yeryüzündeki yardımcıları ve kul ile Allah arasındaki aracı görevini üstlenen kimselerdir.¹⁰⁹ Dürzilere göre her bir muvahhid Dürzi, hududların isimlerini, mertebelerini, lakablarını ve künyelerini bilmek zorundadır.¹¹⁰ Hududlar kurtuluş vesilesi olduğundan hududlardan birine olan muhâlefet kişiyi muvahhid olmaktan bile çıkarmaktadır. Bu husus *el-Belâga ve’n-Nihâye* adlı risâlede şu şekilde geçmektedir: “Her kim imâmını yalanlar ya da tevhid hududlarından birine muhâlefet ederse

¹⁰¹ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.116.

¹⁰² Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.117.

¹⁰³ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.119.

¹⁰⁴ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.121.

¹⁰⁵ Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.157; Hududların her dönemdeki farklı sûretlerde gelmesi ile ilgili bkz. Nesîb Es’ad el Es’ad, *a.g.e.*, s.210-212.

¹⁰⁶ Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.157-158.

¹⁰⁷ Resâilü’l Hikme, *Risâletü’ş-Şem’a*, s.279; Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.157.

¹⁰⁸ Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.157.

¹⁰⁹ Resâilü’l Hikme, *Menşûr fî Zikri İkâleti Sa’d*, s.812; Diğer vasıfları için bkz. Resâilü’l Hikme, *Risâletü’t-Tenbih ve’t-Te’nîb*, s.320; Resâilü’l Hikme, *es-Sefer ile’s-Sâde*, s.538.

¹¹⁰ Resâilü’l Hikme, *Nakzu’l-Hafıyy*, s.59.

muvaahhidler topluluğundan çıkmış olur ve Hâkim'in nimetini, azâmetini ve gücünü inkâr edenlerden olur.”¹¹¹ Dürzilere göre Hakim’i bilmenin yolu hududları tanımaktan geçmektedir.¹¹²

Hududlar risâlelerde sayı olarak kimi zaman dört kimi zaman da beş olarak geçmektedir. Dört hudud olarak zikredilen yerlerde Hamza b. Ali onların var olma sebebi olduğu için zikredilmemektedir. Bazen de Hamza b. Ali’yi de buna ilave ederek beş hudud şeklinde geçmektedir.¹¹³ Bunlar da sırasıyla ile “Küllî Akl”, “Küllî Nefs”, “Kelime”, “Sâbık” ve “Tâlî” olmak üzere beş tanedir.

1.Küllî Akl: Bununla kastedilen “Hamza b. Ali b. Ahmed el Horâsânî el Fâtîmî” dir. Kendisi de *es-Sîretü’l-Müstekîme* risâlesinde bunu ifade etmektedir.¹¹⁴ Küllî Akl’ın yanında birçok sıfatı bulunan Hamza, “es-Sâbiku’l-Hakikî”, “İlletü’l-ilel”, “Zu-ma’a”¹¹⁵, “İrâde”, “Mesihu’l-Ezmân”, “Kitâbu’l-Mestûr”, “Kâtîlu’l-İblîs ve’ş-Şeytân” gibi vasıflarla da vasıflanmıştır.¹¹⁶

2.Küllî Nefs: Tevhid hududlarının ikincisi “Ebû İbrâhîm İsmâil b. Muhammed b. Hâmid et- Temîmî” dir. *Risâletü’t-Tenzîh ilâ Cemaati’l-Muvahhidîn* risâlesinde Hamza b. Ali’den sonra ikinci sırada yer aldığı geçmektedir.¹¹⁷ Hamza b. Ali tarafından dâilerin sorumlusu¹¹⁸ olarak tayin edilen İsmâil et- Temîmî risâlelerde “Zû massa”,¹¹⁹ “el-Meşiet”, “el-Huceetü’l-Safiyye” ve “eş Şeyhu’l-Müctebâ” gibi sıfatlarla da isimlendirilmiştir.¹²⁰

¹¹¹ Resâilü’l Hikme, *el-Belâga ve’n-Nihâye*, s.76-77.

¹¹² Muhammed Kâmil Hüseyin, *a.g.e.*, s.110.

¹¹³ Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.159.

¹¹⁴ Resâilü’l Hikme, *es-Sîretü’l-Müstekîme*, s.117; Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasiha*, s.94.

¹¹⁵ Resâilü’l Hikme, *Risâletü’ş-Şem’a*, s.278.

¹¹⁶ Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.164; Sâlih Zehrudin, *a.g.e.*, s.37.

¹¹⁷ Resâilü’l Hikme, *Risâletü’t-Tenzîh ilâ Cemaati’l-Muvahhidîn*, s.191.

¹¹⁸ Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.180.

¹¹⁹ Resâilü’l Hikme, *Kitâb fihî Taksîmu’l-Ulûm*, s.258.

¹²⁰ Resâilü’l Hikme, *Zikru Ma’rifeti’l-İmâm*, s.240; Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiy*, s.59.

3.Kelime: Hududların üçüncüsü “Ebû Abdullah Muhammed b. Vehb el Kureşî ed- Dâî” dir. Mertebe olarak İsmâil et-Temîmî’den sonra gelen Muhammed b. Vehb el Kureşî “Beşîru’l-Mü’minîn”, “Fahru’l-Muvahhidîn” ve “Sefiru’l-Kudre” gibi isimlerle nitelendirilmiştir.¹²¹

4.Sâbık: Dördüncü hudud ise “Ebû’l-Hayr Selâme b. Abdulvehhâp es-Sâmirî ed-Dâî” dir. Sâmirî kaynaklarda ayrıca “İzzu’l-Muvahhidîn” ve “Nizâmu’l-Müstecîbin” gibi birçok farklı sıfatla vasıflanmaktadır.¹²² Kendisine tevdi’ edilen görev gizli olduğundan ötürü risâlelerde onun yüklendiği misyon ile ilgili fazla malumat bulunmamaktadır.¹²³

5.Tâli: Beşinci ve sonuncu hudud “Ebû’l-Hasan Ali b. Ahmed et Tâî es-Semûkî ed-Dâî” dir. Risâlelerin farklı birçok yerinde “Lisânu’l-Mü’minîn”, “Cenâhu’l-Eyser” ve “Senedu’l-Muvahhidîn” gibi isimlerle de adlandırılmaktadır. Her ne kadar hududlar hiyerarşisinde sonuncu sırada yer alsada da yüklendiği görev itibari ile mezhebin yayılmasında büyük bir emeği vardır.¹²⁴

C. Yedi Esası Bilmek

Dürziler İslâm’da mevcut yedi esâs’ın hükmünün ortadan kalktığını savunmuşlardır. Dürziler bu minvâlde bu kaldırılan yedi esâs yerine her birine karşılık gelen kendilerine ait yeni yedi esâs’ı ortaya koymuşlardır. Bu hususu destekler mahiyette Hamza, *Bedü’t-Tevhid* adlı risâlede şu ifadelerle yer vermiştir: “Biliniz ki; Mevlâ sizin üzerinizden yedi teklîfi esâsı kaldırıp yerine yedi dinî özelliği size farz kılmıştır. Bunların birincisi ve en mühimi doğru sözlü olmak/Sıdk’u Lisândır. İkincisi kardeşleri korumak, üçüncüsü daha önce içinde bulunduğunuz yalanı ve yokluğu terketmek, dördüncüsü iblislerden ve azgınlıklardan uzak durmak, beşincisi her zaman ve asırda Mevlâ’yı birlemek, altıncısı ne olursa olsun Mevlâ’nın verdiği hükme razı olmak, yedincisi ise açıkta ve gizlilikte ona teslim olmaktır.”¹²⁵ Buna göre Dürzilerin yedi esâs’ı da bu şekilde kabul edilmiştir: Sırası ile yedi esâs ise şunlardır:

¹²¹ Resâilü’l Hikme, *Zikru Ma’rifeti’l-İmâm*, s.240.

¹²² Resâilü’l Hikme, *Zikru Ma’rifeti’l-İmâm*, s.241.

¹²³Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.185.

¹²⁴ Resâilü’l Hikme, *Zikru Ma’rifeti’l-İmâm*, s.241; Resâilü’l Hikme, *Taklîdü’l-Muktenâ*, s.214.

¹²⁵ Resâilü’l Hikme, *Bedü’t-Tevhid*, s.66; Resâilü’l Hikme, *Mîsâku’n-Nisâ*, s.72.

1. Sıdku'l-Lisân (Doğru Sözlü Olmak): Muvahhidlerin birinci ve en önemli özelliği dürüstlüktür. Bundan ötürü bu esâs Dürzilikte namazın yerine ikame edilmiştir.¹²⁶ Zira Dürzilere göre doğruluk Mevlâ'yı birlemeye işaret etmektedir.¹²⁷ Doğruluğun zıddı olan yalan ise küfür olarak nitelendirilmektedir.¹²⁸ Dürziler kendilerinden olmayan birine karşı söylenen yalan ifadeyi yalan olarak nitelendirmezler. Çünkü onlara göre yalan, bir Dürzi kardeşine karşı söylendiği zaman olumsuz bir durum teşkil eder. Buna göre *es-Sîratü'l-Müstakîme* adlı risâlede bu ifade şöyle geçmektedir: “Her kim mümin kardeşine yalan söylerse dâisine karşı yalan söylemiş gibi olur, kim dâisine karşı yalan söylerse imâm'ına yalan söylemiş olur, kim imam'ına yalan söylerse Mevlâ'ya yalan söylemiş olur. Böylesi bir durumda da nimetini inkâr etmiş ve azabına da müstehak olmuş olur.”¹²⁹ Yalanı ezdâdlara¹³⁰ karşı en hayırlı bir araç olarak gören Dürziler zorunlu olmadıkça ezdâdların yanında özel şahsi bilgilerin verilmemesi gerektiğini belirtir, buna yeltenenlerin de günahkâr olacağına inanmaktadırlar.¹³¹

2.Hıfzu'l-İhvân(Muvahhid kardeşini korumak): Bu esas Dürzilikte zekât'ın yerine konulmuştur.¹³² Nasıl ki müslümanlarda zekat tamamı ile şeriatı temsil ediyorsa Dürzilikte de muvahhid din kardeşini korumak da bütünü ile tevhd'i temsil etmektedir.¹³³ Hamza, *et-Tahzîr ve't-Tenbih* adlı risâlede muvahhidlere birbirlerine kol kanat germeleri, zira bununla imânın tamamlanacağı, muvahhid kardeşlerinin ihtiyaçlarının giderilmesi gerektiği, iyi günde ve kötü günde muvahhidlerin birbirlerinden ayrılmamaları yönünde birçok nasihata yer vermiştir.¹³⁴

3.Terk'i İbâdeti'l-'Adem ve'l-Bühtân(Var olmayan ve yalan ibadet'i terketmek): Bu esâs, orucun yerine vaz' edilmiştir.¹³⁵ Dürzilere göre “adem” varlığı mümkün olmayan,

¹²⁶ Zeynü'd Dîn Abdulğaffâr Takiyuddîn, *Kitabü'n-Nukat ve'd-Devâir*, (Thk. Christian Friedrich), Seybold, 1902, s.54.

¹²⁷ Resâilü'l Hikme, *el-Belâğ ve'n-Nihâye*, s.78.

¹²⁸ Resâilü'l Hikme, *Taklîdü'r-Rızâ*, s.210.

¹²⁹ Resâilü'l Hikme, *el-Vesâyâ es-Seb'a*, s.312.

¹³⁰ “Ezdâd” ifadesi Dürzi terminolojisinde Dürziliğe karşı çıkan ve fitne çıkaran herkes için kullanılan genel bir terimdir. Bkz. Aytekin Şenzeybek, *Resâilü'l Hikme'ye Göre Dürzî İnanç Esasları*, s.212.

¹³¹ Zeynü'd Dîn Abdulğaffâr Takiyuddîn, *a.g.e.*, s.55.

¹³² Zeynü'd Dîn Abdulğaffâr Takiyuddîn, *a.g.e.*, s.57.

¹³³ Resâilü'l Hikme, *en-Nakzu'l-Hafiy*, s.49.

¹³⁴ Resâilü'l Hikme, *et-Tahzîr ve't-Tenbih*, s.245.

¹³⁵ Zeynü'd Dîn Abdulğaffâr Takiyuddîn, *a.g.e.*, s.58.

“bühtân” ise doğruluğu olmayan yalan olarak ta’rîf edilmiştir.¹³⁶ Dürzilerce muteber kabul edilen *Kitabu'n-Nukat ve'd-Devâir* adlı eserde orucun zâhiren kişiyi yeme ve içmeden alıkoyduğu bâtinen ise orucun konuşmayı ve muvahhid kardeşleri dışında olanlarla ilişkileri terketmek anlamında olduğu şeklinde geçmektedir.¹³⁷ Dürzilerce kabul gören bir diğer görüşe göre ise daha önceki dini ritüeller yokluğa ibâdet olarak telakki edildiği için onların terkedilip, hakiki ve tek gerçek ibâdet olan Mevlâ'nın birleşmesi gerekmektedir.¹³⁸

4.el-Berâetü min'l-Ebâliseti ve't-Tuğyân (İblislerden ve azgın olan şeylerden uzak durma): Hacc'ın yerine ikame edilen bu esâs'a göre bozulmuş şariatlerden sapkın dinlerden kötü davranışlardan uzak durulması teberri'yi ifade etmektedir.¹³⁹ Mustafa Şek'a, Dürzilerce hacc'ın hakiki manasının Hakim'i birlemek olduğunu aktarmaktadır.¹⁴⁰

5.Tevhîdu'l-Hâkim celle zikruhu fi Külli Asr ve Zaman ve Dehr ve Evân (Her zaman, asır ve vakitte Hâkim'in birliğine iman etmek): Kelime-i Tevhîd'in yerine konulan edilen bu esâs'a göre el-Bârî, sonsuz olan ilâhlık vasıfları ile mahlukâtın hepsinden farklıdır. Bundan dolayı el-Bârî, var olma ile yokluktan, tenzih ile takyitten, kudret ile acziyetten, vahdaniyet ile ortaklıktan, uluhiyyet ile ubûdiyetten, ezeli ile başlangıçtan beridir.¹⁴¹

6-7. er-Rızâ (Hüküm ve fiillere rızâ göstermek), et-Teslim li- Emrihi fî's-Sırrı ve'l-Hades (Açık ve gizli el Hâkim'in emir ve iradesine teslim olma): Tevhîd dinindeki son iki özellik de rızâ ve teslimiyettir. Rıza esâsı cihât'ın yerine, teslim esâsı da velâyet yerine konulmuştur.¹⁴² Bu iki özellik aslında önceki esâsların birer neticesidir. Zira her kim doğru sözlü olur, kardeşlerini muhafaza eder, yokluğu terkeder, tevhîd'e inanırsa ne olursa olsun Mevlâ'nın fiilerine razı olması, gizli ve açıktan ona teslim olması icâb eder.¹⁴³ Dürzi risâlelerinde Hâkim'e olan bağlılık o kadar aşırı bir şekilde vurgulanmaktadır ki bu, şayet Hâkim, muvahhidlerden birinin çocuğunun öldürülmesini talep ederse bunun yapılmasının

¹³⁶ Zeynü'd Dîn Abdulğaffâr Takiyuddîn, a.g.e., s.58.

¹³⁷ Zeynü'd Dîn Abdulğaffâr Takiyuddîn, a.g.e., s.58.

¹³⁸ Abdurrahman Bedevi, a.g.e., II. cilt, s.736; Mustafa Öz, “Dürzilik”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.503,

¹³⁹ Zeynü'd Dîn Abdulğaffâr Takiyuddîn, a.g.e., s.59.

¹⁴⁰ Mustafa eş-Şek'a, a.g.e., s.298.

¹⁴¹ Zeynü'd Dîn Abdulğaffâr Takiyuddîn, a.g.e., s.60.

¹⁴² Resâilü'l-Hikme, *en-Nakzü'l-Hafiy*, s.61.

¹⁴³ Yasin Enver vd., a.g.e., s.366.

vâcip olduğuna hükmedecek seviyeye kadar varmaktadır.¹⁴⁴ Dürzilere göre bir muvahhid bu iki özelliği ile diğer insanlardan ayrılmaktadır.¹⁴⁵



¹⁴⁴ Resâilü'l Hikme, *el-Belâğâ ve'n-Nihâye*, s.80

¹⁴⁵ Resâilü'l Hikme, *Risâletü'l-Ğaybe*, s.254.

İKİNCİ-BÖLÜM

DÜRZİLİKTE KUR'ÂN TASAVVURU ve TEFSİR METODU

I.KURAN TASAVVURU

İslâm dünyasında yer alan birçok mezhep veya fırka, kendi inanç ve düşünce sistemlerine bağlı olarak bir Kur'ân tasavvuruna sahip olmuşlardır. Kur'ân tasavvurunun mezheplerce muhtelif algılanmasında, siyâsi mezhep kaygısı ve ideolojik etkenler rol oynamıştır. Onlardan etkilenen firkalardan biri de Dürzi mezhebidir. Bu mezhep, büyük ölçüde “Hamza b. Ali”, “İsmâil et-Temîmi” ve “Muktenâ el-Bahâuddîn” tarafından kaleme alınan *Resâilü'l-Hikme* bağlamında Kur'ân tasavvurlarını yansıtmışlardır. *Resâilü'l-Hikme*'ye ek olarak Hamza b. Ali tarafından te'lif edilen *Mishafu'l-Münferid bi Zâtihi* adlı eser de Dürzilerin Kur'ân tasavvurunu ortaya koymada büyük bir önem arz etmektedir. Ancak bu iki eser ile modern dönemde Dürzi şeyhleri tarafından yazılan kitaplardaki bilgilerin farklı olmasından ötürü Dürzilerin Kur'ân tasavvurunu Klâsik ve Modern olmak üzere iki döneme ayırdık. Klâsik dönemle ilgili temel kaynağımız Dürzilerce kutsal kabul edilen *Resâilü'l-Hikme* risâleleri ve *Mishafu'l-Münferid bi Zâtihi* adlı eserlerdir. Modern dönemde ise 20.yy'dan itibaren özellikle Dürzi âlimler tarafından kaleme alınan eserleri göz önünde bulundurduk.

A. Klâsik Dönemde Dürzilikte Kur'ân Tasavvuru

Dürzi doktrinde, *Resâilü'l-Hikme*'de yer alan risâleler incelendiğinde Dürzi düşüncesinin Kur'ân'a bakış açılarının menfi olduğu yönünde ifadeler yer aldığı görülmektedir. Buna bağlı olarak da Hz. Muhammed hakkında da bazı risâlelerde övgü ifadeleri yer alırken, bazılarında da zemm ifadeleri kullanılmıştır. Söz gelimi *es-Sicillü'l-Muallak* adlı risalede Hz. Peygamber'e salât-u selâm getirilmekte, onun imâm ve müjdeleyici olduğu ifade edilmekte¹⁴⁶, *Sicillü'l-Menhiyyü fîhi 'ani'l-Hamr* adlı risalenin mukaddimesinde onun peygamberlerin sonuncusu ve elçilerin efendisi olduğu yönünde ifadeler yer alırken¹⁴⁷, diğer birçok risalede ise Hz. Muhammed yalancı, Allah adına iftira atan biri olarak nitelendirilmekte, hakkında çok ağır

¹⁴⁶ Resâilü'l-Hikme, *es-Sicillü'l-Muallak*, s.28.

¹⁴⁷ Resâilü'l-Hikme, *Sicillü'l-Menhiyyü fîhi 'ani'l-Hamr*, s.35.

itham ve hakaretler yapılmaktadır.¹⁴⁸ Buna delil olarak da Kur’ân’dan bazı âyetler öne sürülmektedir. Örnek olarak “*Her kim de inanılması gerekenleri inkâr ederse, bütün işlediği boşa gider. Ahirette de o, ziyana uğrayanlardandır.*”¹⁴⁹ âyeti getirilmiştir. Bu âyette tehdit edilen veya kastedilen kişinin Hz. Muhammed olduğu iddia edilmiştir.

Beri taraftan Hz. Peygamber’i övmeye yönelik bilgilerin yer aldığı risâlelere bakıldığında, bu risâlelerin *Resâilü’l-Hikme* külliyyatına nisbeti hususunda birçok farklı görüşün yer aldığını görmekteyiz. Bu bağlamda zikredilmesi gereken birinci husus, mezkûr risâlelerin aidiyyet meselesidir. Zira Hz. Peygamber’e yönelik övgü ifadelerinin yer aldığı *es-Sicillü’l-Muallak* ve *Sicillü’l-Menhiyyü fîhi ‘ani’l-Hamr* adlı risâlelerin yazarları meçhuldür. Diğer taraftan söz konusu bu iki risâlede, Dürzi öğretisine yönelik ifadeler de hiç yer almamaktadır. Çünkü *es-Sicillü’l-Muallak* risâlesinin girizgahı besmele ile başlamakta, daha sonra Hâkim, halife ve mü’minlerin emiri olarak tanıtılmakta ve Hz. Peygamber’e salat-u selâm getirilmektedir. Aynı şekilde diğer risâlede de özetle içkinin zararları ve nehyi üzerinde durulmaktadır. Diğer hususlarda da söz konusundaki risâle, *es-Sicillü’l-Muallak* risâlesi ile benzer ifadeler içermektedir. Öte taraftan Muhammed Kâmil Hüseyin, bu eserlerin olsa olsa Mısır’da bulunan Divânu’l İnşâ katipleri tarafından yazıldığını söyler.¹⁵⁰ Yine aynı şekilde Abdurrahman Bedevi de ilgili kitabının “Dürzilik” bölümünde *es-Sicillü’l-Muallak* risâlesinde yer alan bilgilerin Hamza tarafından yazılmadığını ve bu kitabın müellifinin bilinmesinin imkansız ya da çok zor olduğunu aktarır.¹⁵¹

Risâlelerde Hz. Muhammed hakkında söylenen yergi ifadelerinin yanında bazı âyetler de ashâbı zemm edecek şekilde farklı yorumlanmıştır. Söz gelimi Hamza b. Ali, *er-Risâletü’l-Dâmiğa* risâlesinde Mâide 5/90. âyette geçen “الخمر” ile “esâs/Hz. Ali”, “الميسر” ile “Hz. Ebu Bekir”, “الأنصاب” ile “Hz. Osman”, “الشيطان” ile de “nâtık/Hz. Muhammed” ‘in kastedilmiş olduğu

¹⁴⁸ Resâilü’l Hikme, *et-Tebyîn ve’l-İstidrâk*, s.608; Hz. Muhammed ile ilgili kullanılan zemm ifadeler için bkz. Resâilü’l Hikme, *et-Takrî’ ve’l-Beyân*, s.485; Resâilü’l Hikme, *Te’dîbü’l-Veledi’l-Âk*, s.488; Resâilü’l Hikme, *el-Îkâz ve’l-Bişâra*, s.441; Resâilü’l Hikme, *el-Mevsûme bi’l-Hakâik*, s.445; Takiyuddîn, *Zeynü’d Dîn Abdulğaffâr*, a.g.e., s.95.

¹⁴⁹ el-Mâide, 5/5.

¹⁵⁰ Muhammed Kâmil Hüseyin, a.g.e., s.92.

¹⁵¹ Abdurrahman Bedevî, a.g.e., s.548.

şeklinde te'vîl etmiştir.¹⁵² Yine Ankebût 29/45. âyette geçen “الفحشاء” ve “المنكر” ‘den murâdın da “Hz. Ebu Bekir” ve “Hz. Ömer” olduğunu ileri sürmüştür.¹⁵³

Hz. Peygamber ve ileri gelen sahabeler hakkında çok ağır ithamların yer aldığı risâleler, Kur’ân’ın kaynağı hususunda da genel kabul edilen görüşün aksine ifadeler içermektedir. Dürzi inancına göre Kur’ân-ı Kerîm, gerçekte Allah tarafından o zamanın Hamza b. Ali’si olan Selmân-ı Fârisi’ye gönderilmiş, Hz. Muhammed de bunu ondan almıştır. Bu bağlamda Muhammed aldığı vahyi gizlemiş ve “tevhîd” üzere aldığı söze karşı gelerek onu inkâr etmiştir.¹⁵⁴

Yine Dürzi risâlelerinde, Kur’ân’ın dil bilginleri tarafından lafzen ve manen değişikliğe uğratıldığını, yedi kıraat imâmının Kur’ân’ın asıl manalarının yerine kendi hevâları istikametinde farklı argümanlar koyarak âyetleri değiştirdikleri şeklinde ifadeler yer almaktadır. Örnek olarak Bahauddîn, *et-Tebyin ve l-İstidrâk* adlı risalesinde bu bağlamda özetle şu ifâdelere yer vermiştir: Müslümanlar, Kur’ân’ın Allah’ın sözü olduğu, Hz. Resulullah’a nâzil olduğu, mahlûk olmadığı ne önünden ne de ardından kendisine bâtılın gelmeyeceği, bu konuda da bütün Müslümanların aynı görüşte olduklarını ve kimsenin de bunu inkâr etmediğini ifade etmektedirler. Bahauddîn müslümanların bu inancını kendince çürütmek için “yedi kıraat” örneğini verir. Buna göre yedi kırâat imâmı, Kur’ân’ı değiştirdiler. Böylece okuyacakları harflerle âyetlere mana vermeye başladılar. Durum böyle olunca her bir kırâat imâmı kendine uygun olan harf ve mana ile diğerlerinden ayrıldı. Bu ifâdelerden sonra Bahauddîn, kırâat imamlarının Kur’ân âyetlerinin manalarını bozduğunu, tahrîf ve tebdîl ettiğini ve imâmların aralarında bir anlam kargaşasına düştüklerini ileri sürer. Bahâuddîn daha sonra “Ey aptallar, hakkı kamufle edenler ve teşbihe dalanlar, dilcilerin ve nahivcilerin Müslüman kimseleri dinin temellerinden tartetmek için Kur’ân’da yer alan bazı bozuk manaları düzelttikleri halde ne önünden ne de ardından batılın gelmediği Kur’ân’ı Allah’a nispet ettiğiniz yönündeki iddianız nasıl sahîh olabilir? Bu durumda yalancılara şeriatlarının bozuk olduğu, açık bir şekilde

¹⁵² Resâilü’l Hikme, *er-Risâletü’l-Dâmiğa*, s.173.

¹⁵³ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiy*, s.55.

¹⁵⁴ Resâilü’l Hikme, *et-Tebyîn ve l-İstidrâk*, s.610; Hâmîd b. Sîrîn, *Masâdiru’l-Akidetu’l-Durziyye*, Lübnan, Dâr Lieclî’l-Ma’rife, 1985 s.260; Muhammed Selim Âmidî, *Hallu’r-Rumuz fî Akâidi’l-Durûz*, (thk. Hamd b. Salih el Hamide), I, Medine, Dâru’n-Nasîhe, 2014, s.306.

Bâri'nin emrine karşı çıktıkları, din ve tevhidin yolundan saptıkları apaçık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.”¹⁵⁵ görüşünü ileri sürmektedir.

Öte taraftan Dürzi risâlelerinde mevcut bu anlayışların arkaplanına bakıldığında bu tür fikirlerin aslında Şii ahabârî ve İsmâilî düşünceden Dürziliğe geçtiğini söyleyebiliriz. Zira bu hususla ilgili Şii ahabârî tefsir kaynaklarını incelediğimizde aynı ifadeler rastlamaktayız. Örneğin Şii ahabârî müfessir el-Bahrâni (v.1107/1695) *el-Burhân* adlı eserinde Nahl 18/90. âyette geçen “الفحشاء” ile “Hz. Ebubekir”, “المنكر” ile “Hz. Ömer”, “البعي” ile de “Hz. Osman” ‘ın kastedilmiş olduğunu ileri sürmüştür.¹⁵⁶ Ancak bu bağlamda Dürzi ile Şii düşünce arasındaki temel fark Hz. Ali’dir. Zira Şiiler, Hz. Ali’yi tebci ederken, Dürzilerde bu durum yerini yergiye bırakmaktadır.

Şüphesiz benzer düşünceler İsmâilî kaynaklarda da yer almaktadır. Örneğin İsmâilî dâi Ca’fer b. Mansûr da Bakara 2/197. âyetinde geçen “زفت”, “فسوق” ve “جدال” ifadelerini “Hz. Ebubekir”, “Hz. Ali” ve “Hz. Osman” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁵⁷ Şii ve İsmâilî kaynaklardaki bu ifadelerin yanında Sünni tefsirlerde de bu iddialara cevap vermek amacı ile bazı âyetler “Hz. Ebubekir”, “Hz. Ömer”, “Hz. Osman” ve “Hz. Ali”yi” övmeye yönelik yorumlanmıştır. Örneğin Bursevî (v.1137/1725) de Asr sûresinde geçen “*Ancak imân edenler*” ile “Hz. Ebubekir”, “*yararlı iş yapanlar*” ile “Hz. Ömer”, “*hakki tavsiye edenler*”¹⁵⁸ ile “Hz. Osman” ve “Sabrı tavsiye edenler” ile de “Hz. Ali’nin” kastedildiğini ileri sürmüştür.¹⁵⁹

Diğer taraftan Dürzilerin Kur’ân’a yönelik fikirleri *Resâilü’l-Hikme*’nin diğer risâlelerinde geçmekle beraber buna en çok yer veren risâle, Muktenâ el-Bahâuddîn tarafından kaleme alınan *et- Tebyîn ve’l-İstidrâk* adlı risâledir. Dürzilerin Kur’ân’a yönelik düşünceleri risâleler bağlamında şu şekilde özetlenebilir. Bahauddîn, *el-İsrâiliyye* adlı risâlesinde Hz. Muhammed’in risâletini yerine getirmediğini, hatta bozduğunu iddia etmektedir. Bahauddîn,

¹⁵⁵ Resâilü’l-Hikme, *et-Tebyîn ve’l-İstidrâk*, s.620-621.

¹⁵⁶ Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, 3.c, (thk. Kısmu’d Dirâsâti’l-İslâmiyye), Kum, Müessetu’l-Bi’sse, h.1416, s.449; Benzer ifadeler için bkz. Ebu’n Nasr Muhammed b. Mes’ud el-Ayyâşî, *Tefsiri’l-Ayyâşî*, 3.c, (thk. Kısmu’d Dirâsatu’l-İslâmiyye), Tahran, Müessetu’l-Bi’sse, h.1421, s.20.

¹⁵⁷ Ca’fer Mansûr Yemen’in *Kitâbu’l Keşf* kitabından naklen; İhsân İlâhi Zahîr, *el-İsmâiliyye*, Pakistan, İdâretu Tercümanu’s-Sünne, 1987 s.466; Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman hakkında kullanılan ifadeler için bkz. Ahmed Hâmidüddîn el-Kirmânî, *Râhatu’l-Akl*, (thk. Mustafa Gâlib), Beyrut, Daru’l-Endelüs, 1983, s.500; İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmîdi, *Kenzu’l-Veled*, (thk. Mustafa Gâlib), Beyrut, Dâru’s-Sadr, 1971, s.99.

¹⁵⁸ el-Asr, 103/3.

¹⁵⁹ İsmâil Hakkı el Bursevî, *Ruhu’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, 10.c, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, t.y, s.507.

“Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun”¹⁶⁰ âyetini Muhammed'in Allah'ın ona emrettiği şekilde tebliğ etmediği, bilâkis risâletin alâmetlerini insafsızca yok ettiği şeklinde yorumlamıştır.¹⁶¹ Bu görevinin yerine getirilmediğine dair delil olarak da “Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, (Tevhid'in batını yönünü yüklenmek istemediler) ondan çekindiler. Onu insan (ve emsalleri gibi inkâr ve gizleme'nin zahiri yönünden), yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir”¹⁶² âyeti getirilmiştir.¹⁶³ Bahauddîn'e göre, buna bağlı olarak Muhammed'in bilgisizliğinden dolayı insanlara bazen doğruya doğru yönelmelerini, bazen de batıya doğru yönelmelerini emrettiğini ve bu durumun Allah tarafından kendisine bir vahiy ile iletildiğini iddia ettiğini dile getirmiştir.¹⁶⁴

Hamza, *el-Gâye ve'n-Nasîha* adlı risâlede ise Hz. Muhammed'in dînin 410 yıldır diğer dinlere üstün gelmediğini, yahudilerin, hristiyanların, hintlilerin ve benzeri dinlere tâbi olanların sayısının müslümanlarınkinden daha fazla olduğunu, şayet Muhammed'in dini, hakikaten doğru olsaydı o zaman müslümanların sayıca başta ve sonda en kalabalık grup olmaları gerektiğini ileri sürmüştür. Hamza'ya göre durum bunun aksini gösterince hakîki resûlün “Mevlâ” ‘nın kulu yani kendisinin olduğu apaçık bir şekilde ortaya çıktığını dile getirmektedir. Hâkim'in hakiki resûlün kendisi olduğuna delil olarak da et-Tevbe sûresi 9/33. âyette geçen “هو” zamirinin Hâkim bi Emrillâh'a işaret ettiğini, dolayısıyla âyetin sonrasında gelen “رسوله” ile de kendisinin kastedildiğini iddia etmektedir.¹⁶⁵ Dürzi risâlelerine göre Hamza b. Ali'nin elçi olduğuna dair bir diğer delil ise, klasik tefsir kaynaklarında “Kur'ân”¹⁶⁶ olarak tefsir edilen “...Onlara Allah katından bir kitap gelince...”¹⁶⁷ ifadesindeki “kitap” kelimesi ile

¹⁶⁰ el-Mâide, 5/67.

¹⁶¹ Resâilü'l Hikme, *el-İsrâiliyye*, s.626.

¹⁶² el-Ahzâb, 33/72.

¹⁶³ Resâilü'l Hikme, *et-Tebyîn ve'l-İstidrâk*, s.610.

¹⁶⁴ Resâilü'l Hikme, *et-Tebyîn ve'l-İstidrâk*, s.610.

¹⁶⁵ Resâilü'l Hikme, *el-Gâye ve'n-Nasîha*, s.89.

¹⁶⁶ Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 1.c, (thk. Beşşar Avad Ma'rûf, 'Isâm Fâris el Harastâni), Beyrut, Müessesu'r-Risâle, 1994 s.89; Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 1.c, (thk. es-Seyyid b. Abdu'l Maksûd b. Abdurrahîm), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y, s.157; Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 1.c, (thk. Âğâ Buzurk et-Tahrâni), Beyrut, Dâr'u İhyau't-Turâsi'l-Arabi, t.y, s.344.

¹⁶⁷ el-Bakara, 2/89.

et-Ta'nif ve't-Tehcîn adlı risâlede de zikredildiği üzere “ Allah’ın emri ile İmâm(Hamza b. Ali) gelince”¹⁶⁸ şeklinde kastedilmiştir.

Bu inançları sebebiyle Dürzi risâlelerinde yer yer âyetlerin hem lafzen hem de ma’nen, kendi inanç sistemlerine göre yorumlandığı, buna bağlı olarak da manalarının değiştirildiği gözlemlenmektedir. Lafzi açıdan değiştirildiğine örnek olarak¹⁶⁹ “*في بطون أمهاتكم*”¹⁷⁰ ifadesinde bazıları bunu “ر،ظ” ile yani “*بظهور*” şeklinde asli manadan saptırarak rivayet etmişlerdir.¹⁷¹ Fîl sûresinde; “*Rabbinin, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi?*”¹⁷², ifadesi “Ebu Yezidi/İblis’i görmedin mi? Kaim’uz Zaman onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı?” şeklinde te’vîl edilmiş, “*Üzerlerine balçıktan pişirilmiş taşlar atan sürü sürü kuşlar gönderdi.*”¹⁷³ âyetindeki “*kuşlar*” ile de “Hâkim’in kulları”nın kastediliğini söylemişlerdir. Buna göre mana onlar nezdinde şu şekildedir: “Mevlâ’nın/Hâkim’in onlara olan desteği ile onları yenilmiş ekin yaprakları hâline getirdi.”¹⁷⁴ Diğer bir örnek ise *Mishafu’l-Münferid bi Zâtihi* adlı eserde “*وَلَا تَيَّأَسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ*”¹⁷⁵ âyetinde “اللَّهُ” ifadesi yerine “el-Hâkim” getirilerek “Hâkim’in rahmetinden ümidinizi kesmeyin”¹⁷⁶ şeklinde yorumlanmıştır. Bunun yanında Bahâuddîn Mu’minûn suresi 23/52. âyette geçen “*أممكم*” ifadesini “*أممكم*”¹⁷⁷ şekline sokarak çoğul olarak yorumlamıştır.

Dürzi risâlelerinde yer alan bu yorumlama faaliyetleri örnekleri benzer şekilde diğer bâtinî karakterli firkalarda da görülmektedir. Söz gelimi bâtinî hüviyetli firkaların başında gelen Şii ahbârî metodla yazılan tefsir literatüründe bolca örnekler yer almaktadır. Özellikle Kummî (v.307/919) ve Ayyâşi (v.320/922) gibi Şii müfessirler tarafından ahbârî usulle kaleme alınan

¹⁶⁸ Resâilü’l Hikme, *et-Ta’nif ve’t-Tehcîn*, s.373.

¹⁶⁹ Başka bir örnek olarak; el-Fecr,89/30. âyetteki “*وَادْخُلِي جَنَّتِي*” ifadesi yerine “*أسكني*” terkibi kullanılmıştır. Bkz. Resâilü’l Hikme, *fi Zikri’l-Me’âd*, s.605.

¹⁷⁰ Nahl, 16/78.

¹⁷¹ Resâilü’l Hikme, *et-Tebyîn ve’l-İstidrâk*, s.620-621.

¹⁷² Fîl, 105/1.

¹⁷³ Fîl, 105/3-4.

¹⁷⁴ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzü’l-Hafiyy*, s.54.

¹⁷⁵ Yusuf, 12/87.

¹⁷⁶ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.124.

¹⁷⁷ Resâilü’l Hikme, *el-İstidrâk ve’t-Tebyîn*, s.617.

tefsirlerde Dürzi risâlelerine benzer rivâyetler daha çok yer almaktadır.¹⁷⁸ Mesela Kummi, tefsirinde “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ”¹⁷⁹ âyetindeki “أُمَّةٍ” ifadesinin aslında “أئمة” olması gerektiğini ileri sürerek mana’nın “imamlar” olduğunu savunmuştur.¹⁸⁰ Şii düşüncede imâmlar önemli bir mevki ihraz ettiği için birçok âyet o düşünce doğrultusunda te’vîl edilmiştir.

Dürzilerin başvurdukları bir diğer metod da âyete kelime ekleme veya çıkarma yöntemidir. Örneğin “كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ”¹⁸¹ âyetine “نعمة” ifadesi eklenmek sureti ile “Allah’ın nimetlerini nasıl inkâr ediyorsunuz”¹⁸² şeklinde te’vîl edilmiştir. Bunun benzer örnekler bazı Şii tefsirlerde de yer almaktadır. Ayyâşî “وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ”¹⁸³ âyetine “في علي”¹⁸⁴ ifadesini ekleyerek “Rabbiniz, Ali hakkında ne indirdi? denildiğinde” şeklinde yorumlamıştır.

Dürziler âyetleri lafzî formatından saptırdıkları gibi, inançları doğrultusunda manen de âyetleri kendi düşüncelerine göre yorumlamaktan kaçınmamışlardır. Örneğin “وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً”¹⁸⁵ âyeti “Hâkim bi Emrillâh bütün insanlar için bir rahmettir”¹⁸⁶ olarak yorumlanmıştır. Aynı şekilde benzer misaller İsmâîlîlikte de yer almaktadır. Söz gelimi İsmâîli dâi Ca’fer b. Mansûr *el-Keşf* adlı kitabında “Tîn’e ve zeytûn’a andolsun”¹⁸⁷ âyetinde yer alan “tîn” ile “Hz. Hasan”, “zeytûn” ile de “Hz. Hüseyin’i” kastetmiştir.¹⁸⁸ Başka misâl olarak da; “وَبِنْرِ مُعَطَّلَةٍ” ile “Hz. Ali”, “وَقَصْرِ مَشِيدٍ”¹⁸⁹ ile de “Hz. Muhammed”¹⁹⁰ olduğu yönündeki ifade gösterilebilir. Diğer

¹⁷⁸ Sabuhi Şahavatov, “İmâmîyye Şiâsî’nin Kur’ân’ın Tahrîfi Konusuna Yaklaşımı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 22/2014, s.48.

¹⁷⁹ Â-i İmrân, 3/110.

¹⁸⁰ Ebu’l Hasan Ali b. İbrâhîm el Kummî, *Tefsiru’l-Kummi*, 1.c, Kum, Müessesetü’l-İmami’l-Mehdî, h.1435, s.64.

¹⁸¹ el-Bakara, 2/28.

¹⁸² el-Hatib, *el-Harekâtu’l-Bâtiniyye*, s.243.

¹⁸³ en-Nahl, 16/24.

¹⁸⁴ el-Ayyâşî, *a.g.e.*, s.25.

¹⁸⁵ el-Enbiyâ, 21/107.

¹⁸⁶ Resâilü’l Hikme, *es-Sicillu’l-Muallak*, s.33; Diğer örnekler için bkz. Resâilü’l Hikme, *Risâletu’l-Hakâik ve’l-İnzâr ve’t-Te’dîb*, s.446.

¹⁸⁷ et-Tîn, 95/1.

¹⁸⁸ Ca’fer b. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu’l-Keşf*, (thk. Mustafa Galib), Beyrut, Dâru’l-Endulus,1984, s.41.

¹⁸⁹ el-Hac, 22/45.

¹⁹⁰ Ca’fer b. Mansûr el-Yemen, *a.g.e.*, s.51.

taraftan her ne kadar İsmâîlî dâî Ziyâuddîn İsmâîl b. Hibetullâh *Mizâcu't-Tesnîm* adlı eserinde “Şüphesiz o Zikr’i (Kur’ân’ı) biz indirdik, Onun koruyucusu da elbette biziz.”¹⁹¹ âyetini “manen bozulmaktan koruruz”¹⁹² şeklinde tefsir edip manasının imâmlar ve dâiler vasıtası ile korunduğunu¹⁹³ ileri sürse de yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi İsmâîlîler, âyetleri lafzî olarak değiştirdikleri gibi, mana açısından da dilsel ve metinsel bağlamından kopartarak yorumlamışlardır.

Bâtını bir hüviyete sahip olan Nusayriye fırkası da inançları doğrultusunda Kur’ân âyetlerini lafzî olarak değiştirmişlerdir. Söz gelimi Nusayrilerin temel kitaplarından biri olan *el-Bâkure* kitabında “أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِنْهُمْ”¹⁹⁴ âyetinde yer alan “عَلَىٰ” harfi cerrinin altında iki noktalı “ي” olduğunu buna bağlı olarak da bu kelimenin manasının “Hz. Ali” olduğu iddia edilmiştir.¹⁹⁵ Buna göre Nusayrilere göre bu âyetin manası “Ali, benzerlerini yaratmaya kâdir değil mi?” şeklindedir.

Dürziler Kur’ân-ı Kerim’in tahrîf edildiğini bunun yanında *Resâilü'l-Hikme*’de yer alan risâlelerin ise herhangi bir tahrîfe ve tebdîle maruz kalmadığını, buna kalkışanların da Neştekin gibi davetten çıkarıldığını ileri sürmüşlerdir. Dürzilere göre risâle metinleri, Bahauddîn, Hamza b. Ali ve daha sonra gelen Dürzi dâileri ve şeyhleri sayesinde herhangi bir tahrîf ve değişikliğe maruz kalmadan günümüze kadar intikal etmiştir. Buna bağlı olarak da Dürzilerce Kur’ân’ın yerine konulan risale metinleri, daha kutsal sayılmaktadır.¹⁹⁶ Yine Dürzilere göre Kur’ân-ı Kerîm, onların özünü teşkil etmekle beraber süslü ifadelerle sarmalanmış herhangi bir değeri ve önemi olmayan sıradan bir kitaptır.¹⁹⁷ Aslında risâlelerde yer yer “قوله تعالي ، قال الله تعالي” ifadeleri

¹⁹¹ el-Hicr, 15/9.

¹⁹² Ziyâuddîn İsmâîl b. Hibetullâh el-İsmâîlî es-Süleymânî, *Mizâcu't-Tesnîm*, (tsh: R. Strothmänn), Göttingen, 1944, s.57.

¹⁹³ İhsân İlâhî Zahîr, *a.g.e.*, s.455.

¹⁹⁴ Yâsîn, 36/81.

¹⁹⁵ Süleyman Efendi el-Adânî, *el-Bâkuretu's-Süleymaniyye*, Beyrut, 1863 s.111-112.

¹⁹⁶ Ahmet Bağlıoğlu, “Dürziliğin Temel Kaynakları: Dürzi Risaleleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, VIII/2003, s.181.

¹⁹⁷ Aytekin Şenzeybek, *Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzi İnanç Esasları*, s.290; Aytekin Şenzeybek, “Dürzi-Nusayri-İsmaili ve Sünni İlişkileri”, *e-Makâlât*, güz-2013, s.472.

yerine “قوله” ifadesinin yer alması da Kur’ân’ı Kerim’e kudsîyet atfedilmediğini destekler mahiyettedir.¹⁹⁸

Öte taraftan Dürziler, Kur’ân’da zikredilen mucizelerin de boş bir hayal ürünü olduğunu bunun olsa olsa Muhammed’in kurgusundan ibaret olduğunu, bunu söylemesinin arkasındaki temel gerekçenin de insanları kandırmak olduğunu iddia etmektedirler. Söz gelimi Muktenâ el-Bahauudîn, *et-Tebyîn ve’l-İstidrâk* adlı risâlesinde “İsrâ-Mi’râc” hadisesinin Hz. Peygamber tarafından uydurulduğunu, bunu yapmasındaki temel gâyenin de Kureyşlileri kandırarak, asıl maksadının insanları kendine çekmek olduğunu ileri sürmüştür.¹⁹⁹

el-Bahauddîn, yukarıdaki düşüncelerini destekleme sadedinde de Ahzâb 33/36-39 ve Tevbe 9/34-35,103 âyetlerini delil olarak getirmektedir.²⁰⁰ Bu bağlamda Bahauddîn Mekke Araplarının Muhammed’ten kendilerine bir mucize getirmesini talep ettiğinde, Muhammed’in o durum karşısında bir şey yapmamasını da onun cahilliğine, bilgisizliğine ve ortaya koyduğu hükümlerin batıl olduğuna işaret ettiğini ileri sürmektedir.²⁰¹

Dürzilerin mucizelere bakış açısının bir benzeri İsmâîli düşüncede de vardır. İsmâîliler de Kur’ân’da geçen peygamberlerin mucizelerini te’vîl etme yoluna gitmişlerdir. Söz gelimi Hz. Musa’nın mucizesinde geçen “yılan” ifadesi “hüccet”, Hz. İsrâ’ın ölüleri diriltmesi de “hidayete çağırdığı ilmi” olarak te’vîl edilmiştir.²⁰²

Dürzi risâleleri, geçmiş peygamberler ile ilgili olarak da farklı bir tarz benimsemiştir. Buna göre Kur’ân’da geçen Salih²⁰³, Lut²⁰⁴, Musa-Hızır²⁰⁵, İsrâ²⁰⁶ ve İdris²⁰⁷ peygamberler ile

¹⁹⁸ Abdurrahman Bedevi, *a.g.e.*, II.c, s.720.

¹⁹⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Resâilü’l Hikme, *et-Tebyîn ve’l-İstidrâk*, s.618-619; “İsrâ-Mi’râc” olayının biraz daha yumuşatılmış ifadeler için bkz. Resâilü’l Hikme, *Taksîmu’l-’Ulum*, s.265.

²⁰⁰ Resâilü’l Hikme, *et-Tebyîn ve’l-İstidrâk*, s.618-619.

²⁰¹ Resâilü’l Hikme, *et-Tebyîn ve’l-İstidrâk*, s.615.

²⁰² Süleyman Abdullah es-Selûhî, *Usûlu’l-İsmâîliyye*, Riyâd, Dâru’l-Fudeyliyye, 2001, s.584.

²⁰³ Hûd,11/64; Resâilü’l Hikme, *et-Tebyîn ve’l-İstidrâk*, s.612.

²⁰⁴ Hûd, 11/81-83; Resâilü’l Hikme *et-Tebyîn ve’l-İstidrâk*, s.612.

²⁰⁵ Kehf, 18/69-70-92; Resâilü’l Hikme, *et-Tebyîn ve’l-İstidrâk*, s.617.

²⁰⁶ Maide 5/110-111. Resâilü’l Hikme, *et-Tebyîn ve’l-İstidrâk*, s.620.

