

*Derlemeler*



*Compilations*



# BÂTİNİ DÜŞÜNCEDE TEVİL VE NUSAYRİLİK

Abdulluttalip ARPA\*

Kasım ERTAŞ\*\*

## Özet

İslam dünyasında uzun bir zaman adından söz ettiren konulardan biri de kuşkusuz Bâtîniliktir. Gizli olan şeylerin iç yüzünü bilenler için kullanılan Bâtînilik, her zâhirin bir bâtını olduğu ve Kur'ân'daki her âyetin de bir yorumu bulunduğunu ileri sürerek bunun da, ancak Tanrı ile aralarında gizli bir sır ve özel bir bağ bulunan mâsum imamın bildiğine inanan grupları ifade etmek için kullanılmıştır. Kur'ân'daki her âyetin bir yorumu olduğu görüşünden hareketle Bâtînilerde yorumun sınırı ve ölçüsü yoktur. Bu düşünceye göre Peygamber, âyetlerin zâhirini yani görünür anlamlarını ifade etmiştir, imamlar ise bu âyetlerin gerçek anlamlarına vâkıftır. Bu açıdan Kur'ân'ın gerçek anlamını bilen, ondaki Bâtîni anlamlara vâkıf olan imamdır.

Başlangıçta Caferilik ve İsmaililik ile vücut bulan Bâtînilik düşüncesi İslam dünyasında çeşitli isimler altında tezahür etmiştir. Bu kapsamda ortaya çıkan ve bu gün de varlığını devam ettiren bir Bâtîni akım da Nusayrîliktir. Bu çalışmada öncelikle İslam düşüncesinde tevîl düşüncesinin ilk ortaya çıkışı ve bu kavramın Sünnî ve Bâtîni düşüncede nasıl algılandığı ve kullanıldığı üzerinde durulacak; ardından Nusayrîlik akımının kısa bir tanıtımı, genel olarak itikâdî düşünceleri ve bu düşüncelerinin oluşumunda kullanılan tevîl yöntemlerinin yapısı ve boyutları ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Bâtînilik, Nusayrîlik, Tevîl

## TA'WİL AND NUSAIRISM IN EXTERNAL THOUGHT

### Abstract

There is no doubt that Bâtîniyya (external thought) is one of the issues under discussion for a long time in Islamic world. Bâtîniyya (external thought) is used for the expression of those who know the inner face of hidden things. They argue that each verse in the Qur'an has the outer, exoteric level of meaning (*bâtîn*) as well as an esoteric (*batîni*) level of meaning. This *madhâp* believes that nobody knows the interpretation of the Qur'an except for innocent (*mâsum*) imams who have a secret and special bond and contact between God and themselves. Bâtîniyya, therefore, has been used to express this group of people. While claiming each verse in the Qur'an has a special interpretation, Bâtîni mentality does not accept any border and limit for interpretation. It seems that a kind of ta'wîl (interpretation) concept

\* Yrd.Doç.Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı. Şırnak/Türkiye, e-posta: mutaliparpa@yahoo.com

\*\* Arş.Gör., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı. Şırnak/Türkiye, e-posta: kasimertas@hotmail.com

does not obey any rules dominant in the madh ap. According to B atiniyyas, the Prophet stated only the external meanings of the verses, but the Imams know the true meaning of the verses. In this respect, those who know the true meaning of the Qur'an and are immensely familiar with esoteric meanings are just Imams. In the beginning, B atiniyya emerged as *Ismaelite* and *Jafariyya* and then was manifested under various disguises in Muslim world.

Another mystic movement and philosophy which emerged in this context and survived until today, is Nusayriyya. This study, therefore, first deals with how the idea of *ta'wil* emerged in Islamic thought, and secondly how it was perceived and used in Sunni and B atini philosophy. At first, short information about Nusayriyya will be given and then the study will focus on its ideas of faith, the structure and dimensions of methods of *ta'wil* which is used in the formation of this madh ab.

**Keywords:** Islam, B atiniyya, Nusayriyya, tawil

## Giriş

İslam medeniyetini diğ er medeniyetlerden ayıran temel vasıf, onun metin merkezli bir h uyiyete sahip oluşudur. Bu durum, bu medeniyetin sahip olduğu tüm kazanımlarını metin merkezli bir zemin üzerinde oluşturduğu anlamına gelmektedir. Tabii bundan, bu medeniyeti tek başına bu metin oluşturdu anlamı çıkarılmamalıdır. Zira bu durum tek başına hiçbir metin için mümkün değildir. şüphesiz bir medeniyeti ve ona ait olan bir kültürü meydana getiren, bir taraftan insanın olguyla olan diyalektiği, diğ er taraftan metinle girdiği diyalogudur. İşte böylece bir medeniyetin vücud a gelmesi, insanın metin karşısındaki bu karşılıklı etkileşimi ve diyalektiğinin bir sonucuyla ancak mümkün olabilmektedir.