²⁰⁷ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasiha*, s. 93.

ilgili rivâyetlere de kısa da olsa yer veren Dürzi risâleleri Salih, Lut ve İsâ peygamberleri överken, Musa ve Salih peygamberleri de yermektedir. Bunun yanında Lut'un yaptığı davet çalışmaları ile örnek bir şahsiyet olduğuna²⁰⁸ işarette bulunur. *el-Gâye ve'n-Nasiha* risalesinde ise İdris'in ilmini Kaimu'z-Zamandan aldığı için ulvi bir mertebede bulunduğu işaret edilir.²⁰⁹

Dürziler için önemli olan toplam 123 soru ve cevaptan oluşan *Ta'lîmu'd-Dîni'd-Dürziyyi* adlı risâlede “Bize sorulduğu vakit Kur'ân dışındaki kitapları niye inkâr ediyoruz” şeklindeki soruya şu şekilde cevap verilmiştir: “Bil ki, İslâm dini ile bürünmemiz bize farzdır. Buna bağlı olarak da Muhammed'in kitâbını kabul etmemiz gerekir. Ve bu inkâr hususunda da bize ruhsat verildi/helâl kılındı. Ölüye cenaze namazı kılmak da takiyyeden başka bir şey değildir. Zirâ zâhir mezhebi/Ehli Sünnet bunu gerektirdi.”²¹⁰

Sonuç olarak Dürzi risâlelerine bakıldığı zaman, Kur'ân âyetleri ile ilgili ifadelere en çok yer veren risâlenin *et-Tebyîn ve'l-İstidrâk* adlı risâle olduğunu görmekteyiz. Buna göre Dürziler nezdinde Kur'ân-ı Kerîm, Muhammed'in vehminin bir tasavvurudur. Bunu yapmasındaki amaç da şöhret ve insanların malını almak şeklinde yorumlanmaktadır. Kur'ân tamamen herhangi bir kudsiyeti olmayan süslü ezoterik ifadelerle bürünmüş, Muhammed'in Allah tarafından aldığını iddia ettiği bir kitaptır. Hakiki resûlün de Muhammed değil, Hamza olduğu görüşü savunulmuştur. Öte yandan Kur'ân'a yönelik tahrîf faaliyetlerinin de asıl kaynağının Şii ahbârî düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. Şii-İmâmi ahbârî düşüncedeki bu tahrîf faaliyetleri İsmâilik ve Nusayrilik gibi bâtını fırkalarda da devam etmiştir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi gerek Dürzi kaynaklarında olsun gerekse de Şii-İmâmi ahbârî ve İsmâilî kaynaklarda olsun benzer bir metodun benimsendiği gözükmemektedir. Zâhirde Kur'ân'a inanmış gibi görünmelerinin başlıca nedenleri ise benimsedikleri takiyye anlayışıdır. Çünkü *Ta'lîmu'd-Dîni'd-Dürziyyi* adlı eserde de açıkça geçtiği üzere açıktan müslümanların uygulamalarını yerine getirmelerindeki sebep kendilerince bir tür takiyye ve Ehl-i Sünnet tarafından kendilerine uygulanan bir baskı olarak görmektedirler. Son olarak da sahabeyle ilgili yergi ifadelerinin referans kaynağı da Şii patentli düşüncedir. Ancak bu hususta Dürzilerin Şiâ'dan ayrılan yönü Hz. Ali'yi zemm edecek ifadeler kullanmasıdır. Bunun yanında Ehl-i Sünnet de

²⁰⁸ Resâilü'l-Hikme, *et-Tebyîn ve'l-İstidrâk*, s.612.

²⁰⁹ Resâilü'l-Hikme, *el-Gâye ve'n-Nasiha*, s. 93.

²¹⁰ Yâsîn Enver, *Ta'lîmu'd-Dîni'd-Dürziyyi*, Silsiletü'l-Edyân es-Sirriyye, Paris, Dâru Lieclî'l-Ma'rife, 1985, s.15.

Şii düşünceye cevap vermek amacı ile bazı âyetleri “Hz. Ebu Bekir”, “Hz. Ömer” ve “Hz. Osman’a” hamletmek sureti ile tefsir etmişlerdir. Kısaca söylenilebilir ki; risâleler tarafından ortaya konulan bu tür yorum faaliyetleri, metinsel ve dilsel açıdan ilmi bir tutarlılığı olmamakta, irrasyonel ve mezhebi kaygılar ile ortaya konulan te’viller olduğu apaçık ortadadır.

B. Modern Dönemde Dürzilikte Kur’ân Tasavvuru

Modern dönemde gerek Dürzi araştırmacılar tarafından ele alınan eserlerde olsun gerekse de diğer araştırmacılar tarafından yazılmış te’liflerde olsun *Resâilü’l-Hikme* risâlelerin muhtevasının aksine görüşler yer almaktadır. Buna göre Dürziler Muhammed’in son peygamber olduğuna ve ona indirilen Kur’ân’ın Allah tarafından geldiğine kesinkes iman ederler. Söz gelimi son dönem Dürzi şeyhlerinden olan Sâmi Nesîb Mekârîm *Edvâ ‘ala Mesleki’t-Tevhid* adlı eserinde; Dürzi mezhebinin tamamen İslâm esâsları üzerine inşa edildiğini, bu kabulden hareketle de Kur’ân’ın da kendileri için ana kaynak olduğunu belirtir. Yalnız Kur’ân üzerine yapılan yorumların tasavvufta sufilerin yaptıkları yorumlar gibi olup bâtini bir tefsir mahiyetinde olduğunu savunur.²¹¹

Bunun yanında Enver Fuâd, Halîm Takıyuddîn, Necip el Asrâvî ve eş-Şeyh Muhammed Dâvud Ebû Şekrâ gibi birçok Dürzi âlimin de Kur’ân’ı başat/asıl kaynak olarak kabul ettiğini, diğer kaynaklarının ise tâli/furu’ derecesinde kabul görüldüğünü zikretmektedir.²¹² Enver Fuâd, Kur’ân’ın Dürzilerce asıl kaynak olduğu fikrini delillendirmek için Dürzi âlimlerinden örnekler serdetmektedir. Ona göre Dürzi âlimlerinden olan eş Şeyh Halîm Takıyuddîn “Bu İslâmi fırka/Dürzilik üzerinden binlerce yıl geçmesine rağmen onlar/Dürziler hala Kur’ân ahkâmını uygulamaya devam ettiler” ifadesi Dürzilerin Kur’ân’a verdikleri önemin ve inancın bir göstergesidir.²¹³ Enver Fuâd, bu minvâlde Abdullah et-Tenûhî gibi Dürzi şeyhlerinin mescitler inşa ettiğini, iyiliği emredip kötülüğü nehyettiklerini ve insanlara Kur’ân’ın hükümlerini beyân ettiklerini bunun yanında insanları küçük yaşlarda Kur’ân âyetlerini ezberlemeye teşvik ettiklerini ve mescitlerde Beyzâvi(v.685/1286) tarafından kaleme alınan *Envârü’t-Tenzîl* gibi temel tefsir kitapların mütalaa ettiklerini eserinde zikretmektedir.²¹⁴ Yine bir Dürzî âlimi olan Türkî Mevâl de dinlerinin İslâm, peygamberlerinin ise Hz.Muhammed olduğunu zikrettikten

²¹¹ Sâmi Nesîb Mekârîm, *Edvâ ‘ala Mesleki’t-Tevhid*, III.bs, Dâru’t Tekaddumiyye, Lübnan 2010, s.81,105.

²¹² Enver Fuad Ebu Huzâm, *İslamu’l-Muvahhidin el-Mezhebu’d-Durziyyi fi-Vâki’l-İslamiyyi ve’l-Felsefi ve’d-Teşri’*, 2.baskı, Beyrut, Dâru’l-Fârâbi, 2006, s.79,85.

²¹³ Ebu Huzâm, *a.g.e.*, s.82.

²¹⁴ Ebu Huzâm, *a.g.e.*, s.80-83.

sonra Dürzilerce Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğundan ötürü ilk ve öncelikli kaynak olduğunu iddia eder. Ona göre Dürziler sadece âyetleri te'vîl etme babından bazı yorumlar getirmiştir. Zirâ yapılan bu te'vîller Kur'ân'ın ruhuna aykırı değildir.²¹⁵

Diğer taraftan Dürzi doktrininde Kur'ân tefsirinin üç yönü olduğu söylenmektedir. Bunlar sırası ile şunlardır:

1. Ehl-i zâhirin yani müslümanların delil getirdiği yön.
2. Ehl-i bâtının yani müminlerin, delil getirdiği yön.
3. Ehl-i hakikât'ın yani muvahhidlerin delil getirdiği yön.²¹⁶

Enver Fuad'a göre Dürziler için Kur'ân-ı Kerîm semâvi dinlerin sonuncu kitâbı olup bundan sonra başka bir vahyin gelmeyeceğini bu hususta da “*Bugün sizin dininizi tamamladım. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim*”²¹⁷ âyetini delil getirmektedir.²¹⁸ Abdullah et Tenûhi *Şerhu'l-Keşf* adlı eserinde Hamza b. Ali'nin İslâm'ın erkânlarının te'vili hususunda Kur'ân'ı son kitâb olması yönüyle imâmın sonuncusuna benzettiğini zikreder.²¹⁹ Ebu Huzâme, “Kur'ân mezhepte olan herşeyin yapıtaşıdır. Kur'ân'ın mezhebten kopması ruh'un cesetten kopması gibidir” şeklinde bir teşbihte bulunarak Kur'ân'ın kendileri için her zaman başat kaynak olduğunu belirtmektedir.²²⁰

Yüksek Dürzi Yargıtay Mahkemesi eski başkanı Mürsel Nasr da Dürzilerin İslâm'ı din olarak, Hz. Muhammed'i de elçi olarak benimsediklerini, namaz, oruç, zekât, hac, cihâd ve velâyete inandıklarını, dolayısıyla diğer müslümanlardan bir farklarının olmadığını belirtmektedir.²²¹ Diğer taraftan günümüz Dürzi âlimlerin birçoğu risâlelerin Kur'ân'ın tefsiri mâhiyetinde olduğunu dile getirmelerinin yanında risâlelerde herhangi bir tahrîf ve değişikliğin olmadığını da savunmaktadırlar. Genel kabul böyle olmakla birlikte risâlelerin aslında tahrîfe uğradığına, içinde birtakım değişikliklerin ve bidatlerin sokulduğuna inanan ve bunu dile

²¹⁵ Tûrkî Mevâl, *Mezhebu't-Tevhid, Arzun Tarihiyyun ve Felsefiyyun*, Dimeşk, Dâru'r-Râm, 2006, s.31-32.

²¹⁶ Enver Fuâd Ebu Huzâm, *a.g.e.*, s.84; Bu üçüncü yönde geçen “ehl-i hakikat” ve “muvahhid” ifadeleriyle kendilerini kastederler.

²¹⁷ el-Mâide, 5/3.

²¹⁸ Ebu Huzâm, *a.g.e.*, s.81.

²¹⁹ Ebu Huzâm, *a.g.e.*, s.82.

²²⁰ Ebu Huzâm, *a.g.e.*, s.85.

²²¹ Mürsel Nasr, *el-Muvahhidûn ed-Durûz fî'l-İslâm*, 2.baskı, Lübnan, Dâru'l-İslâmiyye, 1997, s.33.

getiren Dürzi âlimler de mevcuttur. Söz gelimi bir Dürzi âlimi olan Abdullah en-Neccâr yazdığı kitapta risâlelerin birtakım değişikliğe uğradığını, bu tahrîf faaliyetinde önde gelen şahsın da ed-Derezi olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre ed-Derezi, Hamza'ya olan öfkesinden dolayı davet için gönderildiği Şam'da risâlelerin bir kısmını değiştirmiş ve yerine kendi görüşlerini yerleştirmiştir. Bunu yaparken de yardımcıları Sehl, Sukeyn ve Lâhık gibi kimseler ona yardım etmiştir. Neccâr, bu durumun Dürzi dâileri tarafından da farkedildiği ve bunun üzerine risâlelerin tahrîfe uğramadığını, bulunduğu asıl hal üzerine korunduğuna dâir risâlelerin kaleme alındığını iddia etmiştir.²²²

Ancak mezheb içinde ortaya çıkan bu tür muhâlif sesler kısa sürede bastırılmış, bu tür iddialara cevap vermek amacı ile de eserler kaleme alınmıştır. Sâmi Nesîb Mekârim, Neccâr'ın bu iddiası üzerine, içerisinde Dürzi lideri Kemâl Canpolat'ın takdim yazısını içeren *Edvâ 'Alâ Mesleki't-Tevhîdi'd-Durziyye* adlı eseri kaleme almıştır. Müellif, bu eserde Neccâr'ın ortaya attığı iddiaların tamamen gerçek dışı olduğunu, tevhîd metinlerini anlayamadığını, ortaya atılan bu tahrîf söylemlerinin de davet zamanında ortaya çıktığını, bunun üzerine mezheb dâileri tarafından bu iddiaların çürütüldüğünü ve bu tür iftira atanların da hemen cezalandırıldığını iddia etmiştir.²²³

Modern dönem Dürzilerin Kur'ân tasavvurları tamamen Ehl-i Sünnet'in anlayışına paraleldir. Dürziler, Kur'ân'ın Allah katından Resulullah'a indirilen kutsal bir kitap olduğuna iman etmektedirler. Bu görüşlerini temellendirmede de Dürzi şeyhlerinin Kur'ân'a verdikleri önem, buna teşvik edilmesi ve Beyzâvi gibi Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından kaleme alınan kitaplarının Dürzi şeyhleri tarafından okutulduğu zikredilmektedir. Bunun yanında ibadet, muâmelât ve diğer hususlarda da Kur'ân ve Sünnet'in kendileri için başat kaynak olduğu ayrıca dile getirilmiştir. Bizim görüşümüze göre böyle bir tavır takınmalarındaki ana gerekçe buldukları durum ve ortama göre hareket ederek zor durumlarda kendilerince farz olarak gördükleri takiyyeye sığınmalarındır. Zirâ iddia ettikleri gibi şayet Kur'ân kendileri için ana kaynaksa o vakit risâlelerde yer alan Kur'ân dışı görüşlerin reddedilmesi gerekmektedir. Ancak onlar risâlelerde böyle ifadelerin yer alması hususunda herhangi bir görüş belirtmemekte, aksine risâleleri Kur'ân'ın bir tefsiri mahiyetinde görmektedirler. Aynı şekilde Şenzeybek'in de bir Dürzi şeyhi ile yaptığı mülakatta kendisine "*Resâilü'l-Hikme*"de doğru olmayan

²²² Abdullah Neccâr, *a.g.e.*, s.22; Risâleler için bkz. *Resâilü'l-Hikme, Tevbihu Lâhık*, s.697-704; *Resâilü'l-Hikme, Menşûru'l-Ğaybe*, s.841-843; *Resâilü'l-Hikme, Tevbihu İbn Ebi'l-Husayye*, s.720-727.

²²³ Sâmi Nesîb Mekârim, *a.g.e.*, s.113.

ifadelerin yer alması mümkün müdür?” sorusuna “*Resâilü'l-Hikme*’de hata ve yanlış yoktur” şeklinde cevap vermesi de bunu teyid etmektedir.²²⁴ Aslında Neccâr gibi Dürzi âlimlerin risâlelere paralel bilgileri günümüzde eserlerine taşıması da söz konusu fikrimizi desteklemektedir. Bunun yanında bir kısım Dürzi âlimler, bu risâlelerin herhangi bir tahrîf ve değişiklikten uzak olduğunu savunmuşlardır. Zira onlara göre bu risâleler asırlar boyunca gerek Dürzi hududları olsun gerekse de Dürzi dâileri ve şeyhleri tarafından olsun muhafaza edilip günümüze kadar intikal etmiştir.

II. ÂYETLERİN ANLAMINI ETKİLEYECEK TEMEL YAKLAŞIMLAR

Çalışmamızın bu bölümünde *Resâilü'l-Hikme* risâlelerinde yer alan âyetlerin anlamını etkileyecek temel yaklaşımların ne olduğu üzerinde birtakım örnekler getirilmeye çalışılacaktır. Burada sırasıyla risâlelerin “hurufilik”, “muhkem/müteşâbih”, “mübhemât” ve “kıssalar” bağlamında ilgili hangi âyetleri te’vîl ettikleri ve te’vîlde izledikleri temel yöntemlerinin ne olduğu üzerinde durulacaktır.

A. Hurufilik

Harflerin ve rakamların bir takım sırlı manalar içerdiği ve bunun tabiat ve hadiseleri etkileme gücüne sahip olduğu inancı kadim medeniyetlere kadar uzanmaktadır. Bu anlayışın ilk fikirleri Pisagor’a kadar dayanmaktadır. Nitekim Pisagor âlemin ilk ilkesinin aralarında düzeni bulunan sayılar olabileceğini söylemiştir.²²⁵ Pisagorcunun anlayışının temeli, matematik, müzik ve sosyal yapıdaki düzendir.²²⁶ Tam olarak söylemek gerekirse Hurufilik, milattan önce IV ve III. yüzyıllarla birlikte Helenistik-Gnostik dinlerde zuhur etmiştir. O dönemde birtakım zümreler kendi müntesiplerine gizli malumatları şifreler yoluyla öğretiyorlardı.²²⁷ Bu yöntemin Yahûdi kültüründe de olduğunu görmekteyiz. Çünkü Yahudi kültüründe inkişaf eden hurûfî anlayış da “gematria” olarak adlandırılmıştır. Yahudilerin dinsel metinlerinde hurûfî anlayışın temeli bazı İbrâni kelimelerin yer değişimi ya da harflere rakamsal değerler verme yoluyla olmuştur. Söz gelimi Tekvinde geçtiği üzere Hz. İbrahim’e savaşta omuz veren 318 kişi

²²⁴ Aytakin Şenzybek, *Resâilü'l-Hikme’ye Göre Dürzî İnanç Esasları*, s.289.

²²⁵ Mehmet Emin Bozhüyük, “Huruf”, *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s.397.

²²⁶ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, (çev. Mustafa Küpüşoğlu), İstanbul, Kabalıcı Yayınları, t.y, s.21.

²²⁷ M. Emin Boz., “Huruf”, s.398.

hakikatte onun hizmetçisi Eliezerdir. Zira Eliezerin sayısal ifadesi de 318'e tekâbul etmektedir.²²⁸

Öte yandan erken dönemlerden itibaren zulüm altında olan Hristiyanların kendi müntesipleri ile olan iletişimlerinde de bazı kelimelerin yerine simgesel şifreler koyduğu bilinmektedir. Örnek vermek gerekirse Yeni Ahit kitabında kullanılan en mühim kod 666 rakamıdır. Hristiyanlar 666 sayısı ile Hz. Peygamber başta olmak üzere düşman olarak addedikleri birçok şahıs arasında bağlantı kurmuşlardır.²²⁹ Hurufilik anlayışının İslam âleminde neşvu nemâ bulması ise tasavvufta, firkaların ortaya çıkması ile birlikte olmuştur.²³⁰ Özellikle İbnü'l Arabî, es-Sühreverdi ve Zünnun el-Mısırî ve benzeri zevât vasıtası ile bu düşünce yayılmıştır.²³¹ Diğer taraftan Ehl-i Sünnet tefsir kaynaklarında Hicri II.asra kadar hurûfî anlayışa dayanan birkaç örnek dışında faaliyetler olmamıştır.²³² Sünnî İslamda hurufiliğin yaygınlaşmaya başlaması musavvıfların halk arasında önem kazanması ile birlikte olmuştur. Özellikle Tüsterî ile birlikte hurufilik işâri tefsirde de kendine yer edinmiştir.²³³ Söz gelimi Tüsterî (v.283/896) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* adlı eserinde “ل” âyeti sadedinde “elif”i Allah'ın dilediği şeyleri vücuda getirmesi, “lâm”ı Allah'ın ezeli lütfu, “mim”i de o'nun büyük şanı şeklinde tefsir etmiştir.²³⁴ Bunun yanında Tüsterî “Besmele”²³⁵ ifadesindeki “b” harfinin Allah'ın büyüklüğüne, “sin” harfinin Allah'ın övgüsüne, “mim” harfinin de Allah'ın övgüsüne delâlet ettiğini ileri sürmüştür.²³⁶

Bir başka işâri tefsir sahibi Kuşeyri(v.465/1072) de *Letâifu'l-İşârât* adlı kitabında “Besmele” terkibi bağlamında “b” harfinin “Allah'ın her türlü kötülükten beri olduğuna”, “sin” harfinin “Allah'ın her türlü noksanlıktan münezzehe olduğuna”, “mim” harfinin ise “onun şanına

²²⁸ M. Emin Boz., “Huruf”, s.398.

²²⁹ M. Emin Boz., “Huruf”, s.398.

²³⁰ Târik b. Saîd el-Kahtânî, *Esrâru'l-Huruf ve Hisabu'l-Cümmel*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ummu'l Kurâ Üniv., Mekke, 2009, s.50.

²³¹ M. Emin Boz., “Huruf”, s.399.

²³² Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s.442.

²³³ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s.442-443.

²³⁴ Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*,1.c, (thk. Sa'd Abdurreûf Sa'd ve Sa'd Hasan Muhammed Ali), Lübnan, Dâru'l-Harem li't-Türâs 2004, s.87.

²³⁵ el-Fâtiha, 1/1.

²³⁶ Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *a.g.e.*, s.85.

ve yüceliğine” işaret ettiğini ileri sürmüştür.²³⁷ Meşhur mutasavvıf İbnu'l ‘Arabi de ilginç bir tarz benimseyerek harflerin senenin her bir gününe denk geldiğini ileri sürerek bu harfleri bir şema üzerinde açıklamıştır.²³⁸ Bunun yanında mutasavvıf yönü ile bilinen Hâris el-Muhasibi (v.243/857) de Allah’ın bu harfleri yaratıp gizemli hale getirdiğini, Adem’i yarattığında da ona bu sırrı verdiğini ileri sürmektedir.²³⁹ Diğer taraftan Mukâtil b. Süleyman (v.150/767) da huruf-ı mukatta’ayı cümmel hesabına²⁴⁰ göre te’vîl ederek tekrarları dışında huruf-ı mukatta’ların toplamının 744 sayısı olduğunu ve bunun da İslâm toplumunun bu dünyadaki bulunma vaktine delalet ettiğini savunmuştur.²⁴¹ Bu anlayış İbn Barracân gibi mutasavvıf müfessirler tarafından da devam ettirilmiştir.²⁴² Bunun yanında bu hurufî anlayış zamanla fırkaları da etkisi altına almıştır. Söz gelimi İsmâilî literatüründe de hurûfî te’vîllere rastlanılmaktadır. Mesela, İsmâilî yazar Kâdî Nu’mân (v.363/973) *Te’vilü’l-Deâim* adlı eserinde Kadîr sûresinde yer alan âyetlerin toplamının otuz olduğunu, buna bağlı olarak da Ramazan ayının da otuz günden oluştuğunu, bunun da hüccet ve imâmlarının rakamına denk geldiğini, sonuç olarak da 30 sayısının on beşinin imam, diğer on beşinin ise hücceti simgelediğini ileri sürmüştür.²⁴³

İsmâilîlikten neş’et eden Dürziler de harfleri te’vîlde büyük oranda İsmâilîyyeden etkilenmiştir. Dürziler, *Resâilu’l-Hikme*’de yer alan rakamların ve şifrelerin birtakım gizil anlamlar içerdiğini ileri sürmüşlerdir. Zira Dürzi dâilerine göre bu tabîata hâkim olan nizâm, gelişi güzel değildir. Bu nedenle Dürzilerin inanç sistemlerinin anlaşılmasında harflerin büyük bir rol oynadığı muhakkaktır. Dolayısıyla risâlelerde yer alan kelimelerin tevîline vâkıf olmayanlar kastedilen manaları anlayamazlar. Bundan ötürü de anlaşılması zor olan bu kelimeler, sayılarla ifade edilmiştir.

²³⁷ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyri, *Letâifu’l-İşârât*, 1.c, (thk. İbrahim Besyûnî), Kâhire, el-Heyetu’l-Mısıryye,2000 s.44.

²³⁸ İbn Arabi, *İlm-i Cifir Şerhi ve Havassı*, (çev. Uğur Bursalı), İstanbul, Esmâ Yayınları, t.y, s.46.

²³⁹ Târık b. Saîd el-Kahtânî, *a.g.e.*, s.46.

²⁴⁰ Arap alfabesinin ilk tertibi ve harflerinin taşıdığı sayı değerlerine dayanan hesap sistemi. Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Uzun “Ebcet”, *DİA*, İstanbul, 10.c, 1994, s.68.

²⁴¹ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s.445.

²⁴² Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, Ankara, AÜİF yy, 1974, s.132.

²⁴³ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s.451.

Resâilu'l-Hikme'de kendisine sırlı manalar yüklenen en önemli sayılardan biri de 7 sayısıdır. Bu sayıya atfedilen kudsiyetin tarihi, Pisagor'a kadar geriye götürülebilir.²⁴⁴ Diğer taraftan bu durum kutsal kitaplarda da çokça yer almaktadır. Söz gelimi eski Ahit'in bir yerinde Kabil'in öcünün yedi kere alındığı ifade edilirken, başka bir yerinde Nuh tufanının yedi gün sürdüğü, güvercinin yedi gün uçtuğu²⁴⁵ belirtilmiştir.

Beri taraftan câhiliye döneminde de yedi harfin önemli bir yer edindiğini görmekteyiz. Kabe'nin yedi kez tavaf edilmesi, Safa'dan Merve'ye yedi sa'y buna örnektir.²⁴⁶ Kur'ân'da ve hadislerde de yedi sayısı ve katları birçok kez kullanılmıştır. Kur'ân'da yedi gök ve arz ifadesinin olması²⁴⁷, Fâtîha sûresi için "Seb'ul Mesânî" ifadesi kullanılması²⁴⁸, Allah'ın yedi arşın ve semânın sahibi olduğu²⁴⁹, cehennemın 7 tane kapısının olduğu²⁵⁰ diğer yandan yedi'nin katı olan yetmiş sayısı ile ilgili olarak da Hz. Muhammed'in yetmiş kere af dilemesi²⁵¹ ve Hz. Musa'nın kavminden yetmiş kişi seçmesi²⁵² şeklinde birçok yerde yedi ve katları Kur'ân'da geçmektedir. Hadislere baktığımız zaman da yedi sayısı ile ilgili olarak birçok rivâyetin olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Hz. Peygamber'in yedi helâktan kaçın ifadesi²⁵³, Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğu²⁵⁴ ve bir devenin yedi kişi adına kesilmesi²⁵⁵ tarzında rivâyetlerin olduğunu görmekteyiz. Sonuç olarak gerek âyetlerdeki sayılar olsun, gerekse de rivâyetler olsun bu yedi sayısının herhangi bir kudsiyetinin olmadığı aşıkardır. Ancak durum böyle olmakla birlikte tarihte birçok fırka bu sayıya özel bir önem atfetmiştir. Bu fırkaların başında da "Seb'iyye"²⁵⁶ olarak da anılan İsmâîliyye mezhebi gelmektedir. Söz gelimi

²⁴⁴ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s.459.

²⁴⁵ Tekvîn, 4/15, 8/15,11.

²⁴⁶ Mustafa Öz, "Seb'a" *DîA*, XXXVI, İstanbul 2009, s.241.

²⁴⁷ İsrâ, 17/44; el-Mü'minûn, 23/86; Fussilet, 41/12; Talâk, 65/12.

²⁴⁸ el-Hicr,15/87.

²⁴⁹ el-Mü'minûn, 23/86.

²⁵⁰ el-Hicr,15/44.

²⁵¹ Tevbe, 9/80.

²⁵² A'râf, 7/155.

²⁵³ Buhâri, "Vasâyâ", 23.

²⁵⁴ Buhâri, "Fedâilu'l-Kur'ân", 5; Müslim, "Müsâfirîn", 270.

²⁵⁵ Ebû Dâvûd, "Dahâyâ", 7.

²⁵⁶ Mustafa Öz, "Seb'a", s.241.

İsmâîlîler Fatiha sûresinin yedi âyet olmasını, Bismillah'ın yedi harften oluşmasını, yedi gök ve semâ'yı kendi inanç sistemlerine göre te'vîl etmişlerdir.²⁵⁷ İsmâîlîlerden tevârüs eden yedi sayısının kudsiyeti Dürzi risâlelerinde de kendine geniş bir yer bulmuştur.²⁵⁸

Birçok Dürzi risâlesinin girizgahında “Bismillâhirrahmânirahîm hudûdi Kâimi'd Dîn”²⁵⁹, “Bismillâhirrahmânirahîm Du'atu 'abdihi'l İmâm”²⁶⁰, “Bismillâhirrahmânirahîm Sıfatu abdihi'l imam”²⁶¹ “Hurûfu Bismillâhirrahmânirahîm hudûdu abdihi'l imâm”²⁶², “Sıfâtu'l-illeti Bismillâhirrahmânirahîm”²⁶³ ve benzeri ifadeler yer almaktadır. Hamza b. Ali, Sebebü'l Esbâb adlı risâlede “Bismillâh” terkinin yedi harften oluştuğunu, bunun da yedi bölge²⁶⁴ ashabının yedi dâisine, yedi yörüngeye ve yedi güne işaret ettiğini, “er Rahmâni'r Rahîm” ifadesinin ise on iki harften oluştuğunu, bunların da on iki adanın ashâbı olan on iki dâiye ve on iki kuleye delâlet ettiğini ileri sürmüştür. Bunlar toplam on dokuz tane olup Hamza b. Ali'nin daveti yaymak için Fâtîmî devleti bölgelerine gönderdiği on dokuz dâiye işaret etmektedir. Bu dâiler, Hamza'nın sıfatları mesâbesindedir. Risâlenin devamında bunların tümünün Hâkim bi Emrillâh zamanında da mevcut olduğu ifade edilmiştir.²⁶⁵ Dürziler yedi sayısının kudsiyetini meşru kılmak için birtakım deliller de ileri sürmüşlerdir. Buna göre Kur'ân'ın “yedi harf” üzere nâzil olması ve insan suretinde yedi gediğin olması da bu delillerden biridir. Bu kabulden hareketle yedi sayısı yedi imâma, yedi nâtıka ve yedi vasiyyeye işaret etmektedir.²⁶⁶

²⁵⁷ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s.465.

²⁵⁸ İsmâîlîlerde ve Dürzilerdeki huruffi te'vîl anlayışlarının benzerlik kıyaslaması için bkz. Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.382-384.

²⁵⁹ Resâilü'l Hikme, *Menşûr fî Zikri-İkâleti-Sa'd*, s.811; Resâilü'l Hikme, *Mükâtebetü'ş-Şuyuhî'l-Evvâbin*, s.808; Resâilü'l Hikme, *Menşûru'ş-Şart ve'l-Batt*, s.803; Resâilü'l Hikme, *Ehad ve Seb'in Suâl*, s.636.

²⁶⁰ Resâilü'l Hikme, *Risâletü't-Tenzîh*, s.185.

²⁶¹ Resâilü'l Hikme, *es-Sîratü'l-Müstakîme*, s.111.

²⁶² Resâilü'l Hikme, *Taklîdü'r-Rizâ*, s.208; Resâilü'l Hikme, *Sebebü'l-Esbâb*, s.146; Resâilü'l Hikme, *en-Nisâü'l-Kebira*, s.195.

²⁶³ Resâilü'l Hikme, *Sebebü'l-Esbâb*, s.153; Resâilü'l Hikme, *er-Rizâ ve't-Teslîm*, s.175.

²⁶⁴ Yedi bölge ile Hint, Hicâz, Bâbil, Irak, Türk, Rûm ve Çin bölgeleri kastedilmektedir. Geniş bilgi için bkz; Nebi h el Kâdî, *Târihu Daveti'l-Muvahhidîn-ed-Durûz*, 1.bs, Dar' u'l-Kivân, Suriye 2009, s.76-78.

²⁶⁵ Resâilü'l Hikme, *Sebebü'l-Esbâb*, s.155; Yasin Enver vd., *Beynel-Akl*, s.302.

²⁶⁶ Resâilü'l Hikme, *en-Nakzu'l-Hafiy*, s.52.

Dürzilerin hurufî yöntem ile te'vîl ettikleri ifadelerden bir de “لا إله إلا الله”²⁶⁷ terkididir. Buna göre bu ifade; iki kelime, dört fâsıla, sekiz makta' ve on iki harften oluşmaktadır. İki kelime “akıl ve nefse”, dört fasıla “dört hudûda”, yedi makta' ise “yedi nâtık”,²⁶⁸ “yedi vasiyy”,²⁶⁹ “yedi gün”, “yedi yer”, “yedi semâ”, “yedi dağ” ve “yedi yıldız” işaret etmektedir. On iki harf ise on iki adada bulunan on iki hüccete işaret etmektedir.²⁷⁰

Te'vîl edilen bir diğer ifade de “محمد رسول الله”²⁷¹ cümlesidir. Buna göre bu terkip üç kelime, altı makta' on iki harften oluşmaktadır. Üç kelime “üç hududa”²⁷², altı makta' “altı nâtık”, on iki harf ise “on iki hüccete” işaret etmektedir. Bunlar toplam 28 harften oluşmaktadır. Yedi yıldızın isimlerinin toplamı da 28 harften oluşmaktadır. Bunlar haftanın yedi gününe işaret eder ki bunların da toplamı 28 harftir. Yedi vâsilerin isimlerinin toplamı da aynı şekilde 28 harften oluşmaktadır. Bunların tümü Kâimu'z Zaman'ın dâilerine işaret etmektedir.²⁷³ “Lâilâheillâllâh ve Muhammedun Resûlullâh” ifadesi de toplam yirmi sekiz harften oluşmaktadır. Aynı şekilde yedi yıldız, yılın ilk yedi ayı, yedi gün, yedi nâtık ve yedi vasiyy de yirmi sekiz harften oluşmaktadır. Bunların tümü Hamza ve et- Temîmi'nin yirmi sekiz tane dâisine işaret etmektedir.²⁷⁴

Dürziler yedi sayısına kudsiyyet atfettikleri gibi beş sayısı'na da büyük bir önem atfetmektedirler. Hamza b. Ali, Hz. Âdem'in rabbine dua etmesi ile ilgili olan âyette “*Âdem Rabbinden birtakım kelimeler aldı bunun üzerine tövbesini kabul etti.*”²⁷⁵ âyette geçen “کلمات” lafzının beş harften oluştuğunu, bunun yanında “Şatnîl” terkidinin de beş harften meydana

²⁶⁷ Muhammed, 47/19.

²⁶⁸ Bunlar sırasıyla Âdem, Nûh, İbrâhîm, Mûsâ, İsâ, Muhammed, Muhammed b. İsmâil'dir.

²⁶⁹ Bunlar sırasıyla Şît, Sâm, İsmâil, Yuşa' Şem'ûn, Ali b. Ebi Tâlib, Abdullah el Kaddâh'dır.

²⁷⁰ Resâilü'l Hikme, *en-Nakzu'l-Hafiyy*, s.50.

²⁷¹ el-Fetih, 48/29.

²⁷² Bunlar sırasıyla “Akıl”, “Nefs”, “Kelime” dir.

²⁷³ Bkz. Resâilü'l Hikme, *en-Nakzü'l-Hafiyy*, s.50.

²⁷⁴ Resâilü'l Hikme, *en-Nakzü'l-Hafiyy*, s.50-53.

²⁷⁵ el-Bakara,2/37.

geldiğini buna bağlı olarak imâmda da ruhânilerin, cirmânilerin, cismânilerin, nurânilerin ve nefsânilerin hududu olmak üzere beş mertebede toplandığını ileri sürmüştür.²⁷⁶

Dürziler sayılara kudsiyet atfetmenin yanında harflerin de birtakım gizli ve sırlı manalar içerdiğini söylemişlerdir. Bu bağlamda “مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ”²⁷⁷ âyetinde yer alan “إِلا” terkindeki birinci “ل” elife râci olup bu da imâma işaret eder. İkinci “elif”, tâliye “Lam” ise nâtika delalet eder. Zira nâtık tâliden ortaya çıkmıştır. “إِلا” daki üçüncü elif ise sâbık mesabesinde. Çünkü o, dördüncü hudud mertebesinde. Yine aynı şekilde “الله” lafzındaki bitişik iki “lâm” da nâtık ve tâlî seviyesindedir.²⁷⁸

Dürzi risâlelerinde hurufî yöntemle te’vîl edilen terkinlerden bir diğeri “القائم” terkidir. Hamza, *es-Sîretü’l-Müstakîme* risâlesinde bu ifadeyi özetle şöyle yorumlamaktadır: “القائم” ifadesi toplam 6 harften oluşmakta olup kula işaret etmektedir. “قائم” terkidî “أ،ل” olmaksızın dört harften oluşmakta olup bu da “ma’bûd” terkinine tekâbül etmektedir. “عبد” kelimesi üç harfli “معبود” terkidî ise beş harflidir. Buna göre aradaki zâid olan “م” harfi 40 sayısına ve “و” harfi ise 6 sayısına delâlet etmekte olup ikisinin toplamı olan 46 sayısı da hududların tümüne işaret etmektedir.²⁷⁹

Hamza, *Keşf’ul-Hakâik* adlı risalede nefis, dâi, kelime, sâbık, tâliyi hüccetleri ve dâileri ile beraber yetmiş hudud olduğunu zikrettikten sonra bunların hepsinin Kur’ân’ın ifade ettiğî zincir uzunluğuna işaret ettiğîni belirtmektedir. Buna göre âyette geçen “Onu yakalayıp bağlayın.”²⁸⁰ ifadesi ile “gayesine erişip işi bittiğinde imam’ın zıttını alın. Onu aklî hüccetlerle alın ve onu iblislerin iblisini kesen el Kâim’in ifade ettiğî “kesme” olan ahid ile bağlayın.”, “Sonra onu cehenneme atın.”²⁸¹ ile “âlimlerin ve zekilerin Kâimu’z Zaman’ının ilmi yanında

²⁷⁶ Bkz. Resâilü’l Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.120.

²⁷⁷ Lokman, 31/28. “Ey insanlar! Sizin yaratılmanız ve tekrar dirilmeniz tek bir nefsin yaratılması ve tekrar diriltilmesi gibidir.”

²⁷⁸ Abdurrahman Bedevi, *a.g.e.*, II, s.711.

²⁷⁹ Resâilü’l Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.123.

²⁸⁰ el-Hâkka, 69/30.

²⁸¹ el-Hâkka,69/31.

hayret ettiği ilimlerinin karanlığına onu atın.”, “*Sonra uzunluğu yetmiş arşın olan zincire vurun onu.*”²⁸² ile “birbiriyle iç içe girmiş olan Kaim’uz zaman’ın misakına vurun, ki onlar da tevhid davetinde yetmiş kişilerdi.”, “*Çünkü o, azamet sahibi Allah’a iman etmiyordu.*”²⁸³ ile de “Şatnîl’in imâmetini ve faziletini kabul etmeyen ruhâni zıt” şeklinde olduğu kastedilmektedir.²⁸⁴ Hamza b. Ali, ilginç bir yorum yaparak burada Kâimu’z Zaman’ın hududlarının Kur’ânda zikredilen silsileye benzetildiğini ileri sürmüştür. Çünkü Hamza b. Ali’ye göre nasıl ki zincirler iç içe ise aynı şekilde hududların da davetinin birbiri ile iç içe olduğunu bundan hareketle zincirin nasıl ki herhangi bir tarafı hareket ettirildiği vakit diğer tarafları da hareket ediyorsa aynı şekilde davette de şâyet müstecîb me’zûn aracılığı ile tevhîd’e girerse dâinin vesilesi ile girmiş mesâbesinde olduğunu ileri sürer. Hamza’ya göre bu durum davetteki diğer hududlar için de geçerlidir. Zira Hamza b. Ali’ye göre bütün hududların tek bir gayesi vardır ki, o da Hâkim’i birlemek ve tevhîd’e çağırmaktır.²⁸⁵ Hamza b. Ali, daha sonra bu âyet ile ilgili Ehli Zâhir’in zincirin gökten Beytu’l-Makdis’e kadar uzandığı şeklinde bir rivâyet aktardığını ileri sürmüştür. Bu bağlamda Ehl-i Zâhir’in işin hakikâtini kavramadığını, anlamadığını ve hakiki yolu kaybettiklerini savunmuştur.

Diğer taraftan bu âyetin cehennem ehli kimseler için bir tehdit olduğu yönündeki fikre de karşı çıkmaktadır. Hamza, bu fikre karşı çıkmasını da özetle şu şekilde temellendirmektedir: Buna göre âyette zincir 70 arşın olarak zikredilmiştir. Şâyet Ehl-i Zâhir’in iddia ettiği gibi bu âyet tehdit amaçlı olsaydı o vakit yetmiş arşın yerine bin arşın lafzının zikredilmesi icap ederdi. Durum bunun aksi olduğuna göre buradaki kastın muvahhid tevhîd ehli kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Hamza b. Ali 70 sayısının yetmiş hududa tekâbül ettiği için bu sayının kat’i surette ne eksiltilebileceğini ne de arttırabileceğini savunmuştur.²⁸⁶ 70 sayısı bağlamında modern dönem Dürzi âlimleri de birtakım yorumlar öne sürmüşlerdir. Bu bağlamda son dönem Dürzi araştırmacı Cemîl Zebyân el-Hâkka 69/32. âyette geçen silsile ifâdesini tefsir etmeden

²⁸² el-Hâkka, 69/32.

²⁸³ el-Hâkka, 69/33.

²⁸⁴ Bkz. Resâilü’l Hikme, *Keşfü’l-Hakâik*, s.138.

²⁸⁵ Bkz. Resâilü’l Hikme, *Keşfü’l-Hakâik*, s.138.

²⁸⁶ Bkz. Resâilü’l Hikme, *Keşfü’l-Hakâik*, s.139.

önce İbn Kesîr tefsirinde yer alan söz konusu âyet ile ilgili ortaya konulan rivâyetleri eleştirmiş²⁸⁷, ve doğru mananın da “tevhid” olduğunu ileri sürmüştür.²⁸⁸

Hamza, *Keşfu'l-Hakâik* risâlesinde birçok harfin farklı sayılara delâlet ettiğini açıkladıktan sonra “ح” harfinin de cümmel hesabına göre sekiz sayısına denk geldiğini söylemektedir. Buna göre bu 8 sayısı, Kâimu'z-Zaman'ın 8 ilmini içermektedir. Hamza b. Ali bunu temellendirmede de “...O gün Rabbinin Arş'ını, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır.”²⁸⁹ âyetini ileri sürmektedir ki ona göre bu da Mevlâ'yı birleme manasındadır.²⁹⁰ Bu âyet bağlamında Sünnî işârî tefsirlerine bakıldığında taassubi kaygılardan ötürü Kur'ân'ın anlam ve bağlamına ters düşen yorumların yapıldığını görmekteyiz. Söz gelimi İsmâil Hakkı Bursevî (v.1137/1725) yukarıdaki âyette zikredilen “sekiz taşıyıcı” ifadesindeki sekiz melekten dört tanesinin “Ahmed b. Hanbel”, “İmam Malik”, “İmam Şafii” ve “Ebû Hanife'ye” işaret ettiğini savunmuştur.²⁹¹

Bu ifadelerden sonra kısaca şu sonuca varmak mümkündür: Dürzilerdeki yedi harf, on iki harf ve buna bağlı olarak da gelişen on dokuz harf²⁹², yirmi sekiz harf anlayışının temeli İsmâilî bâtınî anlayışa dayanmaktadır. Zirâ İsmâilî kaynaklara baktığımızda da yukarıda zikredildiği üzere sayı ve harflere birtakım gizli ve sırlı manalar atfedildiğini araştırmalarımız neticesinde ortaya çıkmıştır. İsmâilîteki bu anlayış da Pisagorcu geleneğe dayanmanın yanında asıl olarak Şii kaynaklara istinad etmektedir.²⁹³ Söz gelimi her ne kadar kesinlik ifade etmese de Şia'nın fırkalarından biri olan Muğiriyye fırkası kendi doktrinini yedi davetçi aracılığı ile yaymıştır.²⁹⁴ Diğer taraftan bu hurûfî yöntem işârî tefsir literatüründe daha çok huruf-ı mukatta'

²⁸⁷ İlgili rivâyetler için bkz. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, (thk. Sâmî b. Muhammed es Sülâme), 8.c, 2.bs, Riyâd, Dâru't-Tayyibe, 1999, s.216.

²⁸⁸ Zebyân Cemîl, *a.g.e.*, s.241.

²⁸⁹ el-Hâkka, 69/17.

²⁹⁰ Resâilü'l Hikme, *Keşfü'l-Hakâik*, s.144.

²⁹¹ İsmâil Hakkı el Bursevî, *a.g.e.*, 10.c, s.139.

²⁹² Son dönemde de bazı kişiler tarafından 19 sayısına, birtakım sırlı ve gizli manalar yüklenmektedir. Bu kişilerden biri için bkz. Edip Yüksel, *Üzerinde 19 Var*, İstanbul, Ad Yayıncılık, 1997, s.73-83.

²⁹³ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s.469.

²⁹⁴ Muhammed Câbir Abdülal Heynî, *Harekatü's-Şiati'l-Mutattarrifin ve eseruhüm fi'l-hayati'l-ictimaiyye ve'l-edebiyeye li-müdüni'l-Irak ibbane'l-asri'l-Abbasi el-evvel*, 2.bs, Kâhire, Dâru'l-Ma'rife, 1967, s.49; Târik b. Saîd el-Kahtânî, *a.g.e.*, s.60.

merkezli olarak uygulanmıştır. Huruf-ı mukatta'nın bilinip bilinmemesini²⁹⁵ bir tarafa bırakırsak bu tür sayı ve harflerle kâh gelecek hakkında birtakım fikirler ortaya atmanın, kâh bu sayı ve harflerden çıkarılan sırlı manaları kişi, olay ve durumlara göre te'vîl etmenin hiçbir tutarlı ve ilmi dayanağı yoktur. Çünkü şayet bu kelimeler birtakım gizli manalar içerseydi daha Resulullah döneminde ashab bunu dile getirirdi. Ancak kaynaklarda Resulullah'ın sûrelerin başında olan bu tür harfleri okurken sahabe tarafından herhangi bir karşı çıkışın olmadığı da sabittir.²⁹⁶ Bunun yanında Gazalinin de *Fedâihu'l-Bâtıniyye* adlı eserinde hurufiliği bir tür cehâlet sanatı olarak tanımlası²⁹⁷ bu hususu destekler mahiyettedir.

B. Muhkem ve Müteşâbih

Bu başlık altında muhkem ve müteşâbih kavramları hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra Dürzilerin muhkem ve müteşâbih âyetlere yaklaşım tarzları irdelenecektir. Bunu yaparken de Âl-i İmrân 3/7. âyeti bağlamındaki muhkem-müteşâbih kavramları özelinde olmayıp sadece *Resâilü'l-Hikme*'de geçen müteşâbih âyetler konu edinilecektir. Dürzilerin muhkem-müteşâbih âyetleri yorumlama faaliyetlerine geçmeden önce muhkem ve müteşâbih'in lafzî ve ıstîlâhî manalarını vermekte yarar vardır. Öncelikle muhkem kelimesi sözlükte; “düzeltmek, menetmek, ıslah etmek” gibi anlamlara gelen h-k-m kökünden türeyip “ehkeme” fiilinin ismi meful vezninde olup “sağlam kılınmış ve korunmuş” gibi manalara gelmektedir.²⁹⁸ İstîlâhî bir kavram olarak da “kendisi ile ne kastedildiği açık olan herhangi bir harici delile ihtiyâç duymayan”²⁹⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Müteşâbih kelimesi ise teşâbuh/tefâ'ul babından gelmekte olup sözlükte; “iki şeyin birbirine benzemesi, şüphelendirmek” gibi manalara gelmektedir. Tefsir kavramı olarak da; “Manaları bilinmeyen anlaşılması için harici bir delile ihtiyâç duyulan”³⁰⁰ şeklinde tanımlanmıştır.

²⁹⁵ Hâlid Abdurrahman el-Akk, *Usulü't-Tefsîr ve Kavâ'iduh*, Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 1986, s.295-296; Huruf-ı Mukatta' hakkındaki görüşler için bkz. M. Zeki Duman- Mustafa Altundağ, “Huruf-ı Mukataa”, *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s.401-405.

²⁹⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulumi'l-Kur'ân*, 2.c, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1987, s.20.

²⁹⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, (thk. Abdurrahman Bedevi), Kuveyt, Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, t.y, s.66.

²⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12.c, s.143.

²⁹⁹ Ebu Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez- Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulumi'l-Kur'ân*, c.2, (thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim), Kâhire, Dâru't-Turâs, t.y, s.68-69; Muhammed b. 'Azîm Zerkâni, *a.g.e.*, 2.c, s.214-215; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV, İstanbul 2009, s.173.

³⁰⁰ Ebu Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevheri, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğâ ve Sihâu'l-Arabiyye*, (thk. Muhammed Muhammed Tâmir) I, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 2009, s.571; Mustafa Özel, *Kur'ân ve Tefsir Terimleri Sözlüğü*, I, Kayhan yy, İstanbul 2006, s.125.

Resâilü'l-Hikme risâlelerinde ve *Mishafu'l-Münferid* kitabında gözlemleyebildiğimiz kadarı ile muhkem ve müteşâbih kavramlarının lafzî ve istilâhi manalarına yer verilmemiştir. Bunun yanında hangi âyetlerin muhkem ya da müteşâbih olduğuna dair de bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla beraber burada böyle bir başlık açmamızın gayesi Dürzilerin müteşâbih âyetleri yorumlayıp yorumlamadıklarını bir nebze de olsa ortaya koymaktır. Dürzi risâlelerinde temel inanç ve doktrinlerini temellendirmek ve sahada meşruiyet kazanmak için bazı âyetler iç ve dış bağlamından koparılarak kendi düşüncelerine göre yorumlanmıştır. Âyetlerde yer alan “arş” ve “istivâ” gibi manası kapalı olan anlaşılması için hâricî bir delile ihtiyaç duyulan kavramlar, Dürzilerce ya Hâkim bi Emrillâh’a ya da birincil manadan koparılıp kendi sistemlerine uygun te’vîl edilmeye azami çaba gösterilmiştir. Bu bağlamda söz gelimi “³⁰¹ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ” âyetindeki “³⁰² كُرْسِيُّهُ” ifadesi “tevhid” manasına hamledilmiştir. Başka bir örnekte ise “³⁰³ وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ” âyetini şu şekilde yorumlamışlardır: “Biliniz ki; Mevlâ/Hâkim bi Emrillâh doğu ve batının sahibidir. Nereye dönerseniz Mevlâ Hâkim olan Allah’ın yönü oradadır”.³⁰⁴ *Mishafu'l-Münferid bi-Zâtihî* adlı kitapta ise “nereye dönerseniz Ma’bud olan İlah’ın yönü orasıdır” şeklinde yorumlanmıştır.³⁰⁵ Burada Allah lafzı yerine “Hakim bi Emrillah” vechullah ifadesi yerine de “Hakim bi Emrillâhın yüzü” şeklinde âyet tamamen bağlamından koparılarak tanrı anlayışlarını temellendirmek için bu âyeti tefsir etmişlerdir. Bir başka müteşâbih bir kelime olan “arş” ifadesi ise şu şekilde yorumlanmıştır: “³⁰⁶ وَالْمَلِكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَحَمِيلُ عَرْشِ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ” Dürzilere göre buradaki arş ile “muvahhidlerin kalplerindeki birleme” kastedilmektedir.³⁰⁷

Müteşâbih âyetleri kendi inanç sistemlerine göre yorumlama faaliyetleri Dürzilik gibi bâtinî bir yapıya sahip olan İsmâilî düşüncede de kendine yer bulmuştur. Müteşâbih ifadelerden biri olan Bakara 2/255 âyetindeki “³⁰⁸ كُرْسِيُّهُ” ifadesi İsmâilî kaynaklarda “ruhâni âlemde ibda’ alemi

³⁰¹ el-Bakara, 2/255.

³⁰² Cemil Zebyân, *İslamiyyetu'l-Muvahhidin ed-Durûz Felsefetu Din ve Dünya*, t.y, s.140.

³⁰³ el-Bakara, 2/115.

³⁰⁴ Cemil Zebyân, *a.g.e.*, s.130.

³⁰⁵ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.268.

³⁰⁶ el-Hâkka, 69/17.

³⁰⁷ Enver Fuad Ebu Huzâm, *a.g.e.*, s.165.

ehlinin hidayeti için onu ikâme eden ilâh”³⁰⁸ şeklinde yorumlanmıştır. Bunun yanında Şii tefsirlerde de müteşâbih âyetlerin yorumlanması hususunda Kummi gibi bazı şii müfessirler önemli bir rol oynamışlardır.³⁰⁹ Diğer taraftan müteşâbih âyetlerin yorumlanması meselesi İslâm âlimleri arasında da tartışılmış bir meseledir. Selef âlimleri Al-i İmrân 3/7. âyetini delil getirerek müteşâbih’in sadece Allah tarafından bilinebileceğini ileri sürerken³¹⁰ sonraki dönem âlimleri ise müteşâbih’in imkan ölçüsünde bilinebileceğini, zira âyette herşeyin açık bir şekilde geçtiğini ileri sürmüşlerdir.³¹¹

Öte yandan Dürziler de müteşâbih olarak görülen âyetleri te’vîl etme yoluna girmişlerdir. Bu minvâlde de manası kapalı olan ifadeleri bazen tev’hîd/Hâkim bi Emrillâh’ı birleme manasında yorumlarken bazen de Bakara 2/115 âyetinde de olduğu gibi hakiki anlama hamletmişlerdir. Siyâk ve sibâk bağlamına ters düşmemesi halinde müteşâbih âyetlerin yorumlanmasında bir beis yoktur. Ancak bâtını firkalar gibi müteşâbih âyetleri zorlama bir yorumla bağlamından koparılarak yapılan çalışmalar herhangi bir sağlam mesnede dayanmamaktadır. Bu çerçevede Dürzilerin de ileri sürdüğü yorumlar dilsel ve metinsel açıdan Kur’ân’a aykırı yorumlar olup, herhangi bir karşılığı da bulunmamaktadır.

C. Mübhemâtu’l Kur’ân

Sözlükte; “örtülü, kapalı ve gizli olmak”³¹², “duyu organları ile anlaşılması zor olan, manası kapalı olan”³¹³ ve benzeri anlamlara gelen mübhem kelimesi terim olarak da “*Kur’ân-ı Kerimde yer alan şahıs, mekan, olay veya zamanlara dair bazı ifadelerin açıkça zikredilmeyip de ismi işaretlerle, ismi mevsûllerle, zamirlerle, cins isimlerle belirsiz zaman ve mekân zarfları ile ifade edilmesi*”³¹⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Allah insanlara iletmek istediği mesajları genel olarak öz ve kısa bir şekilde iletme yoluna gitmiştir. Ancak ne var ki insanın içindeki merak duygusu Allah’ın âyetlerinde yer alan bu mübhem ifadeleri anlama yolunda yoğun bir mesâî harcamıştır. Buna bağlı olarak da merak duygusu mücerret bir merak halini almamış, zamanla

³⁰⁸ Süleyman Abdullah es-Selûhî, *a.g.e.*, s.479.

³⁰⁹ Ebu’l Hasan Ali b. İbrahim el-Kummi, *a.g.e.*, 3.c, s.1012.

³¹⁰ Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul, İFAV,1991 s.49.

³¹¹ ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, 2.c, s.68-70; Menna’ el-Kattân, *Mebâhis fî ‘Ulumi’l-Kurân*, Mektebetu Vehbe, Kâhire, t.y, s.208.

³¹² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 12.c, s.57.

³¹³ el- İsfahâni, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dimeşk, Dâru’l-Kalem, 2009, s.149.

³¹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973 s.120; Hüseyin Yaşar, *Kur’ân’da Anlamı Kapalı Âyetler*, İstanbul, Beyân Yayınları, 1997, s.91; Hâlis Albayrak, *Tefsir Usûlü Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler*, İstanbul, Şule Yayınları, 1998 s.165.

kendilerini İslâm bünyesi içerisinde gören birçok mezhep ve siyasal oluşum tarafından istismar edilen bir konu olmuştur. Bu bağlamda kendi inanç ve düşüncelerine meşruiyet kazandırmak için âyetleri yorumlama yoluna giden mezheplerin başında Şia gelmektedir. Bâtînî bir karaktere sahip olan Şia mezhebi, âyetlerde methiye ifade eden kavramları Hz. Ali ve onun zürriyyetinden gelen kimselere ve imâmlara delâlet etmeyi, yergi bildiren ifâdeleri de ehl-i beytin ve imâmların düşmanlarına hamletmeyi bir yorum prensibi haline getirmiştir.³¹⁵ Söz gelimi Kummi, tefsirinde “Mü’min erkeklere ve mü’min kadınlara, yapmadıkları birşeyden dolayı eziyet edenler...”³¹⁶ âyetindeki “mümin erkek ve kadınlar” ile “Hz. Ali” ve eşi “Hz. Fâtıma’nın” kastedildiğini ileri sürmüştür.³¹⁷ Bâtîni bir hüviyete sahip olması açısından Şia’dan etkilenen İsmâilî düşüncede de bu anlayış devam etmiştir. İsmâilî dâî Ca’fer b. Mansur *Keşf* kitabında İbrâhim 14/24. âyetinde geçen “كَلِمَةً” ile “Hz. Muhammed”, “كَشْحَرَةَ طَيْبَةٍ” ile de “Hz. Fatma’nın” murâd edildiğini iddia etmiştir.³¹⁸

İsmâiliyye’den neş’et eden Dürzi mezhebinde de Kur’ân’daki birçok mübhem ifadenin açıklanmasında te’vil yoluna gidilmiştir. Bu minvâlde Dürzi risâlelerinde de yer yer Kur’ân âyetlerindeki mübhem ifadeler ya Hâkim bi Emrillah’a, Hamza b. Ali’ye ya da diğer muvahhidlere hamledilmek suretiyle yorumlanmıştır. Söz gelimi Hamza b. Ali, *es-Sicillü’l-Muallak* adlı risalesinde muvahhidlerin azgınlık içinde olduklarını ve Hâkim’in bu duruma çok sinirlendiğini ve bu minvâlde aralarından bir imâm çıkardığını ifade eder. Buna delil olarak da “وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ”³¹⁹ âyetini delil getirmektedir. Hamza b. Ali’ye göre buradaki “أَنْتَ” muhatap müzekker sığası zamiri ile kastedilen kendisinden başka kimse değildir.³²⁰

Başka bir örnek olarak da “إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ”³²¹ âyetindeki “هُم/onlar” ifadesi imâmlar ve o asırda ona tabii olanlar şeklinde te’vil edilmiştir.³²² Buna göre mana şöyledir: “Şüphesiz sen

³¹⁵ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s.477-478.

³¹⁶ el-Ahzâb, 33/58.

³¹⁷ el-Kummî, *a.g.e.*, 3.c, s.833.

³¹⁸ Ca’fer b. Mansur el-Yemen, *a.g.e.*, s.37.

³¹⁹ el-Enfâl, 8/33.

³²⁰ Resâilü’l Hikme, *es-Sicillü’l-Muallak*, s.32.

³²¹ Zümer, 39/30.

³²² Resâilü’l Hikme, *Taksîmü’l-’Ulûm*, s.264.

öleceksin, imamlar ve ona tabii olanlar da öleceklerdir”. Âyetlerde yer alan zamirler açıklandığı gibi yer yer mübhem bırakılan diğer ifadeler de açıklanma yoluna gidilmiştir. Örnek olarak; “Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte onlar için büyük bir azap vardır”³²³ âyetindeki “ayrılığa düşenler gibi” ifadesini “delâletin zâhirine ve süsüne döndüklerinden dolayı el-Hâkim bi Emrillâh’ın dâileri için büyük bir azap vardır” şeklinde yorumlanmıştır.³²⁴

Dürziler, “Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir.”³²⁵ âyetini delil getirerek Allah’ın Kur’ân’da iki nurdan bahsettiğini savunmuşlardır. Bu âyette mübhem olarak geçen “Nur üstüne nur” ifadesindeki birinci nur ile “Kâimu’z Zaman” ikinci nur ile “onun hücceti” “Allah” ile de “Kâimu’z Zaman” kastedilmiştir. Buna göre Dürzilerce âyetin manası şu şekildedir: “Mevlâ’nın hüccetinin izniyle kelâmı ilham ettiği kimseye işittiğinden ona vahyeder”.³²⁶ Yine Dürzilerce muteber kabul edilen *Eyyuhe’d-Durzi ‘Âvdeten ilâ Arînike* adlı risâlede geçen “إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ”³²⁷ âyetindeki “إِنَّهُ” deki zamirin Muhammed’e râci olduğu savunulmuştur.³²⁸ Buna göre mana “Muhammed, Şatnîl’in³²⁹ ilahlığına inanmıyor” şeklindedir.

Dürzilerin bu konuda istismar ettikleri kelimelerden bir diğeri de Kur’ân’da sık sık geçen “semâvât” ve “arz” kavramlarıdır. Dürziler, bu iki kelime ile risâlelerin birçok yerinde “nâtık” ve “esâs’ı” kastetmişlerdir.³³⁰ Dürzi doktrinde nâtık ile Hz. Muhammed, esâs ile de Hz. Ali kastedilmektedir. Bu hususta Dürzi risâlelerinde birçok örnek bulunmaktadır. Bu

³²³ Al-i İmrân, 3/105.

³²⁴ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasîha*, s.86.

³²⁵ en-Nûr, 24/35.

³²⁶ Resâilü’l Hikme, *Risâletü’ş-Şem’a*, s.281.

³²⁷ el-Hâkka, 69/33.

³²⁸ Zeyd b. Abdulaziz el Feyyaz, *Hakîkatu’d-Durûz*, 1.baskı, Riyad, Daru’l-Elûke, h.1437, s.15.

³²⁹ Dürzilikte Şatnîl ile üç âdem olarak kategorize edilen “Âdemu’s-Safâ” kastedilmektedir. Bkz. Resâilü’l Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.114.

³³⁰ Dürzilikteki bu “nâtık” ve “esâs” kavramları sathî farklılıklar bulunmakla birlikte aynı terimler İsmâilî fırkada da yer almaktadır. Dürzilikte Hz. Muhammed, zâhiri şeriâtin nâtık’ı, Hz. Ali de bâtinî şeriâtin esâs’ı olarak görülmektedir. Bu ikisi için de çok sayıda zemm bildiren ifadeler kullanılmaktadır. (Bkz. Aytekin Şenzyebek, “Suriye’de Dürzi-Nusayri-İsmâilî ve Sünnî ilişkileri”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*, VI/2, 2013, s.471-472); İsmâilî literatürde de “Nâtık” ile Peygamber kastedilmektedir. Mertebe olarak nâtık’tan sonra ise esâs gelmektedir. İsmâilî kaynaklarda çoğu kez esâs kelimesi yerine “vâsi” veya “sâmit/susan” ifadesi kullanılmaktadır. Başka kaynaklarda da “nurların doğuşu” lakabı ile lakablanan “nâtık’ın zâhiri daveti”, “nurların batışı” ile adlandırılan esâs’ın “bâtini daveti” icra etmesi şeklinde de geçer. (Daha geniş bilgi için bkz. İdris İmâduddîn el-Kureşî, *Zehru’l-Meânî*, (thk. Mustafa Gâlib), Lübnân, el-Müessesetu’l-Câmiatu li’d-Dirâsât, 1991, s.74; Mustafa Öztürk, *Kur’ân ve Aşırı Yorum*, s.95-101.

örneklerden bir kısmı şunlardır: “*De ki yer ve gökyüzünün rabbi kimdir*”³³¹, “...*Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler...*”³³², “*Göklerde ve yerde bulunanlar da...*”³³³, “*Göklerde ve yerde ne varsa onundur...*”³³⁴, “*Şüphesiz biz emâneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik...*”³³⁵, “*Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O'nundur...*”³³⁶ âyetlerinin tümünde yer alan “gök ve yer” ifâdeleri “nâtıklar” ve “esâslar” olarak te’vil edilmiştir. Bunun dışında farklı âyetlerdeki ifadeler de nâtık ve esâs olarak açıklanmıştır. Mesela *Nakzu’l-Hafıyy* risâlesinde ise “*Güneşe ve ay’a secde etmeyin*”³³⁷ âyetinde güneş ve ay ifadeleri “nâtık ve esâs”³³⁸ olarak te’vil edilirken, *Misâku’n-Nisâ* risâlesinde ise Fetih 48/25. âyette yer alan “erkek ve kadınlar” ifadesi de “nâtık ve esâs” olarak yorumlanmıştır.³³⁹ Bunun dışında *Risâletü’ş-Şem’a* risâlesinde ise “*Derken aralarına kapısı olan bir sur çekilir...*”³⁴⁰ âyetindeki “kapı” ifadesi de “esâs”³⁴¹ olarak açıklanmıştır.

Kur’ânın birçok yerinde geçen “*Şüphesiz biz o Kitab’ı sana hak olarak indirdik*”³⁴² ifadesindeki “kitâb” Hz. Ali’ye, “Muhâtap zamiri/Sana” Hz. Muhammed’e, “hak” da el-Kâim’e³⁴³ hamledilmek suretiyle te’vil edilmiştir.³⁴⁴ Kur’ânda mübhem bırakılan ifadelerden bir diğer yer de Bedir savaşında karşı karşıya gelen iki gruptan bahseden âyet-i kerime’dir. Dürzi risâlelerinde bununla ilgili özet olarak şu ifadeler yer almaktadır: “*Şüphesiz, karşı karşıya gelen iki toplulukta sizin için bir ibret vardır...*”³⁴⁵ *el-Gâye ve’n-Nasiha* risalesinde, bu âyette zikredilen iki topluluk, “Hâkim bi Emrillâh’ı birlemede ve ona ibadet etmede cihad edenler”

³³¹ er-Ra’d, 13/16; Bkz. Resâilü’l-Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasîha*, s.84.

³³² Âl-i İmrân, 3/191; Bkz. Resâilü’l-Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.110.

³³³ er-Ra’d, 13/15; Bkz. Resâilü’l-Hikme, *Bedü’t-Tevhid*, s.67.

³³⁴ en-Nahl, 16/52; Bkz. Resâilü’l-Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.105.

³³⁵ el-Ahzab, 33/72; Bkz. Resâilü’l-Hikme, *el-Kostantiniyye*, s.393-394.

³³⁶ el-Bakara, 2/255; Bkz. Resâilü’l-Hikme, *er-Rıza ve’t-Teslîm*, s.105.

³³⁷ el-Fussilet, 41/37.

³³⁸ Örnek için bkz; Resâilü’l-Hikme, *en-Nisâu’l-Kebire*, s.199; Resâilü’l-Hikme, *en-Nakzu’l-Hafıyy*, s.62.

³³⁹ Resâilü’l-Hikme, *Misâku’n-Nisâ*, s.69.

³⁴⁰ el-Hadîd, 57/13.

³⁴¹ Resâilü’l-Hikme, *Risâletü’ş-Şem’a*, s.279.

³⁴² Bkz; Zümer, 39/2, Nisâ,4/105, Mâide, 5/47, İsrâ, 17/105.

³⁴³ Buradaki “el-Kâim” ile kastedilen “Hâkim bi Emrillâh”tır. “Kâim” şeklinde nekreli geldiğinde ise “Hamza b. Ali” kastedilmektedir. Bkz; Resâilü’l-Hikme, *Mukaddime*, s.23.

³⁴⁴ Resâilü’l-Hikme, *Risâletü’ş-Şem’a*, s.280.

³⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/13.

şeklinde te'vîl edilmiştir.³⁴⁶ Zira Dürzi inancına göre Hâkim bi Emrillâh dilediğine yardım etme gücüne sahiptir. Yine “*Medine halkı ve onların çevresinde bulunan bedevîlere, Allah'ın Resûlünden geri kalmak, kendi canlarını onun canından üstün tutmak yaraşmaz.*”³⁴⁷ âyetinde geçen “*Medine halkı*” ile “*hakikatin davetine icâbette bulunanlar*”, “*onların çevresinde bulunan*” ile “*esâs*’ın yanında yer alan te'vîl ehli”, “*resul*” ile “*Hamza b. Ali*”, “*Allah*” ile de “*elçileri bir araya getiren Mevlâ'nın lâhûti yönü*” kastedilmektedir.³⁴⁸

Dürzilerin âyetlerde mübhem gibi görünen ifâdelerin te'vîlinde başvurduğu kelimelerden bir diğeri de “imâm” kelimesidir. İmâm kelimesi ile, hakiki anlamda kullanıldığında Hamza b. Ali, mecâzi anlamda kullanıldığında ise Hâkim bi Emrillâh kastedilmektedir.³⁴⁹ Ancak risâlelerin birçok yerinde mutlak olarak va'z edildiğinden daha çok Hamza b. Ali murad edilmektedir. Dürzi doktrinde imâm mertebesi Hâkim bi Emrillâh'tan sonra en yüce mertebedir. Hatta risâlelerde imâm olan kimsenin önemine dikkat çekmek için imâmın kızması Hâkim'in kızması mesabesinde bile telâkki edilmiştir. Bundan dolayı imam kızdığında davet kapısı kapanır; meclisler ortadan kalkar.³⁵⁰ Bu bağlamda Dürzi inancının yerleşmesinde ve yayılmasında en önemli paya sahip olan ve bir nevi mezhebin kurucusu sayılan Hamza b. Ali âyetlerdeki birçok ifâdeyi kendine hamletmiştir. Bu hamletme kâh lakabı ile kâh da imâm lafzı ile olmuştur. Örneğin “...*Güneşe ve aya secde etmeyin. Eğer gerçekten Allah'a kulluk ediyorsanız, onları yaratan Allah'a secde edin.*”³⁵¹ âyetindeki “*Eğer gerçekten Allah'a kulluk ediyorsanız*” ile “*İmâmü'l A'zam'a kulluk ediyorsanız?*”³⁵², “...*onları yaratan Allah'a secde edin.*” ifadesindeki “*onları yaratan*” ile “*meşiet/ El-Huccetu'l 'Uzmâ*”, “*Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir.*”³⁵³ âyetindeki “*Bir şeye hükmetti*”

³⁴⁶ Resâilü'l Hikme, *el-Gâye ve'n-Nasîha*, s.95.

³⁴⁷ et-Tevbe, 9/119.

³⁴⁸ Bkz. Resâilü'l-Hikme, *el-Gâye ve'n-Nasîha*, s.89.

³⁴⁹ Resâilü'l Hikme, *Mukaddime*, s.21.

³⁵⁰ Resâilü'l Hikme, *es-Sicillü'l-Muallak*, s.32.

³⁵¹ el-Fussilet, 41/37.

³⁵² Resâilü'l Hikme, *en-Nakzu'l-Hafiy*, s.62.

³⁵³ el-Bakara, 2/117; Âl-i İmrân, 3/47; el-En'âm, 6/73; Yâsin, 36/82.

ifadesindeki “irâde” ile “Zu-Ma’a”³⁵⁴ kastedilmektedir. Söz konusu “İmâmu’l-A’zam”, “El-Huccetu’l-‘Uzmâ” ve “Zu-Ma’a” ile murâd edilen Hamza b. Ali’dir.³⁵⁵

Kur’ân âyetlerinde yer alan birçok ifâdenin imâm kelimesine hamledildiği yer ise şunlardır; Yunus sûresi 10/19. âyette geçen “... Rabbinden geçmiş bir söz olmasaydı...”³⁵⁶ âyetindeki “Rab” ile “imâm ve kelimesine”³⁵⁷ işaret edilmektedir. Bunun yanında rab kelimesinin imâm olarak açıklandığı bir diğer risâle ise *el-Gâye ve’n-Nasîha* risâlesidir. Bu risâlede “Rablerinin emrine uyanlar için...”³⁵⁸ ifadesi “imâmlarının emrine uyanlar”³⁵⁹ şeklinde yorumlanmıştır. İmâm kelimesinin açıklandığı diğer yerler ise şunlardır; “...açlık...”³⁶⁰ ile “imâm’ın gizlenmesi”³⁶¹, “...üzerinize bol bol yağmur göndersin...”³⁶² ile “Herhangi bir kapalılık ve gizlilik olmaksızın devirler boyunca size “imâmın” bilgisi görünür”³⁶³, “Gökten su indirdi...İşte Allah hak ile batıla böyle misâl getirir...”³⁶⁴ ifadesindeki “gök” ve “hak” ile “imâm”³⁶⁵, Yunus 10/25. âyette geçen “selâm yurdu” ifadesindeki “selâm” ile “imâm”³⁶⁶ “Ona rahatlık ve güzel rızık vardır.”³⁶⁷ ifadesindeki “rahatlık” ifadesi ile de “imâm” kastedilmektedir. Zirâ imâm müminlerin/muvahhidlerin hayatı ve ruhudur.³⁶⁸ Öte yandan “Biz, her şeyi apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfuz’da) bir bir kaydetmişizdir.”³⁶⁹ âyetindeki “Levh-i Mahfûz” da

³⁵⁴ Resâilü’l Hikme, *Taklîdu’l-Muktenâ*, s.216.

³⁵⁵ Bkz. Resâilü’l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.100; Muhammed Selîm el Âmidî, *a.g.e.*, s.232; Aytekin Şenzeybek, *Resâilü’l Hikme’ye göre Dürzî İnanç Esasları*, s.303.

³⁵⁶ Yunus, 10/19.

³⁵⁷ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasîha*, s.91.

³⁵⁸ el-Vâkıa, 56/89.

³⁵⁹ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasîha*, s.86.

³⁶⁰ et-Tevbe, 9/120.

³⁶¹ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasîha*, s.90.

³⁶² el-Hûd, 11/52.

³⁶³ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasîha*, s.87.

³⁶⁴ er-Ra’d, 13/17.

³⁶⁵ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasîha*, s.85.

³⁶⁶ Resâilü’l Hikme, *el-Belâğ ve’n-Nihâye*, s.79.

³⁶⁷ el-Vâkıa, 56/89.

³⁶⁸ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasîha*, s.86.

³⁶⁹ Yâsin, 36/12.

“imâm” olarak tefsir edilmiştir. Buna göre mana şu şekildedir: “Hâkim bi Emrillâh İmâmda eşyâyı kaydetti.”³⁷⁰

Hamza, Dürzi öğretisinde Hâkim bi Emrillâh’ı uluhiyyet makamına oturtup kendisini de imamlık mertebesine koymuştur. Bu bağlamda Hamza, risâlelerin birçok yerinde kendini Hâkim’in “dostdoğru yolu”³⁷¹, “Tûr”, “yazılmış kitap”, “imâr edilmiş ev”, “dirilme sahibi”³⁷², “sûr’a üfleyen”³⁷³ ve “tutuşturulmuş ateş”³⁷⁴ olarak vasıflandırmaktadır.³⁷⁵ Buna bağlı olarak da daha önce de zikrettiğimiz gibi birçok âyeti kendine delâlet edecek şekilde bazen lakaplar ile bazen de imâm kelimesi ile açıklamıştır. Hamza, imâm teorisini oluşturmada büyük oranda İsmâîlîlikten, ona bağlı olarak da Şia’dan etkilenmiştir. Zira İsmâîlîlere göre Nisâ 4/59. âyette yer alan “ulu’l emr” ifadesine istinaden Resulullah’tan sonra Kur’ân’ı anlamada yetkili kimseler ehl-i beyt imâmlarıdır.³⁷⁶ Buna bağlı olarak da imâm’a itaat farzdır. Çünkü Nisâ 4/59.âyette Allah kendisine ve resulüne olan itaati ulu’l emr’e bitişirmiştir. Diğer yönden peygamber masum olduğundan imamlar da masumdur.³⁷⁷ Bunun yanında Şii inancında da imamet önemli bir yer teşkil etmektedir. Şia da Mâide 5/55 âyetindeki “وَلِيُّكُمْ” ifadesini öne sürerek velâyet ile Hz. Ali’nin kastedildiğini iddia etmiştir. Şii müfessir Tabersi de bu bölümde âyetin peygamberden sonra Hz. Ali’nin imametine işaret eden en açık delillerden biri olduğunu söylemiştir.³⁷⁸ Modern dönem Şii âlimleri daha da ileri giderek imâmeti bir nevi nübüvvet makamı gibi ilâhî görüp peygamberlik makamının üstünde bile tutmuşlardır.³⁷⁹

Dürzilerin, İsmâîliyye ve Şia’dan etkilendiği yönlerden bir diğeri de imâmı sevme ve ona itaat etme hususudur. Bu bağlamda Dürzi risâlelerinde imâmın kızması Hâkim’in

³⁷⁰ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiy*, s.62.

³⁷¹ Bu ifade ile Saffat 37/118 “Biz o ikisini dostdoğru yola ilettik” âyetine delâlet edilmektedir.

³⁷² Bu ifade Tûr, 52/2-4 “Tûr’a yayılmış ince deri sayfalara düzenle yazılmış kitaba, beyti’l ma’mur’a ... yemin olsun ki...” âyetlerine delâlet etmektedir.

³⁷³ Burada da Zümer 39/68 “Sûr’a üflendiği zaman” âyetine işaret edilmektedir.

³⁷⁴ Burada ise Hümeze, 104/6-7 “O, Allah’ın, yüreklere işleyen tutuşturulmuş ateşidir” telmihte bulunulmuştur.

³⁷⁵ Bkz. Resâilü’l Hikme, *et-Tahzîr ve’t-Tenbih*, s.243.

³⁷⁶ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s.283.

³⁷⁷ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s.284.

³⁷⁸ Ebu’l Ali el-Fazl b Hasan et-Tabersi, *Mecmau’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, 3.c, Lübnan, Dâru’l-Murtezâ, 2006, s.298.

³⁷⁹ Nâsır b. Abdullah b. Ali el-Kaffârî, *Usûlü Mezhebi’ş-Şi’ati’l-İmâmiyeti’l-İsnâ-Aşere*, İmam Muhammed b. Suud Üniv., y.y, 1994, s.656.

kızmasına, sevilmesi de Hâkim'in sevilmesine alâmet olmasının yanında³⁸⁰, İsmâiliyye ve Şia'da da imâmları inkar etmek küfür olarak addedilmiştir. Söz gelimi Şeyh Müfid de imâmlardan birinin inkar edilmesi ve ona itaat edilmemesi durumunda kişinin kafir olacağını ve ilelebet cehennem azabına müstahak olacağını ileri sürmüştür.³⁸¹ Şii tefsir kaynaklarında Nisâ 4/59. âyette zikredilen “ulu'l emr” ile kastedilenin “ehl-i beyt imâmları” olduğu, buna bağlı olarak da onlara itaatin farz olduğu geçmektedir.³⁸² İsmâili dâi Ca'fer b. Mansûr da Nisâ 4/59. âyetini delil getirerek imâma itaatin farz olduğunu söylemiştir. Zira yapılan ibadetin kabul edilebilmesi için bulunduğu zamanın imâmına itaat edilmesi vaciptir.³⁸³ Başka bir ifade ile imâm'a itaat etmeyen kimsenin ibadeti makbul değildir.

Yukarıda da mülâhaza edildiği gibi Dürzilikteki imâmet teorisi İsmâiliyye ve Şia'daki imâmet anlayışı ile paralellik arz etmektedir. Hamza b. Ali, imâmet nazariyesini Dürziliğe empoze ederken İsmâiliyye ve Şia'dan farklı olarak birtakım yeni düşünceler de geliştirmiştir. Öncelikle İsmâiliyye ve Şia'daki imâm'ın ehl-i beyt'ten olma şartını ortadan kaldıran Hamza b. Ali, kendini imâm tayin ederek imâmın ehl-i beytten olma şartını şiddetli bir şekilde reddetmiştir. Bu bağlamda Hamza b. Ali, “kelime-i tevhid”, “namaz”, “oruç”, “zekât”, “hac” ve “cihâd” gibi İslâm'ın temel öğretilerini nakzettiği *en-Nakzu'l-Hafiyy* adlı risâlede, velâyet bahsi ile ilgili kısaca şu ifadelerle yer vermiştir: Hamza, öncelikle Nisâ 4/59. âyetini delil getirerek bu hususta ehl-i zâhir olarak nitelendirdiği müslümanların hilâfetin Ebu Bekir, Osman, Ömer, Ali ve daha sonra Emevi ve Abbasi devletlerine geçtiği yönündeki görüşlerine yer vermektedir. Buna göre bunlardan her biri hilâfete geldiği zaman onlara itaat farzdır. Hamza b. Ali, Hâkim'in bu görüşü nakzettiğini ileri sürer. Velâyetin bâtinî manasına da yer veren Hamza, bâtinî manasının Ali b. Ebî Tâlib'i sevmek ve düşmanlarından berî olmak olarak tanımlar. Bu bağlamda Şia'nın ileri sürdüğü dinin tamamı erdiğini ifade eden Mâide 5/3. âyetini zikreder. Hamza, Hâkim'in velâyetin zâhiri manasını nakzettiği gibi bâtinî manasının da hükmünü ortadan kaldırdığını zikrettikten sonra hakiki imâmın kendisinin olduğunu, buna delil olarak da Fussilet 41/37. âyetteki “imâm” kelimesinin kendisine işâret ettiğini ileri sürmüştür.

³⁸⁰ Resâilü'l Hikme, *es-Sicillü'l-Muallak*, s.32.

³⁸¹ Nâsır b. Abdullah b. Ali el-Kaffârî, *a.g.e.*, s.715.

³⁸² Bkz. et-Tabersi, *a.g.e.*, 3.c, s.96; et-Tûsî, *a.g.e.*, 1.c, s.207.

³⁸³ Ca'fer b. Mansur, *a.g.e.*, s.114.

Dürziler, Hâkim'den sonra "imâm" ve "akl-ı evvel" olması hasebiyle Hamza'nın Dürzi mezhebinde mutlak otorite olduğunu savunmuşlardır. Ancak Hamza'nın ortadan kalkması sonucu boşalan bu otoritenin doldurulması gerekmektedir. Bu nedenle Dürziler, hududların da bazı konularda Hamza kadar yetkili olduğunu ve son hududun da ortadan kalkması ile artık Dürzilik mezhebinin tekâmülünün gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir. Bundan ötürü son hududla birlikte mezhebe giriş ve çıkışlar da kapanmıştır. Dürziler Hamza'nın otoritesinin sağlamlığı kadar hudutlara da meşruiyet kazandırmak için Kur'ân âyetlerini hudutlara hamletmek sureti ile yorumlama yoluna gitmişlerdir. Zira Dürzi kaynaklarına göre "akıl", "nefis", "kelime", "sâbık" ve "tâli" olmak üzere toplam beş kişiden oluşan hududlar, kurtuluş reçetesi olarak görüldüğünden her muvahhidin bunları bilmesi ve ezberlemesi vaciptir. Bu minvâlde Kur'ân âyetlerinde manaları kapalı olan birçok ifade genelleyici bir şekilde ya da sarâheten bütün hudutlara hamledilmek sureti ile te'vîl edilmiştir. Söz gelimi "Eğer (azabın ertelenmesiyle ilgili olarak ezelde) Rabbinden bir söz geçmiş olmasaydı"³⁸⁴ âyetindeki "Kelime" ile "Ebu Abdullah Muhammed b. Vehb el Kureşî ed Dâî"³⁸⁵ "Yeryüzünde böbürlenerek yürüme"³⁸⁶ ifadesindeki "yeryüzü" ile "sağ taraf"³⁸⁷, "Gökleri ve yeri koruyup gözetmek O'na güç gelmez"³⁸⁸ âyetinde geçen "gök ve yer" ile "Cenâhu'l-Eymen/sağ taraf ve Cenâhu'l-Eyser/sol taraf"³⁸⁹, "İnsanların rabbine"³⁹⁰ ifadesinde "rab" ile "Tâli"³⁹¹, "Allah'ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz"³⁹² ifadesindeki "dilemek" kelimesi ile de "Zu Massa"³⁹³ kastedilmiştir. Bunların dışında birçok

³⁸⁴ Yunus,10/19; Hud,11/110; Taha,20/129.

³⁸⁵ Resâilü'l Hikme, *Taklîdü'l-Muktenâ*, s.216; Bu şahıs Dürzi doktrininde hududların üçüncüsü "Ebû Abdullah Muhammed b. Vehb el Kureşî ed- Dâî" olarak geçmektedir. Detaylı için bkz. Resâilü'l Hikme, *Zikru Ma'rifeti'l-İmâm*, s.240.

³⁸⁶ Lokman, 31/18.

³⁸⁷ Resâilü'l Hikme, *Kitâb fîhi Hâkaik*, s.100; Sağ taraf ile Dürzi hududların dördüncüsü olan "Ebu'l-Hayr Selâme b. Abdulvehhap es-Sâmiri" kastedilmektedir. Bkz. Nesîb Es'ad el Es'ad, *a.g.e.*, s.209; Abdullah en-Neccâr, *a.g.e.*, s.141-142.

³⁸⁸ el-Bakara, 2/255.

³⁸⁹ Resâilü'l Hikme, *Kitâb fîhi Hâkaik*, s.105; Sol taraf ile hududların beşincisi olan ve tâli olarak da lakablanan "Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed et-Tâi es-Semûkî" murad edilmektedir. Bkz. Nesîb Es'ad el Es'ad, *a.g.e.*, s.209-210; Abdullah en-Neccâr, *a.g.e.*, s.142-145.

³⁹⁰ en-Nâs, 114/3.

³⁹¹ Resâilü'l Hikme, *Kitâb fîhi Hâkaik*, s.100.

³⁹² el-İnsân, 76/30.

³⁹³ Resâilü'l Hikme, *Taklîdü'l-Muktenâ*, s.216; et-Temîmi, ilmini Hamza'dan aldığı için "zû massa" olarak da adlandırılmıştır. Bkz. Resâilü'l Hikme, *Taksîmu'l-'Ulum*, s.258.

âyet de genel olarak hududlara delâlet etmektedir. Örneğin; “...*Canlar...*”³⁹⁴ ile “tevhidin hududları”³⁹⁵, “...*Yoksa Allah’a, O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da...*”³⁹⁶ ifadesindeki “*yarattığı gibi yaratan*” ile “Hâkim’in hududları gibi hududlar ikâme etme”³⁹⁷, “*Ya da karanlıklar ve nur bir olur mu?...*”³⁹⁸ ifadesindeki “nur” ile de “Hâkim bi Emrillâh’ın hududlarına”³⁹⁹ işaret edilmektedir.

İsmâilliye’deki hüccet ve dâi öğretisi Dürziliğe hudud doktrini şeklinde geçmiştir. Zira İsmâiliyye’de de ehl-i beyt imâmları dışında olan kimselerin mutlak merci olabilmeleri imkân dairesi içerisinde görülmektedir. Buna bağlı olarak da hüccet ve dâilere büyük fonksiyonlar yüklenmiştir.⁴⁰⁰ Aynı şekilde bu durum Şii düşüncede de yer almaktadır. Şii müfessir Feyz-i Kaşânî de “Selmân bizim ehl-i beytimizdendir” sözünü delil getirerek ehl-i beytten olmayan kimselerin de samimi ve dürüst bir şekilde Allah’ın, resûlünün ve ehl-i beytin yolundan gittiği takdirde ehl-i beyt imâmları gibi birtakım meziyetlere sahip olabileceğini söylemiştir.⁴⁰¹

Nihayetinde söyleyebiliriz ki; Kur’ân-ı Kerîm’in evrensel olmasının bir özelliği olarak da istisnâî durumlar dışında isim, zâmir, mekân ve zaman’ı tayin etmemiştir. Şayet Kur’ân, belli bir kavme ve muayyen bir bölgeye nâzil olmuş olsaydı isim, zaman ve mekân gibi mübhem unsurlar daha önemli olabilirdi. Söz gelimi Kur’ân’da Yusuf kıssası ile ilgili pasajlarda şahıs zaman ve mekanlar belirsizdir.⁴⁰² Bu durum Kur’ân-ı Kerîm’in birincil hedefinin insanlara ders vermek olduğunun bir başka göstergesidir. Ancak ne var ki tarih boyunca farklı grup ve mezhepler, Kur’ân’daki mübhem bırakılan ifadeleri kendi hevâ ve isteklerine göre yorumlamış, kendi lehlerinde ve muhaliflerinin aleyhinde olacak şekilde bu kapalı ifadeleri te’vîl etmişlerdir. Bu gruplardan biri olan Dürzi mezhebi de kendi inanç ve faaliyetlerini temellendirmek üzere içinde buldukları ortamda meşrûiyet kazanmak için mübhem ifadeleri kendi görüşleri

³⁹⁴ el-Bakara, 2/155.

³⁹⁵ Resâilü’l Hikme, *er-Rızâ ve’t-Teslîm*, s.180.

³⁹⁶ er-Ra’d, 13/16.

³⁹⁷ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasîha*, s.84.

³⁹⁸ er-Ra’d, 13/16.

³⁹⁹ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasîha*, s.84.

⁴⁰⁰ Mustafa Gâlib, *Mefâtihu’l-Ma’rife*, Beyrut, Müessesetü İzzeddin, 1982, s.214.

⁴⁰¹ Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Murtâzâ b. Şâh Mahmûd el-Kâşânî, *Tefsiru’s-Sâfi*, 1.c, Tahran, Mektebetu’s-Sadr, ş.1379, s.36.

⁴⁰² İstisnâî durumlar için bkz. Abdulhamit Birışık, Hüseyin Abdulhâdî Muhammed, “Mübhemâtü’l-Kur’ân”, *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006, s.438.

doğrultusunda tefsir etmeyi bir ilke haline getirmiştir. Bunu yaparken de metnin dilsel ve anlamsal yapısını gözardı ederek âyetleri yorumlamışlardır. Bu bağlamda âyetlere verilen yorumlara bakıldığında imâm, hudud gibi öğretileri, aslında kendilerinden önce var olan Şii ve İsmâili düşünceden miras aldıkları, bunları da tekrar kendi mezheplerine uyarlayarak birtakım eklemelerde buldukları apaçık bir şekilde görülmektedir. Sonuç olarak yukarıda mübhem kelimeler bağlamında yerine getirilen yorum faaliyetleri, kendi inanışlarına göre yorumladıklarını ve bunun da herhangi ilmî bir temel üzerine oturmadığını söyleyebiliriz.

D.Kasasu'l Kur'ân

Arapça k-s-s kökünün çoğul formu olan “kasas” kelimesi sözlükte “izi takip etmek, anlatmak, haber vermek, rivayeti nakletmek”⁴⁰³ gibi manalara gelmektedir. Tefsir ıstılâhında ise “Kur'ân'ın geçmiş ümmetlerden peygamberlerden vuku' bulmuş olaylardan haber vermesi”⁴⁰⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Kasas kelimesi farklı türevleri ile birlikte fiil sığasında yirmi yerde, kasas sığasında altı yerde, kısas formunda ise dört yerde olmak üzere toplam otuz kez geçmektedir.⁴⁰⁵ Bu bölümde ilk önce Dürzi risâleleri bağlamında Hz. Âdem ile ilgili pasajlar tasvîri bir şekilde aktarılacak, daha sonra Hz. Âdem kıssası çerçevesinde İsmâilikteki Hz. Âdem kıssası ile ortak yönler üzerinde durulacak, en sonda ise bu görüşler değerlendirilmeye tabii tutulacaktır.

Konuya girizgâh yapmadan önce ifade edilmesi gerekir ki; Dürzi risâlelerinde Hz. Âdem ile ilgili verilen bilgiler genel olarak Kur'ân'ın bize sunduğu bilgiler ile çelişmektedir. Beri taraftan risâlelerde geçen Âdem ile ilgili bahisler, Hâkim bi Emrillâh'ın “Aliyyu'l A'lâ”, “el-Bâr/el-Bârî” ve “ahiret devri” gibi devreler bağlamında geçmektedir.⁴⁰⁶ Bu minvalde Hz. Âdem ile ilgili bu başlıkta bu devrelerden bahsedilmeyecek, daha spesifik olması açısından sadece Kur'ân paralelinde olan kısımlar konu edinilecektir.

Dürzi risâlelerinde Hz. Adem'in yaratılışını en geniş şekilde konu edinen risâle Hamza b. Ali tarafından kaleme alınan *es-Sîretü'l-Müstakîme* adlı risâledir. Hz. Âdem ile ilgili anlatıma geçmeden önce İslâm'daki Âdem anlayışı ile Dürzilikteki Âdem tasavvuru arasındaki

⁴⁰³ Râgıb İsfahâni, *el-Müfredât*, s.671; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya Ebu'l Hüseyin, *Mu'cem'u Mekâyisi'l-Lüga*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), 5.c. Lübnan, Dâru'l-Fikr, 1979, s.11.

⁴⁰⁴ Mennâ Halil Kattân, *Mebâhis fi'Ulumi'l-Kur'ân*, Kâhire, Mektebetu Vehbiyye, t.y s.300; İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, İzmir, Işık Yayınları, 1994, s.46.

⁴⁰⁵ Salâh el-Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ân'i Arz ve Vekâi' ve't-Tahlîlu'l-Ehdâs*, 1.c, Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1998, s.22.

⁴⁰⁶ Söz konusu bu devirler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Aytekin Şenzeybek, *Resâilü'l Hikme'ye Göre Dürzî İnanç Esasları*, s. 144 vd., 158 vd., 168 vd.

farklılıkları zikretmenin daha faydalı olacağını düşünmekteyiz. Dürziliğin Hz. Âdem bağlamında İslâm'ın genel anlayışından farklılık arzettiği birinci husus, Hz. Adem'in yaratılışının topraktan olmadığı yönündeki düşüncesidir. Dürziler bu görüşü savunurken diğer dinlerdeki Âdem'in yaratılış öğretisini de reddetmektedirler. Diğer dinlerdeki Âdem'in yaratılışına eleştiriler getiren Dürzi risâleleri, bu bağlamda Tevrâta yer alan Âdem'in yaratılışının “Benî İsrâil” tanrısının sûreti üzerine yaratıldığı inancını kabul etmemektedir. Zirâ Dürzilere göre şayet bu doğru ise o halde yaratan ile yaratılan arasında bir benzerlik olması gerekir, ancak bu da imkânsızdır, aksi takdirde bu apaçık bir şirk ve delâlettir. Dürziler bu düşüncelerini temellendirmede de “...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur”⁴⁰⁷ ve “... ya siz kitabın bir kısmına inanıp da bir kısmına küfür mü ediyorsunuz?”⁴⁰⁸ âyetlerini öne sürmüşlerdir.⁴⁰⁹

Farklılık arz eden bir diğer mesele ise Hz. Âdem'in nesebi ile ilgili olan husustur. Dürzi risâleleri “Hz. Âdem'in anne ve babası yoktur” fikrini sert bir şekilde eleştirir ve bunun imkân dahilinde olmadığını ileri sürerler.⁴¹⁰ İşte burada *es-Sîretü'l-Müstakîme* risalesinde Hz. Âdem'in yaratılış serüveni kısaca şu şekildedir: İslâm düşüncesinde tek bir Âdem anlayışı var iken Dürzi risâlelerinde ise üç tür Âdem vardır. Onlara göre bunlar, “Âdemü's-Safâ el-Küllî”, onun yönünden olan “Âdemü'l-Âsî el-Cüz'î”, ve bu ikisinin dışında olan “Âdemü'n-Nâsî el-Cirmânî” dir. Hamza, bu üç türü zikrettikten sonra Ehl-i Haşviyye olarak nitelediği Ehl-i Sünnet'in Âdem'in topraktan yaratıldığı düşüncesini reddeder. Zira ona göre toprak değersiz bir şey olduğu için Bâri'nin halifesini topraktan yaratması akıl kârı değildir. Çünkü eğer zâhiri olarak onun birşeyden yaratılması icap ederse, toprak yerine ondan daha değerli olan zümrüt ya da yakut gibi şeylerden vücuda getirilmesi icâb ederdi. Ehl-i Haşviyye'nin “toprak temiz olduğundan ötürü Âdem ondan yaratıldı” şeklindeki görüşünü de eleştiren Hamza, eğer temizlik ölçüt olarak alınırsa taşın topraktan daha temiz olduğunu ileri sürer.⁴¹¹

Hamza, bu hususları zikrettikten sonra Âdem'in ismini, babasını, doğduğu yeri, İblis'in ve ailesinin adı ile ilgili bilinmesi gereken hususları zikredeceğini ifade ederek daha önce zikri geçen üç Âdem'in ilki olan “Âdemü's-Safâ” ile konuya giriş yapar. Hamza, bu minvâlde özetle “Âdemü's-Safâ” hakkında şu bilgilere yer verir:

⁴⁰⁷ Şurâ, 42/11.

⁴⁰⁸ el-Bakara, 2/85; en-Nisâ, 4/150.

⁴⁰⁹ Resâilü'l Hikme, *es-Sîretü'l-Müstakîme*, s.111.

⁴¹⁰ Resâilü'l Hikme, *es-Sîretü'l-Müstakîme*, s.112.

⁴¹¹ Resâilü'l Hikme, *es-Sîretü'l-Müstakîme*, s.112.

“Âdemu’s-Safâ” ile kastedilen “Zû Ma’a” dır.⁴¹² “Âdemu’s-Safâ el-Küllî” bu isim ile lakaplanmadan önce Hâkim bi Emrillâh’a uzun süre ibadet ve hizmet etmişti. Ancak o yokluğa ibadet eden cin âleminde zuhur etti. “Âdemu’s-Safâ’nın” doğumu ise “Edminiyye” denilen Hint bölgesinde bir yerdir. O devirde “Âdemu’s-Safâ”nın adı “Şatnîl”, babasının adı ise “Danyel” di.⁴¹³ “Âdemu’s-Safâ” Arapça manası mucize olan “Surne”⁴¹⁴ denilen bir yere geldiğinde oradaki halkı müşrik olarak görünce onları Hâkim’i birlemeye davet etti. Böylelikle daveti kabul edenlere “muvahhîd” kabul etmeyenlere de “müşrik” denildi. *es-Sîretu’l-Müstekîme* risâlesinin verdiği bilgilere göre İblîs önceleri Bâri’ye itaat eden bir dâi olup ismi “Hâris”⁴¹⁵, babasının ise “Termâh” tı. Bâri, dâi olarak isimlendirilen meleklerle Âdem’e secde etmelerini emredince⁴¹⁶, “Hâris” dışındaki bütün dâi ve hududlar ona secde etti. Hâris ise kibirlenerek bundan yüz çevirdi. Hâris, Şatnîl’den daha üstün olduğunu, mertebe olarak onun önünde yer aldığını, zira kendisinin davet nuru olan ateşten yaratıldığını ileri sürerek ona secde etmeyeceğini söyledi.⁴¹⁷

“Âdemu’s-Safâ el-Küllî/Şatnîl”, “Surne” denilen yerde yanında 12 hücceti ile birlikte ikamet etti. Bu zamanda Âdem hududların ve imâmların efendisi ya da muvahhidlerin babası manasında “ebu’l beşer” olarak lakablandı. Eşi Havva da onun hüccetlerindendi. Bütün mü’min muvahhîdleri kapladığı için “Havva” olarak isimlendirilmiştir. Yine o vakit Hâris ile Âdem’in hüccetleri birbirlerine girdiler ve şehir, “müşrik” ve “muvahhîd” olmak üzere iki bölüme ayrıldı.⁴¹⁸

Hamza b. Ali, *es-Sîretu’l-Müstekîme* risâlesinde “Âdemu’s-Safâ el-Küllî” bashinden sonra ikinci Âdem bahsine geçiş yapar. Buna göre “Âdemu’s-Safâ’nın” ilk hücceti “Uhnûh”

⁴¹² Dürzi risâlelerinde “zû ma’a” bir künye olup bununla “Hamza b. Ali” murad edilmektedir. Bkz. Muhammed Selim, Âmidî, *a.g.e.*, s.231.

⁴¹³ Resâilü’l Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.113.

⁴¹⁴ Yemende bulunan bir yer ismi. Bkz. Resâilü’l Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.114.

⁴¹⁵ Risâlede “Hâris” ve “Hârat” olmak üzere iki farklı versiyonda geçmektedir. Bize göre bunun ismi Hâris’tir. Zira İsmâîli kitaplarda da İblis ile “Hâris” kastedilmektedir. Bkz. Ca’fer b. Mansûr, *Serâiru ve Esrâru’n-Nutekâ*, (thk. Mustafa Gâlib), Lübnan Daru’l-Endelus, 1984, s.33.

⁴¹⁶ Burada A’râf 7/11-12 ve Sad 38/76 âyetlerine işaret edilmektedir.

⁴¹⁷ Resâilü’l Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.114-115.

⁴¹⁸ Resâilü’l Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.115.

ikinci hücceti ise “Şerh” ti.⁴¹⁹ Risâlede “Âdemu’s-Sâni/Âdemu’l-‘Âsî el-Cüz’î”⁴²⁰ ile buradaki “Uhnûh” kastedilmektedir. “Şît”⁴²¹ olarak isimlendirilen ikinci hüccet “Şerh” ise “*O ise bunu unuttu. Biz onda bir kararlılık bulmadık.*”⁴²² âyetinde geçen “*فنسي/unuttu*” ifadesinde de geçtiği üzere üçüncü Âdem olan “Âdemu’n-Nâsî el-Cirmânî” dir. Hem “Uhnûh’un” hem de “Şerh’in” Âdem olarak adlandırılmasının sebebi “Şatnîl/Âdemu’s-Safâ’nın” bu ikisini kendinden sonra gelen kimselerin imâmı olarak tayin etmesinden ötürüydü.⁴²³

Şatnîl, Uhnûh ile Şerh’i cennete koydu. Uhnûh erkek mesabesinde Şerh ise kadın mesâbesindeydi. Şatnîl, Mevlâ dışında kimseye ibadet etmeyeceğine, ortak koşmayacağına ve Bâri’ye giden yolda bir araç ve kendi imâmları olan kendisine de isyan etmeyeceğine dair Uhnûh ve Şît/Şerh’ten söz aldı. Hamza b. Ali, Kur’ân’da geçen Âdem-Havva’nın cennetteki durumlarını Uhnûh ve Şît/Şerh’e uyarlayarak kendi inanç düşüncelerine göre Kur’ân âyetlerini bu minvâlde yorumlamıştır. Bu uyarlama da Kur’ân’daki Âdem ile “Uhnûh”, Havva yerine de “Şerh” konulmak sureti ile âyetler te’vîl edilmiştir. Buna göre “Sen ve eşin Şerh cennette oturun.”⁴²⁴ ile “tevhîdî da’vet”, “*Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin*” ile “yüksek mertebelere erişin”, “*Şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zâlimlerden olursunuz.*”⁴²⁵ ile “Şatnîl’in mertebesine ve faziletine göz dikmeyin, yoksa ahdi bozanlardan olursunuz” şeklinde te’vîl edilmiştir.⁴²⁶ *Resâilü’l-Hikme*’ye göre söz verdikleri ahdi yerine getirmeyen “Uhnûh” ve “Şerh” bundan dolayı pişmanlık duymuş ve “Şatnîl’den/imâmlarından” kendilerini bağışlamalarını dilemiştir.