şüphesiz, Kur'an metninin İslam medeniyetinin merkezinde yer alması zorunlu bir keyfiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. *İlahi kelim* vasfına sahip olması itibariyle Kur'an, b t n Müslümanlar nezdinde mutlak anlamda hakikat olarak telakki edilmiş ve bu anlamdaki gücünden dolayı İslami iddi asını taşıyan her türlü görüş, düşünce ve eylem için bir meşruiyet kaynağı olmuştur. İşte bu zorunluluktan ötürü Müslümanlar nüzûl döneminden bugüne değin dinî ve dünyevi b t n meselelerinin c z mlerini öncelikle Kur'an'ın sınırlı metni içerisinde aramaya çalışmışlardır.

Bilindiği  zere Kur'an, tarihin belli bir döneminde o dönemin somut tarihî ve toplumsal gerçekliklerine atıfta bulunan mesajlar b t n  şeklinde Arap dili üzerine inmiştir. Onun, bu somut tarihî ve toplumsal gerçekliklere yaptığı göndermeler salt zihni ya da teorik düzeyde kalan bir açıklama ve tasvir olmayıp tam tersine o, hayat tarzını değiştirmeye yönelik eleştiri, uyarı ve gerçekliğin daha başka boyutlarını anlatmayı hedef alan ileteler niteliğindedir. Kur'an bu uyarı, eleştiri, dikkat çekme, müjdeleme ve güven verme gibi mesajlarını Arapça'nın günlük konuşma dilinin taşıyabileceği imkanları en iyi şekilde kullanarak iletir. Bu bakımdan o, bir kitap olduğu kadar aynı zamanda bir hitâp olmanın veya bir nesir olmanın yanında aynı zamanda bir nazım (nazm-ı celi) olmanın b t n imkanlarını taşıyan bir kelim olarak tez h r

eder. İşte bu yönüyle onu, herhangi bir kuram, kural ya da görüşten uzak olarak, kendi özel referans sistemini merkeze alan bir yaklaşımla ilahi bir kelim olarak okumaya çalışmak lazımdır.

Tarihsel ve toplumsal bir gereklilik olarak, Arap dili üzere indirilmiş ilahi bir kelim olan Kur'an, sözsel değer olarak, gerek o dönemin insanların, gerekse müteakip dönemlerin insanların zihnini hep meşgul etmiş; bu bağlamda kimileri onun için şiir, kimileri nesir, kimileri seci, kimileri mitoloji, kimileri cazibeli sözler demek suretiyle Kur'an'a karşı farklı tavırlar sergilemişlerdir. Kur'an için sarf edilen bu tutarsızlıklar, anlayışla karşılanmakla birlikte aslında Kur'an bu tanımlamalardan hiçbirisine tam olarak tekabül etmemektedir.

Kur'an'ın üslup özelliği, ilahi bir kelim olması sebebiyle diğer üsluplardan farklılık arz etmektedir. Nitekim söz konusu bu üslubun sınırlarının iyi tespit edilememesi geçmişte ve günümüzde birçok farklı okuma ve anlayışlara sebebiyet vermiştir. Kur'an dilinin en önemli özelliği onun, "Allah merkezli" bir yapıda olmasıdır. Buna göre, âlemdaki bütün olaylar ve hadiseler Allah'ın gözetimi ve ontolojik hâkimiyeti altında cereyan etmektedir. Olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkilerinde Kur'an dilinin bu özelliği dikkate alınmalıdır.

Yine Kur'an-ı Kerim, ilahi bir kelim olması münasebetiyle hem bu dünya hem de gayb âlemiyle ilgili bilgiler içermektedir. İşte Kur'an ifadelerinin konu aldığı alanları (varlık alanı itibarıyla) dikkate alarak Kur'an dilini ana hatlarıyla ikiye ayırmanın doğru olacağını düşünüyoruz. Birincisi, Allah'ın zât, sıfat, fiil vs. ile melek, şeytân, âhîret gibi metafizik konulardan sözedilen ifadelerde kullanılan dildir. İkincisi ise, genel olarak insanın sosyal, ahlaki ve siyasi ilişkilerini konu edinen ifadelerde kullanılan dildir. Tabii bu ayırımları da kendi içerisinde konuları itibarıyla alt başlıklı başka ayırımlara tabi tutmak mümkün olabilmektedir.

Kur'an'da yer alan ifadelerin tam olarak neyi ifade ettiği meselesi daha nüzûl aşamasında karşılaşılan bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim konuyla ilgili ilk sinyali veren Al-i İmrân 7. âyeti Kur'an âyetlerini muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayırarak konuya bir anlamda zemin hazırlamıştır. Aslında bu sorun bir tefsir ya da yorumlama sorunu olmaktan daha ziyade bir dil sorunudur. Bu dil sorunu, Kur'an'ın bahsettiği konu ya da varlıkların fizikî veya metafizik alana ait olmalarıyla çok yakından ilişkili bir durumdur. Klasik tefsir usûlü kaynaklarında bu yöndeki sorunlar dilin kapalılığı veya açıklığı bağlamında çözümlenmeye çalışılmış, anlaşılması güç olan âyetler müteşâbih; kolay olanlar ise muhkem şeklinde değerlendirilmiştir. Bu anlayış, dil kaynaklı bir sorun olan garîbu'l-Kur'an diye nitelenen kelimeleri bile müteşâbih çerçevesinde bir yoruma tabi tutmaya sevk etmiştir (Şimşek, 1987: 9-18; Kırbaoğlu, 1994: 364). Hâlbuki muhkem ve müteşâbihler varlık alanları yönleriyle ele alınırsa, iki âyet kategorisi arasındaki ayırım daha da netliğe kavuşabilecektir (Paçacı, 1996: 122-125). Şüphesiz böyle bir yaklaşım tarzı Kur'an dilinin sınır ve boyutlarının oluşmasına önemli bir katkı sağlayacaktır.