⁴¹⁹ Diğer hüccetler için bkz. Resâilü’l-Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.117.

⁴²⁰ Resâilü’l-Hikme’de “Âdemu’l-‘Âsî” olarak isimlendirilmesi Tahâ 20/121 olan “*Şüphesiz o Rabbine karşı geldi*” âyetindeki “*عمي*” ifadesinden iktibas edilmiştir.

⁴²¹ “Şît” kavramı İsmâilî literatürde ise birinci devrin “ikinci esâs’ı” olarak geçmektedir. Bkz. Mustafa Gâlib, *Târihu Da’veti’l-İsmâiliyye*, s.65.

⁴²² Tahâ, 20/115.

⁴²³ Resâilü’l-Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.118.

⁴²⁴ Bu ifade Bakara 2/35 ve A’raf,7/19 âyetlerinde “*Sen ve eşin cennette otur*” şeklinde geçmektedir. Buna göre Risâlede Uhnûh’un eşi olarak Şerh/Şît ilâve edilmiştir. Diğer taraftan risâlede el-Bâri/Hâkim tarafından Uhnûh’a hitap edildiği geçmektedir. Bkz. Resâilü’l-Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.118.

⁴²⁵ el-Bakara, 2/35.

⁴²⁶ Resâilü’l-Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.118.

es-Siretu'l-Müstakîme risâlesi bu bağışlanmayı Araf, 7/23. âyeti⁴²⁷ ile ifade etmiştir. Yapılan bu dua üzerine onların bu yakarıları kabul edilip affedilmişlerdir.⁴²⁸

Resâilü'l-Hikme'nin te'vîl ettiği bahislerden bir diğeri de Hz. Âdem ile Havva'nın yasak ağaçtan yemeleri sonrasında meydana gelen hadisedir. Bu bağlamda konu ile ilgili âyetler de yine tamamen dilsel ve metinsel bağlam göz ardı edilerek kendi inanç esaslarına göre yorumlanmıştır. Buna göre Uhnûh belli bir zaman geçtikten sonra hakkı olmayanı talep etti. *Resâilü'l-Hikme* tam bu bağlamda, birçok âyeti bu olaya uyarlayarak yeniden yorumlamıştır. Bu minvâlde “*kendilerine avret yerleri göründü*” ile “Küçük ve büyük abdest mesâbesinde iki şeriaten olan nâmusi kelâmın süsünü ortaya çıkardı”, “*Derhal üzerlerini cennet yaptıklarıyla örtmeye başladılar.*”⁴²⁹ ile de “Uhnûh ve Şerh başlarına gelen hileyi bilince muvahhidler ile açık yerlerini örttüler. Ancak bu onlara herhangi bir fayda vermedi.” tarzında yorumlanmıştır. Risâlenin devâmında Uhnûh/Âdem'in ve Şerh'in şeytanın aldatmacasına kanarak Şatnîl/imâm'a isyan ettiği bunun neticesinde de buldukları yerden indirildikleri geçmektedir.⁴³⁰ *Resâilü'l-Hikme* bu affetme hadisesini, Kur'ân âyetini kullanarak te'vîl etmiştir. Bu bağlamda Bakara 2/37. âyette geçen “*كلمات*” lafzı da hurufî bir yöntemle yorumlanmıştır. Buna göre söz konusu bu kelime risâleye göre beş harften oluşmaktadır. “Şatnîl” kelimesi de beş harften meydana gelmektedir. Aynı şekilde imâm/Şatnîl'de de “*nurânilerin*”, “*nefsânilerin*”, “*ruhânilerin*”, “*cirmânilerin*” ve “*cismânilerin*” hududu olmak üzere beş menzil bulunmaktadır.⁴³¹

Dürzilerde âhîret inancı olmadığından herşeyin bu dünyada gerçekleşeceğine inanılmaktadır. Dürzi inancına göre mevzu bahis bu olaylar Allah'ın mutlak gücünü ve otoritesini ortaya çıkarmak için farklı zaman dilimlerinde tecelli etmiş olup, bu tecelli dönemleri de birkaç farklı döneme ayrılmaktadır. İşte bu olaylar Allah'ın “*Aliyyu'l A'lâ*” devrinde meydana gelmiştir. Bu kabulden hareketle de Dürzi risâleleri, kendi inanç sistemlerine göre Kur'ân'da geçen Hz. Âdem kıssası ile ilgili âyetleri blok hâlinde almak yerine üzerinde

⁴²⁷ “*Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.*” *es-Sîretü'l-Müstakîme* risalesinde “*في الدين*” kaydı konulmuştur. Buna göre Dürzilerce mana “*dinde ziyan edenlerden oluruz*” şeklindedir.

⁴²⁸ *Resâilü'l-Hikme, es-Sîretü'l-Müstakîme, s.119-120.*

⁴²⁹ Tahâ, 20/121.

⁴³⁰ *Resâilü'l-Hikme, es-Sîretü'l-Müstakîme, s.119.*

⁴³¹ *Resâilü'l-Hikme, es-Sîretü'l-Müstakîme, s.120.*

farklı düzeltmelere gitmiş ve kendilerine göre yeniden yorumlamıştır. Dürziler konu ile alakalı âyetlerin tümünü yorumlama yoluna gitmemiş, sadece yukarıda da görüldüğü gibi bir kısım âyetleri te'vîl etmişlerdir. Dürziler, âyetleri yorumlarken sembolik bir tarzda ele almış, mevzu bâhis olan âyetlerde geçen kelimelere de farklı isimler vaz' etmek yoluyla tefsir etmişlerdir. Dürzilerin ortaya koyduğu “Âdemu's-Safâ ve Âdemu'l-'Âsi” gibi kavramlar İsmâîli öğretiden alınmış ve sadece üzerinde birtakım değişikliklere gidilmiştir. İsmâîlî kaynaklarda da Âdem bahsi geniş bir şekilde ele alınmıştır. İsmâîlî doktrinde kıssalara yer veren birçok kitap olmasının yanında Âdem kıssasına en çok yer veren İsmâîlî dâî Ca'fer b. Mansûr' dur.⁴³² Ca'fer b. Mansûr, *Serâiru ve Esrâru'n-Nutekâ* adlı eserinde Hz. Âdem kıssası yanında İbrâhim, Hûd, Yusuf ve daha birçok kıssayı da İsmâîlî öğretiyeye göre yorumlamıştır.

Kuşkusuz Dürzi ile İsmâîlî inancındaki Âdem teorisi arasında birçok benzerlikler yer almaktadır. Söz gelimi Dürzilikte Âdem'in ana-babasının var olduğu düşüncesi İsmâilikte de yer almakta sadece isim-mekân ve zamanlar değişmektedir. Örneğin risâlede Âdem'in doğumu Hint bölgesinde “Edminiyye” denilen yerde iken İsmâilikte ise bu yer “Subât” olarak geçmektedir.⁴³³ Kur'ân'da Hz. Âdem ve Havva ile ilgili âyetlerde geçen “İblis” kavramı da söz konusu iki grup tarafından hemen hemen aynı ifadeler ile tanımlanmıştır. Dürzilikte “İblis” daha önce davette hizmet eden samimi biri olarak geçerken İsmâîlî kaynaklarda da “İblis” daha önce davette hizmet eden bir dâî olarak kabul görmektedir. Bu bağlamda İsmâîlî literatürde bu olay kısaca şu şekilde geçmektedir: Âdem ve İblis tartışmışlar ve bu durumdan o dönemin imâmı haberdar olmuş, bunun üzerine Âdem'i yanına alarak İblis'e de ona itaat etmesini ve ona karşı gelinmemesini emretmiş, ancak İblis kibirlenerek ondan daha yüce olduğunu dile getirerek bunu kabul etmemiş, bundan dolayı da davetten çıkarılmıştır.⁴³⁴

İki fırka arasında benzerlik arz eden bir diğer husus da Âdem için kullanılan kavramlardır. Örneğin hem İsmâîli öğretilerde hem de Dürzilikte Kur'ân'a muhatap olan “Âdem-i Cüz'i”⁴³⁵ dir. Ca'fer b. Mansûr “Âdem'i Cüz'i'nin” gerçek isminin “Tehûm b. Beclâh” olduğunu belirtirken bu isim Dürzi risâlesinde ise “Uhnûh”⁴³⁶ olarak geçmektedir. Dikkat

⁴³² İsmâîli doktrindeki Âdem kıssasına yer veren bir diğer kaynak için bkz. İdris İmâduddîn el-Kureşî, *a.g.e.*, s.105 vd.

⁴³³ Cafer b. Mansur el-Yemen, *Serâiru ve Esrâru'n-Nutekâ*, s.28.

⁴³⁴ Cafer b. Mansur el-Yemen, *Serâiru ve Esrâru'n-Nutekâ*, s.33.

⁴³⁵ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s.424.

⁴³⁶ İsmâîli doktrinde “Uhnûh” ile beşinci davetteki “İmâm'ul-Müstekarr” kastedilmektedir. Bkz. Mustafa Gâlib, *Târihu Da'veti'l-İsmâîliyye*, s.66.

edilmesi gereken bir diğer husus ise, İsmâîlî kaynaklarda Hz. Âdem ve Havva kıssasına daha geniş yer verirken Dürzi risâlelerde ise durum bunun aksi yönündedir. Söz gelimi cennette yenilmesi haram olan “ağacın meyvesi” ile ilgili İsmâîlî literatürde birçok rivâyet yer alırken risâlelerde ise bu hususa hiç değinilmemiştir.⁴³⁷ Öte taraftan Dürzilikteki Âdem tasavvuru bağlamında Hz. Âdem’in ilk insan olmadığı, öncesinde de birçok Âdem’in yaşadığı inancının bir benzerini Muhyiddin İbn Arabî’nin görüşlerinde de görebiliriz.⁴³⁸ İbn Arabî’nin Ca’fer-i Sâdık’â “Hz. Âdem’den önce de dünyada yüzbin Âdem var olduğu” şeklinde nispet ettiği bir görüşün kaynaklarda yer alması bunu destekler mahiyettedir.⁴³⁹

Aynı şekilde iki fırkanın “İblis” hakkında ileri sürdükleri yorumun bir benzerine Hallac-ı Mânsur’un (v.309/922) düşüncelerinde de rastlamaktayız. Hallac’ın hapisshanedeki kaleme aldığı ve toplam 11 tâsînden meydana gelen *Kitâbu’t-Tavâsîn* adlı eserde İblis’in daha önce sadık biri olduğu, Allah’a itaat eden biri olduğundan dolayı Âdem’e tapmadığı şeklinde bilgiler yer almaktadır.⁴⁴⁰ Son tahlilde söyleyebiliriz ki; Dürzilerin, İsmâîlilerin ve Hallac’ın Hz. Âdem-Havva kıssası bağlamında ortaya attıkları düşünceler Kur’ân’ın zikrettiği kıssa ile birebir çelişmektedir.

es-Sîretü’l-Müstakîme risâlesinde ile Kur’ânda yer alan Âdem kıssasındaki argümanlar birbirine taban tabana zıt ifadeler içermektedir. Risâlede Âdem’in topraktan yaratılmadığı ifadeleri yer alırken Kur’ânda ise farklı âyetlerde onun “topraktan”⁴⁴¹, “çamurdan”⁴⁴², “çamur süzülmesinden”⁴⁴³, “yapışkan çamurdan”⁴⁴⁴ ve “kurutulmuş çamurdan”⁴⁴⁵ yaratıldığı

⁴³⁷ Örneğin İsmâîlî kaynaklarda söz konusu ağaç olarak onun ile “Âdem’in oğlu Hâbil”, “tevhîd”, “İblis olarak bilinen Hâris b. Murre” şeklinde farklı rivâyetler yer almaktadır. Geniş bilgi için bkz. Cafer b. Mansur el-Yemen, *Serâiru ve Esrâru’n-Nutekâ*, s.37; İhsân İlâhî Zahîr, *a.g.e.*, s. 535.

⁴³⁸ Modern dönemde de bazı kimseler tarafından Hz. Âdem’in ilk insan olmadığı tarzında modern tıp bilimi ışığında tamamen irrasyonel bir yöntemle eserler te’lif edilmiştir. Söz konusu kitaplardan biri için bkz. Mete Fridin, *Hz. Âdem’in Annesi*, İstanbul, Şan ofset Matbaacılık, t.y, s.9-45.

⁴³⁹ Mustafa Erdem, *Hz. Âdem (İlk İnsan)*, Ankara, T.D.V. Yayınları, 1994, s.130; Daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Ferid b. Mustafa Vecdî Ferid Vecdî, *Dâiretü’l-Maârifî’l Karnî’l-İşrîn*, 1.c, Beyrut, Dâiretü’l-Ma’rife, 1971, s.125-126.

⁴⁴⁰ Daha detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Hallac-ı Mansûr”, *DİA*, XV, İstanbul, 1997, s.379-381; Ayrıca bkz. Eltâfurrahman b. Senâullah, *el-Mesâilü’l-Akaidiyyeti’l-Mücellika bi-Âdem*, 2.c, Medine, el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 2010, s.696.

⁴⁴¹ Âl-i İmrân, 3/59.

⁴⁴² A’raf, 7/12.

⁴⁴³ Mü’minun, 23/12.

⁴⁴⁴ Sâffât, 37/11.

⁴⁴⁵ Hicr, 15/28.

geçmektedir. Fahreddin Râzi (v. 606/1210) de Hz. İsmâ'nın yaratılışını konu edinen Âl-i İmrân 3/59. âyeti bağlamında Hz. Âdem'in ilk insan olduğunu şayet durum aksi yönde olursa bunun bir teselsüle gireceğini ve bunun da imkansız olduğunu zikrettikten sonra yukarıda zikredilen şekilde Hz. Âdem'in farklı aşamalardan geçen yaratılışını ele almaktadır.⁴⁴⁶ Bunun yanında diğer bazı tefsirlerde de bu âyet bağlamında Hz. Âdem'in anne ve babasız olarak yaratıldığı ayrıca zikredilmiştir.⁴⁴⁷ Ayrıca Kur'ân, Âdem kıssasına yer verirken Dürzilikteki gibi nerede doğduğu, ailesi ve benzeri şeklindeki bilgilere de yer vermemiştir. Bu tür bilgiler daha ziyade kutsal kitaplarda yer almaktadır. Örneğin Tevrât'ta Kur'ân'da zikredilen “cennet” “Adende bir cennet ya da Aden bahçesi”⁴⁴⁸ olarak yer alırken, Hristiyanlar ise dünyanın merkezi konumunda olan “Golgota” tepesinin “cennet” olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁴⁹

Bütün bunların yanında Kur'ân, ele aldığı kıssaları tafsilata inmeden beşere sunar. Zira kıssalarda asıl gâye peygamberleri teselli ve insanların ibret almalarıdır. Bundan dolayı da Kur'ân kıssalarında şahıslar/mekanlar üzerine değil ahlak, inanç ve davranışlara vurgu yapılmaktadır. Örneğin Hz. İbrahim kıssasında verilmek istenen mesaj tevhid ve şirktir.⁴⁵⁰ Kur'ân'da temel hedef, kıssalardaki şahsiyetlerin hayatlarını zikretmek olmadığı için kıssaların her biri muhtelif surelerde belli vecihleri ile arz edilmiştir.⁴⁵¹ Ezcümle: Kehf 18/13. âyette geçen “نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ” ifadesindeki “بِالْحَقِّ” kelimesinde olduğu gibi Kur'ân'da zikredilen kıssaların hepsi de gerçektir. Aynı şekilde Âl-i İmrân 3/44⁴⁵², Âl-i İmrân 3/62⁴⁵³ ve daha birçok âyette geçtiği üzere⁴⁵⁴ Kur'ân'da bahsedilen kıssaların tümü yaşanmış olaylardır. Zira Allah'ın birçok âyette bu kıssaların gaybî haberlerden olduğunu dile getirmesi ve bu hadiseler

⁴⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. Ebû Abdillâh (Ebu'l Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l Gayb)*, 8.c, Lübnan, Dâru'l-Fikr, 1981, s.83.

⁴⁴⁷ Ebu'l Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-te'vîl*, 1.c, (thk. Yusuf Ali Bedîvî, Muhyiddîn Dîb Mustû), Beyrut, Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1998, s.260; İbn Kesîr, *a.g.e.*, 2.c, s.49.

⁴⁴⁸ Tekvîn, II/8-9; Tekvîn, II/15.

⁴⁴⁹ Mustafa Erdem, *a.g.e.*, s.63.

⁴⁵⁰ Sait Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1993, s.49, 71; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü*, İstanbul, M.Ü İfav yayınları,2008, s.223.

⁴⁵¹ Sait Şimşek, *a.g.e.*, s.54-55.

⁴⁵² “Ya Muhammed bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir...”; Benzer ifadeler için bkz. el-Hûd, 11/49.

⁴⁵³ “Şüphesiz bu anlatılanlar gerçek olaylardır...”

⁴⁵⁴ Bkz. el-Hûd, 11/100-101; Yusuf, 12/3; Yusuf 2/111.

yaşanırken Hz. Muhammed'in orada olmamasının zikredilmesi, mevzu bahis kıssaların tümünün de gerçek olduğunun bir başka göstergesidir.⁴⁵⁵



⁴⁵⁵ Sait Şimşek, *a.g.e.*, s.66; Daha geniş bilgi için bkz. İdris Şengül, *a.g.e.*, s.108-136.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM'IN TEMEL UNSURLARIYLA İLGİLİ ÂYETLERE DÜRZİLİĞİN GETİRDİĞİ YORUMLAR

Bu bölümde Dürzilerin Kur'ân âyetlerini yorumlama faaliyetlerine geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için bâtinî kelimesinin sözlük, ıstılâhi manası ve genel çerçevesinden bahsetmek yerinde olacaktır. Zira Dürziler Kur'ân âyetlerini yorumlarken âyetlerin lafızlarına sadık kalmamış, bilâkis genellikle âyetleri bâtinî bir yöntem ile te'vîl etmeyi tercih etmişlerdir.

Bâtın kelimesi ism-i fâil kalıbında olup “batn/butûn” mastarında “bir şeyin içi, zâhir kelimesinin karşıtı, işlerin kühüne hâkim olmak, karın büyüme, aşağı taraf”⁴⁵⁶ gibi manalara gelmektedir. Râgıb el-İsfahânî, Lokman 31/20. âyette geçen “zâhir ve bâtin” ifadelerini “beş duyu organının kapsamına giren şeyleri zâhir”, “aklın alanına giren şeyleri ise bâtin” olarak tefsir etmiştir.⁴⁵⁷ Kur'ân-ı Kerîm de ise “bâtın” ve “zâhir” kelimeleri birlikte iki yerde mâzi formatında⁴⁵⁸, dört yerde ise ism-i fâil⁴⁵⁹ siğâsında geçmektedir. Bu âyetler arasında konumuza temel teşkil eden âyet, şüphesiz Lokman 31/20. âyeti'dir. Bu âyet, sûfîlerin bâtinî yorum faaliyetlerinde temel aldıkları en kuvvetli delillerden biridir. Bu âyet bağlamında klasik tefsirlerde zâhir ve bâtin kelimelerine birçok anlam yüklenmiştir. Söz gelimi Taberi (v.310/923) zâhiri: dilde olan, beden ve uzuvlarda görülen, İslâm ve kelime-i tevhîd bâtını ise: marifet ve itikad açısından kalplerde olan şekilde tanımlarken⁴⁶⁰ İbn Atiyye (v.541/1147) zâhiri: sağlık, güzel yaratılış ve mal bâtını ise: inanılması gereken esaslar⁴⁶¹, Şevkânî (v.1250/1834) ise

⁴⁵⁶ İbn Fâris, *a.g.e.*, 1.c, s.259; ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 34.c, (thk. Ali Hilâlî), Kuveyt, Müessesetu'l-Kuveyt, 2001, s.261; İbn Manzûr, *a.g.e.*, 13.c, s.52,55; el-İsfahânî, *a.g.e.*, s.130.

⁴⁵⁷ el-İsfahânî, *a.g.e.*, s.131.

⁴⁵⁸ el-En'âm, 6/151; el-A'râf, 7/33.

⁴⁵⁹ el-En'âm, 6/120; Lokman, 31/20; el-Hadîd, 57/3,13.

⁴⁶⁰ et-Taberi, *a.g.e.*, 6.c, s.131.

⁴⁶¹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endülüsî, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 4.c, (thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Lübnan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001, s.352.

zâhiri: nimet duyu ve akıl ile anlaşabilen, bâtın ise: ancak harici bir delil ile kavranabilen şekilde açıklamıştır.⁴⁶²

Şii tefsirlerde bu âyetin tefsiri bağlamında zâhir kelimesi: peygamber, zâhir imâm⁴⁶³, yaratılış diriltme gibi inkârı mümkün olmayan şeyler⁴⁶⁴ bâtın ifadesi ise: sadece ehl-i rusûh kimselerin bildiği şeyler⁴⁶⁵, ehl-i beyt'e olan bağlılık ve ona duyulan sevgi⁴⁶⁶, gâib imâm⁴⁶⁷ gibi ifadeler ile yorumlanmıştır.

Sünni işâri tefsirlerde ise zâhir: güven, islâm, itaat, ahlak,⁴⁶⁸ nimetin varlığı, dünyalık, güzel yaratılış, cömertlik ve nimet⁴⁶⁹, bâtın ise rıza, imân, ibadetlerin kabulü, marifet, kalbin Allah ile sükûnet bulması⁴⁷⁰, nimette bulunanın müşahedesi, ismet, huyun arınması, Allah'ın takdir ettiği ile yetinme, muhabbet ve kalbin incelikleri⁴⁷¹ şeklinde tefsir edilmiştir.

Öte yandan bâtını te'vîlin kim tarafından nasıl ortaya çıkarıldığı ile ilgili tarihi sürece baktığımızda kaynaklar bize bu faaliyetin antik uygarlıklara kadar gittiğini aktarmaktadır. Bu minvâlde bazı İskenderiyeli Yahudi filozoflar, Yunanların yanında Tevrât'ın otoritesini sağlamlaştırmak için felsefe ile Tevrât'ı sembolik yolla şerhetmişlerdir.⁴⁷² Kuşkusuz kutsal metinlerin bâtınî yorum yöntemi olan bu faaliyet, meşhur düşünür Philo (M.Ö. 25- M.S. 50) aracılığı ile yahudi kültürüne nakledilmiştir.⁴⁷³ Yunan felsefesinden etkilen Philo'nun en önemli gayelerinden biri de yahudi dini metinleri ile felsefeyi uzlaştırmak olduğu için bu yolu tercih etmiştir. Philo, ilk olarak hissi isimleri yorumlayarak bunların ruhî makamlara işaret ettiğini ileri sürmüştür. Söz gelimi Âdem'i, "akıl", Havva'yı "onun hissi", Kâbil'i "şerri",

⁴⁶² Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, (thk. Yusuf el-Ğûş), Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2007, s.1144.

⁴⁶³ el-Kâşânî, *a.g.e.*, 4.c, s.148; el Kummî, *a.g.e.*, 2.c, s.794.

⁴⁶⁴ et-Tabersi, *a.g.e.*, 8.c, s.68.

⁴⁶⁵ et-Tabersi, *a.g.e.*, 8.c, s.68.

⁴⁶⁶ el-Kummî, *a.g.e.*, 2.c, s.794; Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *a.g.e.*, 4.c, s.376; el-Kâşânî, *a.g.e.*, 4.c, s.148.

⁴⁶⁷ el-Kâşânî, *a.g.e.*, 4.c, s.148.

⁴⁶⁸ et-Tüsteri, *a.g.e.*, 2.c, s. 132.

⁴⁶⁹ el-Kuşeyri, *a.g.e.*, 3.c, s.133.

⁴⁷⁰ et-Tüsteri, *a.g.e.*, 2.c, s. 132.

⁴⁷¹ el-Kuşeyri, *a.g.e.*, 3.c, s.133-134.

⁴⁷² Ali Sâmî en-Neşşar, *a.g.e.*, 1.c, s.74.

⁴⁷³ Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s.154-156.

Habil'i "güzelliği", Hz. Musa'nın denizi geçmesi "kendisi ile mücadelesi", cenneti "ruhun gücü" şeklinde te'vîl etmiştir.⁴⁷⁴ Philo, bununla yetinmeyerek Tevrât'ta geçen ibadet esâslarını da te'vîl etmiştir. Bu bağlamda bazıları onu aşırı te'vîl yöntemine başvurduğundan dolayı artık Tevrât ile bir bağının kalmadığını, zira Tevrât'ta geçen bütün teşbih içeren ifadeleri yorumladığını söylemişlerdir.⁴⁷⁵ Yahudilikteki bu bâtinî tefsir yöntemi, Hristiyan tefsirine de sirâyet etmiştir. Hristiyan kiliselerinin önde gelenleri İncil'de geçen birtakım ifadeleri Hz. İsa'ya delâlet ettirmeye çalışmışlardır. Martyr, "Hâkimiyet onun omuzlarında olacaktır"⁴⁷⁶ cümlesini "Mesih, çarmıha gerilecektir", "Elbisesini şarapta abasını da üzümün kanında yıkadı"⁴⁷⁷ cümlesini de "O kendisine Logos'un girdiği mü'min'i, annesinden gelen üzüm suyu gibi kan ile temizleyecektir"⁴⁷⁸ şeklinde bâtinî bir tarzda yorumlamıştır.

Bâtinî düşünce sisteminin İslâm dünyasında yayılması hususunda ise birçok farklı rivayet aktarılmaktadır. Mustafa Gâlib'e göre bu düşünce doğrudan Ca'feri Sâdık tarafından İrân ve Irak'ta başlatılmış, daha sonra sırlı bir şekilde devam ettirilmiştir.⁴⁷⁹ Muhammed Hatib, Muhammed Hüseyin Zehebi ve Ali Sami Neşşâr gibi âlimler ise bu düşünce sisteminin İslâm dünyasına yeni Eflatunculuk ve yukarıda zikredildiği üzere tevrâtı yorumlayan Philo kanalı ile girdiğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁸⁰ Bir diğer görüşe göre ise bâtinî te'vîlin, yahudi asıllı İbn Sebe aracılığı ile girdiği yönündedir.⁴⁸¹ Bu görüşü savunanların başında gelen İbn Hazm (v.456/1064), İbn Sebe'yi bir nevi bu fikrin bir teorisyeni olarak tanımlamaktadır.⁴⁸² İbn Sebe'nin Kasas 28/85. âyetini⁴⁸³ Resulullah'ın ölmediği ve kesinlikle geri döneceği şeklinde

⁴⁷⁴ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.279; Abdurrahman Bedevî, *a.g.e.*, s.756.

⁴⁷⁵ Ali Sâmi en-Neşşâr, *a.g.e.*, 1.c, s.74.

⁴⁷⁶ İşaya, 9/6.

⁴⁷⁷ Tekvîn, 49/11.

⁴⁷⁸ Geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Bedevî, *a.g.e.*, s.757-759.

⁴⁷⁹ Mustafa Gâlib, *Târihu'l-Da'veti'l-İsmâiliyye*, Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1965, s.6, 28.

⁴⁸⁰ el-Hatib, *el-Harekâtu'l-Bâtiniyye*, s.31,34,38; Ali Sâmi en-Neşşâr, *a.g.e.*, 2.c, s.289-291; Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 2.c, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 2012, s. 243-244.

⁴⁸¹ Avni İlhan, "Bâtiniyye", V, *DİA*, İstanbul 1992, s.192.

⁴⁸² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, 1.c, Kâhire, Mektebetu Hancî, t.y, s.164.

⁴⁸³ "Kur'ân'ı sana farz kılan Allah, şüphesiz seni dönülecek bir yere döndürecektir."

yorumlaması da İbn Hazm'ın fikrini desteklemektedir.⁴⁸⁴ Gazâli'nin de *Fedâihu'l Bâtıniyye* adlı eserinde bahsettiği gibi bu bâtinî düşünce sistemi Şii fırkalar içinde zuhur etmiş daha sonra da farklı şekillerde neşvu nemâ bulmuştur.⁴⁸⁵ Şia'dan neşet eden İsmâiliyye fırkası da kaynaklarda Bâtıniyye olarak isimlendirilmiş, İsmâiliyye'nin zuhuru çoğu kez Bâtıniyye'nin başlangıcı olarak kabul edilmiştir.⁴⁸⁶ Ancak her ne kadar bazı kaynaklarda Bâtıniyye ile İsmâiliyye kastedilmişse de Bâtıniyye şemsiye bir kavram olup bâtinî hüviyyete sahip Nusayri, Dürzi, Karmatiyye, Babekiyye Melâhide gibi fırkaları da kapsamaktadır.⁴⁸⁷

Diğer taraftan Şia mezhebi de “zâhir-bâtın” olmak üzere iki tür bilginin olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁸⁸ Bu minvâlde “Ben hikmet eviyim, Ali de onun kapısıdır”⁴⁸⁹ rivâyetini de öne sürerek Hz. Ali'nin başkalarının muttâli' olamadığı türdeki bilgilere sahip olduğunu savunmuşlardır. Kendi düşüncelerini temellendirmek için de “Her âyetin bir zâhiri bir de bâtinî vardır”⁴⁹⁰ esasını temel alarak Kur'ân'da yer alan âyetleri farklı bir tarzda yorumlamışlardır.⁴⁹¹ Şiilere göre bâtinî ilim, masum imâmlar vasıtasıyla kendilerine tevârüs etmiştir. Ancak İsmâiliyye ile Şia'daki bâtinî te'vîl tarzları benzer olmakla birlikte, Şia namaz, oruç, hac, zekât gibi dinin temel esâslarını iptal etmemiştir. Bununla birlikte Şia'nın bâtinî te'vîl anlayışı daha çok imâmet ve siyaset merkezlidir.⁴⁹²

⁴⁸⁴ Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberi, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2.c, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407, s.647; İbn Sebe ile ilgili daha geniş için bkz. Abdurrahman Bedevi, *a.g.e.*, s.759-788.

⁴⁸⁵ el-Gazâli, *a.g.e.*, s.18.

⁴⁸⁶ Avni İlhan, “Bâtıniyye”, s.192.

⁴⁸⁷ el-Gazâli, *a.g.e.*, s.11.

⁴⁸⁸ Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmî”, *DîA*, İstanbul V/1992, s.188.

⁴⁸⁹ Tirmizi, “Menâkıb”, 73.

⁴⁹⁰ Bu tür rivâyetler “Kutubu't-Tis'a” olarak adlandırılan temel hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Bu rivâyetler yer yer Abdurrahman b. Avf, İbn Mes'ud, Hasan el Basri gibi farklı kanallarla gelmiştir. Daha çok Şii ve İşâri literatürde geçmektedir. Bkz. Ebû Abdırrahmân Mıhammed b. Hüseyin b. Musa el-Ezedî es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, I, (thk. Seyyid Umrân), Lübnân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2001, s.21; İbn Teymiyye, bu rivâyetlerin uydurma olduğunu belirtmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmu'ul-Fetâvâ*, 13.c, (tsh. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve oğlu Muhammed), Medine, Mecmeu'l-Melik Fehd 2004, s.231-269; Nureddin Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Mecmâu'z-Zevâid ve Menbâu'l-Fevâid*, VII, (thk. Hüsâmeddin el Kudsi), Lübnan, Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, t.y, s.152; Süleyman Ateş, *a.g.e.*, s.30; el-Kaşânî, *a.g.e.*, I, s.31.

⁴⁹¹ Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum” *İslâmiyât*, 3.sayı, II, Ankara, 1999, s.110-111.

⁴⁹² Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmî”, s.188.

Öte yandan Şia'daki bu bâtinî te'vîl anlayışı, musatavvıflar arasında da revaç bulmuştur. Ancak mutasavvıflar bâtinî ilmin İslâm'dan ayrı olmadığını, bu ilmin Hz. Muhammed tarafından Huzeyfe b. Yemân gibi bazı ashâba da aktarıldığını savunmuşlardır. Bu bağlamda Ebû Talib el Mekki'nin *Kutu'l-Kulub'u*, Serrâc'ın *el-Lüma'sı* gibi tasavvufi eserler bâtinî ilmi ile ilgili geniş bilgilere yer vermekle birlikte bu alana en çok yer ayıran Gazâlî'dir.⁴⁹³ Gazâlî, *İhya'u Ulûmu'd-dîn* adlı kitabında namaz, oruç, zekât hac gibi İslâm'ın temel esaslarını konu edinirken her bir esâsın zâhiri manasını verdikten sonra bâtinî anlamlarına da yer vermiştir. Söz gelimi oruç kelimesinin zâhiri manası, onu bozan şeylerden bahsettikten sonra, orucun bâtinî manası hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunur: Oruç; “genel”, “özel” ve “en özel oruç” olmak üzere üç kısımdır. Buna göre genel oruç; şehvî durumlardan kaçınma ve herhangi bir şey yememe, özel oruç; beş duyu organının günahlardan uzak tutulması, en özel oruç ise; kalbin dünyevi sıkıntılardan arındırılması ve tamamen Allah dışında olan şeylerden soyutlanması şeklinde yorumlamıştır.⁴⁹⁴

Tasavvuf kaynaklarında mevcut bu bâtinî te'vîl anlayışı, Şia kanalı ile ondan ayrılan ve bâtinî karaktere sahip olan fırkalarda da kabul görmüştür. Şüphesiz bu fırkaların başında da İsmâliyye mezhebi gelmektedir. İsmâilî yazar Kâdı Nu'mânî *Esâsu't-Te'vîl* adlı eserinde “*Düşünüp ibret alalım diye herşeyden iki eş yarattık*”⁴⁹⁵ âyetinin yanında, zâhir ve bâtin ifadesi geçen birçok âyeti⁴⁹⁶ öne sürerek bâtinî te'vîlin meşru olduğunu savunmaya çalışmıştır.⁴⁹⁷ Bu kabulden hareketle İsmâilî doktrine göre Kur'ân âyetlerindeki zâhiri manaları ile uğraşmak ehl-i zâhir âlimlerin işidir. İsmâilî irfânında ise dinin esâslarının bâtinî te'vîli vardır. Buna da sadece dâiler, hüccetler ve imâmlar muttâli olabilirler. Bundan dolayı İsmâilîler de yukarıda zikredilen rivâyete benzer bir formatta gelen “Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır” rivâyetini öne sürerek imâmları te'vîl'de başat kaynak kılmışlardır.⁴⁹⁸ Bu bağlamda İsmâilîlik'te; zâhir ile “şeriat sahibi Hz. Muhammed”, bâtin ile de “hakikat sahibi vasiyy Hz. Ali” kastedilmektedir.⁴⁹⁹ İsmâilî bâtinî te'vîlde, Hz. Ali önemli bir rol oynamaktadır. Hz.

⁴⁹³ Süleyman Uludağ, “Bâtin İlmi”, s.188-189.

⁴⁹⁴ el-Gazâlî, *İhyâ'u Ulûmî'd-Dîn*, Beyrut, Dâr'u'l-İbn Hazm, 2005, s.277.

⁴⁹⁵ ez- Zâriyât, 51/49.

⁴⁹⁶ Bkz. En'âm, 6/120; Lokman 31/20.

⁴⁹⁷ Kâdı Nu'mânî, *Esâsu't-Te'vîl*, (thk. Arif Tâmir), Beyrut, Dâr'u's-Sekâfe, t.y, s.29-30.

⁴⁹⁸ Ca'fer b. Mansûr, *a.g.e.*, s.7.

⁴⁹⁹ es-Sicistânî, *a.g.e.*, s.71.

Ali'nin böyle önemli olmasında şüphesiz Şia'nın imâmet anlayışı etkili olmuştur. Zira her iki fırkada da imâmet önemli bir rol oynamaktadır. Bu kabulden hareketle İsmâililer, imâmları tebcil etmek için birçok âyeti bâtını te'vîl'e göre yorumlamışlardır. Söz gelimi Muhammed 7/41. âyette geçen “Allah'ın yolu” ifadesindeki “yol” ile “Hz. Ali” kastedilmiştir. Buna göre bu âyet “her kim onun velâyetini inkâr ederse Allah onun amellerini boşa çıkarır, cehennemde onu ters yüz eder” şeklinde yorumlamıştır.⁵⁰⁰ Bâtını bir hüviyete sahip Nusayri fırkası da zâhir-bâtın düalizmine başvurmuştur. Nusayrilerce kutsal kabul edilen toplam 101 soru ve cevaptan oluşan *Ta'limu Diyâneti'n-Nusayriyye* adlı kitabta “Zâhir ve bâtın nedir?” şeklindeki soru “Bil ki; Bâtın lafzı; efendimizin lâhutiliğine, zâhir ise; insanî yönüne işaret etmektedir. Zâhir anlamında biz efendimiz Ali b. Ebi Talib derken bâtın manada ise o rahman ve rahîm olan Allah'tır demekteyiz.”⁵⁰¹ Yani Nusayrilere göre zâhir; Hz. Ali'nin normal bir insan olması, bâtın ise; ilâh olmasıdır. Lâhuti yönüne göre ise o, doğmamıştır, doğurmamıştır, onun herhangi bir eşi ve benzeri yoktur.⁵⁰²

Dürzi mezhebi de diğer bâtınî fırkalar gibi bâtını te'vîle başvurmuştur. Dürzilerde zâhir-bâtın ayrımı diğer bâtınî fırkalardan ayrı olarak diğer anlayışları reddetmek yolu ile yorumlanmıştır. Buna göre zâhir ilim ile ehl-i tenzil (Ehl-i Sünnet), bâtın ilim ile ehl-i te'vîl (Şia) ve tevhîd ilmi ile de ehl-i tevhîd (muvahhidûn) kastedilmektedir.⁵⁰³ Dürziler bu bağlamda âyetlerde geçen zâhir ve bâtın kavramlarını da farklı bir şekilde yorumlamışlardır. Mesela Hadîd 57/13. âyette geçen “zâhir” ile “zâhirin sahibi Muhammed”, “bâtın” ile de “Hz. Ali”, “rahmet” ile de “Hamza b. Ali” murad edilmektedir.⁵⁰⁴ Bu bağlamda birçok âyet de zâhir ve bâtın olarak te'vîl edilmiştir. Örneğin “...Sizi bir kere daha oradan çıkaracağız.”⁵⁰⁵ âyeti “Muvahhidlerin zâhir ve bâtından tevhid yoluna çıkartılması”⁵⁰⁶, “Çünkü seslerin en

⁵⁰⁰ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, *a.g.e.*, s.7; İsmâilikteki “zâhir-bâtın” yorumu hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Muhammed Riyaz Uşeyri, *et-Tasavvuru'l-Lugavî inde İsmâiliyye dirâse fi Kitâbi'z-Zine*, İskenderiye, Münşetü'l-Maârif, 1985, s.31-35.

⁵⁰¹ *Kitâbu Ta'lim Diyânetu'n-Nusayriyye*, y.y, y.t, s.220.

⁵⁰² Ebu Musa el-Harîrî, *a.g.e.*, s.121.

⁵⁰³ Resâilü'l Hikme, *Risâletü'ş-Şem'a*, s.279; Resâilü'l Hikme, *Taksîmu'l-Ulûm*, s.261.

⁵⁰⁴ Resâilü'l Hikme, *Risâletü'ş-Şem'a*, s.279.

⁵⁰⁵ Tahâ, 20/55.

⁵⁰⁶ Resâilü'l Hikme, *Risâletü'ş-Şem'a*, s.279.

çirkini...”⁵⁰⁷ ile “zâhir davet”⁵⁰⁸, Ra’d 13/16. âyette geçen “نفع” ve “ضر” ifadeleri de “zâhir ve bâtın”⁵⁰⁹ olarak te’vîl edilmiştir.⁵¹⁰

Yukarıda Dürzilerin bâtinî te’vîl yorumlama faaliyetinde “zâhir/ehl-i sünnet”, “bâtın/ehl-i te’vîl” ve “ehl-i tevhîd” olmak üzere üç tür ayırma gittiğini söylemiştik. Dürziler, “ehl-i tevhîd” olarak geliştirdikleri bâtinî yorum tarzının doğru olduğunu ispatlamak için Kur’ân âyetlerinde geçen birçok âyeti de bu minvâlde “tevhîd” olarak yorumlamışlardır. Belirtilmesi gerekir ki; “Tevhid” mefhûmu Dürzi öğretisinin bel kemiğini oluşturmaktadır. Genellikle Hâkim bi Emrillâh’ın lâhûtî yönüne işaret etmek için vaz’ edilen bu ifade Dürzi terminolojisinde, “Hakiki ilim Mevlâ’yı birlemek”⁵¹¹, “Salt tevhid ile doğruluk tamamlanır.”⁵¹², “Şüphesiz tevhid bir olan Hâkim’den muvahhidlere verilen bir hibedir.”⁵¹³ şeklinde farklı anlamlarda tanımlanmıştır. Tevhid’e verilen önemden dolayı bu akıma mensup olanlar “muvahhidûn”, dinlerine de “tevhid dini”, davetlerine de “tevhid daveti” denilmiştir.⁵¹⁴ Dürzilikte tevhid nazariyesi bütün mana ve yönlerden Mevlâ’dan teşbihi nefyetmek üzerine kâimdir. Bu kabule göre Mevlâ/Hâkim çocuktan, evlenmekten, furu’ ve usûl’den, maddi beşerî özelliklerden ve mahlukâtdan beridir ve hiçbirine de denk değildir.⁵¹⁵ Bu bağlamda Dürziler âyetlerde geçen birtakım kelimeleri “tevhid” olarak te’vîl etmişlerdir. Söz gelimi “...insanlara faydalı olan ise...”⁵¹⁶ âyetindeki “faydalı” ile “tevhid”⁵¹⁷, “...Oysa daha önce(bu kitabı getirecek peygamber ile...”⁵¹⁸ ifadesinde “peygamber” kelimesini “zamanı gelmeden önce

⁵⁰⁷ Lokman, 31/19.

⁵⁰⁸ Resâilü’l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.101.

⁵⁰⁹ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasiha*, s.84.

⁵¹⁰ Daha fazla örnek için bkz. Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiy*, s.61; Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasiha*, s.84.

⁵¹¹ Resâilü’l Hikme, *Misâku’n-Nisâ*, s.70.

⁵¹² Resâilü’l Hikme, *İzâhü’t-Tevhid*, s.656.

⁵¹³ Resâilü’l Hikme, *eş-Şâfiye li-Nüfûsî’l-Muvahhidîn*, s.459.

⁵¹⁴ Yasin Enver vd, *a.g.e.*, s.94.

⁵¹⁵ Resâilü’l Hikme, *İzâhü’t-Tevhid*, s.656; Resâilü’l Hikme, *es-Siretu’l-Müstakîme*, s.128; Resâilü’l Hikme, *el-Belâğ ve’n-Nihâye*, s.75.

⁵¹⁶ er-Ra’d, 13/17.

⁵¹⁷ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasiha*, s.85.

⁵¹⁸ el-Bakara, 2/89.

tevhîd ile”⁵¹⁹, devamındaki âyette gelen “...(Tevrat’tan) tanıyıp bildikleri (bu peygamber) kendilerine gelince...⁵²⁰ ile “tevhîd’ten bildikleri gelince”⁵²¹, “Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz.”⁵²² ifadesindeki “iyilik” ile “tevhîd’e erişemezsiniz”⁵²³ Yunus 10/25. âyette geçen “selâm yurdu” ifadesinde “yurdu” ile “tevhîd”⁵²⁴, “Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı.”⁵²⁵ ile “Hâkim’in tevhîd’i yaklaştı.”⁵²⁶, el-Vâkıa 56/88. âyette yer alan “naîm cenneti” ile “tevhîd daveti”⁵²⁷, “İyiliği emret.”⁵²⁸ ile de “Tevhîd’i emret”⁵²⁹ şeklinde yorumlanmıştır.

Bütün bu hususlardan sonra özetle söylenebilir ki; Başta İsmâiliyye olmak üzere Nusayriler ve Dürziler, âyetleri bâtını yolla te’vîl ederken söz konusu âyetleri sadece yorumlamamış; bilâkis zâhiri manalarının da ortadan kalktığını, asıl kabul edilmesi gerekenin bâtinî mana olduğunu savunmuşlardır. Bunun yanında bâtinî te’vîl’e başvuran mutasavvıflar ise nassların zâhiri manalarının da yürürlükte olduğunu kabul etmektedirler. Zira onlara göre “zâhiri mana” ile “hak”, “bâtını mana” ile de “hakikat” murad edilmekte olup her ikisine göre de amel etmek elzemdir.⁵³⁰

Yukarıda kısaca Dürzilerin bâtin-zâhir ikilemine kısaca yer verdikten sonra şimdi de sırası ile Kur’ân’da geçen “tevhîd/ilâhi sıfatları”, “âhiret”, “cennet-cehennem”, “ibadetler” bağlamında “namaz”, “oruç”, “zekât”, “oruç” ve “hac” kavramlarını zâhiri ve bâtinî tarzda nasıl yorumladıklarını, söz konusu bu konulara örnek teşkil edilen âyetleri nasıl bâtinî bir tarzda ele aldıklarını inceleyeceğiz.

⁵¹⁹ Resâilü’l Hikme, *et-Ta’nîf ve’t-Tehcîn*, s.373.

⁵²⁰ el-Bakara, 2/89.

⁵²¹ Resâilü’l Hikme, *et-Ta’nîf ve’t-Tehcîn*, s.373.

⁵²² Âl-i İmrân, 3/92.

⁵²³ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’- Hafıyy*, s.57.

⁵²⁴ Resâilü’l Hikme, *el-Belâğ ve’n-Nihâye*, s.79.

⁵²⁵ el-Kamer, 54/1.

⁵²⁶ el-Feyyâz, *a.g.e.*, s.16.

⁵²⁷ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasîha*, s.86.

⁵²⁸ Lokmân, 31/17.

⁵²⁹ Resâilü’l Hikme, *es-Sîratü’l-Müstakîme*, s.129.

⁵³⁰ Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmî”, s.189.

A. Tevhîd/Îlâhi Sıfatlar

Resâilü'l-Hikme risâleleri Hâkim bi Emrillâh'ı yücelterek onu uluhiyet makamına yükseltmiştir. Dürzi akidesine göre bir insan Hâkim bi Emrillâh'ın uluhiyyetini ikrâr etmedikçe Dürzi olması mümkün değildir.⁵³¹ Bu husus *Misâku Veliyyu'z-Zaman* risalesinde de “Mevlâ Hâkim bi Emrillâh dışında gökte ibadet edilecek bir ilâh yoktur.”⁵³² şeklinde geçmektedir. Bunun yanında Hâkim bi Emrillâh'dan zuhur eden birçok olağanüstü durum da tevhid davetçilerinin nazarında Hâkim b. Emrillâh'ın uluhiyyetini te'yîd etmektedir. Söz gelimi *es-Siretü'l-Müstakîme* risâlesinde Hâkim'in yaptığı hareketlerin bir beşerden sadır olmasının mümkün olmadığı dile getirilmektedir.⁵³³ Bunun yanında Hâkim'in hareketli biri olması, mizâcının tam yerleşmemesi ve kan dökmeye meyilli bir yapıya sahip olması da bunda etkili olmuştur.⁵³⁴ Hâkim bi Emrillâh'ın farklı davranışlar sergilemesinin yanında, insanları korkutması onlarda bir korku oluşturmuş ve zamanla bu olağandışı durumlar farklı şekilde yorumlanmaya başlanmıştır.

Bu bağlamda Hamza, *Kitâb fîhi Hakâik* adlı risalede Hâkim bi Emrillâh'ın fiillerinin tümünde ister şaka ister ciddi olsun bir hikmetin olduğunu, ancak belli bir müddet sonra onun hikmetinin anlaşılacağı şeklindeki söylemlere dahi yer vermiştir.⁵³⁵ Hamza bununla da kalmayıp Hâkim'in eşeğe binmesini de hakikâtın diğer nâtik şeriatlere üstün geldiğine bir işaret tarzında te'vîl etmiştir.⁵³⁶

Öte yandan Dürzi inancına göre Hâkim bi Emrillâh'ı birlemek kazançların en kıymetlisi elde edilmek istenilen en büyük istektir. Zira tevhîdin sıhhati ile temiz nefisler ebedi sevaba ulaşır, ondan mahrum kalmakla da pis nefisler hüsrân içinde kalır.⁵³⁷ Bu tevhidin bir tezâhürü olarak Dürziler, Hâkim'den bütün insânî isimlendirmeleri nefyetmişlerdir. *Risâletu İdâhu't-Tevhîd* risâlesinde de Bâri'nin/Hâkim bi Emrillâh'ın bütün fiil sıfat ve hallerden münezzeh

⁵³¹ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.29.

⁵³² Resâilü'l-Hikme, *Misâku Veliyyu'z-Zaman*, s.48.

⁵³³ Resâilü'l-Hikme, *es-Siretü'l-Müstakîme*, s.128.

⁵³⁴ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.33.

⁵³⁵ Resâilü'l-Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.98.

⁵³⁶ Resâilü'l-Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.101.