Varlık alanları yönüyle Kur’ân dili üzerinde yapılan ayırımlar, din dili için farklı değerler taşıdığı gibi, dil açısından da farklı problemlere sahiptir. Fizikî alana ait olan konuların aktarılmasında herhangi bir sıkıntı yaşanmamaktadır. Zira bu alanla ilgili konuların –yetersiz de olsa- anlaşılabilir kelime ve ifade karşılıkları vardır. Ancak insanın müşâhede alanının dışında yer alan metafizik alanla ilgili konu ve bilgilerin aktarılmasında ise birçok sıkıntı söz konusudur. Zira bu alana ait konu ve kavramların doğrudan kelime ve kavram karşılığı olmayabiliyor. Hele Allah’a ait olan kelime ve ifadeler, anlaşılması en güç metinlerdir. Neticede fiziki alana ait olan kelime ve ifadelerle metafizik alana ait olan varlık ve olguların ifade edilmesi söz konusudur.

### A.Bâtını Düşünce

Lügatte gizli olan, açık olmayan, iç, sır ve kalp manalarına gelen bâtin kelimesi, ayrıca tefsire ihtiyaç duyulan kapalı ifade için de kullanılmaktadır (İbn Manzur,t.y.: XIII/52). Terim olarak *her zâhirin bir bâtını ve her nassın bir te’vili bulunduğunu, bunun da sadece Allah tarafından belirlenmiş veya onunla ilişki kurmuş masum bir imâmın bilebileceğini iddiâ eden gruplar* diye tarif edilebilir ki mutedil sûfilerden aşırı Şii fırkalara ve mühlidlere varıncaya kadar birçok zümreyi içine alır (İlhan,1992:191). Bu fırkaların ortak görüşleri, âyetlerin zâhirî anlamlarının yanında bir de Bâtını, yani gizli, açık olmayan anlamlarının olduğu etrafında şekillenmektedir.

Bâtını düşünce sistemi, temelde zâhir-bâtın ayırımına dayanır. Bu ayırımın merkezinde Allah’ın evrendeki her şeyi çift yönlü olarak yarattığı kabulü yer almakta ve buna Kur’ân’dan “İbret alınız diye her şeyi çift çift yaratmışsınız” (Kur’ân, Zariyat, 49) âyeti delil gösterilmektedir. Varlık evrenini tümüyle kuşatan bu çift boyutluluk, zâhir-bâtın şeklinde tecelli eder. Duyuların ilgi alanına giren zâhir, kabuk veya perde; bâtin ise öz ve cevherdir. Bu sebeple Bâtını birey sürekli olarak iç anlamı ve âhengi arayıp bulma endişesindedir. Duyu ve deneysel bilgi yöntemleri onların nezdinde aldatıcıdır. Gerçek bilgi Hakk’ın bir lütfu neticesinde elde edilir. (Üçüncü, 2011: 230). Bununla birlikte zâhir, her halükarda bâtinin en temel göstergesidir (Gazali, 1993: 11; Öztürk, 2003: 195). Varlığını nesnel dünyasında bulan bu çift boyutluluk, aynı şekilde Kur’ân ve sünnetin nassları için de geçerlidir. Zira Kur’ân’daki her âyetin ehl-i zâhir ve sıradan insanlara hitâp eden zâhiri anlamının ötesinde, bir de sadece imâmın ve onların önde gelen hüccet ve dâilerinin bilebilecekleri Bâtını anlam düzeyi vardır. Bunlardan zâhiri yön, Kur’ân’ın sözel anlamından -namaz, oruç, zekât, hac ve cihâd gibi- şer’î-amelî yükümlülükler oluşurken Bâtını yön ise, hem Kur’ân’ın ve dinî öğretilerin hakiki manaları, hem de bu manalara vakıf olmanın bilgisini ihtiva eder (Temimi, 1960: 28; Öztürk, 2003:195).

Şii ve tasavvufî çevrelerin nasslara yaklaşım biçimleri, zâhir-bâtın kavram ikilisi üzerine oturmaktadır. Bilginin, böyle bir düalizme tabi kılınması anlayışı, İslam’ın ilk dönemlerine kadar gider. Hz. Ali (r.a.) daha hayatta iken çevresindeki bazı insanların kendisini, hiç kimsenin sahip olamadığı Bâtını bilgi sahibi olarak nitelemesi ve

buna karşılık kendisinin de, sahip olduğu bilginin sadece zekâsının ürünü olduğunu belirterek bu tür iddiaları reddetmesi, daha o dönemlerde bu tür anlayışların varlığını göstermektedir (Uludağ, 1992: 188).

Tasavvuf ehlinin, hangi gaye ve nasıl bir süreçte böyle bir anlayışa girdiği meselesi, burada bizi doğrudan ilgilendirmemekle birlikte, her ne kadar amaç ve niyetleri farklı da olsa, zâhir-bâtın ikilisini Şii anlayışa benzer bir tarzda kullandıkları bilinen bir gerçektir. Bununla beraber Şiilerle Sûfiyye arasında bir karşılaştırmaya gidilirse, Sûfiyye'nin Şiilerden etkilendiği daha açık görülecektir (Ebû Zehra, 1983: 67; Öztürk, 1999: 112).

Bazı aşırı Şii gruplar ve Sûfilerce oluşturulan Bâtını ve sembolik tefsirlerde nesnel bir kriterden bahsetme imkanı yoktur. Her şey tamamen subjektif bir tarzdadır. Şöyle ki, her şey, her şey için sembol olarak kullanılır. Dinî nasrlara yaklaşım tarzlarında herhangi bir ilke tanımayan bu çevreler, hayallerini sınırsız bir şekilde kullanmakta kendilerini bağımsız hissederler. Bâtını tefsirciler, genel olarak Kur'ân'a iki anlam düzeyi atfederler: Dil, arka plan ve âyetlerin siyâk-sibâkına dayanan zâhirî anlam ve Bâtını anlam (Fazlurrahman, 1997: 56). Yine Bâtını çevreden bazı kimseler daha da aşırıya kaçarak, zâhirin, gizli hakikatlere işaret eden bir kabuktan başka bir şey olmadığını ve bununla iktifa edenlerin, şeriat bağlarından kurtulamayacaklarını, bâtın ilmüne vakıf olanların da dinî mükellefiyetlerinin kalmadığını iddia ederler (Cerrahoğlu, 1988: 390).

Dinî nasrlara yaklaşım tarzlarında herhangi bir ilke ve sınır tanımayan aşırı Bâtını fırkaların başında gelen Gulat-i Şia, âyetlerin zâhirinin hiçbir anlam ifade etmediğini iddia ederek tamamen zâhirin dışında, ön yargılarına göre hareket etmişlerdir. Mesela, gusül için, ahdi yenileme; oruca, sırrı ifşa etmemek; cenabeti, sırrı ifşa etmek; Kabe'yi, Hz. Peygamber; Kabe'nin kapısını Hz. Ali; Musa'nın asasını, sihirbazları şüphelerini yutan hücceti gibi aklın ve dilsel kuralların kabul edemeyeceği asılsız iddialarda bulunmuşlardır (Zerkânî, 1988: 63). Gulat-ı Şia'ya oranla biraz daha mutedil hareket eden ılımlı Şii akım da dilsel kuralları zorlayan tevillerde bulunmuştur. Mesela, Nebe sûresinin 40. âyetinde geçen "turâba" lafzından kastın Hz. Ali olduğunu, dolayısıyla âyette pişman olan söz konusu kişinin aslında "keşke Hz. Ali olsaydım", demek istediğini söylemişlerdir. Yine, Nâziat sûresinin 6. ve 7. âyetlerinde geçen "racifeh" ifadesinin Hz. Hüseyin'e; "radifeh" ifadesinin de Hz. Ali'ye işaret ettiğini söylemişlerdir (Şeyh Saduk, 1978: 35). Sûfiyede de her ne kadar zâhire ters düşen bir bâtının asla muteber olamayacağı durumu vurgulanmışsa da (Uludağ, 1992: 188-189), bu anlayışa göre hakikat (bâtın) tasavvufi öğretilerde her zaman için, şeraitten (zâhir) daha üstün bir mertebeyi temsil ettiği için, her zaman Bâtını mana esas alınmış ve gerektiğinde zâhir-bâtın uyumu kolaylıkla terkedilebilmiştir. Mesela, sûfi âlimlerden Abdurrezzak Kaşaniyyus Semerkandî (ö.730/1329), "Hani İbrahim 'Rabbim, bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster' dedi. (Allah) 'yoksa buna inanmıyor musun?' deyince İbrahim 'Tabi inanıyorum. Fakat kalbim kesin ka-