⁵³⁷ Resâilü'l-Hikme, *eş-Şâfiye li-Nüfûsi'l-Muvahhidîn*, s.453.

olduğu belirtilmektedir.⁵³⁸ Bunun yanında risâleler, Hâkim bi Emrillâh'ı bütün insanî ihtiyaç ve hislerden de tenzih etmiştir.⁵³⁹ Risâlelerde yer alan bilgilere göre hiç kimse Hâkim'in su içtiğini, yemek yediğini ya da ihtiyacını giderdiğini söyleyemez hatta o, oturmaktan, uyumaktan ve durmaktan da beridir.⁵⁴⁰

Hâkim'in Dürzilerce bir nevi ilâh olarak inanılmasına bağlı olarak onun ölmediği, kıyamete yakın tekrar zuhur edeceği ve müşriklerden intikam alacağı düşüncesi de ortaya çıkmıştır.⁵⁴¹ Buna göre Hâkim bi Emrillâh öldürten ve diriltendir. O hayydır ve ölmez.⁵⁴² Diğer taraftan Abdurrahman Bedevi'ye göre, Hâkim bi Emrillâh'ın ölmediği ve ezeli olduğu fikrini ortaya atanlar, Şam yakınlarında bulunan bazı gafil cahillerden bir gruptur.⁵⁴³ Dürzi risâleleri Hâkim bi Emrillâh'ın uluhiyyetini temellendirirken Mısır medeniyeti, Şia, İsmâiliyye, Nusayriyye, Hâkim bi Emrillâh'ın garip tutumlarından ve Kur'ân âyetlerinden referans almışlardır.

Yukarıda da zikredildiği gibi Dürziler, Hâkim'i bütün insanî vasıflardan tenzih etmiş ve onu uluhiyyet makamına oturtmuşlardır.⁵⁴⁴ Bu temel düşüncelerini meşrulaştırmak için de Kur'ân âyetlerini kendi düşünceleri doğrultusunda tamamen bağlamından kopararak kâh te'vîl etmiş kâh da farklı manalara hamletmişlerdir. Bu bağlamda dâiler, risâlelerde Hâkim'in gücünü ve azâmetini ispat etmek için doğrudan veya dolaylı olarak Allah için Kur'ân'da yer alan bazı sıfatları Hâkim için kullanmışlardır. Söz gelimi risâlelerin birçok yerinde Hâkim; “Kâdir”, “Mu'tî”, “Mâni”⁵⁴⁵, “el-Ğaffâr”, “el-Azîz”, “el-Cebbâr”, “el-Kahhâr”⁵⁴⁶, “el 'Allâm”⁵⁴⁷, “el-

⁵³⁸ Resâilü'l Hikme, *Risâlet'u İdâhu't-Tevhîd*, s.661.

⁵³⁹ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.38.

⁵⁴⁰ Resâilü'l Hikme, *es-Siretu'l-Müstakîme*, s.128; Resâilü'l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.105.

⁵⁴¹ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.37.

⁵⁴² Resâilü'l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.97.

⁵⁴³ Abdurrahman Bedevî, *a.g.e.*, 2.c, s.619.

⁵⁴⁴ Bkz; Resâilü'l Hikme, *es-Siretu'l-Müstakîme*, s.128; Resâilü'l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.105; Resâilü'l Hikme, *Risâle ilâ Velîyyi'l-'Ahdî 'Ahdî'l-Müslimîn*, s.223; Resâilü'l Hikme, *el-Ğâye ve'n-Nasîha*, s.87.

⁵⁴⁵ Resâilü'l Hikme, *Sebebu'l-Esbâb*, s.149.

⁵⁴⁶ Resâilü'l Hikme, *es-Siretu'l-Müstakîme*, s.124.

⁵⁴⁷ Resâilü'l Hikme, *en-Nakzu'l-Hafîyy*, s.49.

Evvel ve'l Âhir"⁵⁴⁸, "es-Samed"⁵⁴⁹, "Hâkimu'l Hukkâm"⁵⁵⁰, gibi sıfatlar Hâkim'e itlâk edilmiştir.

Dürziler Hâkim için bu tür sıfatları kullanmalarının yanında Kur'ân'da Allah için kullanılan isimleri ise kesin bir şekilde reddetmektedirler. Hâkim bi Emrillâh'tan sonra davetin en önemli şahsiyeti konumuna geçen Hamza'ya göre, "rahman", "deyyân" ve "Allah" gibi isimler hakiki ilâhî ifade etmemekte, onun cevheri ve kudsiyeti hakkında da bir önem arzetmemektedir. *Kitâb fîhi Hakâik* adlı risâlede de Hâkim, "deyyân" ve "sultan" gibi isimler ile anılmasından tenzih edilmiş, bütün bu isimlerin aslında Hamza için olduğu ifade edilmiştir.⁵⁵¹ Bundan dolayı Hamza, muvahhidlerden bu ve benzeri isimlerin Hâkim'in kulu için yani kendisi için kullanılmasını emretmiştir. Kurân'da ve sahifelerde olan isimler, kulu imâm içindir sözü de bunu desteklemektedir.⁵⁵² Hamza bununla da yetinmeyip "*En güzel isimler Allah'ındır. O'na o güzel isimleriyle dua edin*"⁵⁵³ âyeti ile "*Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Her kim bunları sayarsa cennete girer*"⁵⁵⁴ hadisini "İmâm'ın/Hamza'nın doksan dokuz dâisi vardır. Kim onlara iman ederse onları kuşatan imâmın hakiki davetine girmiş olur" şeklinde yorumlayarak Esmâu'l-Hüsna'da zikredilen isimlerin de kendisine delâlet ettiğini savunmuştur.⁵⁵⁵

Dürziler rû'yetle ilgili meselede ise ilâhî cevherin/Hâkim'in asla görülemeyeceğini, ancak onun herşeyi idrak ettiğini savunmaktadırlar. Bu bağlamda *Risâletu'z-Zinâd* adlı risâlede de "*Onu kalpler ve gözler idrak edemez*"⁵⁵⁶ şeklinde geçerken *el-İ'zâr ve'l-İnzâr* risalesinde ise "*gözler onu görmez*"⁵⁵⁷ şeklinde geçmektedir. Davetin önemli temsilcilerinden olan Bahâuddîn bu konuyla ilgili görüşleri destekleme sadedinde, "*Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri*

⁵⁴⁸ Resâilü'l Hikme, *Risâletu'z-Zinâd*, s.271.

⁵⁴⁹ Resâilü'l Hikme, *es-Subhatu'l-Kâine*, s.202; Daha fazla bilgi için Bkz. Resâilü'l Hikme, *Misâku Veliyyi'z-Zamân*, s.47.

⁵⁵⁰ Resâilü'l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.97.

⁵⁵¹ Resâilü'l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.104.

⁵⁵² Resâilü'l Hikme, *Sebebu'l-Esbâb*, s.159.

⁵⁵³ A'râf, 7/180.

⁵⁵⁴ Buhâri, "Şurut", 18; Müslim, "Zikr", 5,6; Tirmizi, "Deavât", 82.

⁵⁵⁵ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.119-120.

⁵⁵⁶ Resâilü'l Hikme, *Risâletu'z-Zinâd*, s.272.

⁵⁵⁷ Resâilü'l Hikme, *el-İ'zâr ve'l-İnzâr*, s.246

idrak eder”⁵⁵⁸ âyetini delil olarak getirmektedir. Bahâuddin, görüşünü daha da sağlamlaştırmak için nakli delilin yanında akli delil de getirmektedir. Ona göre şayet birisi arkadaşına sen var olmayanı gözlerin ile idrak edemezsin derse, onun bu sözü akıl dışı olur, hakkı ve adaleti zedeler. Hâkim’in mevcut olup, gözler ile idrak edilmediği görüşü doğrudur. İnsan aklının yapısı yaratana idrak etmekten acizdir ve onu düşünmekten vazgeçer. Bu husus insaf sahibi olan cumhurun da kabul ettiği bir durumdur. Hâkim, bütün bu durumlardan münezzehtir. Yine aynı şekilde Bahâuddin Mülk 67/4. âyetini⁵⁵⁹ delil getirerek ona bakmaya çalışan kişiyi aynanın demirinin cevherine bakan kimseye benzeterek kişinin her baktığında kendisinden başka kimseyi görmediğini ve bakışların bitkin şekilde kendisine döndüğünü savunmaktadır.⁵⁶⁰ Buna göre hiç kimse fikir, hiss veya ihâta ile onu kavrayamaz. O öyle bir kimsedir ki; Ne gözler ne de basiretler onu idrak eder. Bakan kimsenin bakması da onu idrak edemez.

Daha önce de ifade edildiği gibi Dürziler, Hâkim’in uluhiyetini ispat sadedinde Kur’ân’ın birçok âyetini referans almışlardır. Zira Kur’ân âyetlerini delil getirmelerindeki temel gaye kendi ideolojilerini ve tevhîd düşüncelerini herkes tarafından kesinkes kabul edilen güvenilirliği mutlak doğru olan bir kitap ile temellendirmektir. Çünkü Dürzi doktrininin neş’et ettiği toplum, Müslüman bir toplumdur; ve düşüncelerini meşrulaştırmak da herkesin birincil kaynak olarak gördüğü Kur’ân ile mümkündür. Dürziler bu âyetleri kendi düşüncelerine göre te’vîl ederken de tamamen siyâk ve sibâk gözardı edilmiş, âyetin temel anlamına da sadık kalınmamıştır. Bu minvâlde Dürziler Kur’ân’da yer alan Allah’a izâfe edilen sıfatları onun münezzehtir mutlak güç sahibi olduğuna işâret eden âyetleri Hâkim’e hamletmek sureti ile yorumlamışlardır.

Dürzi davetçileri bu kabulden yola çıkarak Kur’ân’da “Allah/Rab” lafzının yer aldığı âyetlerin yerine “Hâkim” ismini vaz’ ederek yorumlamışlardır. Söz gelimi *Mishafu’l-Münferid* adlı risâlede “... Allah’a yaptığınız yeminleri engel kılmayın...”⁵⁶¹ âyeti “Mevlânıza/Hâkim bi Emrillâh’a yaptığınız yeminleri engel kılmayın”⁵⁶² şeklinde yorumlanmıştır. Bir diğer âyette ise “فُلِ اللَّهِ” ifâdesi ile “Herhangi birşeyle vasıflanamayan ve kayıt altına alınamayan Hâkim”,

⁵⁵⁸ el-En’âm, 6/103.

⁵⁵⁹ “Sonra tekrar tekrar bak; bakışların aciz ve bitkin şekilde sana dönecektir.”

⁵⁶⁰ Resâilü’l Hikme, *Mi’râcü Necâti’l-Muvahhidîn*, s.587-588.

⁵⁶¹ el-Bakara, 2/224.

⁵⁶² Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.176.

“خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ”⁵⁶³ âyeti ile de “el Hâkim’in herhangi bir ortağı yoktur, mutlak gücü ile onları helak eder” şeklinde te’vil edilmiştir.⁵⁶⁴ Bir diğer âyette ise “فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ”⁵⁶⁵ ifadesi “en büyük imâm olan Hâkim’i tesbih et” şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁶⁶

Bunun yanında Hamza, *Mishafu’l-Münferid* adlı kitabında “Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü’min erkek ve hiçbir mü’min kadın...”⁵⁶⁷ âyetini “Yaratıcı hâkim, dünya işlerinde hükmettiği zaman veya bir hükmü neshettiği zaman, erkek ve kadın muvahhide artık işlerinde başka yolu seçmek yaraşmaz. Hâkim’in emir ve nehiyelerine isyan eden kimse, ters yüz olur, dünya ve ahiretini kaybeder ve de apaçık bir şekilde sapmış olur.”⁵⁶⁸ tarzında te’vil etmiştir. Bir başka âyette de “Rabbinin yoluna ...”⁵⁶⁹ ifadesi “el-Hâlık el-Bârî olan Hâkim’in yoluna ...”⁵⁷⁰ şeklinde yorumlanmıştır. Bir diğer âyette ise “لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ ...”⁵⁷¹ ifadesi “Ey muvahhidler Mevlânız olan Hâkim sizi kalplerinizin kastettiği yeminlerden sorumlu tuttuğu gibi rastgele yeminlerinizden de sorumlu tutar.”⁵⁷² şeklinde tefsir edilmiştir. Mülâhaza edildiği gibi bu âyetlerdeki ifadeler tamamen bağlamından kopartılmakla kalınmamış, bunun yanında âyetin lafzına ters bir şekilde de tevil edilmiştir. Diğer bir âyette de “... وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ...”⁵⁷³ ifadesinin te’vili ise şu şekildedir: “Sizi milletler ve kabileler haline koyduk ki birbirinizi kolayca tanıyasınız. O makamlara en önce ulaşan kimse Mevlâ’ya karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.”⁵⁷⁴ Yunus

⁵⁶³ er-Ra’d, 13/16.

⁵⁶⁴ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasihe*, s.84.

⁵⁶⁵ el-Vâkıa, 56/96.

⁵⁶⁶ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasihe*, s.86. Risâlelerin birçok yerinde Allah’ın isimleriyle Hâkim’in nitelenmediği ifade edilirken burada da Kur’ân’da geçen Allah ismi Hâkim için kullanılmıştır. Allah’ın isimleriyle Hâkim’in nitelenmediği ifadeler için bkz. Resâilü’l Hikme, *Sebebu’l-Esbâb*, s.159.

⁵⁶⁷ el-Ahzâb, 33/36.

⁵⁶⁸ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.124.

⁵⁶⁹ en-Nahl, 16/125.

⁵⁷⁰ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.98.

⁵⁷¹ el-Bakara, 2/225.

⁵⁷² Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.176.

⁵⁷³ el-Hucûrât, 49/13.

⁵⁷⁴ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.178.

sûresi 10/99. âyette geçen “Eğer Rabbin dileyseydi...”⁵⁷⁵ ifadesi “Eğer âlemlerin rabbi olan Hâkim bi Emrillâh dilerse yeryüzündeki herkes ona kulluk etmeyi ve onu birlemeyi kabul ederdi. Esâs’a inanan herkes Mevlâ’ya iman ederdi.”⁵⁷⁶ şeklinde yorumlanmıştır. et-Tevbe sûresi 9/119. âyette geçen “Ey imân edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun” ifadesi ise “Ey imân edenler, el Hâkim bi Emrillâh’ın ilâhlığına karşı gelmekten sakının ve dilleri ile imân ettik deyip bunu kalpleri ile tasdik eden ve hayırlı fiiller işleyen muvahhidlerle beraber olun.”, şeklinde te’vil edilmiştir.⁵⁷⁷

“إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ”⁵⁷⁸ âyeti “Hâkim bi Emrillâh şüphesiz ki kendini beğenip övünen kimseyi sevmez” şeklinde açıklanmıştır.⁵⁷⁹ Allah lafzının yer aldığı bir diğer âyet olan “..الَّذِينَ.. وَمَا تَقَدَّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمٌ”⁵⁸⁰ ifadesi de “Onlar ki; ayakta, oturarak ve yanları üzerinde iken Mevlâlarını anarlar.”⁵⁸¹ şeklinde te’vil edilmiştir. “وَأَنْ تَعُدُّوا”⁵⁸² ifadesinde yer alan Allah lafzı “Mevlâ” ile te’vil edilmiştir.⁵⁸³ Bir diğer âyetteki “وَلَا تَيَأَسُوا مِنْ رُوحٍ”⁵⁸⁴ “Allah” lafzı da “sizin mevlânız” şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁸⁵ “إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ”⁵⁸⁶ ifadesi “Hâkim’in rahmetinden ümidinizi kesmeyin”⁵⁸⁷, “فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ”⁵⁸⁸ ile “Hâkim ihsanda bulunanların ecrini zayi etmez”⁵⁸⁹, “فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ”⁵⁹⁰ ile “Yani her zaman

⁵⁷⁵ Yunus,10/99.

⁵⁷⁶ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasihe*, s.91.

⁵⁷⁷ Bkz. Resâilü’l-Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasîha*, s.88.

⁵⁷⁸ Lokman, 31/18.

⁵⁷⁹ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasihe*, s.223.

⁵⁸⁰ Âl-i İmrân, 3/191.

⁵⁸¹ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.185.

⁵⁸² el-Müzzemmil, 73/20.

⁵⁸³ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.185.

⁵⁸⁴ en-Nahl, 16/18.

⁵⁸⁵ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.182.

⁵⁸⁶ Yusuf, 12/87.

⁵⁸⁷ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.124.

⁵⁸⁸ et-Tevbe, 9/120.

⁵⁸⁹ Resâilü’l Hikme, *es-Sicillü’l-Muallak*, s.27.

⁵⁹⁰ el-Kureys, 106/3.

ve asırda Mevlâ'ya kulluk etsinler”⁵⁹¹, “أَنَّ” ‘daki zamir ile “Hâkim”, “لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” ile “Hâkim’in lâhûti yönüne” işaret edilmekte, “لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ”⁵⁹² ile de “Hâkim, nefsin her elde ettiğine muktedir” olduğu kastedilmektedir.⁵⁹³

Diğer taraftan her ne kadar risâlelerde Allah lafzının Hâkim’e hamledilmesi yaygınsa da yer yer “Hâkim” yerine “Muhammed” ve “dâi” ile de te’vîl edildiğini görmekteyiz. Örnek vermek gerekirse “شَهِدَ اللَّهُ”⁵⁹⁴ ifadesi “Muhammed şahitlik etti.”⁵⁹⁵, “وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً”⁵⁹⁶ âyetindeki Allah lafzı ise “dâi”⁵⁹⁷ olarak tefsir edilmiştir.

Öte taraftan Kur’ân’daki birçok âyet Hâkim’e hamletmek sûreti ile yorumlanmıştır. Örneğin: Bahâuddîn, *el-Kostantiniyye* adlı risâlede “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ”⁵⁹⁸ âyetinde geçen “أَجْرٌ” ifadesini “أَجْرُهُ” formatına sokarak, muzafun ileyh’in “Hâkim bi Emrillâh’a” delalet ettiğini ileri sürmüştür. Buna göre mana şu şekildedir: “Hâkim’in kesintisiz ecri vardır.”⁵⁹⁹ Bunun yanında Hâkim’in tamamen beşerî vasıflarından teberri edildiği *el-Gâye ve’n-Nasîha* adlı risâlede ise “...Kör ile gören bir olur mu?”⁶⁰⁰ âyeti ile “Hâkim’e ortak koşan ile koşmayan bir olur mu? Zira müşrik mabudunu göremez. Muvahhid ise gücü nispetince onu görür.”⁶⁰¹ kastedilmiştir. Hamza, Hâkim’in gösterdiği delilleri söylemeye kalkması durumunda buna kağıt ve kalem’in yetmeyeceğini savunmuş, buna delil olarak da “Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah’ın sözleri

⁵⁹¹ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiy*, s.61.

⁵⁹² Âl-i İmrân, 3/18.

⁵⁹³ Resâilü’l Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.122.

⁵⁹⁴ Âl-i İmrân, 3/18.

⁵⁹⁵ Resâilü’l Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.122.

⁵⁹⁶ el-Bakara, 2/138.

⁵⁹⁷ Resâilü’l Hikme, *er-Risâletü’l-Dâmiğa*, s.170.

⁵⁹⁸ Fussilet, 41/8; Kalem, 68/3; İnşikâk, 84/25; Tin, 95/6.

⁵⁹⁹ Resâilü’l Hikme, *el-Kostantiniyye*, s.399.

⁶⁰⁰ er-Ra’d, 13/16.

⁶⁰¹ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasihe*, s.84.

(yazmakla) yine de tükenmez. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁶⁰² âyetini ileri sürmüştür.⁶⁰³

Diğer taraftan Dürzi öğretisine göre “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”⁶⁰⁴ âyeti “Hâkim bi Emrillâh'ın bir benzerinin olmadığına onun yüce ve büyük olduğuna” işaret etmekte⁶⁰⁵, “O, her gün bir işle (meşgul)dür”⁶⁰⁶ âyeti de “Onun her asır ve zaman farklı bir surette olduğuna bir işi yaparken diğer işleri yapmaktan alıkoymadığına bunun yanında Hâkim'in zaman ve asırlarla ihâta edilmekten münezzehe olduğuna” işaret etmektedir.⁶⁰⁷

Dürzi risâlelerinde Hâkim'in özellikleri arasında zikredilen bir diğer husus da onun baba, amca, dayı çocuk, eş edinmekten, doğmaktan, doğurmaktan ve onun bir denginin olmasından münezzehe olduğu hususudur.⁶⁰⁸ Nitekim Hamza, bu hususu bir risâlesinde şu şekilde zikretmektedir: “Hâkim bi Emrillâh baba, çocuk, amca, dayı edinmekten, doğmaktan doğurmaktan ve onun herhangi bir dengi olmasından münezzehtir.”⁶⁰⁹ Dürzi risâleleri bu inancı da temellendirmede yine aynı şekilde Kur'ân âyetlerini delil olarak getirmektedir. Dürzi risâlelerin birçok yerinde bazen bazı ilaveler de bulunarak bazen de bazı eksiltmelerde bulunarak⁶¹⁰ İhlâs sûresi 114/1-4. âyetleri⁶¹¹ ile temellendirilmiştir.

Dürzi risâlelerinde Hâkim'in özellikleri arasında zikredilen bir diğer husus ise mutlak ilmi bilip bilmediği meselesidir. Bu minvâlde Hamza, *er-Rıza ve 't-Teslîm* adlı risâlede mutlak

⁶⁰² Lokman, 31/27.

⁶⁰³ Resâilü'l Hikme, *es-Sîretü'l-Müstakîme*, s.125.

⁶⁰⁴ Şûrâ, 42/11.

⁶⁰⁵ Resâilü'l Hikme, *en-Nakzu'l-Hafiy*, s.63; Resâilü'l Hikme, *Risale ilâ Hammar b. Ceys*, s.225.

⁶⁰⁶ er-Rahmân, 55/29.

⁶⁰⁷ Muhammed Selim el-Âmidî, *a.g.e.*, s.294.

⁶⁰⁸ Detaylı bilgi için bkz; Resâilü'l Hikme, *el-Gâye ve'n-Nasîha*, s.87; Resâilü'l Hikme, *Risâle ilâ Veliyyi'l-'Ahd-'Ahdî'l-Müslimîn Abdîrrahîm b. İlyas*, s.223; Resâilü'l Hikme, *et-Ta'nîf ve't-Tehcîn*, s.372; Resâilü'l Hikme, *Risâletü'l-Vâdî*, s.377; Resâilü'l Hikme, *el-Îkâz ve'l-Bişâra*, s.435; Resâilü'l Hikme, *el-Mevsûme bi'l-Hakâik*, s.442.

⁶⁰⁹ Resâilü'l Hikme, *Risâle ilâ Veliyyi'l-'Ahd-'Ahdî'l-Müslimîn Abdîrrahîm b. İlyas*, s.223.

⁶¹⁰ Detaylı bilgi için bkz; Resâilü'l Hikme, *Risâletü'z-Zinâd*, s.271; Resâilü'l Hikme, *er-Rıza ve't-Teslîm*, s.176; Resâilü'l Hikme, *es-Subhatu'l-Kâine*, s.202.

⁶¹¹ “De ki: O, Allah'tır, bir tektir, Allah samed'dir. Ondan çocuk olmamıştır. Kendisi de doğmamıştır. Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir.”

ilmin Hâkim'e ait olduğunu iddia etmiştir.⁶¹²Bu görüşünü destekleme sadedinde de Bakara 2/255. âyetini ileri sürmektedir. Diğer taraftan “Mevlâ herşeye kadirdir”⁶¹³ ifâdesi “Allah herşeye kadirdir.”⁶¹⁴, “İlktir, zâhir ve bâtın’dır.”⁶¹⁵, “O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtın’dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”⁶¹⁶, “O kulları üstüne Hâkimiyet sahibidir.”⁶¹⁷, “O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir. O, hüküm ve hikmet sahibidir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.”⁶¹⁸ ve benzeri birçok ifadenin Kur’ân’dan mülhem alındığını görmekteyiz.

Yine Hâkim’in mutlak ilmine bağlı olarak Dürzi risâlelerin birçok yerinde Hâkim’in gizli açık olan herşeyi bildiği iddia edilmektedir. Bu bağlamda risâlelerin birçok yerinde birçok âyetten iktibaslarla bulunulmuştur. Söz gelimi *Münâcâtü Veliyyi’l-Hak* risâlesinde Hâkim’in gizli açık olan herşeye muttâli olduğunu herşeyden haberdar olduğu ifadesi⁶¹⁹ “Rabbin, onların sinelerinin gizlediğini de açığa vurduklarını da bilir”⁶²⁰ ve “...Allah onların gizlediklerini de, açığa vurduklarını da bilir.Çünkü O, göğüslerin özünü hakkıyla bilendir.”⁶²¹ âyetlerinden iktibas edilmiştir.Diğer bir örnek ise Hamza b. Ali, Hâkim’in gizli ve açık olan herşeyi bildiğini öne sürerek⁶²² “Allah, gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir.”⁶²³ âyetinden iktibas yapıldığı gibi⁶²⁴ bu hususla ilgili diğer bazı âyetler de yorumlama yoluna gidilmiştir. Örneğin *Kitâb fîhi Hakâik* adlı risâlede “...O, kulların önlerindeki ve arkalarındakileri (yaptıklarını

⁶¹² Resâilü’l Hikme, *er-Rıza ve’t-Teslîm*, s.176.

⁶¹³ Resâilü’l Hikme, *Min Dûni Kâimi’z-Zamân*, s.537.

⁶¹⁴ Â-i İmrân, 3/189.

⁶¹⁵ Resâilü’l Hikme, *Risâletü’z-Zinâd*, s.271.

⁶¹⁶ el-Hadîd, 57/3.

⁶¹⁷ Resâilü’l Hikme, *Risâletü’z-Zinâd*, s.271.

⁶¹⁸ el-En’âm, 6/18.

⁶¹⁹ Resâilü’l Hikme, *Münâcâtü Veliyyi’l-Hak*, s.230.

⁶²⁰ el-Kasas, 28/69.

⁶²¹ el-Hûd, 11/5.

⁶²² Resâilü’l Hikme, *el-Belâğ ve’n-Nihâye*, s.77.

⁶²³ el-Mü’min, 40/19.

⁶²⁴ Daha geniş bilgi için bkz; Resâilü’l Hikme, *Keşfu’l-Hakâik*, s.145; Resâilü’l Hikme, *Risâletü’z-Zinâd*, s.271.

ve yapacaklarını) bilir...”⁶²⁵ âyeti ile “Hâkim bi Emrillâh, Adem’den Muhammed b. İsmail’e kadar olan herşeyi bilir.”⁶²⁶ şeklinde te’vîl edilmiştir.

Dürzi risâlelerinde Hâkim’in vasıfları arasında zikredilen son husus ise onun herhangi bir uyanık olma, unutma, oturma, yürüme gibi beşere has özelliklerden berî olduğu hususudur.⁶²⁷ Hâkim’in bu vasfını teyid etme sadedinde ise “...O’nu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O’nundur...”⁶²⁸ âyeti delil getirilmiştir. Bunun yanında risâlelerde şefaate yetkisinin de Hâkim’in elinde olduğu iddia edilmiştir.⁶²⁹ Bu bağlamda “.... İzni olmaksızın O’nun katında şefaatte bulunacak kimdir?...”⁶³⁰ âyeti delil olarak ileri sürülmüştür.

Şüphesiz Dürzilerin savunduğu bu düşünceler nüanslarla birlikte diğer bâtinî fırkalarda da bulunmaktadır. Söz gelimi Şehristâni (v. 548/1153) ‘nin Gulât-ı Şia’ dan saydığı Nusayriyye mezhebindeki⁶³¹ tanrı anlayışında da argümanlar birebir aynı olmakla birlikte, “Hâkim” yerine “Ali b. Ebî Tâlib” konulmak sureti ile âyetler yorumlanmıştır. Zira Nusayrilere göre cibril, şeytan ve cinler başkalarının suretinde zuhur edebiliyorsa, Allah da başkalarının suretinde zuhur edebilir. Bu bağlamda Hz. Muhammed’in vefatından sonra Hz. Ali’den daha hayırlı biri olmadığına göre Allah, Hz. Ali’de zuhur etmiştir. Allah’ın insan suretinde zuhur etmesinin sebebi de insanlar onunla daha rahat ünsiyet kurabilmesi içindir.⁶³² Nusayrî inancının temeli “Hz. Ali- Hz. Muhammed ve Selmân-ı Fârisi” üçlüsü üzerine inşa edilmiş olup, bu isimler de farklı remizlerle ifade edilmiştir. Söz gelimi “ع” “Hz. Ali’yi”, “م” “Hz. Muhammed’i”, “س” ise “Selmân’a” işaret etmektedir.⁶³³

⁶²⁵ el-Bakara, 2/255.

⁶²⁶ Resâilü’l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.105.

⁶²⁷ Resâilü’l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.105.

⁶²⁸ el-Bakara, 2/255.

⁶²⁹ Resâilü’l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.105.

⁶³⁰ el-Bakara, 2/255.

⁶³¹ Ebu’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristâni, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, (Thk. Ahmed Fehmî Muhammed), Beyrut, Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1992, s.192; Nusayrilik ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. İlyas Üzüm, “Türkiyede Alevi/Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, IV, İstanbul, 2000, s.173-187; İlyas Üzüm, “Nusayrîlik” *DİA*, İstanbul 33/2007, s.270-274.

⁶³² Şehristani, *el-Milel ve’n-Nihel*, s.192.

⁶³³ Ebu Musâ el-Harîrî, *a.g.e.*, s.40-41.

Süleyman el-Adânî tarafından kaleme alınan ve toplam 15 sûre olarak isimlendirdiği 15 başlıktan oluşan *el-Bâkuru'tu's-Süleymâniyye* adlı eserde, birçok âyet Hz. Ali 'nin uluhiyetine te'vîl edilmek sureti ile yorumlanmıştır. Söz gelimi Adanî Cebel sûresi olarak isimlendirdiği konuya âyetlerin sırasını değiştirerek Al-i İmrân 3/18,19,53 âyetleri ile başlamıştır. Ona göre “...Artık bizi şahitlik edenlerle beraber yaz.”⁶³⁴ ifadesindeki “Şahitlik edenler” Hz. Ali, Hz. Muhammed ve Selmân'dır.⁶³⁵ Yine daha önce de ifade edildiği gibi bu bağlamda bazı âyetler Hz. Ali'ye de hamledilmiştir. Örneğin Yasin 36/81. âyetinde yer alan “على” harfî cerrin sonunu noktalı “ya/ي” şeklinde te'vîl edilerek, bundan kastın da Hz. Ali olduğu ileri sürülmüştür.⁶³⁶

Dürzilerin tevhîdi sıfatlar konusunda aralarında benzerliğin olduğu bir diğer fırka ise İsmâiliyye'dir. Dürzi inancında olduğu gibi, İsmâilikte te tenzih ve tevhîd tanrı tasavvurunun temelini oluşturmaktadır.⁶³⁷ Söz gelimi Kirmâni, *Râhatü'l-Akl* adlı eserinde “Allah bütün isim ve sıfatlardan münezze olup onun herhangi bir ortağı yoktur. O aklın idrak edeceği türden de değildir. O, cisim de değildir. Herhangi bir cesede hulul da etmez. Onun eşi ve benzeri yoktur. Gözler onu idrak etmez. Herhangi bir sıfatla kayıtlanamaz.”⁶³⁸ ifadelerine yer vermektedir. Bu bağlamda İsmâiliyye fırkası da Kur'an'da yer alan tevhîd/ilâhi sıfatları ve Allah lafzı geçen birçok âyeti “Küllî Akıl /Sâbık'a” hamletmiştir.⁶³⁹ Örneğin İsmâili dâilerinden biri olan İdris İmâduddîn el-Kureşî (v. 872/1468) “...إِلَهَ إِلَّا هُوَ...”⁶⁴⁰ âyetinde yer “Allah” ismini “Akl-ı Evvel/Muharriku'l Evvel” olarak te'vîl etmiştir.⁶⁴¹

Sonuç olarak Dürziler, Hâkim'in uluhiyetini meşru kılmak için ilgili Kur'an âyetlerini kendi gâyeleri ve hedefleri doğrultusunda te'vîl etmekten kaçınmamışlardır. Bunu yaparken de yer yer bazı âyetlere ilâvelerde bulunmuş bazı âyetlerde ise eksiltmelere gidilmiştir. Daha önce

⁶³⁴ Âl-i İmrân, 3/53.

⁶³⁵ Süleyman Efendi el-Adani, *el-Bâkuretu's-Süleymaniyye*, s.18.

⁶³⁶ Süleyman Efendi el-Adani, *el-Bâkuretu's-Süleymaniyye*, s.111.

⁶³⁷ İsmâiliyye'nin Tanrı tasavvuru hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Süleyman Abdullah es-Selûmî, *a.g.e.*, s.499-535; İhsân İlâhî Zâhîr, *a.g.e.*, s.273-320; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.335-346; Abdurrahman Bedevi, *a.g.e.*, s.963-991.

⁶³⁸ Ahmed Hâmidüddîn el-Kirmâni, *a.g.e.*, s.34.

⁶³⁹ Muhammed Kâmil Hüseyin, *Tâifetu'l-İsmâiliyye Târihuhâ Nuzumuhâ ve Akâiduhâ*, Kâhire, Mektebetu'n-Nahde el-Mısriyye, 1959, s.158.

⁶⁴⁰ Âl-i İmrân, 3/18.

⁶⁴¹ İdris İmâduddîn el-Kureşî, *a.g.e.*, s.39.

de zikredildiği gibi Dürzilerin Kur’ân âyetlerini delil olarak öne sürmelerindeki amaç, Kur’ân’ı temel bir kaynak olarak görmelerinden dolayı değil, bilakis o dönemde Kur’ân’ın referans olarak görülmesinden dolayıdır. Dürzi risâlelerine bakıldığında yapılan âyetlerin bağlamından koparılmasının yanında birbiri ile çelişkili birçok ifadeler de rastlamaktayız. Örneğin risâlelerin birçok yerinde “Allah” lafzı “Hâkim” ile açıklanırken⁶⁴², başka bir risâlede Âl-i İmrân 3/18. âyetindeki “Allah” lafzı ile “Muhammed”⁶⁴³, *er-Risâleu’d-Dâmiğa* risâlesinde ise Bakara 2/138. âyetinde geçen “Allah” lafzı ile “Dâi”⁶⁴⁴ kastedilmiştir. Yine risâlelerin genelinde Hâkim bi Emrillâh’tan bütün sıfatlar tenzih edilmesinin yanında birçok risâlede⁶⁴⁵ ise ona birçok sıfat yüklenmiştir. Diğer bir risâlede ise Kur’ân’da zikredilen herşeyin aslında başta Hamza b. Ali olmak üzere diğer hudutlara delâlet ettiği bildirilmektedir.⁶⁴⁶

Dürzilerin bu inancının yerleşmesinde şüphesiz İsmâiliyye fırkasının etkisi çok büyüktür. Ancak Dürziler, düşüncelerini İsmâiliyye’den alırken aynısını almamış, kendi sistemlerine göre yeniden dizayn ederek bunu kullanmışlardır. Söz gelimi İsmâili metinlerde yukarıda da görüldüğü gibi Kur’ân’da yer alan birçok âyet kendilerince ulvî âlem olarak tasavvur ettikleri sistemde birinci sırada yer alan “Akl-ı Evvel’e” hamletmişlerdir.⁶⁴⁷ Gazzali, İsmâililerin tanrı tasavvurlarındaki bu düşünceleri nedeni ile iki ilâha inandıklarını ileri sürerek onları sert bir şekilde eleştirmiştir.⁶⁴⁸ Benzer durum Nusayrî mezhebi için de geçerlidir. Zira Dürzi ve Nusayrî mezhebinde benimsenen yol aynı olup sadece şahıslar değişmektedir. Son olarak söyleyebiliriz ki; Dürzilerin ortaya koyduğu böylesine kompleks bir tanrı tasavvuru Kur’ân’ın ortaya koyduğu ölçülere tamamen ters düşmektedir. Zira Kur’ân’da Allah’ın tek ve aşkın olduğu, hiçbir şeye muhtaç olmadığı, herşeyin ona muhtaç olduğu, doğmaktan, doğurmaktan, eş edinmekten beri olduğu zikredilmektedir. Diğer taraftan günümüzdeki Dürzilerin de bu tarz bir düşünceye sahip olup olmadığını meselesine gelirsek de buna en güzel yanıt olarak yine modern Dürzi âlimi olan Abdullah Neccâr’ın şu sözleri bize ikna edici bir

⁶⁴² Bkz; Resâilü’l Hikme, *es-Sicillü’l-Muallak*, s.27; Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiy*, s.61; Resâilü’l-Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasîha*, s.88; Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.182, 185.

⁶⁴³ Resâilü’l Hikme, *es-Sîretü’l-Müstakîme*, s.122.

⁶⁴⁴ Resâilü’l Hikme, *er-Risâletü’d-Dâmiğa*, s.170.

⁶⁴⁵ Bkz. Resâilü’l Hikme, *Münâcâtü Veliyyi’l-Hak*, s.229; Resâilü’l Hikme, *ed-Du’âtü’l-Müstecâb*, s.234.

⁶⁴⁶ Resâilü’l Hikme, *Risâletu’t-Tenzîh*, s.188.

⁶⁴⁷ İsmâilikteki ulvî ve suflî âlem şeması için bkz. Ahmed Hâmidüddîn el-Kirmâni, *Râhatu’l-Akl*, s.256.

⁶⁴⁸ Daha geniş bilgi için bkz. el-Gazâlî, *a.g.e.*, s.38-39.

bilgi vermektedir: Bir kitapta Hâkim'in annesi Saklebiyye kabilesindendir dediğim için güvenilir Dürzi şeyhlerden azar işittim. Onlar Hâkim'in risâlelerinin birçok yerinde de geçtiği üzere çocuk, amca, dayı ve baba edinmekten münezzeh olduğunu bana söylediler.⁶⁴⁹ Abdullah Neccârın kitabında itiraf ettiği bu cümleler bile aslında günümüzdeki Dürzilerin genelinin risâlelerde tasvir edilen tanrı düşüncesine inandıklarını bize göstermektedir.

B. Âhiret/Meâd

Âhiret kelimesi ilkin karşıtı ve âhirin müennesi olup sözlükte “son” manasına gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de âhiret kelimesi; “ed-Dâru’l Âhire”, “el-Yevmu’l Âhîr”, “el-Âhire”, “Harsu’l Âhire” ve “Azâbu’l Âhire” tarzında 110 farklı şekilde geçmektedir.⁶⁵⁰ Allah’ın varlığına iman eden her toplumun düşüncesinde âhiret inancı önemli bir yer teşkil etmektedir. Tevhid ve nübüvvet ile birlikte âhiret, İslam inancının üç temel unsurundan birini oluşturmaktadır.⁶⁵¹ Buna bağlı olarak Kur’ân’da da âhiret birçok yerde Allah’a imân ile birlikte zikredilmiştir.⁶⁵² Bunun yanında Kur’ân’da dünya hayatı oyun, eğlence, oyalanma ve süs olarak tasvir edilirken, âhiret hayatı ise gerçek hayat, sonsuz olarak ikamet edilecek bir yer olarak zikredilmektedir.⁶⁵³ İslam inancında âhiret özetle kıyametin kopması, hesaba çekilme ve son olarak sonsuz hayatın başlaması olarak üç aşamadan oluşmaktadır.⁶⁵⁴ Diğer taraftan âhiret inancı, gaybî bilgilere dayandığı için akıl yürütülmesi mümkün değildir. Bundan ötürü daha önce de ifade edildiği gibi âhirete iman ile Allah’a iman, muhtelif yerlerde birlikte zikredilmiş, âhireti inkâr eden kimselerin Allah’ı da inkâr ettikleri Kur’ân’da bahsedilmiştir.⁶⁵⁵

Şüphesiz âhiret düşüncesi Dürzi doktrinde de mühim bir yer teşkil etmektedir. Ancak yeri geldiğinde zikredileceği üzere İslam ile Dürzilik’in âhiret’e bakış açısı taban tabana zıttır. Söz gelimi Dürziler dirilme, cennet ve cehennem’i maddi olarak var olduğu düşüncesini reddederken, İslâm düşüncesinde ise bu durum tam aksinedir.⁶⁵⁶

⁶⁴⁹ Abdullah Neccâr, *a.g.e.*, s.105-106.

⁶⁵⁰ Bekir, Topaloğlu, “Âhiret”, *DİA*, İstanbul, 1998, I/543.

⁶⁵¹ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s.359.

⁶⁵² Bkz; el-Bakara, 2/8; el-Bakara, 2/62; et-Tevbe, 9/ 44.

⁶⁵³ el-Ankebût, 29/64; el-Mü’min, 40/39; el-Hadîd, 57/20.

⁶⁵⁴ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s.359.

⁶⁵⁵ er-Râ’d, 13/5.

⁶⁵⁶ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.463.

Dürzilerin genel olarak âhîret ile ilgili tasavvurlarına geçmeden önce *Resâilü'l-Hikme*'de onların âhîret felsefesini birkaç madde'de sıralamak yerinde olacaktır.

a. Dürzilerin âhîret inancında; ruhların dirilmesi, kabirlerden çıkması şeklinde bir inanç yoktur. Zira onlarda var olan takammus⁶⁵⁷ inancından dolayı ruh, bir bedenden diğer bir bedene geçer.

b. Dürzilik inancına göre ölüm; ruh ve cesedin birbirinden ayrılması manasında değildir. Gerçekte ölüm, ruh'un bir cesetten çıkıp başka bir cesede intikal etmesidir.

c. Dürzi inancına göre meâd günü, yerin değiştirilmesi ya da insanların başka yere intikali mümkün değildir. Müşrikler de maddi cehennem'de azaba uğratılmayacaklardır. Âhîret günü herkes dünyada hazır bulunacak ve muvahhid olmayanlar deprem ve sarsıntı gibi doğal afetlere maruz kalacaklardır.

d. Âhîret günündeki olayları yöneten Hamza b. Ali'dir. O, gaybetten çıkacak, kılıcı ve Hâkim'in desteği ile halkın huzuruna çıkacaktır.

e. Âhîret günü bütün mahlukat tevhîd dinini kabul edecektir. Âhîret günü muvahhidler için tevhîd dininin diğer bütün şeriatlere galip geldiği gündür. Bu husus *Resâilü'l-Hikme*'de de şu şekilde geçer: “Şüphesiz o gün (Âhîret günü) tevhîd dinin galip geldiği ve tamama erdiği gündür.”⁶⁵⁸

f. Kâimu'z-Zaman zuhur edince muvahhidler, aşikâr bir şekilde inandıklarını haykırarak, onun yardımı ile müşriklere ve mürtetlere galip geleceklerdir.

g. Âhîret günündeki saadet şüphesiz muvahhidler için olacaktır. Bu saadet de yeryüzüne sahip olmaları, diğer insanlardan üstün olmaları şeklindedir.

h. Âhîretteki azap ise sadece muvahhidlere başkaldıran ve onlara muhalif olanlar içindir. Onlar, yaptıklarından ötürü nefsi ve bedenî azaba müstahak olacaklardır. Dürzilere göre nefsi azap ile muhaliflerin kendi dinlerinin şeriatlerinin batıl olduklarını

⁶⁵⁷ Takammus sözlük anlamı “gömlek giydi” manasında “تقمص” kökünden gelmektedir. (bkz. Cemil Ebu Turâb, *a.g.e.*, s.36) İstilâhi olarak da kısaca “insan ruhunun bir cesetten başka bir cesede ölüm yolu ile intikal etmesi” şeklinde tanımlanmıştır.(bkz. Yâsin Enver vd., *a.g.e.*, s.322; Necip el-Asrâvî, , *el-Mezhebu't-Tevhîdî ed-Durziyyî*, 3.baskı, y.y, Brezilya, 1990., s.43) Dürziler Bakara, 2/28- 56, 73, Mâide, 6/158, Yunus, 10/34, Hac, 22/66, Meryem 19/66, Ankebut, 29/19, Rum, 30/11,19 ve daha birçok âyeti delil getirirerek takammusun mümkün olduğunu savunmuşlardır. Zira onlara göre insanların hesaba çekilmesi için herkese eşit fırsatların tanınması gerekir. Çünkü bazı insanlar sağlıklı bir şekilde hayatlarını idame ettirirken, bazıları da hastalık veya zor yaşam şartlarında hayatlarını devam ettiriyorlar. Dürziler bunun Allah'ın adalet ilkesine ters düştüğünü, adaletin doğru bir şekilde sağlanabilmesi için insanlara eşit fırsatların verilmesini gerektiğini, ancak bu şekilde imtihanın bir anlamı olacağını ileri sürmüşlerdir. Geniş bilgi için Bkz. Cemil Zebyân, *a.g.e.*, s.22-23; Teysîr Ebû Hamdân, *a.g.e.*, s.90,97, 103-110; Abdullah en-Neccâr, *a.g.e.*, s.56-73.

⁶⁵⁸ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.233.

bildikleri vakit kalplerinin daralması, bedenî azap ile de muhaliflerin muvahhidlerce aşılanmaya maruz kalması, mallarının alınması, ailelerin esir alınması, küçük düşürülmesi, türlü türlü azaplara maruz kalınması, öldürülme ve kafalarının kesilmesi kastedilmektedir.⁶⁵⁹ Dürzi inancına göre bu gibi kimselerin ruhları tekrar dirilmez, bilakis yok olacaklardır.⁶⁶⁰

Bu özet bilgilerden sonra *Resâilü'l-Hikme* risâlelerinde âhîret günü ve olaylar kısaca şu şekilde tasvîr edilmektedir: *Resâilü'l-Hikme*, âhîret gününden önce büyük belaların vuku' bulacağını, buna karşın muvahhidlerin de teyakkuz ve sabır halinde olmaları gerektiğine işâret etmiştir.⁶⁶¹ Bu büyük sıkıntılardan sonra muvahhidler zafer elde edecek ve dünyanın hakimiyeti onların eline geçecek; daha önce uğradıkları zulümden kurtulacak, onların itikadına muhalefet eden ve onlara kötülük yapanlar cezalandırılacaktır.⁶⁶² Böyle bir anda insanlarda korku oluşacak; Emziren kadınlar çocuklarını korkudan dolayı bırakacak.⁶⁶³ Bu durumu gören krallar da af dileyeceklerdir. İşte o zaman "Kâimu'z-Zaman/Hamza" müslümanların mukaddesâtını yerle bir edecek ve Kâbe'yi yıkacaktır.

Dürzilere göre kendilerinin intikamı ancak Mekke ve müslümanların mukaddesâtları yerle bir edilmesi ile alınacaktır. Bundan dolayı *Resâilü'l-Hikme*'ye göre "Mekke", şirkin kaynağı, bütün fasık ve kafirlerin toplanma yeri olarak telakki edilmektedir.⁶⁶⁴ Bu husus risâlelerde de açık bir şekilde geçmektedir. Söz gelimi bununla ilgili Muktenâ, *Temyîzü'l-Muvahhidîn* adlı risâlede "...Hamza b. Ali fasıkların yurdu olan Mekke'yi kuşattığında, şeytanların ve iblislerin mekanını yok ettiğinde..."⁶⁶⁵ sözü bunu destekler mahiyettedir.

Diğer taraftan Dürzi inancında hesap gününün tayini hususunda tam bir kesinlik yoktur. Ancak bunun yanında Dürzilere göre Hâkim'in zuhur edeceği gün hesap günüdür. Beri taraftan Muhammed Kâmil Hüseyin'e göre ise o gün Cemâdi veya Recep ayında olacaktır.⁶⁶⁶ Dürzi

⁶⁵⁹ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.442-448.

⁶⁶⁰ Enver Yâsin, *Ta'limu'd-Dîni'd-Dürziyyi*, s.10.

⁶⁶¹ *Resâilü'l-Hikme, Risâletü'l-Gaybe*, s.273.

⁶⁶² Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.449.

⁶⁶³ *Resâilü'l-Hikme, et-Takrîr ve'l-Beyân*, s.484.

⁶⁶⁴ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.451.

⁶⁶⁵ *Resâilü'l-Hikme, Temyîzü'l-Muvahhidîn*, s.517; Ayrıca bkz. *Resâilü'l-Hikme, Te'dîbü'l-Veledi'l-Âk*, s.489.

⁶⁶⁶ Muhammed Kâmil Hüseyin, *a.g.e.*, s.124.

âlim Seyyid et-Tenûhi, Hâkim'in zuhurunun Mekke'de olacağını öne sürmüştür.⁶⁶⁷ Dürzi kaynaklarındaki bir diğer rivayete göre ise zuhuru Çin'de olacaktır. O gün kendisi ile birlikte yaklaşık iki buçuk milyon "ye'cûc" ve "me'cûc" çıkacaktır. Bu ye'cûc ve me'cûc'ler de beş gruba ayrılmış olup, her bir grubun başına da bir tane davet hududu önderlik edecektir. İkinci gün Hâkim, Kâbe'de "ruknu'l-yemâni" tarafından tecelli edecek. O gün Hamza, köpek ile domuzu⁶⁶⁸ öldürecek. Hamza, daha sonra kılıcı el-Kelime'ye (Muhammed b. Vehb el Kureşî) verecek O da, Kâbe'yi yıkacak ve muvahhidler yeryüzündeki bütün insanlara galip gelecektir.⁶⁶⁹ İşte o büyük günde Hâkim, Hamza'nın askerleri ile birlikte zuhur edip, Mekke'ye geldiği vakit muvahhidlerin kalbi neşe ve heyecanla dolacaktır.⁶⁷⁰ Risâlelerde âhîret bahisleri ile ilgili verilen bir diğer bilgi ise "dabbetu'l-arz" meselesidir. Dürzi kaynaklarında "dabbetu'l arz" ile "Hamza b. Ali" kastedilmektedir.⁶⁷¹ Dürzi inancına göre âhîret gününde insanları hesaba çeken de yine Hamza'dır. Nitekim kendisi de *el-İ'zâr ve'l-İnzâr* adlı risâlede o gün Hâkim'in kılıcını eline alacağını, bütün insanları muhasebeye çekeceğini ileri sürmüştür.⁶⁷²

Kısaca Dürzilerin âhîret tasavvurları zikredildikten sonra konu ile ilgili kullandıkları âyetleri ele almamız yerinde olacaktır.