naat getirsin diye bunu istiyorum,' dedi. (Bunun üzerine Allah) ona dedi ki, 'Dört kuş al, bunları önüne koyup yakından incele, sonra da kesip parçalarını birer dağın üzerine at, arkasından onları çağır, koşa koşa sana gelirler.' (Kur'an, Bakara, 260) âyetinde zikredilen kuşların; tavus, horoz, karga ve güvercin olduğunu söyler. Bu kuşlardan tavus, kendini beğenmek; horoz, şehvet; karga, hırs; güvercin ise, dünya sevgisini ifade eder. Semerkandî'ye göre Allah, Hz. İbrahim'e bu kuşları kes demekle 'dört kuşla simgelenen olumsuz haslet ve davranışları kökünden kazıyarak nefsinin bunlardan arındır' demek istemiştir (Semerkandi, 1988:91). Görüldüğü gibi Semerkandî'nin bu yorumunda herhangi bir nesnel kriter veya dilsel bir bağlılıktan söz etmek mümkün değildir.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Şiiilerle Sûfiler arasında yukarıda bahsi geçen genel anlamda zâhir-bâtın konusundaki benzerlik, detaylarda yerini farklılığa bırakmaktadır. Şiiiler bâtın ilmini Ehl-i Beyt ve imâmlara münhasır kılarken, Sûfilere göre ise, manevi yönden gerekli ehliyete haiz olan herkes, bu ilme sahip olabilir. Yine Şiiiler, Bâtını bilgiye daha çok imâmet ve siyaset açısından ilgi duyarken, Sûfiler ise, nasslardaki gizli manaları, ibadetlerin manevî ve ahlakî özünü ve varlık âleminin arkasındaki sırlara erişme amacını güderler (Uludağ, 1992: 188).

Mutasavvıflar, Şia ve İshrâkî filozofların bilgi anlayışlarını irfân kavramıyla ifade eden Câbirî'ye göre (Câbirî, 1994: 353), irfân ehli, beyân ulemâsının lafız-mana kavram ikilisi ile oluşturdukları sistemin boyutlarını aşmak ve lafzı başka bir bilgi alanına taşımak gayretindedirler. Objektif ölçü ve sınırları bu yolla aşmaya çalışan irfân ehli, tevil ve tefsir arasındaki mesafeyi genişletip irfânî anlamlarına uygun olarak tefsiri zâhire, tevil de bâtına hamletmişlerdir. Buna karşılık olarak beyân ulemâsı, yukarıda dilci ve kelamcılardan bahsederken değindiğimiz gibi bu mesafeyi daraltmaya ve bu karşıtlığı kontrol altında tutmaya çalışırlar (Câbirî, 1994: 356). İki grubun, bilginin istinbâtı esnasında kullandıkları kaynak ve amaçları aynı olduğu halde, kullandıkları araçlar birbirinden farklıdır. Beyân ehli; dil, ifade biçimleri, nüzûl sebepleri ve benzeri dilsel olgulardan istifade ederken; irfân ehli, riyâzet ve mücâhededen yararlanmaktadır (Câbirî, 1994: 381).

Entellektüel denetime açık olmayan Bâtını bilgi, irfân ehline çok geniş bir hareket alanı kazandırmıştır. Bunun sonucunda son derece subjektif ve aşırı yorumlar ortaya çıkmaya başlayınca, Bâtını ve işârî tefsiri tümüyle reddetmeyen tefsir usulcülerini birtakım şartlar ileri sürerek (Zehebî, 1961: 43; Cerrahoğlu, 1988: 12; Şimşek, 1995: 156) bu bilgi çeşidini bu şekilde denetim altında tutmak istemişlerdir. Böylece ileri sürülen söz konusu şartların gözetilmesi kaydıyla kısmen de olsa Bâtını bilginin önü açılmıştır. Ancak pratikte bu bilgi türünün denetimi için ortaya konan şartlara uyulduğundan bahsetmek biraz zor görünmektedir (Şimşek, 1995: 157).

Yukarıda verilen tanımlamalar ve misallerden anlaşıldığı gibi Bâtını çevrenin ortak yaklaşım tarzı, anlama ve yorumlama faaliyetinde sözün anlam sınırlarını aşmaları ve yorumu belirli bir otoriteye teslim etmeleri durumu söz konusudur. Dola-



yısıyla, beyân dairesinin dışında bir hareket yapısına sahip olan bu çevrelerin, lafızlar arası anlam geçişlerinde tevîl sisteminin en önemli enstrümanı konumunda olan mecâz ve onun hassasiyetlerine pek itibar etmedikleri açıkça ortadadır.

## B. Nusayrîlik

Nusayrîliğin inanç esasları ve tevîl anlayışlarına geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu fırkanın nasıl teşekkül ettiği ve tarihi süreç içerisinde geçirdiği birtakım değişimler hakkında genel bir malumat vermekte fayda mülâhaza ediyoruz.

Batınî karakteri dolayısıyla ismi, tarihi ve inanç yapısı hakkında önemli bilgi eksiklikleri bulunan ve çelişkili görüşlere konu olan Nusayrîlik, mensuplarınca yayımlanan eserler ve akademik araştırmalar sayesinde bir dereceye kadar aydınlatılabilmektedir. Fırkanın neden bu ismi aldığı ile ilgili değişik görüşler bulunmakla birlikte kabul gören görüşe göre fırka adını kurucusu Ebû Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî'den (ö. 270/883) almaktadır. Nitekim fırkanın kutsal metni *Kitâbü'l-Mecmu'*un daha ilk bölümünde bu kişinin görüşleri nakledildiği gibi çeşitli bölümlerinde de Nusayrî ve Nemîrî nisbelerine yer verilmiştir. Tarih boyunca bu isimle anılan fırka I. Dünya Savaşı'nın ardından bölgeyi ele geçiren Fransızlar'ın talebi, mensuplarının da uygun görmesiyle Alevî adıyla anılmaya başlanmıştır. Günümüzde bu adla bilinen fırka bazen diğer Alevî kesimlerinden ayrılması için Nusayrî Alevîliği, Arap Alevîliği, Suriye Alevîliği, Çukurova Alevîliği, Akdeniz Alevîliği bazen de mahallî olarak Fellah (çiftçi) şeklinde zikredilmektedir (Üzüm, 2007: 270-271; Uluçay, 1996: 19-20). Nusayrî halkının büyük bir çoğunluğu da kendilerini tanımlarken öncelikle Alevî olduklarını ve Arap kökenli olduklarını kabul etmektedirler. Bazı Nusayrî aydınları ise "Nusayrî" kelimesinin kendilerini tanımlamadığını, kendilerine "Alevî" denmesinin daha doğru olduğunu ifade etmektedirler (Türk, 2010: 37).

Nusayrîlik, III.(IX.) yüzyılda muhtemelen Basra'da doğmuş, İsnâ Aşeriyye'nin onuncu imamı Ali el-Hâdî en-Nakî ile on birinci imam Hasan el-Askerî zamanlarında Kûfe ve Sâmerâ'da yaşamış olan Muhammed b. Nusayr tarafından kurulmuştur. İbnü'n-Nusayr, Ali en-Nakî'nin ilahlığını, kendisinin de onun peygamberi olduğunu iddia etmiştir. Onun ölümünden sonra fırkanın başına Muhammed b. Cündeb, onun ardından ise Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Cenân el-Cünbülânî geçmiştir. Cünbüllânî, Irak-ı Acem'in Cünbülâ şehrinde yaşadığı için Cünbülânîyye adıyla anılan bir tarikat kurmuş, böylece fırkaya tasavvufî bir boyut kazandırmıştır (Üzüm, 2007: 271). Cünbüllânî'nin ölümünden sonra fırkanın liderliğini Hüseyin b. Hamdân el-Hâsibî üstlenmiştir. Hâsibî'nin ölümünden sonra fırkanın liderliğini Halep'te Muhammed b. Ali el-Cillî üstlenmiştir. el-Cillî'ye halef olan Ebu Said el-Me'mûn dan sonra fırkanın ilmî riyaseti İsmetü'd-Devle, Hasan Acrûd, Muhammed b. Yunus el-Kilâzî gibi kimselerce yürütülmüştür (Öz, 1999: 182-184; Massignon, 1993: IX, 368-369).

Nusayrîlerin tarihi ile ilgili verilen bilgiler, bu grubun geçmişte bulunduğu coğrafi bölgeleri ortaya koymaktadır. Günümüzde Nusayrîler; Suriye, Lübnan, Irak, İran gibi Orta Doğu coğrafyasında yaşadıkları gibi Türkiye'nin güneyinde de yaşamaktadırlar. Türkiye'de Hatay il merkezi başta olmak üzere, İskenderun, Samandağı, Altınözü ilçe merkezleri ve bazı köylerinde, Adana il merkezi ile Karataş ve Yumurtalık ilçelerinin bazı köylerinde, İçel il merkezi ile Tarsus ilçesinin bazı köylerinde yaşamaktadırlar (Aksoy,2010: 200). Nusayrîlerin toplam nüfusu hakkında elimizde kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte belirtilen yerlerdeki Nusayrî cemaatinin 400-500 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir. (Öz, 1999: 186).

### 1-Nusayrîlikte İnanç Sistemi

Kutsal saydıkları kitaplarında "Allah katında din İslam'dır" ayetine yer veren ve kendilerini Müslüman olarak tanımlayan Nusayrîler, Kur'an'a saygı göstermekle birlikte inanç ve ibadet anlayışlarını geleneğe göre biçimlendirmişlerdir (Üzüm, 2007: 272). Nusayrîyye'nin kısmen İslam'dan kaynaklanmakla birlikte tamamıyla Bâtını tevellere dayalı olan inanç esaslarının temelinde Hz. Ali'nin ilahlaştırılması bulunmaktadır (Öz, 1999:186-187). Nusayrîler tarih boyunca inançlarını gizledikleri için onların inanç esaslarını tesbit etmek oldukça zordur.

Bu nedenle Nusayrîlik hakkında bilgi sağlanabilecek kaynakların sayısı oldukça azdır. Bu kaynaklar yanında Nusayrî din adamlarınca kaleme alınmış tarihî kaynakların var olduğu bilinmektedir. Ancak bu kaynaklar sadece Nusayrî din adamlarında bulunmakta ve din adamı olmayan Nusayrîlerin bile incelenmesine izin verilmemektedir. Dolayısıyla bu kaynaklardan yararlanmak neredeyse imkansızdır (Keser,2006: 74). Biz de bu çalışmamızda mevcut kaynaklar ışığında Nusayrîlerin, tesbit edilebilen bazı inanç konuları ve bu konuda yaptıkları tevilleri aşağıdaki birkaç başlık altında incelemeye çalışacağız.