Öncelikle ifade edilmesi gerekir ki; Dürziler ile İslâm'ın zikrettiği meâd anlayışı büyük bir farklılık arz etmektedir. Onlar ba's ve cennet ile cehennem'in maddi olarak varlığını inkâr etmişlerdir. Bunun yanında meleklerle tevdi' edilen görevlerin aslında kendi hududlarına tevdi' edildiğini ileri sürmüşlerdir. Beri taraftan müslümanlar mahşer yeri ile ilgili olarak "*O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür...*"⁶⁷³ âyetini delil getirerek mahlukâtın bu dünya dışında başka bir yerde toplanacağını kabul ederken, onlara göre ise insanlar mahşer günü küfrün ortadan kaldırıldığı yer olan Mekke'de⁶⁷⁴ toplanacaklardır.⁶⁷⁵ Dürziler, bu temel

⁶⁶⁷ Yâsin Enver vd., *a.g.e.*, s.348.

⁶⁶⁸ Bununla "esâs" ve "nâtık" kastedilmektedir. Dürzi doktrinde genelde "esâs" ile "Hz. Ali", "nâtık" ile "Hz. Muhammed" murad edilmektedir. Bkz. el-Hatib, *el-Harekâtu'l-Bâtiniyye*, s.249.

⁶⁶⁹ el-Hatib, *el-Harekâtu'l-Bâtiniyye*, s.249.

⁶⁷⁰ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.454.

⁶⁷¹ Yâsin Enver v.d, *a.g.e.*, s.350.

⁶⁷² Resâilü'l Hikme, *el-İ'zâr ve'l-İnzâr*, s.247.

⁶⁷³ İbrâhîm, 14/48.

⁶⁷⁴ Resâilü'l Hikme, *Risâletü'l-Yemen*, s.472.

⁶⁷⁵ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.463.

düşüncelerini savunurken de Kur'ân'da âhiret bağlamında zikredilen âyetleri kendi âhiret tasavvurlarına göre yeniden ele alarak yorumlamışlardır. Bu bağlamda *Resailü'l-Hikme*'de âhiret bahisleriyle ilgili Kur'ân ayetleri çokça kullanılmıştır. Örneğin “Üçüncü kere Sura üflendiği vakit”⁶⁷⁶, ile “...*Sur'a üflendiği gün...*”⁶⁷⁷, “Tur dağının sağ tarafından nida'nın gelmesi”⁶⁷⁸, ile “*Ona, Tûr dağının sağ tarafından seslendik...*”⁶⁷⁹, “Yaklaşmakta olanın yaklaşması”⁶⁸⁰ ile “*Yaklaşmakta olan gün konusunda onları uyar...*”⁶⁸¹, “Büyük sarsıntının meydana gelmesi”⁶⁸² ile “*Büyük bir sarsıntının olacağı gün*”⁶⁸³, “*Sûr'a üfürüldüğü zaman*”⁶⁸⁴, “Kabirlerde bulunanlar çıkarıldığında ve kalplerde ve göğüslerde olanlar ortaya konulduğunda”⁶⁸⁵ ile “*Acaba bilmiyorlar mı ki, kabirlerde bulunanlar çıkarıldığı ve kalplerdeki ortaya konulduğu zaman...*”⁶⁸⁶ âyetlerine işaretle bulunulmuştur.

Öte yandan risâleler kıyâmet sahnelerinde olacak olayları tasvir ederken de Kur'ân âyetlerini kendi inanç sistemlerine göre te'vîl etmiştir.⁶⁸⁷ Söz gelimi *Temyîzü'l-Muvahhidîn* risalesinde, “Yeryüzü sarsıldığında, gökyüzü hareket ettiğinde, dağlar parça parça olduğunda”⁶⁸⁸ ifâdesi “*Yeryüzü şiddetle sarsıldığı, dağlar parça parça dağılıp saçılmış toz olduğu...*”⁶⁸⁹, *et-Takrî' ve'l-Beyân* risâlesinde “Yerin unsurları baş aşağı olup sarsıldığında”⁶⁹⁰ ile “*Yerin ve dağların sarsılacağı ve dağların akıp giden kum yığını olacağı günü (kıyameti)*

⁶⁷⁶ Resâilü'l Hikme, *et-Takrî' ve'l-Beyân*, s.482.

⁶⁷⁷ el-En'âm, 6/73; en-Neml, 27/87.

⁶⁷⁸ Resâilü'l Hikme, *el-Mevsûme bi'l-Hakâik*, s.450.

⁶⁷⁹ el-Meryem, 19/52.

⁶⁸⁰ Resâilü'l Hikme, *el-Mevsûme bi'l-Hakâik*, s.450.

⁶⁸¹ el-Mü'min, 40/18.

⁶⁸² Resâilü'l Hikme, *et-Takrî' ve'l-Beyân*, s.482.

⁶⁸³ en-Nâziât, 79/6.

⁶⁸⁴ Resâilü'l Hikme, *Risâletu'l-Arab*, s.464; Bu ifade “*Sûr'a üfürüldüğü zaman*” ile Müddessîr 74/8. âyetine işaret edilmektedir.

⁶⁸⁵ Resâilü'l Hikme, *Risâletu'l-Arab*, s.464.

⁶⁸⁶ el-'Âdiyât, 100/9-10.

⁶⁸⁷ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.464.

⁶⁸⁸ Resâilü'l Hikme, *Temyîzü'l Muvahhidîn*, s.514.

⁶⁸⁹ el-Vâkıâ, 56/4.

⁶⁹⁰ Resâilü'l Hikme, *et-Takrî' ve'l-Beyân*, s.483.

hatırla”⁶⁹¹, *el-Kostantiniyye* risalesinde, “Yerin genişliği heybeti ve gücünden dolayı sarsıldı”⁶⁹² ile “O gün gök şiddetle sallanıp çalkalanır. Dağlar yürüdükçe yürür”⁶⁹³, *el-Mevsûme bi’l-Hakâik* adlı risalede ise “Yeryüzü deccâl ile sarsıldığı zaman”⁶⁹⁴ ile “Yeryüzü bir sarsıntıya uğratıldığı, içindekileri dışarıya çıkarıp attığı zaman”⁶⁹⁵ âyetlerinden iktibasta bulunulmuştur.

Allah’ın zuhur etmesi, meleklerin etrafı sarması ve onun nurundan aydınlığın zuhur etmesi gibi hadiseler bağlamında da risaleler Kur’ân âyetlerini çokça istismar etmiştir.⁶⁹⁶ Örnek vermek gerekirse *Risâletü’l-Hind* risalesinde , “Hâkim bi Emrillâh ilahlık vasfıyla ruhâni meleklerin, nur ve kanatlı melek grubunun himayesi altında insanlara tecelli ediyor.”⁶⁹⁷ ile “*Ve Rabbin (emri) gelip melekler de saf saf dizilince*”⁶⁹⁸ ve “*O gün ki Rûh ve melekler saf saf ayakta duracaklardır*”⁶⁹⁹, *Risâletü’l-Îkâz ve’l-Beşâre* risalesinde ise “Gecenin nuru ortaya çıktı ve örtüsünü üzerinden attı, Yeryüzü rabbinin nuruyla aydınlandı”⁷⁰⁰ ile “*Yeryüzü, Rabbinin nuruyla aydınlanır.*”⁷⁰¹ âyetlerinden alıntı yapılmıştır. Bunun yanında *Resâilu’l-Hikme* risalelerinde âhirette kazançlı ve zararlı çıkacak tarafları belirtmek için de Kur’ân âyetleri kullanılmıştır. Buna göre kazançlı çıkacak olanlar cennet ehli kimseler olup bunlar için ne bir kulağın işittiği ne bir gözün gördüğü ne de insanın kalbine düşen bir şey şeklinde vasıflar zikredilmektedir.⁷⁰²Burada iktibas edilen ise, “*Ahiret mutluluğuna erenler, ne mutlu kimselerdir*”⁷⁰³ Kur’ân âyetidir. Kâfirler ise o gün inkarlarından dolayı büyük bir pişmanlık ve

⁶⁹¹ el-Müzzemmil, 73/14.

⁶⁹² Resâilü’l Hikme, *el-Kostaniniyye*, s.399.

⁶⁹³ et-Tûr, 52/9-10.

⁶⁹⁴ Resâilü’l Hikme, *el-Mevsûme bi’l-Hakâik*, s.444.

⁶⁹⁵ el-Zilzâl, 99/1-2.

⁶⁹⁶ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.465.

⁶⁹⁷ Resâilü’l Hikme, *Risâletü’l Hind*, s.478.

⁶⁹⁸ el-Fecr, 89/22.

⁶⁹⁹ en-Nebe, 78/38.

⁷⁰⁰ Resâilü’l Hikme, *el-Îkâz ve’l-Bişâra*, s.436.

⁷⁰¹ ez-Zümer, 39/69.

⁷⁰² Resâilü’l Hikme, *Temyîzu’l-Muvahhidîn*, s.516.

⁷⁰³ el-Vâkıâ, 56/27.

hüsran içinde olacaklardır.⁷⁰⁴ Bu bağlamda da *Resâilü'l-Hikme*'de şu âyet delil olarak getirilir. “O gün zalim kimse, (çaresizlik içinde) ellerini ısırp şöyle diyecektir: “Ne olurdu ben de peygamberle beraber aynı yolu tutsaydım, Yazıklar olsun bana, keşke falanı dost edinmeseydim, Andolsun, Kur'an bana geldikten sonra beni ondan o saptırdı. Zaten şeytan insanı yardımcısız bırakıverir.”⁷⁰⁵

Âhîret tasvirinde Kur'ân âyetlerinin yorumlandığı ya da istişhad olarak getirildiği bir diğer yer ise hesap günü insanların başına gelecek korkunç azaplar ile ilgili bahistir.⁷⁰⁶ Bu minvâlde tasvirler daha çok Hind ve Yemen risâlelerinde bulunmaktadır. Mesela *Risâletü'l Hind*'de “korkunç azap anında, akılların ve nefislerin dehşete düşeceği”⁷⁰⁷, *Risâletü'l-Yemen* risâlesinde “O gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karnındaki çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş görürsün; hâlbuki onlar sarhoş değillerdir. Ne var ki Allah'ın azabı çok şiddetlidir”⁷⁰⁸, “yeryüzü ateşle alevlendi, gökyüzü dumanlı oldu, yeryüzü karanlık oldu”⁷⁰⁹ ve *Risâletü'l-Arab* risâlesinde ise “O gün yer ve gökyüzünde olan kim varsa ölür, emzikli kadın emzirdiği çocuğunu bırakır, vaad gününün gelmesi ile iblisler yerle bir olur”⁷¹⁰ ifadeleri yer alırken Kur'ân'da ise bu husus “Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karnındaki çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş görürsün; hâlbuki onlar sarhoş değillerdir. Ne var ki Allah'ın azabı çok şiddetlidir.”⁷¹¹, “Göğün açık bir duman getireceği günü bekle. (O duman) insanları bürür.

⁷⁰⁴ Resâilü'l-Hikme, *Ehad ve Seb'in Suâl*, s.637.

⁷⁰⁵ el-Furkân, 25/27-29.

⁷⁰⁶ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.466.

⁷⁰⁷ Resâilü'l-Hikme, *Risâletü'l-Hind*, s.478.

⁷⁰⁸ Başka bir risâlede ise “Mevlânız olan Rabbinizin azabı şiddetlidir.” ifadesi geçmektedir. Bkz; Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.44.

⁷⁰⁹ Resâilü'l-Hikme, *Risâletü'l-Yemen*, s.472.

⁷¹⁰ Resâilü'l-Hikme, *Risâletü'l-Arab*, s.466.

⁷¹¹ el-Hacc, 22/2.

Bu elem dolu bir azaptır.”⁷¹² ve “Sûr’a üflenir ve Allah’ın dilediği kimseler dışında göklerdeki herkes ve yerdeki herkes ölür.”⁷¹³ şeklinde tasvir edilmiştir.⁷¹⁴

Risâleler, yer ve semâ’nın değiştirilmesine işâret eden âyetleri de te’vîl ederek bunların değiştirilmesiyle, âhîret günü hükmünün ortadan kaldırılacağı şeriatlere işâret edildiğini öne sürmüşlerdir. Mesela Hamza, *Mishafu’l-Münferid* adlı eserinde “*Yazılı kağıt tomarlarının dürülmesi gibi göğü düreceğimiz günü düşün*”⁷¹⁵ âyetini “O gün ilklerin şeriatı olan şeriatı getireceğiz. Ve bu getirdiğimiz şeriat, yazılı kağıt tomarlarının dürülmesi gibi diğer şeriatleri düreceğiz”⁷¹⁶ şeklinde yorumlamıştır

Diğer taraftan Bahâuddîn de “*O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür*”⁷¹⁷ âyetini “Mevlâ/Hâkim bi Emrillâh bütün mahlukatın semâsı olan öncekilerin şeriatının ve kendi mezheplerinde ortaya çıkan eksikler olan yerin dönüştürülmesini darmadağın edilmesini emreder.”⁷¹⁸ ifadesi ile tefsir etmiştir. Kıyametin âlametlerinden biri olarak görülen güneşin dürülmesi ile ilgili olan “*Güneş, dürüldüğü zaman*”⁷¹⁹ âyeti de “göğün güneşi dürüldüğü zaman”⁷²⁰ şeklinde te’vîl edilmiştir.

Dürzi davetinin beş hududundan biri olan İsmâil et-Temîmi bütün şeriat ve dinlerin batıl olduğunu ileri sürerek bunun Hamza’nın düşmanları tarafından ortaya atıldığını iddia etmiştir. Bu minvâlde “*...Hani benim, var olduğunu iddia ettiğiniz ortaklarım...*”⁷²¹ ve “*...Artık aranızdaki bağlar tamamen kopmuş ve iddia ettikleriniz sizi yüzüstü bırakıp kaybolmuştur.*”⁷²² âyetlerini “Kıyamet günü elinde kılıcı olan Kâimu’z Zaman, ilimsiz bir şekilde insanları

⁷¹² ed-Duhân, 44/10-11.

⁷¹³ ez-Zümer, 39/68.

⁷¹⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.463-467.

⁷¹⁵ el-Enbiyâ, 21/104.

⁷¹⁶ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.48.

⁷¹⁷ İbrâhîm, 14/48.

⁷¹⁸ Resâilü’l Hikme, *Risâletu’l-Hakâik ve’l-İnzâr ve’t-Te’dîb*, s.446.

⁷¹⁹ et-Tekvîr, 81/1.

⁷²⁰ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.44.

⁷²¹ el-Kasas, 28/62.

⁷²² el- En’âm, 6/92.

saptıran ehl-i zâhîrin elebaşlarına seslenip bana ortak koştuklarınız nerede der.”⁷²³ şeklinde yorumlamıştır.

Dürziler âhîret günü ile ilgili görüşlerini temellendirirken sadece Kur’ân âyetlerinden istifade etmemiş, bilâkis Nusayriyye ve İsmâiliyye’den de etkilenmiştir. Nusayrilere göre Hz. Ali, âhîret günü tekrar zuhur edecek ve dünyaya olan hakimiyetini ilan edecektir. Böylelikle Ali b. Ebî Tâlib âlemin sahibi olacak. Bundan sonra da o, gaybete girmeyecektir.⁷²⁴ Yine aynı şekilde Nusayrilere göre onların intikamı, âhîret günü Dürzilerde olduğu gibi kılıç ile alınacaktır. Ancak Nusayrilere göre bu görevi yerine getiren Ali b. Ebî Tâlib iken, bu şahıs Dürzilerde ise Hamza b. Ali’dir.⁷²⁵ Dürziler ile Nusayriler arasında ortak yönler olduğu gibi cennet ehlinin beden ile değil ruhâni olduğu⁷²⁶, cenneti elde eden kimselerin sayısının belli olduğu yönünde farklılıklar da mevcuttur. ⁷²⁷Zira Dürziler insan ruhunun bedenden ayrılmayacağını ve âhîret günü bütün muvahhidlerin mükafat alacağını ileri sürmüşlerdir.⁷²⁸ İsmâîliler ile olan etkilenme hususunda ise meşhur İsmâîli âlimlerinden biri olan es-Sicistâni kıyamete bağlı olarak “yeryüzünün sarsılması” ile “nefsin sarsılması”, “güneşin batıdan doğmasını” ise “Fâtîmi devletinin doğuşu” olarak yaptığı yorumlar örnek gösterilebilir.⁷²⁹ Yine İsmâîli dâîilerinden biri olan el-Kirmâni de “cennetteki varlıkların; sular, nehirler, meyveler, huriler, cehennemdekilerin ise; ateş ve azap olarak vasıflanması insanların zihin dünyasına daha yakın olmasından dolayıdır.”⁷³⁰ sözünü ileri sürerek bunların, aslında dini hududlara işâret ettiğini iddia etmiştir. Bunun yanında yine İsmâîlilere göre kıyametin kopma görevi Kâimu’z Zaman’ın elinde olup bütün insanları hesaba çeken ve onları mükafatlandıran da yine o’dur.⁷³¹ Dürzilerde ise bu husus ile ilgili olay kurgusu aynı olup sadece şahıslar değişmektedir. Buna göre Dürzilerde kıyâmetten sorumlu olan Hamza b. Ali’dir. Muvahhidlerin intikamını alan,

⁷²³ Resâilü’l Hikme, *Risâletu’z-Zinâd*, s.273.

⁷²⁴ Ebû Mûsa el Harîrî, *el-Aleviyyûn en-Nusayriyyûn*, Beyrut, Dâru Lieclî’l-Ma’rife, 1980, s.79-80.

⁷²⁵ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.474.

⁷²⁶ el-Harîrî, *a.g.e.*, s.82.

⁷²⁷ el-Harîrî, *a.g.e.*, s.107-108.

⁷²⁸ Resâilü’l Hikme, *fî Zikri’l-Me’âd*, s.604.

⁷²⁹ Ebû Ya’kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistâni, *Kitâbu’l-İftihâr*, (thk. Mustafa Gâlib), Beyrut, Dâru’l-Endülüs, 1980, s.81.

⁷³⁰ Ahmed Hâmidüddîn el-Kirmâni, *a.g.e.*, s.523.

⁷³¹ es-Sicistâni, *a.g.e.*, s.79-81.

müşriklerin bir kısmını kılıçtan geçiren ve bir kısmını cizye'ye bağlayan da yine Hamza b. Ali'dir.⁷³²

Bunun yanında Dürziler, güneş, ay ve yıldız gibi kelimelerin te'vîlinde de İsmâîlilerden etkilenmiştir. Söz gelimi es -Sicistâni de “Âlimleriniz kendileri ile yol bulduğunuz yıldızlar gibi değil midir?”⁷³³ sözü ile “yıldızlardan” kastın “İsmâîli âlimler” olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlayıştan etkilenen Dürziler de bu tür kelimelere benzer manalar atfetmişlerdir. *Temyîzu'l-Muvahhidin* risâlesinde “İşte kıyamet günü Hamza b. Ali zuhur edecektir”⁷³⁴ sözü ile asıl metinde geçen “güneş” kelimesinden muradın “Hamza b. Ali” olduğu iddia edilmiştir.

Diğer taraftan meâd ve kıyâmet bağlamında zâhiri anlamın dışında yapılan yorumlar işâri tefsirlerde de devam etmiştir. Söz gelimi Kâşânî tefsirinde kıyametin dehşeti sırasında duyulan korkudan dolayı hamile kadınların çocuğunun düşüreceğini ifade eden Hac 22/2. âyette geçen “حملها” ifadesini “faziletlerin, rezilliklerin ortaya çıkarılması”⁷³⁵, “yıldızların ışığı söndürüldüğü zaman”⁷³⁶ ile “ölümle yok olan duyular”⁷³⁷ âyetteki “dağların savrulması”⁷³⁸ “uzuvların yok olması”⁷³⁹, “yürütülen dağlar”⁷⁴⁰ ile de “toz haline gelen uzuvlar”⁷⁴¹ şeklinde te'vîl etmiştir. Ezcümle; Gerek Dürzilerin gerekse de İsmâîlilerin, Nusayrilerin ve Kâşânî'nin meâd ve kıyamet bağlamında ortaya koydukları Kur'ân'ın bâtinî te'vîllerini ne Kur'ân'ın bahsettiği âhiret doktrinine ne de Arap dili kuralları bağlamında sağlam bir temele oturtmak mümkün değildir.⁷⁴²

⁷³² Resaîlü'l Hikme, *el-İ'zâr ve'l-İnzâr*, s.248.

⁷³³ es-Sicistâni, *a.g.e.*, s.81.

⁷³⁴ Resaîlü'l Hikme, *Temyîzu'l-Muvahhidîn*, s.516.

⁷³⁵ Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed b. Arabî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, Beyrut, Dâru'l-Yakaza el-Arabiyye, 1968, s.97.

⁷³⁶ el-Murselât, 77/8.

⁷³⁷ İbn Arabî, *a.g.e.*, II, s.750.

⁷³⁸ el-Murselât, 77/10.

⁷³⁹ İbn Arabî, *a.g.e.*, II, s.750.

⁷⁴⁰ et-Tekvîr, 81/3.

⁷⁴¹ İbn Arabî, *a.g.e.*, II, s.771.

⁷⁴² Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s.369.

1.Cennet ve Cehennem

Dürziler ile Müslümanlar arasında cennet ve cehennem mefhûmu arasında büyük bir ayırım bulunmaktadır. İslâm âlimlerinin kâhir ekseriyetinde cennet ve cehennem'in maddi olarak var olduğunu inancı yer alırken, risâlelerde ise bu ikisinin manen var olduğunu gerçek saadetin “tevhîd”, “azgınlığın” ise, “şirk” ile olduğu düşüncesi yer almaktadır.⁷⁴³ Kur'ân'da “Dâru's Selâm”⁷⁴⁴, “Cennetu'l Huld”⁷⁴⁵, “Dâru'l Mukame/İkamet Yurdu”⁷⁴⁶, “Cennetu'l Me'vâ”⁷⁴⁷, “Dâru'l Heyevân/Hayat Yurdu”⁷⁴⁸, “Cennâtu Adn”⁷⁴⁹, “Fırdevs”⁷⁵⁰, “Cennâtu'n Na'im”⁷⁵¹ ve benzeri isimler ile zikredilen cennet; “İçinde türlü türlü ağaçların olduğu”⁷⁵², “tadı değişmeyen süt ırmaklarının olduğu”, “içenlere zevk veren şarap ırmakları” ve “bal ırmaklarının bulunduğu”⁷⁵³ şeklinde vasıflanmıştır. Kur'ân'da cennet vasıfları bu şekilde yer almaktadır. Risâlelerde cennet ilgili bilgileri en geniş şekilde ele alan risâle et-Temîmi tarafından ele alınan *Risâletü'z-Zinâd* adlı risâledir.

Bu risâlede et-Temîmi, Dürzilerin cennet anlayışını kısaca şu şekilde tasvîr etmektedir: Cennet; hidâyete sevk eden davettir. Onun semeresi ise hakîki ilâhi ilimler olan muvahhidlerin şirkin hastalığından ve cahilliğinden kurtulmasıdır. Cennetin uzunluğu, her inatçıyı ortadan kaldıran, tevhîd kılıcı ve müttakilerin imâmı “Kâimu'z-Zaman” olan “Küllî Akıl”dır. Cennetin genişliği, çocuğun anne'den meydana gelmesi gibi kendisinden bütün ruhâni suretlerin meydana geldiği nefs'i simgelemektedir. Her kim bu iki ilim olan Akıl ve Nefs'ten beslenirse yokluk olmaksızın hakikat ve bilgi ile cennet semerelerinden yer ve suyundan da içer. İşte arzı yer ve gök olan yüce cennet budur.⁷⁵⁴ *Mi'râcü Necâti'l-Muvahhidîn* risâlesinde ise cennet; “en

⁷⁴³ Yasin Enver vd., *a.g.e.*, s.343.

⁷⁴⁴ En'âm, 6/127; Yunus, 10/25.

⁷⁴⁵ Furkân, 25/15.

⁷⁴⁶ el-Fâtır, 35/35.

⁷⁴⁷ Secde, 32/19.

⁷⁴⁸ el-Ankebût, 29/64.

⁷⁴⁹ Meryem, 19/61.

⁷⁵⁰ el-Mu'minûn, 23 /11.

⁷⁵¹ Mâide, 5/65; İnfitâr, 82/13.

⁷⁵² er-Rahmân, 55/68; Nebe, 78/31,32.

⁷⁵³ Muhammed, 47/15.

⁷⁵⁴ Resâilü'l Hikme, *Risâletü'z-Zinâd*, s. 272-273.

büyük hediye”, “karşılık olan ilâhi bilgileri anlama” ve “burhâni fâziletlere nâil olma” şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre cennet en yüksek saadet olup insanın var olmasındaki temel amaçtır.⁷⁵⁵

Dürziler, kendi inandıkları cennet tasavvurlarını betimlerken Kur’ân’daki ilgili âyetleri de kendi inanç ve düşüncelerine göre te’vîl etmekten kaçınmamışlardır. Bu bağlamda et-Temîmi, *Risâletü’z-Zinâd* adlı risâlede müslümanların cennet anlayışını eleştirerek Âl-i İmrân 3/133 ve Hadîd 57/21 âyetlerinde geçen “genişliği yer ile gök arası kadar olan cennet” ifâdesinin Müslümanlar tarafından yanlış anlaşıldığını, makul bir manayı bile anlamaktan aciz olduklarını ileri sürerek burada kastedilen mananın, yukarıda da zikredildiği üzere uzunluğun “Akl-i Külli” genişlik ile de “Nefs’in” olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁵⁶ Öte yandan *el-Gâye ve’n-Nasihe* adlı risâlede ise Hamza, “...ve naim cennet vardır.”⁷⁵⁷ âyetini “tevhîd daveti” olarak açıklamıştır. Zirâ Hamza’ya göre asıl sonsuz nimet, el Hâkim bi Emrillâh’ı birlemekten başka bir şey değildir.⁷⁵⁸ Dürzi risâleleri Kur’ân’da geçen cennet ifâdelerini te’vîl etmenin yanında müminlerin oradaki durumlarından bahseden âyetleri de te’vîl etmekten geri durmamışlardır. Söz gelimi *Kitâb fîhi Hakâik* adlı risâlede Hicr, 15/47 ve A’raf, 7/43. âyetlerinde “müminlerin sedirler üzerinde kardeşler olarak karşılıklı oturmaları” şeklindeki ifâde “Hâkim’e ortak koşmamak, ona ibâdet etmek ve birlemek olan hakîki dinin mertebeleri” olarak te’vîl edilirken âyette geçen “kardeşler” ifâdesi ise “tevhîd” olarak yorumlanmıştır.⁷⁵⁹ *Şerhu Misâki Veliyyu’z-Zamân* risâlesinde ise söz konusu bu âyetle ilgili şu ifâdeler yer almaktadır: Buradaki “kardeşler” ile “tevhîd ehli muvahhidler”, “karşılıklı oturma manasında olan el mukâbele” ile de “muvahhid içinde nefret olduğu halde din kardeşine sevgi besleyemez” tarzında yorumlanmıştır.⁷⁶⁰ Dürzilerin kendi inanç sistemlerine göre konu ile ilgili te’vîl ettikleri

⁷⁵⁵ Resâilü’l Hikme, *Mi’râcü Necâti’l-Muvahhidîn*, s.585.

⁷⁵⁶ Resâilü’l Hikme, *Risâletü’z-Zinâd*, s. 272; Tezimizin birinci bölümünde “Hududları Bilmek” başlığı altında “Külli Akıl” ile “Hamza”, “Nefs” ile de “et-Temîmi” kastedildiğini ifade etmiştik.

⁷⁵⁷ el-Vâkıa, 56/89.

⁷⁵⁸ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasiha*, s.86.

⁷⁵⁹ Resâilü’l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.109.

⁷⁶⁰ *Şerhu Misâki Veliyyu’z-Zamân*, s.104-a-b.

âyetlerden bir diğeri de “ *Allah, esenlik yurduna çağırır...*”⁷⁶¹ âyetidir. Bu âyette “*esenlik*” ile “*imâm*”, “*yurt*” ile de “*Mevlâ’yı/Hâkim’i birlemek*” kastedilmektedir.⁷⁶²

Dürzilerin Müslümanlardan farklı düşündüğü meselelerden bir diğeri de cehennem tasavvurudur. Kur’ân’da “*alevlendirmek*” anlamında “*Saîr*”⁷⁶³, “*ateş*” anlamında “*Cahîm*”, “*saf ateş*” manasında “*Lezâ*”⁷⁶⁴ ve daha birçok isimle zikredilen cehennem kelimesi, bunun yanında “*Azâbü’l Harîk*”⁷⁶⁵, “*Azâbus Semûm*”⁷⁶⁶ gibi isimler ile de nitelendirilmiştir.⁷⁶⁷ Cehennem ehli kimselerin cehennemde türlü türlü azaplara maruz kalacağını bildiren Kur’ân, onların susuzluk ve açlık çekeceklerini ve “*zakkum ağacından yiyecekleri*”⁷⁶⁸, “*boğazdan zorla geçen yiyeceklerin olduğu*”⁷⁶⁹ “*onlar için dikenli bitkiden başka yiyeceğin olmadığı*”⁷⁷⁰, bunun yanında içecek olarak da onlara “*irin-kaynar su*”⁷⁷¹ ve “*ğislîn*” diye tabir edilen “*kan*” ile “*harmanlanmış irin*”⁷⁷² verileceği şeklinde farklı âyetlerde cehennem azabının dehşeti tasvîr edilmektedir. Kur’ân’da cehennem ile ilgili bu tür ifâdeler yer alırken, Dürzi risâlelerinde ise buna aykırı ve ters bilgiler yer almaktadır. Dürzilerin cehennem tasavvurlarına yer veren risâlelerin başında cennet bahsinde de olduğu yine et-Temîmi tarafından kaleme alınan *Risâletu’z-Zinâd* adlı risâle gelmektedir.

et-Temîmi cehennemi özetle şu şekilde tasvîr etmektedir: Cehennem somut yönden bedenleri yakandır. Cehennem’in övülen isimleri yanında yergi bildiren isimleri de vardır. Şüphesiz en büyük ateş olarak ifâde edilen “*en-Nâru’l Kübrâ*” ve “*kalpleri yakan ateş*” akıl gibidir. Zirâ akıl da bütün inançları bilir ve âlemin sırlarına muttalidir. “*Azap ateşi/Nâru’l*

⁷⁶¹ Yunus, 10/25.

⁷⁶² Resâilü’l Hikme, *el-Belâğe ve’n-Nihâye*, s.79.

⁷⁶³ Lokmân, 31/21; Mülk, 67/5; Nisâ, 4/10. Geniş bilgi için bkz; Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu’cemu’l Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Kâhire, Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1364, s.351.

⁷⁶⁴ el-Meâric, 70/15-16.

⁷⁶⁵ el-Burûc, 85/10.

⁷⁶⁶ et-Tûr, 52/27.

⁷⁶⁷ Bekir, Topaloğlu, “Cehennem”, *DİA*, İstanbul 1993, 7/227.

⁷⁶⁸ el-Vâkıâ, 56/52; Duhân, 44/43.

⁷⁶⁹ el-Müzemmil, 73/13.

⁷⁷⁰ el-Ğâşıye, 88/6.

⁷⁷¹ en-Nebe’, 78/25.

⁷⁷² el-Hakkâ, 69/36.

Azâp” ve “cahîm” cehennem’in zemm isimlerindedir. Şayet Müslümanlara cehennemden çıkın denilse onlar yüz çevirirler. Onlar bütün devir ve asırlarda orada kalırlar ve inkâr ederler. Çünkü onlar hidâyet’e karşılık dalâleti, basirete karşılık sapkınlığı tercih edip yaldızlı sözlere sıkı sıkıya bağlıdırlar. Onlar bâtılın problemlerini araştırmaksızın taklid yolunu tuttular. İnkâr ettiklerinden dolayı azap onları çevreledi ve sabırları tükendi.⁷⁷³ Öte yandan Dürziler, cehennem kavramlarından biri olan “Dâru’l Bevâr”⁷⁷⁴ terkiibini de “şeriat” olarak tanımlamaktadır.

Söz gelimi “Allah onlara seslenerek, benim ortaklarım olduklarını iddia ettikleriniz nerede diyecektir.”⁷⁷⁵ âyetini “Kıyâmet sâhibi el-Kâim kılıcı ile kıyama kalktığı gün, cehâlet ehlinin süsüne sarılan, akıl cihetiyle nur olan şer’i yükümlülükleri ortaya koyan ve şeriat manasına gelen “Dâr’ul Bevâr’a” onları koyan bana ortak koşan ehli zâhir’in liderleri ve bilgisizce insanları doğru yoldan saptıranların şeytanları nerede? diye seslenir” şeklinde te’vîl edilmiştir. et-Temîmi bu bağlamda “Onlar da şöyle derler: “Ey Rabbimiz! Biz azgınlığımıza yenik düştük ve sapık bir toplum olduk.”⁷⁷⁶ âyetini delil getirerek ehli zâhirin bundan başka cevap veremediğini, bütün bu yaptıkları sapkınlıklara karşılık onların içlerinden kadınlarının ve çocuklarının esir düşürüldüğü, erkeklerin öldürüldüğü, ölümden kurtulanların ise boyun eğerek kendi elleri ile cizye verdiklerini, bütün bunların onların başına gelen bir ceza olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁷⁷ Yukarıdaki risâlede zikredilen ceza türlerine bakıldığında aslında bunların birçoğunun Kur’ân âyetlerinden iktibas edildikleri görülmektedir. Söz gelimi cizye vermelerinin, Tevbe 9/29 âyetinden aynı ifadeler ile alındığı aşıkardır.

Beri taraftan Dürziler, cehennem ve azap ile ilgili âyetleri de kendi inanç sistemlerine göre te’vîl etmişlerdir. Örneğin muvahhid kadınları konu edinen *Misâku’n-Nisâ* risâlesinde Hz. Peygamber’in ve ashabının Mekke’ye gitmesi ve müşrikler tarafından şehre girilmesini engellemeden bahseden “Eğer, inananlarla inkarcılar birbirinden ayrılmış olsalardı, onlardan inkar edenleri elem dolu bir azaba uğrattırdık”⁷⁷⁸ âyeti şu şekilde yorumlanmıştır: “Şayet dâiler, Hâkim’in tevhidi dışında kendilerini bir konuma sevketseler, ya daveti ya mertebelerini

⁷⁷³ Resâilü’l Hikme, *Risâletu’z-Zinâd*, s.273.

⁷⁷⁴ İbrâhim, 14/28.

⁷⁷⁵ el-Kehf, 18/52; el-Kasas, 28/62,74; Fussilet, 41/47.

⁷⁷⁶ el-Mü’minûn, 23/106.

⁷⁷⁷ Resâilü’l Hikme, *Risâletu’z-Zinâd*, s.274.

⁷⁷⁸ el-Fetih, 48/25.

değiştirseleler ya da yasak olarak kendilerine emredilmeyen bir hususu dile getirseleler”, âyetin devamında olan “*inkar edenler*” ifadesi ise “tevhid kelimesini başka şeyler ile gizleyenler”, “*elem dolu azap*” cümlesi de “kalplerinde zâhirin yenilenmesi ve mertebelerinin düşmesi” şeklinde te’vîl edilmiştir.⁷⁷⁹ Diğer bir âyet olan “... *bizi âteşten koru*”⁷⁸⁰ ifadesi ise “bizi iki şeriatten koru”⁷⁸¹ şeklinde açıklanmıştır. Diğer yandan haktan sapanların cezası olarak Kur’ân’da geçen “*kaynar su*”⁷⁸² ifadesi “zâhiri davet”, “*cehenneme atılma vardır*”⁷⁸³ âyeti de “kalbin şirk ve küfür ile kararması”⁷⁸⁴ şeklinde açıklanmıştır.

Dürzi risâleleri Kur’ân’da zikri geçen cehennem kelimesini de tamamen farklı yorumlamışlardır. Söz gelimi “... *İşte hesabın kötüsü bunlar içindir, varacakları yer de cehennemdir. O ne kötü bir yataktır*”⁷⁸⁵ âyetinde yer alan “*hesabın kötüsü*” ile “dalâlet imâm’i”, “*yatak*” ile de “tevhid hususunda şirke ve küfre girenler” kastedilmiştir.⁷⁸⁶ Hamza, *Keşfu’l-Hakâik* adlı risâlede “*Sonra onu cehenneme atın.*”⁷⁸⁷ âyetini “âlimlerin ve zekilerin Kâimu’z Zaman’ının ilmi yanında hayret ettiği ilimlerinin karanlığına onu atın” şeklinde açıklamıştır.⁷⁸⁸ Diğer yandan “*Sizden cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir iştir.*”⁷⁸⁹ ifadesinde “...*Rabbin için bu ...*” ile “Sâbık”, “...*kesin olarak hükme bağlanmış bir iştir, Allah'a karşı gelmekten sakınanları kurtarıyoruz.*”⁷⁹⁰ ile “Natık’tan sakınanları kurtarıyoruz”, “...*zalimleri orada diz üstü çökmüş hâlde bırakıyoruz.*”⁷⁹¹ ile de “ehli zâhir’i diz üstü çökmüş halde bırakıyoruz. Bundan ötürü onları daima şaşkın üzgün bir halde bırakıyoruz” murad edilmiştir. Bu te’vîllerden sonra Hamza, her kim tutunacak bir dal bulur,

⁷⁷⁹ Resâilü’l Hikme, *Misâku’n-Nisâ*, s.70.

⁷⁸⁰ Â-i İmrân, 3/191.

⁷⁸¹ Resâilü’l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.110.

⁷⁸² el-Vâkıa, 56/93.

⁷⁸³ el-Vâkıa, 56/94.

⁷⁸⁴ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasihe*, s.86.

⁷⁸⁵ er-Ra’d, 13/18.

⁷⁸⁶ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasihe*, s.86.

⁷⁸⁷ el-Hâkka, 69/31.

⁷⁸⁸ Resâilü’l Hikme, *Keşfu’l-Hakâik*, s.138.

⁷⁸⁹ Meryem, 19/71.

⁷⁹⁰ Meryem, 19/72.

⁷⁹¹ Meryem, 19/72.

tev'îlin bilgisini, işaretlerini ve bundan murad edileni öğrenirse sağsalim bu kuyudan çıkar, tevhid'e ulaşırsa, dinini ve dünyasını da kurtardığını dile getirir. Ancak her kim de iki asıl övülen olan "sâbık" ve "tâli'ye" muhâlefet ederse dünya ve ahiretini kaybedeceğini ileri sürmüştür.⁷⁹²

Genel olarak yukarıda da zikrettiğimiz gibi Dürzi inancı İslâm'daki mevcut cennet-cehennem anlayışını reddetmekte, bununla ilgili olan âyetleri de bâtinî bir şekilde yorumlamakta ve âyetlerde geçen vasıfların da cismânî değil, ruhânî olduğunu başka bir ifade ile sembolik olduğunu savunmaktadır. Şüphesiz Kur'ân âyetlerini bu tarzda yorumlayan fırka sadece Dürzi mezhebi değildir. Bilakis bunun dışında özellikle kendisinden neşet ettiği İsmâîli mezhebi de bu hususla ilgili âyetleri bâtinî bir tarzda yorumlamıştır. İsmâîli düşüncede de Kur'ân'da "cennet-cehennem" ile ilgili zikredilen hususlar birer sembolden ibarettir.⁷⁹³ Bu bağlamda İsmâîli yazar İbn Ya'kûb et-Tîbî 'ye göre cennet sekiz âlemden oluşmakta olup, bunlar da sırası ile "cennetu'l mîrâs", "cennet'u adn", "cennetu'l huld", "cennetu'l âliye", "cennetu'l Firdevs", "cennetu'n naîm", "cennet'u rıdvân" ve "cennetu'l me'vâ" iken cehennem ise, üç ana unsurdan meydana gelen yedi âlemi temsil etmektedir.⁷⁹⁴ Bu minvâlde mevzu bahis olan cennet-cehennem ile ilgili âyetler de te'vîl yoluna gidilmiştir. Söz gelimi Saffat 37/62, Duhân 44/46 ve Vâkıa 56/52. âyetlerinde geçen "zakkum ağacı" ile "inad ve küfrün semeresini elde etme", En'âm 6/70 ve daha birçok âyette⁷⁹⁵ geçen "kaynamış su" anlamında kullanılan "حميم" ifadesi ise "kesin bilgiye karşı çıkma"⁷⁹⁶ şeklinde te'vîl edilmiştir. Cennet ve cehennem'in sembolik olduğu inancı farklı şahıs ve gruplar tarafından da tarih boyunca devam ettirilmiştir. Bâtinî karakterli Nusayri fırkası da cennet ve cehennem'in maddi olmadığını, asıl cennetin Hz. Ali'yi tanımak ve kabul etmek olduğunu savunmuştur.⁷⁹⁷

Özellikle 19. asırda bu fikir daha da alevlenmiştir. Söz gelimi cennet ve cehennem kavramlarının sembolik olduğunu ileri sürenlerden biri de 19. asırda Kur'ân'a dönüş düsturu

⁷⁹² Resâilü'l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.108.

⁷⁹³ İsmâîlilerin cennet-cehennem ile ilgili görüşleri için bkz. Abdurrahman Bedevi, *a.g.e.*, s.1055-1056; Muhammed Ahmet Hatib, *Harekâtü'l-Bâtınıyye*, s.116-117; İhsân İlâhî Zahîr, *a.g.e.*, s.453-466; Süleyman Abdullah es-Selûmî, *a.g.e.*, s.625-629.

⁷⁹⁴ İsmâîlikteki cennetin sekiz âlemin her biri farklı kavramlara denk gelmektedir. Detaylı bilgi için bkz. İhsân İlâhî Zahîr, *a.g.e.*, s. 463-464.

⁷⁹⁵ Bkz. Yunus, 10/4; el-Hacc, 22/19; Şuarâ, 26/101; Ğâfir, 40/18,72.

⁷⁹⁶ İhsân İlâhî Zahîr, *a.g.e.*, s. 464.

⁷⁹⁷ Cennetin mertebeleri ve farklı özellikleri için bkz. el-Harîrî, *a.g.e.*, s.81-82.

ile ortaya çıkan Seyyid Ahmed Han'ın başını çektiği “Ehl-i Kurân/Kur'âniyyûn” ekolüdür.⁷⁹⁸ Abdullah Çekrâlevî tarafından kurulan bu ekolün genel düşüncesi, sünnetin devre dışı kaldığını, Kur'ân'ın ise tek temel referans alınması gerektiği yönündedir. Bu ekolün savunucuları Kur'ân'da yer alan tanrı tasavvuru, mucize, âhret, cennet ve cehennem ile ilgili âyetleri farklı bir şekilde yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda Kur'âniyyûn ekolünün temsilcilerinden olan Hâfız Eslem ve Seyyid Makbul Ahmed gibi zatlar cennet- cehennem ve buna ilişik olan sıfatların tamamen temsili olduğunu savunmuşlardır. Zira onlara göre Kur'ân'da cennet- cehennem ilgili vaz' edilen vasıflar nüzûl dönemindeki insanların anlayışlarına göre idi. Ancak günümüzde söz konusu bu iki kavramın yeniden yorumlanması gerekir. Buna göre âyetlerde zikredilen “bedenin yakılması” ile kastedilen “insanın kendi içinde hissettiği tutuşma”dır.⁷⁹⁹ Yine aynı şekilde Seyyid Ahmet Han da cennet ve cehennem gibi ifadelerin gerçek dışı olduğunu, bunlar ile ilgili zikredilen hususların da zevk ve acıyı göstermek için mecâzi olarak kullanıldığını savunmuştur.⁸⁰⁰

Kur'ân'daki cennet ve cehennem'in sembolden ibaret olduğunu savunanlardan bir diğeri de *Kur'ân Mesajı* yazarı Muhammed Esed'tir. Esed, Kehf 18/31. âyette cennet ehli için zikredilen nimetler arasında olan “yeşil ipekli elbiselerin giyileceği”, “yumuşak divanlarda oturulacağı” ve “altın bileziklerinin takılacağı” şeklindeki hususların tamamen bir temsilden ibaret olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁰¹ Bu minvâlde Esed, cennet-cehennem ile ilgili âyetleri de tamamen bağlamından kopartıp dilsel ve metinsel bağlamını göz ardı etmiştir. Söz gelimi İnsân 76/18. âyette yer alan “سلسبيلًا” ifadesi cennetteki bir nehirin adı iken Esed bunu “yararlı işler yapmak suretiyle cennete giden yolu ara”⁸⁰² şeklinde ilginç bir tarzda tefsir etmiştir. Yine aynı şekilde Rahmân 55/50. âyette geçen “akan iki pınar” ifadesini de “insanın ulaşabileceği ilm-i zâhir ve ilm-i bâtın olmak üzere iki bilgi kaynağını ya da mecrasını sembolize eder.”⁸⁰³ şeklinde

⁷⁹⁸ Bu ekol ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Hâdım Hüseyin İlâhibahş, *el-Kur'âniyyûn ve Şubuhâtuhum havle's-Sünne*, Tâif, Mektebetu's-Siddîk, 1989, s.19-24; Abdülhamid Birışık, “Kur'âniyyûn” *DİA*, 26.c, İstanbul, 2002, s.428-429; Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara, Ankara Okulu yy, 2013, s.185-201. Muhsin Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul, M.Ü.İ.F yy, 2017, s.156-180.

⁷⁹⁹ Hâdım Hüseyin İlâhibahş, *a.g.e.*, s.353.

⁸⁰⁰ Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'ân Yorumuna Yansımaları*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2002, s.70.

⁸⁰¹ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meâl-Tefsir*, (41.not), (çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul, İşaret yayınları, 1997, s.592-593.

⁸⁰² Muhammed Esed, *a.g.e.*, (17. not), s.1218.

⁸⁰³ Muhammed Esed, *a.g.e.*, (24. not), s.1100.

yorumlarken cehennem ile ilgili zikredilen âyetleri de aynı minvâl üzerine yorumlamıştır. Söz gelimi En'âm 6/70. âyette geçen yine “كَيْسٍ/kaynar su” ifadesi “yakıcı ümitsizlik” olarak açıklamıştır.⁸⁰⁴

Dürzilerin genelde âhîret özelde de cennet-cehennem ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz görüşlerinin çoğu kendilerinden önce İsmâîliler tarafından benimsenmiş görüşlerdir. İsmâîliler, Nusayriler ve Dürziler tarafından savunulan cennet-cehennem'in sembolik olduğu görüşü, farklı zamanlarda farklı kimseler tarafından savunulmuş, en son olarak da XIX. Asırda Hint alt bölgesinde ortaya çıkan “Ehl-i Kur'ân” ekolü tarafından ve son dönemde de Muhammed Esed tarafından kabul gören bu irrasyonel-sembolik yorumların tamamen dilsel ve metinsel bağlamdan kopartılarak yapılan faaliyetler olduğu aşikardır. Özellikle nüzûl döneminde cennet ve cehennem bağlamında inen âyetlerin nimet ve azap türünden örnekler içermesi o dönemde olan insanların dünyada aşına oldukları ve pratikte de kullandıkları örnekleri bildiklerinden ötürüdür. Zira insanlar ancak zihin dünyalarında şekillendirebildiği, duygu ve tecrübe alanlarına giren şeylerden müteessir olabiliyorlar. Başka bir ifade ile Kur'ân, gayb âleminde olan şeyleri bizim anlayabileceğimiz, aşına olduğumuz ve bildiğimiz şeyler ile örneklendirerek bize aktarmaktadır.⁸⁰⁵ Bu bağlamda Râzi de İnsân 76/17. âyette yer alan “*Orada kendilerine, katkısı zencefil olan içeceklerle dolu bir kâseden içirilir*” ifadesini kısaca şöyle yorumlamıştır: Araplar içtikleri şeylere zencefil koymayı severlerdi. Zira zencefil, içeceği bir çeşit acı haline getirir. Araplarda böyle bir durum olduğu için Allah da cennet ehlinin içeceğini bu şekilde vafetti.⁸⁰⁶ Aynı şekilde Zemâhşeri (v.538/1144) de müttakilere vad edilen cennetin örneği ile ilgili âyetin⁸⁰⁷ tefsirinde “Bize göre gayb olan birşeyin gördüğümüz bir misalle anlatılması”⁸⁰⁸ şeklinde yorum yapmıştır.

⁸⁰⁴ Muhammed Esed, *a.g.e.*, (62. not), s.240; Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, “Muhammed Esed'in Meal Tefsirinde Bâtînî Te'vîl Olgusu”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, XVI/1, Ankara, 2003, s.119-125; Yasemin Güleç, *Kur'ân'da Cennet Tasvirleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, Selçuk Üniv. SBE, 2005, s.98-101; Hilal Köşker Güven, *Kur'ân-ı Kerîm'de Süreç Açısından Gaybi Konularda Üslup Değişimleri-Cennet Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, İstanbul Üniv. SBE, 2018, s.81-89.

⁸⁰⁵ Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs: tertibü's suver hasebü'n-nüzûl*, 3.c, 2.bs, Kâhire, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000, s.233; Benzer ifadeler için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s.397-400; Bkz. Mehmet Paçacı, “Kur'ân'da Dil ve Varlık Alanları”, *2.Kur'ân Sempozyumu*, Ankara, Bilge Vakfı, 1996, s.123-124.

⁸⁰⁶ er-Râzî, *a.g.e.*, XXX, s.250.

⁸⁰⁷ İlgili âyet için bkz. er-Ra'd, 13/35.

⁸⁰⁸ Ebû'l Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzî ez-Zemâhşerî, *el-Keşşaf an-Hakâiki Gavamizi't-Tenzîl ve 'Uyuni'l-Ekâvîl fî Vucuhit-Te'vîl*, 2.bs, (thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ), Lübnan, Dâru'l-Ma'rife, 2009, s.542.