### 2-Nusayrîliğin Temel İnanç Konularından Bazıları

#### a-Uluhiyet

Fırkanın kutsal kitabı olan Kitâbü'l Mecmû'un "şehâdet" adını taşıyan on birinci suresinde yer alan şu ifade fırkaya ait din anlayışının mahiyetini ve temel özelliğini göstermektedir: "Ben Nusayrî dininden, Cündübî görüşünden, Cünbülânî tarikâtından, Hasibî mezhebinden, Cilli görüşünden, Meymûnî fikhından olduğuma şehâdet ederim." Aynı surede geçen " Ben şehâdet ederim ki Ali b. Ebû Tâlib'den başka ilâh, Muhammed Mahmûd'dan başka hicâb, Selmân-ı Fârisî'den başka bâb yoktur" biçimindeki şehâdet de fırkanın temel inancını özetlemektedir. Burada Ali "ayn", Muhammed "mim", Selmân "sin" ile simgelenmektedir. Nusayrîlikteki, Hz.

Ali'nin ilâh kabul edilmesi beşerin ilâh yerine konulmasından çok, aşkın bir ilâhın beşere hulûl etmesi anlamına gelmektedir. Nusayriliğe göre Tanrı daha önce altı defa beşer olarak tezahür etmiş, yedincisi Hz. Muhammed döneminde Hz. Ali'de gerçekleşmiştir( Üzüm, 2007: 272; Turan, 1996: 8-18 ). Allah'ın beşer olarak tezahür ettiği diğer devirler ise şunlardır: Habil ismiyle Âdem'de, Şit ismiyle Nuh'ta, Yusuf ismiyle Yakub'da, Yuşa ismiyle Musa'da, Asaf ismiyle Süleyman'da ve Şem'un el-Safa ismiyle İsa'da.

Kapalı bir toplum yapısına sahip olan ve takiye'ye çok önem veren Nusayriler'in konu ile ilgili inançlarını net bir şekilde tesbit etmek oldukça zordur. Bununla beraber konu ile ilgili başarılı bir saha araştırması yaparak Nusayrilik hakkındaki sırların önemli bir kısmını ortaya çıkaran Hüseyin Türk, uluhiyet anlayışı ile ilgili şu sonuçları elde etmiştir: 'Nusayriler; "Hz. Ali, zahirde Hz. Muhammed'le beraber görünür, bâtında ise Tanrı'nın kendisidir." "Hz. Ali, nur ehline nur, beşere beşer olarak görünür" ya da "Hz. Ali, yerde imam, gökte nurdur" diyerek, Hz. Ali ile ilgili inançlarını açığa vururlar' (Türk, 2010: 49).

Hz. Ali ile ilgili bu temel inancın Türkiye'deki Nusayri önderlerinin yazdığı kitaplarda nasıl ele alındığına gelince öncelikle belirtilmelidir ki söz konusu eserlerde Ali en çok işlenen, üzerinde durulan ve tekrarlanan konudur. Ancak bu eserlerde Hz. Ali'nin ilâhlık yönünün değil onun beşeri üstünlüklerinin ön plana çıkarıldığını ifade etmek gerekir (Üzüm, 2000 : 179- 182).

### **b- Melek İnancı**

Nusayriliğe göre Allah'ın, sayısı bilinemeyecek kadar meleği vardır. Arşın üstü âlemlerin rabbine aittir, arşı taşıyanlar da sekiz kutsal melektir. Melekler parlak, halis ipekten yapılmış yeşil elbiseler giyen nûrânî varlıklardır. Mesela Zuhâl yıldızı melek olarak Mikâil'dir, bunun yeryüzündeki karşılığı beş yetimin ilki olan Mikdâd b. Esveddir. Hz. Ali'nin çocukları Hasan ve Hüseyin de birer melektirler (Üzüm, 2007: 272). Nusayrilerin hangi dinî kaynağa dayanarak bu nitelemelerde buldukları bilinmemektedir. Ancak Nusayrilikteki 'arşı meleklerin taşıdığı' yönündeki inancın bir benzerinin Sünnî düşüncede de olduğu görülmektedir. Hadis olarak rivayet edilen bir sözde Hz. Peygamber dünyanın öküzün boynuzu ve balığın sırtı üzerinde olduğunu ifade ediyor (el-Hâkim,1990:4/636; İbnü'l-Cevzi, h.1358:1/172). Bu konu ile ilgili kendisine soru sorulan Said Nursî , "İşte Sevr ve Hut namıyla iki büyük melek, bir teşbih-i latif-i kudsi ile ve manidar bir işaretle Sevr ve Hut namıyla tesmiye edilmişler. Kudsi, ulvi lisan-ı nübüvvetten umumun lisanına girdikçe, o teşbih hakikata inkılab etmiş, âdetâ gayet büyük bir öküz ve dehşetli bir balık suretini almışlar" (Nursî,2004: 137) diyerek bunların hakikatte birer melek olduklarını ifade etmiştir.