Son olarak diyebiliriz ki; Kur’ân’daki cennet; “Gönüllerin özleyeceği, gözlerin hoşlanacağı”⁸⁰⁹, herşeyin orda olduğu ve orada kalıcı kalınacak bir yer olarak tasvîr edilmektedir. Dolayısıyla âyetlerin de işâret ettiği gibi cennet sembolik değildir. Buna bağlı olarak Kur’ân âyetlerinde yer alan cennet-cehennem âyetlerinin ruhâni-sembolik olduğunu ileri sürmek, Allah’ın vaad-vaîd hakkında doğru konuşmadığını dahası mevcudiyeti olmayan birşeyi varmış gibi göstererek karşı tarafı kandırdığını ifade etmekle muâdildir.⁸¹⁰

C. İbâdetler

Dürziler, diğer bütün dinlerin insanları hakiki imân’dan çıkardığını, zulüm ve karanlığa sürüklediğini, bunun yanında kendi mezheplerinin ise insanları tevhîde çağırıldığını ileri sürmüşlerdir.⁸¹¹ Bu bağlamda Hamza b. Ali, muvahhid olmak isteyen kimseler için bütün mezhep ve dinlerden berî olmasını şart koşmuştur.⁸¹² Buna göre tevhîdi davet son davet, hududları da son dâi olup, bütün mezhepleri nesh etmiştir.⁸¹³ Dürziler bununla kalmayıp İslâm’ın temeli olan şahadet, namaz, zekat, oruç hac, cihad ve vilâyeti yedi kötü esas olarak tanımlamıştır. Dürziler, bu esasların zâhiri, bâtinî ve usulünü da nakzetmiş, bu minvâlde de Hamza b. Ali tarafından *en-Nakzu’l-Hafiy* risâlesinde bu esasların nasıl nakzedildiği de birer birer açıklanmıştır. Buna bağlı olarak da Dürziler, İslâm’ın temel esâslarına sınıksız sarılanları da hayvanlara benzetmiştir.⁸¹⁴ Dürziler, bunu yaparken de İslâm’ı “cesedleri yakan ateş”⁸¹⁵, “oyun ve eğlence”⁸¹⁶ olarak vasfetmiştir. Dürziler, sadece İslâm’ı nakzetmekle kalmamış diğer dinlerin de yolunu kaybettiğini ileri sürmüşlerdir. Söz gelimi onlara göre Hz. Musa hakiki tevhîdi anlamamış, bundan dolayı da doğru yolu kaybetmiştir.⁸¹⁷ Bahâuddin, yahudilerin dininin nakz olunduğuna dair *el-İsrâiliyye* adında bir risâle dahi kaleme almıştır.⁸¹⁸ Dürziler tarafından yahudi dini nakzedildiği gibi, mesîhi din de nesh edilmiş, buna bağlı olarak da gerçek

⁸⁰⁹ ez-Zuhrûf, 43/71.

⁸¹⁰ Mustafa Öztürk, *Kur’ân ve Aşırı Yorum*, s.401.

⁸¹¹ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.208.

⁸¹² Resâilü’l Hikme, *Misâku Veliyyi’z-Zamân*, s.47.

⁸¹³ Resâilü’l Hikme, *Ehad ve Seb’in Suâl*, s.640.

⁸¹⁴ Resâilü’l Hikme, *es-Sefer ile’s-Sâde*, s. 546.

⁸¹⁵ Resâilü’l Hikme, *el-Gâye ve’n-Nasiha*, s.85.

⁸¹⁶ Resâilü’l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.107.

⁸¹⁷ Hâmid b. Sîrîn, *a.g.e.*, s.214.

⁸¹⁸ Daha fazla bilgi için bkz. Resâilü’l Hikme, *el-İsrâiliyye*, s. 623-635.

mesîhin Hz. İsbâ olmadığı, bilakis Hamza b. Ali olduğu görüşü benimsenmiştir. Bu bağlamda Hz. İsbâ için kullanılan bütün sıfatlar da Hamza b. Ali'ye hamledilmiştir.⁸¹⁹ Dürziler, yahudilere hitaben risâle kaleme aldığı gibi Hristiyanlara yönelik de *el-Mesîhiyye* ve *el-Kostantiniyye* gibi risâleler de kaleme almışlardır.

Tezimizin bu başlığı altında Dürzilerin diğer dinler ile ilgili görüşlerine yer verilmeyecek olup, konudan sapmamak için sadece İslâm esâslarına yönelik görüşleri ele alınacaktır. Öncelikle ifade edilmelidir ki; Dürziler, İslâm'ı nakzederken aslında insanların cevizin kabuğu ile uğraştıklarını, bundan dolayı da hakiki tevhîd'e ulaşamadıklarını ileri sürmüş, kendi mezheblerinin ise tamamen kabuğun içine daldığını bu mezhebe bağlı olan kimselerin ise kurtuluşa ereceklerini iddia etmişlerdir. Başka bir ifade ile Dürziler, İslâm'ın esâslarını ortadan kaldırmakla yetinmemiş, bunun yerine tezimizin birinci bölümü "Dürziliğin Esasları" başlığı altında da zikredildiği gibi bu esâsların yerine "doğru sözlü olma" gibi kendi yedi esâslarını ikame etmişlerdir. Dürziler, bu esasları vaz' ederken de İslâm'ın esasları olan "namaz", "oruç", "zekat" ve "hac" gibi kavramları kendilerince te'vîl yoluna gitmiş, bu kavramların içini boşaltarak kendi inançlarına uygun bir şekilde yorumlamışlardır. Bu bölümde öncelikle Dürzilerin "namaz", "oruç", "zekât" ve "hac" kavramlarına yükledikleri manalar üzerinde durulacak, akabinde de mezhebin fikri altyapısının hangi kaynaklardan beslendiği ele alınacaktır. Bunu yaparken bütün fikirlerinin arka planını bulma gibi bir iddia da taşımamaktayız. Zira bu hem bâtını bir hüviyete sahip olan Dürzi mezhebi gibi firkalar için çok uzun çalışmalar gerektirmekte, hem de böyle bir çalışma bir yüksek lisans tezinin sınırlarını da aşmaktadır.

1. Namaz

Dürzilere göre namazın sözlük anlamı "bağ" dır. Zâhiri manası ise; ruku', secde ve diğer zâhir şartları yerine getirmektir. Bâtınî anlamda ise salat; Hz. Ali'nin ahdine bağlı olmaktır. Hamza b. Ali, namazın hem zâhiri anlamının hem de bâtınî anlamının hükmünün ortadan kaldırıldığını, buna bağlı olarak namazın hakiki anlamının ise "her zaman ve asırda Mevlâ Hâkim bi Emrillâh'ın tevhidinde kalbimiz ile bağlı olmak"⁸²⁰ şeklinde olduğunu ileri sürer. Öte taraftan *Resâilü'l-Hikme* risâleleri arasında namaz bahsine en çok yer veren risâle Hamza b. Ali'ye ait olan *en-Nakzü'l-Hafiyy* adlı risâledir. Hamza b. Ali, bu risâlede namaz bahsini kısaca şu şekilde zikretmektedir: Öncelikle Hamza, konuya Resulullah'tan "*Her kim namazını kasten*

⁸¹⁹ Resâilü'l-Hikme, *el-Mesîhiyye*, s.409.

⁸²⁰ Zeynü'd Dîn Abdulğaffâr Takiyuddîn, *a.g.e.*, s.63.

üç kere terkederse kafirdir” ve *“Her kim namazını kasten üç kere terkederse dilediği din üzere ölsün”* gibi birçok rivâyet aktararak konuya giriş yapar. Hamza, bu rivâyetler bağlamında birçok müslümanın namazı terkettiğini, bir kısmının ise hiçbir şekilde namaz kılmamasına rağmen onlara kâfir hükmünün verilmediğini zikreder.⁸²¹ Bu ifâdelerden sonra risâlede Hâkim bi Emrillâh’ın yıllarca insanlara ne beş vakit namaz ne de cenâze namazı kaldırdığını ve *“Öyleyse Rabbin için namaz kıl, kurban kes. Asıl sonu kesik olan seni kötüleyendir”*⁸²² âyetindeki kastedilen “kurbanı” da kesmediğini savunur. Bu bağlamda Hamza b. Ali özetle şunları dile getirir: *“Hâkim bi Emrillâh namaz ve kurbân ibadetini terkedince biz de onun her iki hükmü de ortadan kaldırdığını bildik. Buna göre Hâkim bi Emrillâh bayram namazını ve Ezher Camiinde kılınan Cuma namazını da iptal etmiştir.”*⁸²³

Hamza b. Ali, namazın zâhirini nakzettikten sonra namazın bâtinî manası üzerinde durur. Buna göre namazın bâtinî manası *“alışılmış ahit”* olarak tanımlanır. Namaz kelimesinin *“salat”* olarak isimlendirilmesinin sebebi de davete icâbet edenler ile İmâm (Hz. Ali) arasında bir bağ olduğundan ötürüdür. Buna delil olarak da *“Şüphesiz namaz kötülük ve hayasızlıktan men eder”*⁸²⁴ âyeti getirilmiştir. Bâtini anlamda bu âyetin manası ise şu şekildedir: *“Her kim Ali’nin ahidine bağlı olursa, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’i sevme ihtiyacı duymaz.”*⁸²⁵

Dürzilere göre bâtinî anlamda zikredilen *“ahitten”* maksat namazdır. Zirâ ahit, Mevlâ ile muvahhidler arasında bir bağdır. Diğer taraftan Dürziler, Ankebût 29/45 âyetinde geçen *“الفحشاء”* ve *“المنكر”* ‘den murâdın da *“Hz. Ebu Bekir”* ve *“Hz. Ömer”* olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸²⁶ Hamza b. Ali, yukarıda zikri geçen rivâyetleri de kendi düşünce sistemine göre yorumlamıştır. Buna göre *“her kim bilerek namazını üç kere terkederse”* ifadesi *“zû massa, zû ma’a ve cenâh olan üç hudud üzere Mevlâ’nın tevhidini terkederse”* şeklindedir. Bu bağlamda her kim Mevlâ’yı birlerse, Mevlâ’nın tevhidi onu arkasına bakmaktan ve yok olanı beklemekten alıkoyar.⁸²⁷

⁸²¹ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiyy*, s.54.

⁸²² el-Kevser, 108/2,3.

⁸²³ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiyy*, s.54; Resâilü’l Hikme, *el-Vesâyâ Seb’a*, s.315-316.

⁸²⁴ Ankebut, 29/45.

⁸²⁵ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiyy*, s.54.

⁸²⁶ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiyy*, s.55.

⁸²⁷ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiyy*, s.56.

Namaz bahsine yer veren risâlelerden bir diğeri de sadece muvahhid kadınların olduğu bir mecliste söylenen ve yazarı meçhul olan *en-Nisâü'l-Kebira* adlı risâledir. Bu risâlede, namazla ilgili kısaca şu ifadelere yer verilmiştir: Namazdan kasıt Mevlâ'ya olan bağılıktır. Namazda, “sağa selâm verme” ile “esâs'ın hududuna dönme”, “sola selam verme” ile “nâtık'ın hududuna”, “başını kaldırma” ile “yokluğa”, “secde yerine bakılması” ile de “Hâkim'in zamanına, asrına ve gününe” işaret edilmektedir. Öte yandan “gusül” ve “mesh” terimleri de farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Buna göre “mesh” ifadesi “daha önce geçeni kabul etme”, “gusül” ise “içinde bulunulan lider'e itaat” şeklinde te'vîl edilmiştir.⁸²⁸ Diğer taraftan *Kitâb fîhi Hakâik* adlı risâlede Hz. Lokman'ın oğluna söylediği “Oğlum, namazı dostdoğru kıl, iyiliği emret, kötülükten alıkoy. Başına gelen kötülüklerle karşı sabırlı ol...”⁸²⁹ âyeti de şu şekilde yorumlanmıştır: Muhammed'e hitâben “Mevlâ'nın tevhîdini, hududlarını ve dâilerini ikâme et. Mevlâ'nın tevhîdini emret. Muhammed'in şeriatını ve getirdiği hükümleri nehyet.”⁸³⁰ *Mishafu'l-Münferid* kitabında ise Meryem 19/59. âyette geçen “salat” kelimesi “rüşd” olarak te'vîl edilmiştir.⁸³¹

Öte yandan Bahâuddîn de namazın hükmünün ortadan kalktığını ileri sürmüştür. Bu husustaki görüşünü temellendirmek için de Hz. Muhammed'in bilgi kıtlığından dolayı ne yaptığını bilmediğini, buna bağlı olarak da insanları kendi hevâsına göre kâh doğruya doğru yönelmelerini emrederken, bazen de batı yönüne doğru dönmelerini emrettiğini ileri sürmüştür. Bahauddîn, bu bağlamda fikrini delillendirmek için Bakara 2/142-143 âyetlerini de öne sürmüştür. Akabinde Muhammed'in ümmetinin çoğunun adalet babından tek bir kelimeyi bile yerine getirme hakkının olmadığını, zira onların hakkı ve hikmeti anlamada eşek ve katırdan daha akılsız olduklarını iddia etmiştir. Bahauddîn, ardından bu durumda olanların insanlara şahit olmalarının da mümkün olmadığını söyler.⁸³² Öte taraftan *İzâhü't-Tevhid* adlı risâlede ise namazla ilişik olan kurbân, hac, oruç, fitır, hacc'ın rükunları gibi hususların “setr döneminde” câiz olduğunu, ancak Hâkim'in “keşf döneminde” uluhiyetini ilân etmesiyle, bu hükümlerin tümünün ortadan kalktığını ileri sürmüştür.⁸³³ Diğer taraftan davetin lideri konumunda olan

⁸²⁸ Resâilü'l Hikme, *en-Nisâü'l-Kebirâ*, s.199.

⁸²⁹ Lokmân, 31/17.

⁸³⁰ Resâilü'l Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, s.99.

⁸³¹ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.150.

⁸³² Resâilü'l Hikme, *et-Tebyîn ve'l-İstidrâk*, s.610-611.

⁸³³ Resâilü'l Hikme, *İzâhü't-Tevhid*, s.666.

Hamza b. Ali de *Mishafu'l-Münferid* kitabının “Salavatu't Şerâ'i örf” bölümünde Müslümanların kıldığı namazın sadece rüku' ve secde'den ibaret olduğunu, bunun yanında Kur'ân ile âmel etmelerinin de riyâ için olduğunu, bununla Hâkim bi Emrillâh'ı ve muvahhidleri kandırmaya çalıştıklarını, ancak son tahlilde sadece kendilerini kandırdıklarını ve hatta beş vakit namaz kılarak doğru yoldan saptıklarını da ileri sürmüştür.⁸³⁴

Dürzi risâlelerinde namazın hükmünün ortadan kalktığı, namazdan kastın Hâkim olduğu yönünde ifadelerin yer almasına karşın günümüz bazı Dürzi araştırmacıları ise tersi bir söylem öne sürerek kendilerinin de müslüman olduğunu, günde beş vakit namaz kıldıklarını ifade etmişlerdir. Söz gelimi Yüksek Dürzi Yargıtayı eski başkanı Mürsel Nasr, Nisâ 4/103. âyetini delil getirerek namazın dinin direği olduğunu, bunu kabul etmeyenin ise kafirlerden olduğunu söyleyerek Dürzilerin de tıpkı diğer Müslümanlar gibi günde beş vakit namaz kıldıklarını ileri sürmüştür. Akabinde “Niçin muvahhidler câmilerde namaz kılmıyorlar” şeklinde kendisine sorulan soruya da, eskiden Dürzilerin bulunduğu muhitte de camilerin olduğunu, ancak zamanla gelişen farklı siyasi ve sosyal nedenlerden ötürü namazlarını evde kılmaya başladıklarını ve bunun da zamanla vazgeçilmez bir âdet haline geldiğini ileri sürer.

Ancak bir diğer Dürzi şeyhi olan Ebû Şekrâ, kendisi ile yapılan bir görüşmede Dürzilerin halvâthanelerinde kıldıkları namazın rekat sayısı ve edâ yönünden müslümanların kıldıkları namazdan farklılık arz ettiğini, bunun yanında abdestin namaz için de bir şart olmadığını, zira asıl temizliğin harici değil, insanın kalbinde olduğunu ifade etmiştir.⁸³⁵ Ebû Şekrâ'nın ifade ettiği bu söylemi bir başka Dürzi âlimi olan Necip el-Asrâvî de kitabında yer verdiği sabah, akşam, cemaat, istiğâse, ihlâs, yolculuk ve nevâzil namazlarında okunacak dualar ve namazlarının Kur'ân ve sünnetin ortaya koyduğu ölçülerin dışında bir namaz olduğu ifadeleriyle te'yit edilmektedir.⁸³⁶ Bir başka Dürzi araştırmacı Türkî Mevâl de Bakara 2/34. âyetini delil alarak namazın farz olduğunu, ancak bunun yanında hakiki namazın bütün söz ve fiillerde doğruluğu talep etmek olduğunu ileri sürmüştür.⁸³⁷ Bir diğer Dürzi şeyhine göre ise

⁸³⁴ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.128-129.

⁸³⁵ el-Hatîb, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye*, s.284.

⁸³⁶ el-Asrâvî, *a.g.e.*, s.129-132; Nesîb Es'ad el Es'ad, *a.g.e.*, s. 266-271.

⁸³⁷ Türkî Mevâl, *a.g.e.*, s.52-53.

muvaahhidlerin kıldığı namazın nitel ve nicelik bakımından, Müslümanlarınkinden farklıdır. Yine ona göre namaz kılmak isteyen kişi temiz olduğu sürece abdest alması da farz değildir.⁸³⁸

2. Oruç

Oruç kelimesi sözlükte “susma” anlamına gelmektedir. Zâhiri manası ise; “yeme, içme, cima’, kuma’yı terketmek” olarak tanımlanmıştır. Bâtînî anlamda ise; kardeşleri/muvaahhidler dışındaki kimselerle konuşmamaktır. Gerçekte ise oruç, “kalbi tevhîd ile korumak” tır.⁸³⁹ Hamza, orucun gerçek manasının zâhiri ve bâtînî şeriaten farklı olduğunu belirterek, “Hâkim’in birliği/tevhidi ile kalplerin korunması” şeklinde tanımlamıştır.⁸⁴⁰ Orucun “susma” anlamına geldiğine dair Kur’ânî temel de Meryem 19/26. âyetidir. Bâtîni anlamda “ye” ifadesi ile “zâhir ilmi” “iç” ile “bâtın ilmi” “Eğer insanlardan birini görürsen” ile “Şayet Ehli Zâhir’i görürsen”, “Ben, Rahman’a oruç adadım” ile “İmâm’a oruç adadım”, “artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım” ile de “Zâhir şeriatı ashâbından hiçkimse ile bir kelime etmeyeceğim.” şeklinde tamamen dilsel ve metinsel bağlam görmezden gelinerek te’vîl edilmiştir.⁸⁴¹ *en-Nakzu’l-Hafiyy* risâlesinde ise oruç bahsi “Onu gördüğünüzde oruç tutunuz ve yine onu gördüğünüzde iftarınızı açınız” hadisi ile başlamaktadır. Dürzilere göre “Mevlâ/Hâkim bi Emrillâh” yukarıda zikredilen hadîsi yalanlayarak uzun seneler boyunca Ramazanda oruç tutmadığı için orucu tümüyle ortadan kaldırmıştır. Hamza b. Ali’nin iddiasına göre Hâkim, müslümanların oruç tuttuğu Ramazan ayında kendilerine oruç tutmamayı emretmiştir.⁸⁴²

Dürziler, orucun hükmünün ortadan kalktığını, asıl ve hakîki orucun “kalbi-tevhîd ile bağlamak ve yokluğu terketmek” olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu kabulden hareketle Kur’ân’da yer alan doğrudan veya dolaylı yolla oruç’a işâret eden âyetler de te’vîl edilmiştir. Söz gelimi Bakara 2/185. âyette yer alan “...Öyle ise sizden kim Ramazan ayını idrak ederse onda oruç tutsun...” ifadesi şöyle yorumlanmıştır: Bu âyette Ramazan ayı ile “Hz. Ali” kastedilmektedir. Bu düşüncelerini temellendirmek için de hurufî yonteme başvuran Hamza b. Ali, Ramazan

⁸³⁸ Mustafa eş-Şek’a, *a.g.e.*, s.316.

⁸³⁹ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiyy*, s.58; Zeynü’d Dîn Abdulğaffâr Takiyuddîn, *a.g.e.*, s.63.

⁸⁴⁰ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiyy*, s.58.

⁸⁴¹ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiyy*, s.58.

⁸⁴² el-Hatîb, *el-Harekâtü’l-Bâtiniyye*, s.279.

ayının otuz günden oluştuğunu, aynı şekilde Hz. Ali'nin de otuz hududunun⁸⁴³ olduğunu, her kim Hz. Ali'yi ve hududlarını bilirse güvenilir kardeşlerinin dışında susması gerektiğini zikreder.⁸⁴⁴

Bunun yanında günümüz bazı Dürzi araştırmacıları ise Ramazan ayında oruç'un farziyeti hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Buna göre bazı Dürzilerce Ramazan ayında oruç tutmak farz olmayıp aksine nâfiledir. Ramazan ayının son on günü Kâdir gecesinin öneminden dolayı oruç tutmak ise daha faziletlidir.⁸⁴⁵ Mustafa Şek'a 'nin Dürzi bir şeyhi ile yaptığı mülakat da bunu desteklemektedir. Bu mülakatta Dürzi şeyhi mezhepte orucun müstehcen söz söylememekten ibâret olduğunu, bunun yanında oruçlu iken yeme ve içmenin câiz olduğunu, Dürzilerin tutması gereken farz orucunun ise zilhicce'nin ilk on günü olduğunu söylemiştir. Buna göre Ramazan ayında oruç tutmak güzel bir davranıştır.⁸⁴⁶ Diğer taraftan bir diğer Dürzi âlimi Mürsel Nasr ise Bakara 2/183. âyetini temel alarak orucun tüm mezhep müntesibleri için farz olduğunu, herhangi bir sebepten ötürü oruç tutamayan kimsenin bunun yerine fidyasını vermesi gerektiğini ileri sürmüştür.⁸⁴⁷ Türki Mevâl ise orucun zâhiri anlamın ötesinde kötü fiiliyattan uzak durma, kalbi şirkten sakındırma ve kötü söz söylememe gibi bâtinî yönünün daha önemli olduğunu, bununla beraber orucun zâhiri boyutunun da terkedilmemesi gerektiğini söylemiştir.⁸⁴⁸ 2013 yılında Lübnân Dürzi cemaati mezheb meclisinin bir komisyon tarafından hazırladığı orucun tarifî, Kur'ân ve sünnet'ten delilleri, çeşitleri ve yasakları ile ilgili bilgilerin yer aldığı *es-Savm ve Ahkâmuhu* adlı kitapçıkta da Ramazan orucunun bütün muvahhidlere farz olduğu belirtilmiştir.⁸⁴⁹

3. Zekât

Zekâtın sözlük anlamı “temizlik”, “artma” ve “çoğalma” dır. Zâhiri anlamı ise “malların zekâtı”dır. Bâtini anlamı da “Ali b. Ebî Tâlib'i dost edinmek” tir. Gerçek manada ise “kalbi

⁸⁴³ Bunlar sırasıyla; Sâbık, Tâlî, Had, Feth, Hayal, Nâtık, Mutimm, Dâî, Yedi İmâm ve 12 hüccettir. Bkz. Resâilü'l Hikme, *en-Nakzu'l-Hafiyy*, s.59.

⁸⁴⁴ Resâilü'l Hikme, *en-Nakzu'l-Hafiyy*, s.58.

⁸⁴⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=p0jBdwkoPo8>(26.07.2018)

⁸⁴⁶ Mustafa eş-Şek'a, *a.g.e.*, s.316.

⁸⁴⁷ Mürsel Nasr, *a.g.e.*, s.37.

⁸⁴⁸ Türki Mevâl, *a.g.e.*, s.55.

⁸⁴⁹ Komisyon, *es-Savm ve Ahkâmuhu*, 1.bs, Lübnân, Dürzi Muvahhid Cemaat'i Mezhebi Meclisi, 2013, s.10.

tevhîd ile temizlemek” tir.⁸⁵⁰ *en-Nakzu'l-Hafiyy* adlı risâlede zekât tanımları ile ilgili şu bilgilere yer verilmiştir: Zekâtın hakiki manası, “Hâkim’i birlemek, kalpleri zâhir-bâtından temizlemek ve geçmişte içinde bulunulan şeyleri terketmek” olarak tanımlanmıştır. Hamza, Hâkim’in zekâtın hükmünü tamamen ortadan kaldırdığını ileri sürmüştür. Bu bağlamda zekât, bâtinî meclislerinde “Hz. Ali ve onun neslinden gelenler ile dost olmak ve onun düşmanları olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osmân’dan da berî olmak” şeklinde tanımlanmıştır. Hamza, Hâkim’in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’e tel’in edilmesini ve onları seven herhangi birine kötü davranışta bulunulmasını yasaklayan bir risâle okutturarak zekâtın bâtin manasını ortadan kaldırdığını ileri sürer. Bu bağlamda meclislerde “sağ” ve “sol” ifadelerinin “nâtık” ve “esâs’a” delâlet ettiği, daha sonra bu ikisinin dalâlet yolu olduğu, davette sahîh ve doğru yolun ise “orta yol” olduğu ifade edilmiştir. Dürzi risâlelerinde zekâta çok az yer verilmiş, fikri altyapılarını temellendirme sadedinde de Âl-i İmrân 3/92. âyeti öne sürülmüştür. Buna göre âyette yer alan “*birr/iyilik*” ile “Mevlâ’nın birlenmesi”, “*Sevdiğiniz şeylerden infâk etmeniz*” ile de “zâhir ve bâtin olarak sevdiğiniz şeyleri infâk etmeniz” kastedilmiştir. Dürzilere göre nakafa/verme’nin manası verdiği şeyi terketmektir. Zira nafaka hiçbir şekilde sâhibine rucu’ etmez. Bu bağlamda Hamza, ehl-i zâhir’in nafakanın dirhem ve dinâr olarak tanımladığı söylemini sert bir şekilde eleştirmiş, dirhem ve dinârın da “esâs ve nâtık’a” işâret ettiğini ileri sürmüştür.⁸⁵¹

Günümüz bazı Dürzi yazarlar ise risâlelerde yer alan ifadelerin aksine bir ifadeyi savunmuşlardır. Mürsel Nasr mezheb mensublarının zekât’ı İslâm’ın erkânlarından biri olarak kabul ettiğini, ancak zamanla yöneticilerin kötü uygulamalarından dolayı zekâtı vermede biraz isteksiz davrandıklarını, bunun yerine de Enfâl 8/41. âyeti esâs alınarak humus verildiğini dile getirmektedir.⁸⁵² Bir diğer Dürzi yazar Türkî Mevâl da zekâtın muvahhidler için farz olduğunu, ancak bunun yanında hakiki zekâtın ise genel anlamda “kardeşleri korumak” olduğunu, zira bunun hem mâlî hem de işleri kapsadığını savunmaktadır.⁸⁵³ Bir diğer Dürzi şeyhine göre ise zekâtın hükmü ortadan kalkmış olup herhangi bir sınırı da yoktur. Zekât daha çok sadaka türüne girmekte olup farz da değildir.⁸⁵⁴ Bir diğer görüşe ise zekât, sadece

⁸⁵⁰ Zeynü’d Dîn Abdulğaffâr Takiyuddîn, *a.g.e.*, s.63.

⁸⁵¹ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu'l-Hafiyy*, s.57.

⁸⁵² Mürsel Nasr, *a.g.e.*, s.38.

⁸⁵³ Türkî Mevâl, *a.g.e.*, s.53-54.

⁸⁵⁴ Mustafa eş-Şek’a, *a.g.e.*, s.316.

muvaahhidler arasında olursa caizdir. Aksi durumda zekâtın diğer kimselere verilmesi makbul değildir.⁸⁵⁵

4. Hac

Sözlükte hac kelimesi “yönelmek” anlamına gelmektedir. Zâhiri manada ise, “Mekke’ye gelme, Arafâtta vakfeye durma ve diğer şartları yerine getirmek” tir. Bâtini manada ise “Ka’be” ifadesi “nâtık’a”, “haceru’l esved” ise “esâs’a” delâlet etmektedir. Hakikatta ise “Ka’be” ile “Hâkim bi Emrillâh’ın tevhidi” kastedilmektedir.⁸⁵⁶ *en-Nakzu’l-Hafiy* adlı risâle hac bahsine ilk olarak Âl-i İmrân 3/97. âyet ile beraber ehl-i zâhirden naklettiği bir rivâyet ile giriş yapmaktadır. Buna göre ehl-i zâhir’in nâtık/Muhammed’ten rivâyet ettiğine göre hac; “Mekke’ye gelme, Arafât’ta vakfeye durma ve öteki şartları yerine getirmek” tir. Hamza b. Ali yukarıdaki âyette geçen “*oraya giren güvende olur*” ifadesine karşı çıkararak durumun böyle olmadığını, Mescid-i Haram’da mal gasbına, hatta Kabe’nin içinde hırsızlığa dahi şahit olduğunu, daha da ileri giderek hacc’ın şartlarından olan başını açma, bedenini belli yerlerini izhar etme gibi haccın farz ve rükünlerinin bir tür delilik olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, Hâkim seneler boyunca hacca gitmemiş ve Ka’be’ye de örtü asmamıştır. Ka’be’ye örtünün asılmaması yani başka bir ifade ile Ka’be’nin örtüsüz olması, insanlara burada herhangi bir faydanın olmadığını, asıl maslahatın başka yerlerde olduğunu bildirmek içindir.⁸⁵⁷ Öte yandan Hamza b. Ali, *Mishafu’l-Münferid* adlı kitabta bedenleri ile Ka’be’ye dönen kimselerin doğru yoldan saptığını ve küfrün içine gark olduklarını iddia etmiştir.⁸⁵⁸

Diğer taraftan bazı Dürzi şeyhlerine göre haccın bâtini manası ise “davet” tir. Buna göre davet de her taraftan on iki mil’dir. Aynı şekilde davetin de on iki hücceti bulunmaktadır. “Ka’be” ifadesi “nâtık’a”, “Haceru’l Esved” “esâs’a”, “Ka’be’yi tavaf etmek” de “yedi kere olup bu da yedi devreyi kabul etmeye”, “Arafâtta vakfeye durmak” da “nâtık’ın ilmini bilmeye”, “Minâ” ise “nâtık, esâs ve ikisinin hududlarına ulaşmak isteyen kimse’ye” işâret etmektedir. Beri taraftan “tavaf’ın Haceru’l-Esvette başlanılıp bitirilmesi” de “esâs’ın ilmini nâtık’tan almasına ve ona bırakmasına” işâret eder. Hamza b. Ali’ye göre Hâkim haccın bütün manalarını ortadan kaldırmıştır. Durum böyle olunca zâhiren ve bâtinen inanılan haccın bu olmadığı Dürzilerce ortaya çıkmıştır. Dürziler bu bağlamda Ka’be ile ilgili olan âyetleri de

⁸⁵⁵ Yâsin Enver, *Ta’limu’d-Dîni’d-Dürziyyi*, s.38.

⁸⁵⁶ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiy*, s.59-61; Zeynü’d Dîn Abdulğaffâr Takiyuddîn, *a.g.e.*, s.63.

⁸⁵⁷ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiy*, s.60.

⁸⁵⁸ Hamza b. Ali, *a.g.e.*, s.129.

farklı yorumlamışlardır. Söz gelimi “*Bu beytin Rabbine ibadet etsinler*”⁸⁵⁹ âyetindeki Ka’be’den murad “her asır ve zamanda Hâkim bi Emrillâh” tır. Âyette geçen “ev” ile de “Hâkim’in birliği ve tevhidi” kastedilmektedir.⁸⁶⁰

Dürzi risâlelerinde yer alan bu bilgilerin yanında muâsır bazı Dürzi âlimler ise haccın farziyetini kabul edip etmeme yönünden “namaz”, “oruç” ve “zekât” bahsinde olduğu gibi burada da bir fikir birliği içinde değillerdir. Bir Dürzi âlimi olan Mürsel Nasr, haccın bütün mükellef ve gücü yeten kimselere farz olduğunu belirttikten sonra, 1703 yılında herhangi bir sebep olmadan hatta 62 Dürzinin öldürülmesinden sonra Lübnân’da ikâmet eden Dürzilerin artık o tarihten itibaren hacca gitmediklerini, bunun yanında Suriye’de hayatlarını idâme ettiren muvahhidlerin ise senelik hac yaptıklarını ifade etmiştir. Öte yandan kendisinin bile 1991 yılında hacca gitmek için Bakanlığa başvurduğunu, ancak bunun reddedildiğini ileri sürmüştür.⁸⁶¹ Bir Dürzi şeyhi ile yapılan bir mülakatta da Dürzi hacılara saldırma korkusundan dolayı haccın farz olmadığını söylemiştir. Bunun yanında Dürziler Mekke’ye hacca gitme yerine kendi bölgelerinde yer alan makamları ziyaret etmeyi hac olarak kabul etmektedirler.⁸⁶²

Yukarıda Dürzilerin İslâm’ın esasları olan “namaz”, “oruç”, “zekat” ve “hac” ile ilgili yorumlarına bakıldığında bunların Ehl-i Sünnetin benimsediği zâhiri anlamı ve İsmâiliyye’nin bâtinî anlamlarını neshettiğini, kendilerince üçüncü bir yorum ortaya çıkardıklarını görmekteyiz. Dürziler tarafından bu tür kavramlara getirilen te’villere başka fırkalarda da rastlamaktayız. Bilhassa Dürzilerin yaptığı te’villerin arkasında İsmâili düşünce yatmaktadır. Zira İsmâili dâilerden biri olan Kâdı Nu’mân da namaz bahsinde namaz kelimesinin bâtinî anlamını “Hak davete girmek”⁸⁶³ olarak yorumlarken bir başka İsmâili dâi es-Sicistâni ise namazı “insanlara itaat edilmesi vacip olan evliyâların velâyeti”⁸⁶⁴ İbrâhim Hüseyin el-Hâmidî ise namazı “İmâm’a bağlanmak” olarak tanımlamış, akabinde de asrın imâmından şüphe

⁸⁵⁹ el-Kureyş, 106/3.

⁸⁶⁰ Resâilü’l Hikme, *en-Nakzu’l-Hafiy*, s.60-61.

⁸⁶¹ Mürsel Nasr, *a.g.e.*, s.38; Türkî Mevâl, *a.g.e.*, s.55-56; Siddık Korkmaz, “Bir Dürzî ile Dürzilik Üzerine Söyleyişi” *SÜİFD*, 20/258, Konya, 2005, s.260.

⁸⁶² Türkî ‘Amir, “Ziyâretu Makâm’ı Şuayb-Ameliyyetu İttisâlu İctimâiyyun ve Tezâmunu İhvânî beyne’d-Durûz” *Mecelletu’l-‘imâme*, 3/1983. (http://www.alamama.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1970), (27.07.2018)

⁸⁶³ el-Mağribi, *Te’vîlu’d-Deâim*, 3.c, Kâhire, Daru’l Ma’ârif, t.y, s.57.

⁸⁶⁴ es-Sicistâni, *a.g.e.*, s.116.

duyanın namazının da sıhhatli olmadığını ileri sürmüştür.⁸⁶⁵ İsmâililer, sadece namaz ifadesini bânîni bir tarzda yorumlamamış, bunun yanında oruç, zekât ve hac terimlerini de kendi inançları doğrultusunda te'vîl etmişlerdir. Biz burada konuya örnek teşkil etmek için oruç terimi ile ilgili yorumlara da son olarak yer vermek istiyoruz.⁸⁶⁶ İsmâililer Meryem 19/26 âyetindeki “صوما” ifadesinden hareketle orucun sözlük anlamının “susma” olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁶⁷ Orucun bânîni manası ise “şeriatın bânîni ilmini ehl-i zâhirden gizlemek” olarak tanımlamışlardır.⁸⁶⁸

Bir diğer bânîni hüviyete sahip grup olan Nusayrilere göre de Allah, Hz. Ali'nin suretinde zuhur edince daha önceki bütün şeriatleri neshetmiştir. Yine aynı şekilde Nusayriler peygamberlerin ve nebilerin getirdiği hükümlerin de yalan olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁶⁹ Diğer taraftan benzer yorumlara tasavvufî kaynaklarda da rastlamaktayız. Buna göre namaz, hac gibi ritüeller tasavvufta farklı bir metodla yorumlanmıştır. Söz gelimi Hallac-ı Mansûr (v.309/922), da haccın zâhiri manasının ortadan kalktığını ileri sürmüştür.⁸⁷⁰ Diğer taraftan işâri tefsir literatürüne bakıldığında zaman da sûfî yöntemle eserlerini kaleme alan müfessirlerin namaz, oruç, hac ve zekât'ın zâhiri manalarının yanında bânîni manalarına yer verdiği görülmektedir. Örnek olarak İsmâil Hakkı Bursevî Bakara 2/158 âyeti bağlamında “hac” ifadesini “fenâ ile ilâhînin huzuruna vardığında”, “umre” ifadesini ise “müşâhede makamına erişip ilâhî gördüğünde”⁸⁷¹ şeklinde tefsir ederken, İbn Acibe (v.1224/1809) ise aynı ayetteki “hac” kelimesini “Kim zatta yok olarak ruhun haccı için ilâhî dergâh'a yönelirse”⁸⁷² şeklinde bânîni bir yorumla tefsir etmiştir. Kuşeyri de “*Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın...*”⁸⁷³ âyetinde geçen “hac” ifadesini bânîni bir şekilde şöyle yorumlamıştır: Hac avâmın ve havâssın olmak üzere iki kısma ayrılır. Nasıl ki hac uygulamasını bedeni ile yapan kimse ihrama girer, daha sonra sırası ile Ka'be'yi tavaf eder, sa'y ve merve yapar ve tıraş olursa, aynı şekilde kalbi ile hac yapan kimse

⁸⁶⁵ İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmidî, *a.g.e.*, s.286.

⁸⁶⁶ Namaz, oruç, zekât ve hac ile ilgili yapılan bânîni yorumlar için bkz. es-Sicistâni, *a.g.e.*, s.116-132; el-Mağribi, *a.g.e.*, 3.c, s.56-60/107-112/84-89; İhsân İlâhî Zahir, *a.g.e.*, s.499-522.

⁸⁶⁷ es-Sicistâni, *a.g.e.*, s.125.

⁸⁶⁸ el-Mağribi, *a.g.e.*, 3.c, s.108.

⁸⁶⁹ el-Harîrî, *a.g.e.*, s.164.

⁸⁷⁰ Ali Sâmî en-Neşşar, *a.g.e.*, 3.c, s.32.

⁸⁷¹ İsmâil Hakkı el-Bursevî, *a.g.e.*, 1.c, s.264.

⁸⁷² Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî ibn Acibe el-Hasanî, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, 1.c, Beyrut, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2002, s.162.

⁸⁷³ el-Bakara, 2/196.

de açık bir irâdeye bağlı olarak doğru bir akid ile ihrama girer sonra şehevî elbisesinden kurtulur, daha sonra ihtiyaç ve sabır elbisesini giyer, hevaya uymaktan kaçınır. Kuşeyri'ye göre haccın en üstünü ise “şecc” olarak tabir ettiği “kanın dökülmesi” ve “acc” olarak ifade ettiği “yüksek bir edâ ile lebbeyke demek” olduğunu söyler.⁸⁷⁴

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Dürziler *Resâilü'l-Hikme*'de İslâmın beş ana esâsının hükmünün ortadan kalktığını ileri sürmüşlerdir. Bahis konusu olan bu beş esas da Dürzilerce farklı bir şekilde yorumlanarak bunların birer sembol olduğu, asıl mananın namaz örneğindeki gibi Hâkim'i birlemek olduğunu savunmuşlardır. Dürziler bu inançlarını temellendirirken de Kur'ân âyetlerini yine kendi inançları doğrultusunda te'vîl etmişlerdir. Şüphesiz Dürzilerin bu âyetlere getirdiği yorumlar, metinsel ve dilsel açıdan çok büyük bir sorun teşkil etmekte, Kur'ân'ın asıl kastedilen manasına da ters düşmektedir. Aslında tarih boyunca bu esasları bâtinî bir yöntemle te'vîl edenler sadece Dürziler değildir. Onlarda bu anlayışın yerleşmesinde İsmâililik gibi bâtinî fırkaların da etkisi bulunmaktadır. İsmâililer de namaz, oruç, zekât ve hac terimlerini zâhiri manalarının dışında yorumlamışlardır. İsmâilîlilerin de bu bağlamda yaptığı yorumlar, İslâm'ın temel esâsları ile hiçbir şekilde örtüşmemektedir. Zira kavramlar bağlamında yapılan te'vîller, daha çok işâri yorumlar olmayıp kendi inançlarını temellendirme üzerine ortaya konulmuş ifadelerdir. Diğer taraftan bu terimleri bâtinî olarak yorumlayanlardan bir diğer grup ise mutasavvıflardır. İşâri tefsirlerde de görüldüğü gibi ilgili âyetler bağlamında bu esaslar bâtinî bir tarzda yorumlanmıştır. Özellikle burada ifade edilmelidir ki; işâri tefsirlerde dile getirilen bâtinî yorumların çoğu Kur'ân ruhuna aykırı olmamasının yanında, zâhiri mana da inkâr edilmemiştir. Ancak yer yer Kur'ân'ın aslına uygun olmayan yorumlar da yapılmıştır. Öte yandan Dürzi risâlelerinde bu kavramlara ehl-i sünnetin getirdiği zâhiri mana reddedilmiş, bununla yetinilmeyerek asıl kastedilen mananın da kendilerinin vaz' ettiği yorumlar olduğu ileri sürülmüştür. Modern dönem Dürzi araştırmacıların bu kavramlara Ehl-i Sünnet'in inandığı gibi inandıklarını söylemeleri de kendi aralarında bir ittifak halini oluşturmamıştır. Zira Mürsel Nasr gibi mezheb âlimleri bu dört temel esâs'ın farzîyetini savunurken, diğer bazı davet yazarları ise bu tür kavramlarda asıl olanın zâhiri mana değil, bâtinî mana olduğunu ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan kendilerine has halvethanelerin olması, bazı Dürzilerin Ramazan ayı yerine zilhicce'nin ilk on gününün farz olduğuna inanmaları aslında bu tür ritüellerin Dürziler arasında da pek benimsenmediğinin bir başka göstergesidir.

⁸⁷⁴ Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyri, *a.g.e.*, 1.c, s.163.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Dürzilik, başta Hamza b. Ali olmak üzere Muktenâ el-Bahâuddîn, İsmâil et-Temîmî ve diğer dâiler tarafından sistemleştirilen, temelde Hâkim'in uluhiyeti üzerine kurulu olan, diğer tüm dinlerin neshedildiği inancına sahip olan ve Hâkim ile Hamza'nın tekrar zuhur etmesiyle birlikte mevcut maddi dünyanın onların eline geçip Dürzi hükümdarlığının süreceğine inanan bir mezheptir. Dürzilerin temel inanç esaslarını büyük ölçüde Hamza, Bahâuddîn ve et-Temîmî tarafından yazılan *Resâilü'l-Hikme* risâleleri teşkil etmektedir. Dürziler, yeni Platonculuk, uzak doğu dinlerinden, İhvân-ı Safâ, İsmâiliyye ve daha birçok farklı felsefî/mezhebi/fikrî oluşumlardan etkilenerek temel düşünce sistemlerini oluşturmuşlardır. Şüphesiz bu oluşumlar arasında en çok etkileyenlerin başında İsmâiliyye fırkası gelmektedir. “hudud”, “nâtık”, “esâs” ve “dâi” terimlerinin yanında “zâhiri-bâtînî yorum” gibi birçok hususta İsmâililik, Dürziliği etkilemiştir. İsmâilikte var olan mevcut “Her âyetin bir zâhirî bir de bâtını vardır.” ilkesi Dürzilikte te benimsenmiş, âyetlere yaklaşım tarzları da aynı doğrultuda olmuştur.

Dürzilerin tasavvuruna göre Kur'ân, herhangi bir kutsallığı olmayan, süslü ifadelerle bezenmiş bir kitaptan ibarettir. Buna göre Dürzilerce Hâkim'in, Hamza'yı elçi olarak tayin ettiği ve ona *Mishafu'l-Münferid bi Zâtihi* adında bir eser indirdiği inancı kabul edilmektedir. Durum böyle olmasına rağmen dönemin özelliği itibari ile kendilerine taraftar çekmek ve kendi düşüncelerini yaymak için risâlelerin birçok muhtelif yerinde Kur'ân âyetleri, kelime ekleme veya çıkarma yöntemi ile kâh tahrîf edilmiş kâh da tamamen dilsel ve metinsel bağlamından kopartılarak te'vîl edilmiştir. Klasik dönem olarak adlandırdığımız dönemdeki kaynak veriler bağlamında Kur'ân âyetlerinin tahrîf ve te'vîl edilmesinin yanında Hz. Peygamber ve özellikle sahabe hakkında da zemm ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir. Buna bağlı olarak da Hz. Peygamber ile ilgili Kur'ân'da yer alan mucizeler de te'vîl edilmiş ve bunların olsa olsa Hz. Muhammed'in kurgusundan ibaret olduğu savunulmuştur. Dürziler, Kur'ân'ın dilci ve nahivciler tarafından tahrîf edildiğini, bunun yanında Risâlelerin ise asırlar boyunca dâi, hudud ve şeyh'ler vasıtası ile günümüze kadar orijinalliğini koruduğunu ileri sürmüşlerdir. Risâle yazarları, bu tahrîf/tebdîl ve te'vîl yönteminde her ne kadar büyük ölçüde Şia ve ona bağlı olarak da İsmâiliyye ve Nusayriyye gibi bâtînî fırkaların yolunu izlese de bazı yönleri ile söz konusu bu fırkalardan ayrılmaktadır. Dürzilerin diğer fırkalardan ayrı düştüğü hususlardan en

önemlisi, Kur'ân'ın kudsiyeti meselesidir. Şia ve ona bağlı olarak İsmâliyye'de Kur'ân'ın tahrîfi söylemleri her ne kadar mevcutsa da, Dürzilerin aksine Kur'ân'ın kudsiyetine inanmaktadırlar.

Modern dönemde ise bazı Dürzi araştırmacılar risâlelerde yer alan ifadelerin aksine bir söylem geliştirmiş, Kur'ân'ın kendileri için kutsal bir kitap olduğunu, Hz. Peygamber'i kabul ettiklerini ve Dürziliğin temel inanç sisteminin Kur'ân ve Sünnet üzerine inşâ edildiğini savunmuşlardır. Ancak onların bu ifadelerinde samimi olmadıkları ve mezhebin en temel esaslarından biri olan “takiyye” inancını kendilerine umde haline getirdikleri, yaptığımız araştırmalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Böyle bir sonuca varmamızı destekleyen en önemli etkenlerden biri de son dönemde yine bazı Dürzi âlimlerin risâlelere paralel ifadeler söylemesi ve bu tür söylemlerin kahir ekseriyeti teşkil Dürzi araştırmacılar tarafından kısa sürede bastırılması bu savımızı destekler mahiyettedir. Yine aynı şekilde Dürzi şeyhleri ile yapılan bir mülakatta da “*Resâilü'l-Hikme*’de asla hata ve yanlış yoktur” cevabının verilmesi de bunu pekiştirmektedir.

Dürziler, daha önce de bahsi geçtiği üzere her ne kadar Kur'ân'ı kutsal bir kitap olarak telakki etmeseler de düşüncelerini temellendirmede Kur'ân âyetlerini suistimal etmekten çekinmemişlerdir. İşte Dürzilerin bu minvâlde başvurduğu yöntemlerden biri de hurûfî yöntemdir. Bu yöntem bağlamında Dürzilerin başvurduğu sayıların başında “yedi sayısı” gelmektedir. Dürziler, bu minvâlde Kur'ân'da geçen birçok ifadeyi kendi yöntemlerine göre yorumlayarak bunların yedi ve katlarına tekâbül ettiğini, bunların da birçok farklı yedi hususa işâret ettiğini savunmuşlardır. Mevcut bu “yedi sayı” teorisini İsmâilîyye'den mirâs alan Dürziler, bunu kendilerine göre yeniden yorumlayarak bu sayının nihayetinde “tevhid’e/Hâkim bi Emrillâh’ın birliğine” işâret ettiğini ileri sürmüşlerdir. Dürziler, Kur'ân âyetlerini yorumlama bağlamında âyetleri hurûfî yöntemle te’vîl etmekle kalmamış, Kur'ân'da yer alan “arş, kürsi” gibi müteşâbih ifadeleri de yorumlayarak bunların da “tevhîd’e” işâret ettiğini savunmuşlardır.

Dürziler, bunun yanında Kur'ân'da geçen mübhem ifâdeleri de yorumlamaktan kaçınmamışlardır. Kuşkusuz mübhem olan birçok ifade sarâheten ya “İmâm/Hamza b. Ali” ‘ye ya da “İmâmu'l A'zam/el-Hucetu'l 'Uzmâ/ Zû Ma'a” gibi onun lakaplarına hamledilmiştir. Diğer taraftan “semâvât-arz” ifadeleri de büyük ölçüde “Nâtık/Hz. Muhammed ve Esâs/Hz. Ali” ‘ye yorumlanırken bazı âyetler de Dürzi hududlarına ve muvahhidûna delâlet edecek şekilde te’vîl edilmiştir. Bunun dışında Dürzilerin te’vîl ettiği hususlardan bir diğeri de, Kur'ân'da geçen kıssalardır. Kur'ân kıssaları bağlamında geçen olayların tamamen irrasyonel

ve sembolik tarzda yorumlar olduğu savunulmuştur. Bu bağlamda Kur’ân’da geçen Hz. Âdem kıssası da “üç âdem” olarak olarak tanımladığımız teori üzerine yorumlanmıştır. Buna bağlı olarak İslâm düşüncesindeki Âdem anlayışının aksine bir Âdem tasavvuru ortaya konulmuş ve bu düşünceler de âyetler ile tamamen bağlamından kopartılarak temel düşünceleri doğrultusunda te’vîl edilmiştir.

Dürzilerin Kur’ân yorumlamasında başvurdukları ana esas “zâhiri-bâtînî” te’vîl ayrımıdır. İslâm düşüncesine giriş yönü ile Şii kaynaklı olan bâtinî te’vîl, Dürzilik gibi ezoterik bir fırkada da kendine yer bulmuştur. Dürzi risâleleri bâtinî te’vîl yorumunu blok halinde almak yerine üzerinde birtakım ilavelerde bulunarak bunu kendi inanç sistemine empoze etmiştir. Buna göre *Resâilü’l-Hikme*’nin birçok yerinde zâhir ile “ehl-i tenzil/Ehl-i Sünnet”, bâtin ile de “ehl-i te’vîl/Şia’yı” kastetmiş, söz konusu bu iki oluşumun da yaptığı yorum faaliyetinin neshedildiğini, bunun yerine doğru olan yorum metodunun ise “ehl-i tevhîd/tevhîdî yorum” olduğunu savunmuşlardır. Bu minvâlde Kur’ân’da yer alan birçok âyet de “tevhîd” ifadesine hamledilmek sureti ile yorumlanmıştır. Sadece isim değişikliğinden başka bir şey olmayan bu yorumun, nihayetinde yine “bâtînî te’vîl” dairesinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Dürziler Kur’ân’da yer alan “ilâhî sıfatlar”, “âhiret”, “cennet-cehennem”, “namaz”, “oruç”, “zekât” ve “hac” ile ilgili âyetleri işte bu tevhîdî/bâtînî yorum yönteminden yola çıkarak yorumlamışlardır.

Dürzilerin tevhîdî yorum yöntemiyle yorumladıkları konuların başında “ilâhî sıfatlar” gelmektedir. Dürziler, Fâtimilerin altıncı halifesi Hâkim bi Emrillâh’ın beşerî/nâsûtî ve lâhutî/ilâhî iki yönü olduğunu savunmuş, bu minvâlde Kur’ân âyetlerinde yer alan bütün ilâhî özellik ve sıfatlar, te’vîl edilmek sureti ile Hâkim’e yorumlanmıştır. Dürzilikte tenzihçi anlayışla bütün sıfatlar Hâkim’e nispet edilirken, bu durum İsmâilikte yerini, bütün ilâhî sıfatların ibdâ aracılığı ile “Akl-ı Evvel” olarak yorumlamasına bırakmıştır. Bu âyetlerin bâtinî tarzda yorumlanma yöntemi bâtinî hüviyete sahip Nusayrilerde de benimsenmiş, söz konusu bu fırkanın da temel düşüncesi Hz. Ali’nin ilâhlığı üzerine te’sîs edilmiş, ilgili sıfatlar hususundaki âyetler ona hamledilmiştir. Modern dönem Dürzi literatürünün büyük bir kısmında her ne kadar “takiyye” inancından dolayı bu düşünce sisteminin benimsenmediği söyleniyorsa da; Son dönem Dürzi âlimlerinden olan Neccâr’ın Hâkim’in bir annesinin olduğunu dile getirdikten sonra Dürzi şeyhleri tarafından kendisine sert eleştiriler yöneltmesi, günümüz Dürzilerin de aslında risâlelerde yer alan mevcut Hâkim’in ilâhlık yönünün olduğuna inanıldığının bir başka göstergesidir.

Dürzilerin bâtinî yorum yöntemi ile te'vîl ettikleri hususlardan bir diğeri de âhiret bağlamında olan âyetlerdir. Ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesi şeklinde kısaca adlandırılan “takammus” anlayışından ötürü âhiret hayatı düşüncesini kesin bir şekilde reddeden Dürziler, âhiret'e bağlı olarak meydana gelecek olan kıyamet/hesâp gibi olayların bu dünyada meydana geleceğine inanmaktadırlar. Dürzilere göre kıyametin gerçekleşmesinden sorumlu olacak olan kişi de Hamza b. Ali'dir. Bu bağlamda Kur'ân'da konu ile ilgili olan âyetler de Hamza b. Ali ve diğer hududlara yorumlanmıştır. Yine bu bağlamda Dürziler, cennet-cehennem bahisleri ile ilgili olan âyetlerin de sembolik olduğu tezini savunmuş ve bu minvâlde “cennet” ile “tevhîd”, “cehennem” ile de “tevhîdî davetin karşısında olan herşey” manasının kastedildiğini ileri sürmüşlerdir. İsmâililikten alınan ve bütünü ile gnostik ve sembolik anlayış üzerine te'sîs edilen bu düşünce, sonraki dönemlerde temel hareket noktaları aynı olmamakla beraber başta “Ehl-i Kurân/Kurâniyyun” ekolü olmak üzere günümüze yakın bir döneme kadar da bazı kimseler tarafından benzeri düşünceler ile savunulmuştur.

Öte taraftan Dürziler, İslâm'ın yedi esâs'ı olarak bilinen namaz, oruç, zekat, hac, velâyet, şehâdet ve cihâd'ı nakzetmekte, bunun yerine ise “doğru sözlü olmak”, “muvahhid kardeşini koruma”, “var olmayan ve yalan ibadet'i terketme”, “İblislerden uzak durma”, “Her zaman ve asırda Hâkim'in birliğine imân etme” ve “Hâkim'in fiil, rıza, emir ve irâdesine teslim olma” şeklinde yedi hasleti ikâme etmişlerdir. Dürziler bu minvâlde, Kur'ân'da geçen namaz, oruç, zekât gibi kavramları bâtinî bir tarzda yorumlamış ve bunların da birer sembolik olduğunu, namaz örneğinde görüldüğü gibi temel anlamın “Hâkim'i birlemek ve ona teslim olmak” manasına geldiğini söylemişlerdir. Dürzi risâleleri, bâtinî yorum tarzını ortaya koyarken ilgili kavramların zâhiri manasının bütünü ile nesh edildiğini, başka bir ifade ile hükmünün ortadan kalktığını savunmuşlardır. Modern dönemde Dürzi araştırmacılar tarafından te'lif edilmiş eserlere bakıldığında da, her ne kadar bazı araştırmacılar İslâm'ın temel esâsları olan bu tür ritüellerin inkâr edilmediğini dile getirmişlerse de, bu hususta aralarında bir fikir birliği yoktur. Zira bu kavramların farziyyetini kabul edenler azınlıkta olup, bunların hükmünün olmadığını savunanlar ise çoğunluğu teşkil etmektedir.

Dürzilerin temel düşünce sistemlerini temellendirmede başvurduğu bâtinî yorum, ne Arapçanın temel dil kurallarına uymakta ne de herhangi ilmi bir delile ve temele dayanmaktadır. Dürzilerin Kur'ân âyetleri bağlamında getirdiği bu te'vîllerin, daha ziyade sübjektif, herhangi bir temel dayanağı olmayan, keyfî ve irrasyonel yorumlar olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

1-Resâilü'l-Hikme

1. Nüşatü's Sicillü'l lezî Vücide Mu'allakan 'ale'l-Meşâhidi fî Ğaybeti Mevlânâ el İmâmü'l-Hâkim (es-Sicillü'l-Muallak).
2. es-Sicillü'l-Menhiyyü fihî 'ani'l-Hamr.
3. Haberu'l-Yehûd ve'n-Nesârâ.
4. Nüşatü mâ Ketebehü'l-Kırmatıyyü ilâ Mevlânâ el-Hâkim bi Emrillâh Emîri'l-Mü'minîn 'inde Vusûlihî ilâ Mısr (Nüşatü mâ Ketebehü'l-Kırmatıyyü).
5. Mîsâku Veliyyi'z-Zamân.
6. el Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakzi'l-Hafıyyi ve kad Rufi'a ile'l Hazreti'l Lâhûtiyye (en-Nakzü'l-Hafıyy).
7. er Risâletü'l-Mevsûme bi Bedvi't Tevhid li Da'veti'l Hak (Bedü't-Tevhid)
8. Mîsâku'n-Nisâ.
9. Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihâye fî't-Tevhid ilâ Kâffeti'l-Muvahhidîne'l-Müteberriîn mine't-Telhîd (el Belâğ ve'n-Nihâye).
10. el-Ğâye ve'n-Nasîha.
11. Kitâbun fihî Hakâiku mâ Yazheru Kuddâmu Celle Zikruhû mine'l-Hezl (Kitâb fihî Hakâik).
12. es-Sîretü'l-Müstakîme.
13. el-Mevsûmetü bi Keşfi'l-Hakâik (Keşfü'l-Hakâik).
14. er-Risâletü'l-Mevsûme bi Sebebi'l-Esbâb ve'l-Kenzü limen Eykane ve's-tecâbe (Sebebü'l-Esbâb).
15. er-Risâletü'd-Dâmiğa li'l-Fâsık. Er-Reddü 'ala'n-Nusayrî Le'anehü'l Mevlâ fî Külli Kevr ve Devr (er-Risâletü'd-Dâmiğa).
16. er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rızâ ve't-Teslîm ilâ Kâffeti'l-Muvahhidîn ve ilâ Cemî'i men Şekke fî Mevlânâ Celle Zikruhû ve fî Veliyyihî Kâimi'z-Zemân 'Aleyhi's-Selâm (er-Rızâ ve't-Teslîm).
17. Risâletü't-Tenzîh ilâ Cema'ati'l-Muvahhidîn ve Rufi'at ile'l-Hazreti'l-Lâhûtiyye ve Utlikat (Risâletü't-Tenzîh).
18. el-Mevsûme bi Risâleti'n-Nisâi'l-Kebire (en-Nisâü'l-Kebira).
19. es-Subhatü'l-Kâine.
21. Taklidü'r-Rızâ ve Sefirü'l-Kudre (Taklidü'r-Rızâ).
22. Taklidü'l-Muktenâ.
23. Mükâtebe ilâ Ehli'l-Küdyeti'l-Beyzâ.
24. Risâletü'l-İnsînâ.
25. Şartu'l-İmâm Sahibü'l-Keşf (Şartu'l-İmâm).
26. Risâle ilâ Veliyyi'l-'Ahdi-'Ahdi'l-Müslimîn Abdirrahîm b. İlyâs.
27. Risâle ilâ Hammar b. Ceys es-Süleymânî el-'Akkâvî (Risale ilâ Hammar b. Ceys).
28. er-Risâletü'l-Münfeze ile'l-Kâdî (Risâle ile'l-Kâdî).
29. el-Münâcât Münâcâtü Veliyyi'l-Hakk (Münâcâtü Veliyyi'l-Hakk).
30. ed-Du'âü'l-Müstecâb.
31. et-Takdîsü Du'âü's-Sâdıkîn. Du'a li Necâti'l-Muvahhidîne'l-'Ârifin (et-Takdîs).
32. Zikru Ma'rifeti'l-İmâm ve Esmâi'l-Hudûd'il-Ulviyye Ruhâniyyen ve Cismâniyyen (Zikru Ma'rifeti'l-İmâm).

33. Risâletü't-Tahzîr ve't-Tenbih (et-Tahzîr ve't-Tenbih).
34. er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Î'zâr ve'l-Înzâr eş-Şâfiye li Kulûbi Ehli'l-Hakki mine'l-Marazî ve'l-İhtiyar (el-Î'zâr ve'l-Înzâr).
35. Risâletü'l-Ğaybe.
36. Kitâb fihî Taksîmu'l-Ulûmi ve İsbâtî'l-Hakki ve Keşfi'l-Meknûn (Taksîmu'l-Ulûm).
37. el-Mevsûme bi Risâleti'z-Zinâd ve's Sebilü'l-Vâzih li't-Tâlibi'l-Mürtâd (Risâletü'z-Zinâd).
38. el-Mevsûme bi Risâleti'ş-Şem'a (Risâletü'ş-Şem'a).
39. er-Risâle bi'r-Rüşdi ve'l-Hidâye (er-Rüşd ve'l-Hidâye).
40. Şi'run'n-Nefs ve ma Tevfiki İlla Billah (Şi'run'n-Nefs).
41. el-Vesâyâ es-Seb'a li'l-Muvahhidîn (el-Vesâyâ es-Seb'a).
42. er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Tenbih ve't-Te'nîb ve't-Tevbi h ve't-Tevkîf (et-Tenbih ve't-Te'nîb).
43. Meselen Darabehû Ba'zu Hukemâi'd-Diyâne Tevbihan limen Kassara an Hıfzi'l-Emâne (Meselen Darabehû Ba'zu Hukemâi'd-Diyâne).
44. Risâletü Benî Ebi Hımâr.
45. Taklîdü Lâhiki't-Taklîdi'l-Evvel ile'ş-Şeyhi'l-Muhtâr (Taklîdü Lâhik).
46. Taklîdü Sükeyn.
47. Taklîdü'ş-Şeyh Ebi'l-Ketâib.
48. Taklîdü'l-Emîr zi'l-Mehâmid Kefilü'l-Muvahhidîn Ebi'l-Fevâris Mi'dâd b. Yusuf es-Sâkin bi-Filecceyn (Taklîdü'l-Emîr zi'l-Mehâmid).
49. Taklîdü Benî Cerrâh.
50. er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Cümeyhiriyye (el-Cümeyhiriyye).
51. er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Ta'nîf ve't-Tehcîn li Cemâ'atin min Bisenhûr min Kitâmeti'l-Kâtimîne'l-'Acîsiyyîn(et-Ta'nîf ve't-Tehcîn).
52. el-Mevsûme bi Risâleti'l-Vâdî (Risâleti'l-Vâdî).
53. er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Kostantiniyye el-Menfezetü ilâ Kostantîn Mütemelliki'n Nasrâniyye (el-Kostantiniyye).
54. el-Mevsûme bi'l-Mesîhiyye ve Ümmü'l-Kalâidi'n-Nüsükiyye ve Kâmi'atü'l-'Akâidi'ş-Şirkiyye (el-Mesîhiyye).
55. er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Te'akkubi ve'l-İftikâd li Edâi mâ Bakıye 'aleynâ min Hedmi Şerî'ati'n-Nasâra el-Fesakati'l-Ezdâd (et-Te'akkub ve'l-İftikâd).
56. el-Mevsûmetü bi Risâleti'l-Îkâz ve'l-Bişâre Li Ehli'l-Ğafle ve Âli'l-Hakki ve't-Tahâre (el-Îkâz ve'l-Bişâre).
57. er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Hakâik ve'l-Înzâr ve't-Te'dîb li Cemî'i'l-Halâik (el-Mevsûme bi'l-Hakâik).
58. er-Risâletü'ş-Şâfiye li Nüfûsi'l-Muvahhidîn el-Mümerridâti li Kulûbi'l-Mukassırîn el-Cahidîn (eş -Şâfiye li-Nüfûsi'l-Muvahhidîn).
59. Risâletü'l-'Arab.
60. Risâletü'l-Yemen ve Hidâyetü'n-Nüfûsi't-Tâhira ve Lemmü'ş-Şeml ve Cem'u'ş-Şetât (Risâletü'l-Yemen).
61. Risâletü'l-Hind el-Mevsûme bi't-Tizkâr ve'l-Kemâl ile'ş-Şeyhi'r-Reşîdi'l-Müseddedi'l-Müfdâl (Risâletü'l-Hind).
62. er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Takrî' ve'l-Beyân ve İkâmetü'l-Hucce li Veliyyi'z-Zemân ve İzâhü'l-Muhacce limen Efâe ile't-Tevhid ve'l-Îmân (et-Takrî' ve'l-Beyân).
63. er-Risâletü'l-Mevsûme bi Te'dîbi'l-Veledi'l-'Âk mine'l-Evlâd, el-Ğâfil 'an Tağyîri'sSuveri'l-'Asıye 'inde'l-İntikâl fi Dâri'l-Me'âd ve Rucû'i Enfûsihâ ile'l-İnsifâl ba'de'l-Uluvvi bi Musâhabeti'l-Ezdâd (Te'dîbü'l-Veledi'l-'Âk).

64. er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Kâsî'a li'l-Fir'avni'd-Da'iyy el-Fazîhatü li 'Akîdeti'l-Kezzâbi'l-Ma'tûhi's-Şakiyy (el-Kâsî'a).
65. Kitâbü Ebi'l-Yekazân ve mâ Tevfiki İllâ bi Tâ'ati Hudûdi Veliyyi'l-Emr (Ebi'l-Yekazân).
66. er-Risâletü'l-Mevsûme bi Temyîzi'l-Muvahhidîn et-Tai'în, min Hizbi'l-Usâti'l-Fesakati'n Nakisîn (Temyîzü'l-Muvahhidîn).
67. min Dûni Kâimi'z-Zamân ve'l-Hâdi ilâ Tâ'ati'r-Rahmân (min Dûni Kâimi'z-Zamân).
68. el-Mevsûme bi Risâleti's-Sefer ile's-Sâde fi'd-Da'veti li Tâ'ati Veliyyi'l-Hakki'l-Îmâmi'l-Kâimi'l-Muntazar (es-Sefer ile's-Sâde).
69. er-Risâletü'l-Mevsûme bi Mi'râci Necâti'l-Muvahhidîn ve Süllemi Hayati'l-Mûkinîn (Mi'râcü Necâti'l-Muvahhidîn).
70. er-Risâletü fi Zikri'l-Me'âd ve'r-Redd 'alâ men 'Abbera 'anhü bi'l-Ğalati ve'l-İlhâd (fi Zikri'l-Me'âd).
71. el-Mevsûme bi Risâleti't-Tebyîn ve'l-İstidrâk li ba'zi mâ lem Tüdrîkhü'l 'Ukûl fi Keşfi'l-Küfri'l-Mahcub mine'l-İlhâdi ve'l-İşrâk (et-Tebyîn ve'l-İstidrâk).
72. er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l İsrâiliyye, ed-Dâmiga li-Ehli'l-Leded ve'l-Cuhûd, 'A'ni'l-Keferate min Ehli Şerîati'l-Yehûd (el-İsrâiliyye).
73. el-Mevsûme bi Ehad ve Seb'in Suâl, Se'ele bihâ Ba'zu'l-Müdde'ine'l-Cühhâl ve Eimmeti'l-Cevri ve'd-Dalâl (Ehad ve Seb'in Suâl).
74. el-Mevsûme bi İzâhi't-Tevhid, limen Tenebbehe min Sünneti'l-Ğafleti ve 'Arafe'l-Hakka ve Ebsarahû ve İsbâti'l-Hucce bi-Burhâni'd-Dîn, ve'r-Redd 'alâ men Eşrake bi'l-Bâri ve Şekke fihi ve Cehade'l-Hakka ve Elhade ve Enkera (İzâhü't-Tevhid).
75. Zikrû'r-Redd 'alâ Ehli't-Te'vîl Ellezîne Yücübüne Tekrâra'l-Âlihe fi'l-Akmisati'l-Muhtelife (er-Redd 'alâ Ehli't-Te'vîl).
76. Tevbi hu İbni'l-Berberiyye. er-Risâletü'l-Mevsûme bi'd-Dâmiga li'l-Fâsiki'n-Necesi'l-Fâziha li-Etbâ'ihî Ehli'r-Ridde ve'l-Beles (Tevbi hu İbni'l-Berberiyye).
77. Tevbihu Lâhık.
78. Tevbihu'l-Hâibi'l-Âciz Sükeyn (Tevbi hu Sükeyn).
79. Tevbihu İbn Ebi'l-Husayye.
80. Tevbihu Sehl.
81. Tevbihu Hasan b. Mu'allâ.
82. Tevbihu'l-Hâib Muhallâ (Tevbihu Muhallâ).
83. Risâletü'l-Benâti'l-Kebi ra (el-Benâtü'l-Kebi râ).
84. Risâletü'l-Benâti's-Sağîra (el-Benâtü's-Sağîra).
85. el-Makâle fi'r-Reddi 'ale'l-Müneccimîn (er-Redd 'ale'l-Müneccimîn).
86. er-Risâletü'l-Mevsûme bi-Bed'i'l-Halk (Bed'ü'l-Halk).
87. el-Mevsûme bi'l-Mev'iza (el-Mev'iza).
88. el-Müvâcehe.
89. Mükâtebetü's-Şeyh Ebi'l-Ketâib.
90. Menşûr ilâ Âl-i Abdillâh.
91. Cevâbü Kitâbi's-Sâde.
92. el-Kitâbü'l-Menfez 'alâ Yedi Serâyâ.
93. Mükâtebetün Tezkiratün.
94. Mükâtebetü Nasr b. Futûh.
95. es-Sicillü'l-Vârid ilâ Nasr.
96. Menşûru's-Şeyh Ebi'l-Me'âlî et-Tâhir (Menşûru Ebi'l-Me'âlî).
97. Menşûr ilâ Cemâ'ati Ebi Tûrâb ve Şuyuhi'l-Mevazi' mine'l-Ehli ve'l-Ashâb (Menşûr ilâ Cemâ'ati Ebi Tûrâb).
98. Risâletü Cebeli's-Sümmâk.

99. Menşûr ilâ Âl-i Abdillâh ve Âl-i Süleyman.
100. Menşûru Ebi Ali.
101. Menşûru Remz li-Ebi'l-Hayr Selâme.
102. Menşûru's-Şart ve'l-Batt.
103. Mükâtebetü Şuyuhi'l-Evvâbi n.
104. Menşûru fi Zikri İkâleti Sa'd.
105. Mükâtebetü Remz ile's-Şeyh Ebi'l-Me'âlî.
106. Menşûr ile'l-Mahalli'l-Ezheri's-Şerîf.
107. Menşûru Nasr b. Futûh.
108. Mükâtebetü Remz ilâ Âl-i Ebi Türâb.
109. er-Risâletü'l-Vâsile ile'l-Cebeli'l-Envâr.
110. Mükâtebetü's-Şeyh Ebi'l-Me'âlî.
111. Menşûru'l-Ġaybe.

2.Dürzi Eserleri

- Âmir, Türkî. “Ziyâretu Makâm'ı Şuayb- Ameliyyetu İttisâlu İctimâiyyun ve Tezâmunu İhvânî beyne'd-Durûz” *Mecelletu'l-İmâme*, 3/1983.(erişim tarihi:27.07.2018) (http://www.alamama.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1970)
- el-Asrâvî, Necip. *el-Mezhebu't-Tevhîdî ed Durziyyî*, 3.baskı, Brezilya: 1990.
- Ebu Hamdân, Teysi. *ed-Duruz Mesleken ve Mu'tekeden*, Amman, Dâr Ezmine, 1995.
- Ebû Sâlih, Hâfiz. *el-Vâki'i'd-Dürziyyi ve Hatmiyyetu't-Tatavvur*, Beyrut, Dâru'r-Reyhânî, 1926.
- Ebu Huzam, Enver Fuad. *İslamu'l-Muvahhidin el-mezhebu'd-durziyyi fi Vâki'l-İslamiyi ve'l-Felsefi ve'd-Teşri*, 2.baskı, Beyrut, Daru'l-Fârâbi, 2006.
- Ebû İzzettin, Neclâ. *ed-Durûz fi't-Târîh*, 1.baskı, Beyrut, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1985.
- Ebu Turabi, Cemil. *Men hum el-muvahhidun ed-duruz*, Dimeşk, Dâr Alâaddîn, 1998.
- Es'ad el-Es'ad, Nesîb. *Keşfu's-Setâr bahs muvâsseke fi Mezhebi't-Tevhid, Tarihuhu, felsefetuhu, Akâiduhu, Şahsiyyâtuhu*, II, Dimeşk, Müessetü Alaaddin, 2004.
- Fevzan, Ahmet. *Edvâ ala Akidetu'd-Durziyye*, y.y, 1983.
- İbn Ali, Hamza. *Mishafu'l-Münferid bi Zâtihî*, y.y, y.t. (Kaynak: Aytekin Şenzeybek)
- el-Kâdî, Nebih. *Târîhu Daveti'l-Muvahhidîn-ed-Durûz*, 1.bs, Suriye, Dâru'l-Kîvân, 2009.
- Mekârim, Sâmi Nesîb. *Edvâ 'alâ Mesleki't-Tevhîd*, III.bs, Lübnan, Dâru't-Takaddumiyye, 2010.
- Mevvâl, Türkî. *Mezhebu't-Tevhid, Arzun Tarihiyyun ve Felsefiyyun*, Dimeşk, Dâru'r-Râm, 2006.
- Nasr, Mürsel. *El-Muvahhidun ed-duruz fi'l-İslam*, Lübnân, Dâru'l-İslâmiyye, 1997.
- Neccâr, Abdullah. *Mezhebu'd-Durûz ve'd-Tevhîd*, Mısır, Dâru'l-Ma'arif, 1965.
- es-Savm ve Ahkâmuhu*, 1.bs, Lübnân, Dürzi Muvahhid Cemaat'i Mezhebi Meclisi, 2013.
- Şerhu Misâkı Veliyyu'z-Zamân*, https://archive.org/details/druzes_20161218_0744/18.12.2018)
- eş-Şeyh Ma'dî libukrâ: Savmu Ramazan Nâfiletun ve'l-Aşru'l-Evâhir min Zi'l-Hicce farzun 'Ala'd-Durûz*, [https://www.youtube.com/watch?v=p0jBdwkoPo8\(26.07.2018\)](https://www.youtube.com/watch?v=p0jBdwkoPo8(26.07.2018))
- Takiyyü'd Din, Zeynü'd Din Abdulğaffâr. *Kitabü'n-Nukat ve'd-Devâir*, (yy. Christian Friedrich), Seybold, 1902.
- Tâlî, Emin Muhammed. *Aslu'l-Muvahhidîn ed-Durûz ve Usûluhum*, I, Beyrut, Daru'l-Endülüs, 1961.

Zebyan, Cemil. *İslamiyyetu'l-Muvahhidin ed-Duruz Felsefetu Din ve Dünya*, y.y, t.y.
Zehru'd-Dîn, Salih. *Târîhu'l-Müslimîne'l-Muvahhidîn ed-Dürûz*, Beyrut, 2007.

3.Diğer Eserler

- el-Adânî, Süleyman Efendi. *el-Bâkuretu's-Süleymaniyye*, Beyrut, 1863.
- Ağbal, Davut. *Muhyiddin İbnü'l Arabi 'de İşâri Tefsir*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Elazığ, Fırat Üniv. SBE, 2016.
- el-Akk, Hâlid Abdurrahman. *Usulü't-Tefsîr ve Kavâi'duh*, Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Albayrak, Hâlis. *Tefsir Usûlü Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler*, İstanbul, Şule Yayınları, 1998.
- el-Antâkî, Yahya b. Said b. Yahya, *Târîhu'l-Antâkî el-Ma'rûf bi-Sılati't-Târîhi Ütîhâ*, (thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî), Lübnan, 1990.
- Apak, Âdem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*, İstanbul, Ensâr Neşriyat, 2008.
- Ateş, Süleyman. *İşâri Tefsir Okulu*, Ankara, AÜİF yy, 1974.
- Ateş, Süleyman. *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul, Sönmez Neşriyat, 1969.
- el-Ayyâşî, Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mes'ud. *Tefsiru'l-Ayyâşî*, (thk. Kısmu'd Dirâsatu'l İslâmiyye), III, Tahran, Müessetu'l-Bi'se, h.1421.
- Bağlıoğlu, Ahmet. *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Bağlıoğlu, Ahmet. “Dürziliğin Temel Kaynakları Dürzi Risaleleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, VIII, Elazığ, 2003.
- Bağlıoğlu, Ahmet. *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürziler*, Elazığ, Fırat Üniv. Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2006.
- Bağlıoğlu, Ahmet. “Dürzi Mezhebinin Teşekkülünde Hasan b. Haydara el-Ferğânî ve Muhammed b. İsmâil Neştekin ed-Derezi'nin Rolü”, *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17:2, Elazığ, 2012.
- el-Bahrânî, Seyyid Hâşim. *el-Burhân fî Tefsiru'l-Kur'ân*, III, (thk. Kısmu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye), Kum, Müessetu'l-Bi'se, h.1416.
- Bedevi, Abdurrahman. *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, II, Beyrut, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1973.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*, II, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973.
- Birişik, Abdülhamid. “Kur'âniyyûn” *DİA*, XXVI, İstanbul, 2002.
- Birişik, Abdulhamit- Muhammed, Hüseyin Abdulhâdî. “Mübhemâtü'l Kur'ân”, *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006.
- Bozhüyük, Mehmet Emin. “Hurûf” *DİA*, XVIII, İstanbul, 1998.
- el-Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*, Dimeşk, Dâru İbn Kesîr, 2002.
- el Bursevî, İsmâil Hakkı. *Ruhu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, X, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, t.y.
- el-Bustânî, Butrus b. Bulus, “Durûz”, *Kitâbu Dâiretü'l-maârif : Kâmûsu am li-küllî fen ve matleb*, VII, Beyrut, 1883.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Nusayrîlik, Dürzîlik, Yezîdîlik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, (editör: Mehmet Ali Büyükkara), 1.bs, Eylül, A.Ü Yayını, 2010.
- Canpolat, Kemâl. *Hâzihi Vasiyyetî*, 1.baskı, y.y, Müessetu'l-Vatani'l-Arabi, 1978.
- el-Cevheri, Ebu Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihau'l-Arabiyye*, I, (thk: Muhammed Muhammed Tâmir), Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 2009.

- Demircan, Adnan. *Hâricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, İstanbul, Beyân Yayınları, 2000.
- Demircan Adnan. *Ali-Muaviye Kavgası*, İstanbul, Beyân Yayınları, 2002.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, I, İstanbul, M.Ü. İfav Yayınları, 2009.
- Demirci, Muhsin. *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul, M.Ü. İfav Yayınları, 2017
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*, İstanbul, M.Ü. İfav Yayınları, 2008.
- Dendeşî, Ca'fer Kenç. *Medhal ile'l-mezhebi'l-Aleviyyi'n-Nusayri*, İrbid, Dâiretu'l-Mektebeti'l-Vataniyye, 2000.
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş. *et-Tefsîru'l-Hadîs: tertibü's suver hasebü'n-nüzûl*, X, 2.bs, Kâhire, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Duman M. Zeki- Altundağ, Mustafa. "Huruf-ı Mukataa", *DİA*, XVIII, İstanbul, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, (thk. Râid b. Sabri b. Ebi Ulfe), 2.baskı, Riyâd, Dâru'l-Hadâre, 2015.
- el-Endülüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye. *el-Muharreru'l-Vecîz*, V, (thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Lübnan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Erbaş, Muammer. *Kur'ân-ı Kerîm'in Zâhiri Anlamına Yaklaşımlar*, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı yy, 2008.
- Erdem, Mustafa. *Hz. Âdem (İlk İnsan)*, Ankara, T.D.V. Yayınları, 1994.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meâl-Tefsir*, (çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul, İşaret Yayınları, 1997.
- Ferid Vecdî, Muhammed Ferid b. Mustafa Vecdî. *Dâiretü'l-Maârifi'l-Karni'l-İşrîn*, X, Beyrut, Dâiretü'l-Ma'rife, 1971.
- el-Feyyaz, Zeyd b. Abdulaziz. *Hakîkatu'd-Durûz*, 1.baskı, Riyad, Daru'l-Elûke, h.1437.
- Fığlalı, Ethem Ruhî. "Hâriciler", *DİA*, XVI, İstanbul, 1997.
- Firidin, Mete. *Hz. Âdem'in Annesi*, İstanbul, Şan ofset Matbaacılık, t.y.
- Fuâd Abdalbâkî, Muhammed, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1364.
- Gâlib, Mustafa. *el-Harekâtu'l-Bâtiniyye fi'l-İslâm*, Beyrut, Dâru'l-Endülüs, t.y.
- Gâlib, Mustafa. *Mefâtihu'l-Ma'rife*, Beyrut, Müessesetu İzzeddin, 1982.
- Gâlib, Mustafa. *Târihu'l-Da'veti'l-İsmâiliyye*, Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1965.
- el-Gazâli, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, (thk. Abdurrahman Bedevi), Kuveyt, Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, t.y.
- el-Gazâli, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u Ulumi'd-Dîn*, Beyrut, Dâr'u İbn Hazm, 2005.
- Gördük, Yunus Emre. "İşâri Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtinî Yorumdan Farkı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, XI/2, Konya, 2011.
- Güleç, Yasemin. *Kur'ân'da Cennet Tasvirleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, Selçuk Üniv. SBE, 2005.
- Güven, Hilal Köşker. *Kur'ân-ı Kerîm'de Süreç Açısından Gaybi Konularda Üslup Değişimleri-Cennet Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, İstanbul Üniv. SBE, 2018.
- Hakkı, İzmirli İsmail. "Dürzi Mezhebi", *Dâru'l Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, I/2, İstanbul, 1926.
- el-Hâlidî, Salâh. *el-Kasasu'l-Kur'ân'î arz ve vekâi' ve tahlîl'u ehdâs*, IV, Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1998.
- el-Halebi, Süleyman *Tâifetu'n-Nusayriyye Târihuhâ ve 'Akâiduhâ ve Te'vilâtuhâ el-Bâtiniyye*, Ürdün, Dâru'l-Emvâc, 2012.
- el-Hâmidî, İbrâhim b. Hüseyin. *Kenzu'l-Veled*, (thk. Mustafa Gâlib), Beyrut, Dâru's-Sadr, 1971.

- el-Harîrî, Ebû Mûsa. *el-'Aleviyyûn en-Nusayriyyûn*, Beyrut, Dâru Liecli'l-Ma'rife, 1980.
- el-Hâsibi, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hamdân. *el-Hidâyetu'l-Kübrâ*, Beyrut, Müessesetu'l-Belâğ, 1991.
- el-Hatîb, Muhammed Ahmed. *el-Harekâtu'l-Bâtuniyye fî Alemi'l-İslâmî-Akâiduhum ve Hukmu'l-İslâmî fihâ-*, 2.bs, Amman, Mektebetu'l-Aksâ, 1986.
- el-Hatîb, Muhammed Ahmed. *Akidetü'd-Duruz Arz ve Nakd*, III, y.y, Şebeketu'd-Dıfa' 'ani's-Sünne, ty.
- el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebi Bekir. *Mecmâu'z-Zevâid ve Menbâu'l-Fevâid*, X, (thk. Hüsâmeddin el Kudsi), Lübnan, Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, t.y.
- Heynî, Muhammed Câbir Abdülal. *Harekatü's-Şiati'l-mutatarriifin ve eseruhüm fî'l-hayati'l-ictimaiyye ve'l-edebiyeye li-müdüni'l-Irak ibbane'l-asri'l-Abbasi el-evvel*, 2.bs, Kâhire, Dâru'l-Ma'rife, 1967.
- el-Hımyerî, Muhammed b. Abdü'l-Mün'im. *er-Ravdu'l-Mi'tar fî Haberi'l-Aktar*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut, 1975.
- Hüseyin, Muhammed Kâmil. *Tâifetü'd-Durûz Târihuhâ ve Akâiduhâ*, Mısır, Dâr'ul-Ma'arif, 1962.
- Hüseyin, Muhammed Kâmil. *Tâifetü'l-İsmâiliyye Târihuhâ Nuzumuhâ ve Akâiduhâ*, Kâhire, Mektebetu'n-Nahde el-Mısıriyye, 1959.
- İbn Acîbe el-Hasanî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî. *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, VIII, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü'l Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *İlm-i Cifir Şerhi ve Havassı*, (çev. Uğur Bursalı), İstanbul, Esmâ Yayınları, t.y.
- İbn. Arabî, Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed.Ali. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, Beyrut, Dâru'l-Yakaza el-Arabiyye, 1968.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cem'u Mekâyisi'l-Lüga*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), VI, y.y, Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, V, Kâhire, Mektebetu Hancî, t.y.
- İbnü'l-Kalânisi, *Zeylu'l-Tarihi Dimeşk*, Beyrut, Matbaatu'l-Âbâ, 1908.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmâmüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 2.bs, (thk. Sâmi b. Muhammed es Sülâme), Riyâd, Dâru't-Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*, XV, 3.baskı, Beyrut, Dâru's-Sâdr, t.y.
- İbn Senâullah, Eltâfurrahman. *el-Mesâilü'l-Akaidiyyeti'l-Mücellika bi-Âdem*, III, Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2010.
- İbn Sirîn, Hâmid. *Masâdiru'l-Akidetu'd-Durziyye*, Diyâr 'Akl, Lübnan, Dâr Liecli'l-Ma'rife, 1985.
- İbn Tağriberdi, Cemalüddin Ebu'l-Mehasin Yusuf. *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Muluk-i Mısır ve'l-Kâhire*, XVI, Kahire, 1970.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Mecmu'ul-Fetâvâ*, XXXVII, (tsh. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve oğlu Muhammed), Medine, Mecmeu'l-Melik Fehd, 2004.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin. *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, VI, (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ ve Mustafa Abdulkadir Atâ), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Zâfir, Cemalü'd-Din Ali. *Ahbâru'd-Düveli'l-Münkati'a*, (thk. Andoria Ferre), Kahire, 1972.
- İlâhibahş, Hâdım Hüseyin. *el-Kur'âniyyûn ve Şubuhâtuhum havle's-Sünne*, Tâif, Mektebetu's-Siddîk, 1989.
- İlhan, Avni. "Bâtıniyye", *DİA*, V, İstanbul, 1992.

- İnan, Muhammed Abdullah. *el-Hâkim bi Emrillâh ve Esrâru'd-Daveti'l-Fâtîmiyye*, Kâhire, Dâru'n-Neşri'l-Hadîs, 1937.
- el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 2009.
- el-Kahtânî, Târik b. Saîd. *Esrâru'l-Huruf ve Hisabu'l-Cümmel* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke, Ummu'l-Kurâ Üniv, 2009.
- el-Kaffârî, Nâsır b. Abdullah b. Ali. *Usûl'u Mezhebi's-Şi'ati'l-İmâmiyeti'l-İsnâ-Aşere*, y.y, İmam Muhammed b. Suud Üniv, 1994.
- el-Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Murtâzâ b. Şâh Mahmûd. *Tefsiru's-Sâfi*, V, Tahran, Mektebetu's-Sadr, ş.1379.
- el-Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fi 'Ulumi'l-Kurân*, Kâhire, Mektebetu Vehbe, t.y.
- el-Kirmânî, Ahmed Hâmidüddîn. *Râhatü'l-Akl*, (thk. Mustafa Gâlib), Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1983.
- Kitâbu Ta'lîm Diyânetu'n-Nusayriyye*, <https://archive.org/details/56434> (Erişim tarihi:18.12.2018)
- Korkmaz, Sıddık. “Bir Dürzî ile Dürzilik Üzerine Söyleyişi” *SÜİFD*, 20/258, Konya, 2005.
- el-Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrâhîm. *Tefsiru'l-Kummi*, III, Kum, Müessesetü'l-İmami'l-Mehdî, h.1435.
- el-Kureşî, İdris İmâduddîn. *Zehru'l-Meânî*, (thk. Mustafa Gâlib), el-Müessesetü'l-Câmiatu li'd-Dirâsât, Lübnân: 1991.
- el-Kuşeyri, Abdulkerim b. Hevâzin. *Letâifu'l-İşârât*, III, (thk. İbrahim Besyûnî), Kâhire, el-Heyetu'l-Misriyye, 2000.
- Kutsal Kitap*, Amerika Birleşik Devletleri, Yeni Dünya Çeviri, 2017.
- el-Mağribî , Ebû Hanife Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr b. Ahmed b. Hayyûn et-Temîmî. *Te'vîlu'd-Deâim*, III, Kâhire, Daru'l-Ma'ârif, t.y.
- el-Mağribî , Ebû Hanife Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr b. Ahmed b. Hayyûn et-Temîmî. *Esâsu't-Te'vîl*, (thk. Arif Tâmir), Beyrut, Dâru's-Sekâfe, t.y.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-Uyûn*, (thk. es-Seyyid b. Abdu'l Maksûd b. Abdurrahîm), VI, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Muhammed Selim, Âmidî. *Hallu'r-Rumuz fi Akâidi'd-Duruz*, (thk. Hamd b. Salih el Hamide), I, Medine, Suudi Arabistan, Dâru'n-Nasîha, 2014.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim bi Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*, (thk. Nazar b. Muhammed el Faryâbi Ebû Kuteybe), II, Riyâd, Dâru't-Tayyibe, 2006.
- en-Nesefî, Ebu'l Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-te'vîl*, III, (thk. Yusuf Ali Bedîvî, Muhyiddîn Dîb Mustû), Beyrut, Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1998.
- en-Neşşar, Ali Sâmî. *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, III, Kâhire, Dâru'l-Ma'arif, t.y.
- en-Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdilvehhab. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, XXXIII, (thk. Müfid Kamiha ve Diğerleri), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut: 2004.
- Öz, Mustafa. “Dürzilik”, *M.Ü.İ.F Dergisi*, sayı. 7-10, İstanbul, 1995.
- Öz, Mustafa. “Hâkim bi Emrillâh” *DİA*, XV, İstanbul, 1997.
- Öz, Mustafa. “Seb'a”, *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009.
- Özel, Mustafa. *Kur'ân ve Tefsir Terimleri Sözlüğü*, I, İstanbul, Kayıhan yy, 2006.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtinî Te'vîl Geleneği* 4.baskı, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum” *İslâmiyât*, 3.sayı, II, Ankara, 1999.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013.

- Öztürk, Mustafa. “Muhammed Esed’in Meal Tefsirinde Bâtînî Te’vîl Olgusu”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, XVI/1, Ankara, 2003.
- Öztürk, Yaşar Nuri. “Hallacî Tasavvuf Geleneğinin İblis Anlayışı”, *İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V, İstanbul, 2002.
- Paçacı, Mehmet. “Kur’ân’da Dil ve Varlık Alanları”, *2.Kur’ân Sempozyumu*, Ankara, Bilge Vakfı, 1996.
- Parlak, Ali. *Tefsir Tarihinde Zâhirilik ve Zâhiri Te’vîl Geleneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, Ankara Üni. SBE, 2009.
- Poonawala, İsmâil K. “Kur’ân’ın İsmâili Yorumu”, (çev. Mustafa Öztürk), XVI, *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Samsun, 2003.
- Ramazan, Aydın. *İzmirli İsmail Hakkı'nın Dürzi Mezhebi Adlı Eserinin Latinize Edilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, Marmara Üniv. SBE, 2015.
- er-Râzi, Ebû Abdillâh (Ebu'l Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîru'l-Kebir (Mefâtihu'l Gayb)*, XXXII, Lübnan, Dâru'l-Fikr, 1981.
- es-Sallâbi , Ali Muhammed Muhammed. *Tarihü'l-hulefâi'r-râşidin: Ali b. Ebi Talib şahsiyyetuhu ve asruhu*, 3.bs, Beyrut, Dâru İbn Kesir, 2015.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*, (çev. Mustafa Küpüşoğlu), İstanbul, Kabalcı yy, ty.
- es-Selûhî, Süleyman Abdullah. *Usûlu'l-İsmâiliyye*, Riyâd, Dâru'l-Fudeyliyye, 2001.
- es-Sicistâni, Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed. *Kitâbu'l-İftihâr*, (thk. Mustafa Gâlib), Beyrut, Dâru'l-Endülüs, 1980.
- es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr. *Husnu'l-Muhâdere fî Târih'i Mısre ve'l-Kâhire*, (thk. Muhammed Ebû'l Fazl İbrahim II), y.y, Dâru İhyâu'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1967.
- es-Suyûtî, Ebu'l Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-İtkân fî 'ulumi'l-Kur'ân*, II, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1987.
- es-Sülemî, Ebû Abdırrahmân Muhammed b. Hüseyin b. Musa el-Ezedî. *Hakâiku't-Tefsîr*, II, (thk. Seyyid Umrân), Lübnân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2001.
- es-Süleymâni, Ziyâuddîn İsmâil b. Hibetullâh el-İsmâilî. *Mizâcu't-Tesnîm*, (tsh: R. Strothmânn), Göttingen, 1944.
- Şahavatov, Sabuhi. “İmâmiyye Şiâsı'nın Kur'ân'ın Tahrîfi Konusuna Yaklaşımı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, İstanbul, 22/2014.
- eş-Şehristâni, Ebu'l Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*, III, (thk. Ahmed Fehmî Muhammed), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- eş-Şek'a, Mustafa. *İslam bilâ Mezâhib*, Kâhire, Dâr'ul-Mısriyye el-Lübnâniyye, 1996.
- Şengül, İdris. *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, İzmir, Işık Yayınları, 1994.
- Şenzeybek, Aytekin. *Dürzîlik Doğuşu ve Temel Prensipleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, Selçuk Üniv. SBE, 2001.
- Şenzeybek, Aytekin. *Resailü'l-Hikme'ye Göre Dürzi İnanç Esasları*, Konya, Selçuk Üniv. SBE, 2008.
- Şenzeybek, Aytekin. “Suriye’de Dürzi- Nusayri-İsmâilî ve Sünni İlişkileri”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*, VI/2, 2013.
- Şenzeybek, Aytekin. “Dürzî Kutsal Metinleri İçerisinde Yer Alan Bazı Risalelerin Tasnif ve Tahlili”, *S.Ü.İ.F.D.*, 29/Bahar, Konya, 2010.
- Şevkâni, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*, (thk. Yusuf el-Ğüş), Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Şimşek, Sait. *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1993.
- et-Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (thk. Beşşar Avad Ma'rûf, 'Isâm Fârîs el Harastâni), VII, Beyrut, Müessetu'r-Risâle, 1994.

- et-Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, V, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407.
- et-Tabersi, Ebu'l Ali el-Fazl b Hasan. *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, X, Lübnan, Dâru'l-'Ulum/Dâru'l-Murtezâ, 2006.
- Tan, Muzaffer. "Geçmişten Günümüze Dürzîlik", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, V/2, Güz, 2012.
- Tekindağ, M.C. Şehabeddin, "Dürzi Tarihine Dâir Notlar", *Tarih Dergisi*, VII/10, 1954.
- et-Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-Kebir*, VI, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Topaloğlu, Bekir, "Âhiret", *DİA*, I, İstanbul, 1998.
- Topaloğlu, Bekir, "Cehennem", *DİA*, VII, İstanbul, 1993.
- et-Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (thk. Âğâ Buzurk et-Tahrâni), X, Beyrut, Dâr'u İhyau't-Turâsi'l-Arabi, t.y.
- Turan, Ahmet. "Kitabu'l-Mecmu'u'nun Tercümesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1996.
- Turan, Muharrem. *Hazreti Osman Dönemi Siyâsî Olaylarında Kullanılan Ayetlerin Tefsir İlmî Açısından Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, Marmara Üniv. SBE, 2017.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul, M.Ü. İfav Yayınları, 1991.
- Tüsteri, Sehl b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, (thk. Sa'd Abdurreûf Sa'd/ Sa'd Hasan Muhammed Ali), y.y, Dâru'l-Harem li't-Türâs, 2004.
- Uludağ, Süleyman. "Bâtın İlmî", *DİA*, V, İstanbul, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, XV, İstanbul, 1997.
- Uşeyri, Muhammed Riyaz. *et-Tasavvuru'l-Lugavî inde İsmâiliyye dirâse fî Kitâbi'z-Zine*, İskenderiye, Münşetü'l-Maârif, 1985.
- Uzun, Mustafa. "Ebced", *DİA*, X, İstanbul, 1994.
- Üzüm, İlyas. "Nusayrîlik" *DİA*, XXXIII, İstanbul, 2007.
- Üzüm, İlyas. "Türkiyede Alevî/Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım", *İslam Araştırmaları Dergisi*, IV, İstanbul, 2000.
- Yâsin, Enver, Vâil es Seyyid, Bahauddin Seyfullah, *Beynel-Aklî ve'n-Nebiyî*, Lübnan, Dâr lieclî'l-Ma'rife, 1985.
- Yâsîn, Enver. *Ta'lîmu'd-Dîni'd-Durziyyi*, Silsiletü'l-Edyân es-Sırriyye, Paris, Dâru Lieclî'l-Ma'rife, 1985.
- Yaşar, Hüseyin. *Kur'ân'da Anlamı Kapalı Ayetler*, İstanbul, Beyân Yayınları, 1997.
- el-Yemen, Ca'fer b. Mansûr. *Kitâbu'l-Keşf*, (thk. Mustafa Gâlib), Beyrut, Dâru'l-Endelus, 1984.
- el-Yemen, Ca'fer b. Mansûr. *Serâiru ve Esrâru'n-Nutekâ*, (thk. Mustafa Gâlib), Beyrut, Dâru'l-Endelus, 1984.
- Yıldırım, Sunay. *Nusayrîlik ve Nusayrîlğin Teşekkül Sürecinde Hamdân el-Hâsibi'nin Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kastamonu, Kastamonu Üniv. SBE, 2018.
- Yiğit, İsmail. "Sıffîn Savaşı", *DİA*, XXXVII, İstanbul, 2009.
- Yüksel, Edip. *Üzerinde 19 Var*, İstanbul, Ad Yayıncılık, 1997.
- Yüksel, Emrullah. "Tarih-i Cevdet'e Göre Dürzilerin Âdetleri ve İnançları", *Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895), (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, Ankara, 1997.
- Zahîr, İhsân İlâhî. *el-İsmâiliyye*, Pakistan, İdâretu Tercümanı's-Sünne, 1987.
- Zaîm, Muhammed Rıza. *Suvaru'l-Fetâvâ elletî ehreçehâ Ulemâ fî Hakki'd-Durûz ve Ezrabihîm*, (thk. Hamd b. Sâlih el-Hamîde), Medine, Dâru'n-Nasîha, 2014.
- ez-Zebidî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, XL (thk. Ali Hilâlî), Kuveyt, Müessesetu'l-Kuveyt, 2001.

ez-Zehebi , Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, III, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 2012.

Zehre, Ahmed Ali. *ez-Zâhir ve'l-Bâtin: Felsefetu't-Te'vîl fi'd-Diyânâti's-Semâviyye*, Dimeşk, Dâru Ninevâ, 2005.

ez-Zemâhşerî, Ebû'l Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmi. *el-Keşşaf an-Hakâiki Gavamizi't-Tenzîl ve 'Uyuni'l-Ekâvîl fi Vucuhi't-Te'vîl*, 2.bs, (thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ), Lübnan, Dâru'l-Ma'rife, 2009.

Zerkânî, Muhammed b. 'Azîm. *Menâhilu'l-İrfân fi 'Ulumi'l-Kur'ân*, II, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, 1995.

ez-Zerkeşî, Ebu Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'Ulumi'l-Kur'ân*, IV, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Kâhire, Dâru't-Turâs, t.y.

ez-Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm-Kâmûsu Terâcîm Eşheri'r-Ricâl ve'n Nisâ' mine'l-Arab ve'l-Müste'ribin ve'l-Müsteşrikîn*, VIII, , Beyrut, Dâru'l-'Alem li'l-Melâyîn, 2002