### c- Vahiy ve Peygamberlik

Nusayriler, Dâvûd'a Zebur'un, Mûsa'ya Tevrat'ın, İsa'ya İncil'in ve Hz. Muhammed'e Kur'an'ın verildiğini kabul ederler. Kur'an'a büyük bir saygı gösteren Nusayriler, ibadetlerinde bazı sureleri okurlar. Nusayriler, Kur'an'ın Bâtını manalarının bulunduğu, kendilerinin bu manalara vâkıf olduklarını ifade ederler (Üzüm, 2007: 272). Ayrıca bu manaların herkes tarafından bilinmesine gerek olmadığı için çoğu bilgi Nusayrî şeyhlerine mahsus kalmaktadır ( Palabıyık,2010: 30).

Nusayrilikte peygamberler Tanrı'nın beşerî kalıba girdiği bedenler yahut bu bedenleri haber veren kimselerdir. Bunlar esas itibarıyla nurdan olup, semadan cesetsiz olarak iner, daha sonra bir bedene bürünürler. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar 100 bin peygamber gelmiş olup Hz. Muhammed bunların hepsinin temsilcisidir (Üzüm, 2007: 272; Keser,2006: 76-77).

### d- Tenâsüh ve Ahiret İnancı

Nusayrî sisteminde belirleyici inançlardan birisi de tenâsühtür. Fırkaya göre ruh, ölümlerle birlikte bedenden ayrılınca başka bir bedene girerek yeniden dünyaya gelir. Bu yeni beden, ölen kişinin önceki inanç ve yaşayışına göre değişir. Nusayrî bir mümin, sırları bilerek ve onların gerektirdiği biçimde hayat sürdürdüğü takdirde yedi değişim geçirip yıldızlar arasında yerini alır. İnkârı ve kötülüğü seçenler fitratlarına göre köpek, deve, katır, koyun şeklinde doğarlar; çok çirkin davranış sergileyenler ise necis hayvanların yahut birtakım haşerelerin bedenlerine girerler (Üzüm, 2007: 272; Türk, 2010: 256-260). Nusayriler, reenkarnasyonu Allah'ın adaleti gereği olduğunu kabul etmektedirler.

Reenkarnasyon inancı, aynı zamanda Nusayrilerin cennet-cehennem anlayışlarını da etkilemiştir. Nusayrilere göre "Cennet,cehennem insanın kendi içindedir. İnsan iyiye, iyi bir yaşam sürer; kötüye, kötü bir yaşam sürer. Ruh bedenden bedene girip süresini (sınavını) tamamladıktan sonra Tanrı tarafından cennete ya da cehenneme gönderilir. Burada cennet, kemale ermiş insanlar için 'nur ehline karışma' ya da hayvan haline dönüşmedir." (Salih İflazoğlu, 54 yaşında, Küçük Karaçay) (Türk, 2010: 258).

Piri Er tarafından Hatay'da gerçekleştirilen alan araştırmasında Reenkarnasyon ile ilgili, Nusayrilerin liderleri olan bazı Şihlara yöneltilen sorulara şöyle cevap verilmiştir:

Şih Nasreddin Eskioçak: Reenkarnasyon yeni bir şey değil, eski inançlarda da var. Biz Hatay Alevileri buna kesin bir şekilde inanmışız. Her doğan öldüğü gibi ölen de aynı şekilde doğacaktır. Cenab-ı Allah eğer insanı dünyaya getirmiyorsa yüce Allah'ın adaleti tesis olur mu? Hayata kötü koşullarda gelip kötü koşullarda yaşayan ve kötü koşullarda ölen kişiye zulüm yapılmış sayılmaz mı? Dünyaya bir kere gelip gitmeyle ilahi adalet sağlanmaz, ruh gelip gittikçe olgunlaşır. Sınıfta kalan

çocuğu okuldan atarsanız adil olmaz. Bir yıl daha okutup sınıfı geçerse adaleti sağlamış olmaz mıyız? Yüce Allah'ın adaleti ancak reenkarnasyon sayesinde gerçekleşir." "Kötü bir insanın ruhu bir hayvana da geçebilir. Peygamberlere karşı gelen kişilerin dünyaya domuz olarak geldiği Kur'an-ı Kerim'de geçmektedir."

Şih Mahmut Reyhani: "Sünniler diyorlar ki reenkarnasyon mahşer gününü inkâr etmiş; anasından doğan adam sakat doğdu, bu cezayı hak etmek için ne suç işlemiş bu adam? Burası adalet yeri değil amel yeri, Allah adil olmazsa kul nasıl adil olur?" diyerek reenkarnasyonun varlığını ve gerekliliğini ifade etmektedir (Er,2010: 288).

Şih Nasreddin Eskiocak'ın bazı insanların domuz olarak dünyaya gelmesinin Kur'an'da geçtiğini söylemesi ile Maide suresi 60. ayeti kastetmektedir. Ayette: "De ki: Allah katında yeri bundan daha kötü olanı size haber vereyim mi? Allah'ın lânetlediği ve gazap ettiği, aralarından maymunlar, domuzlar ve tâğuta tapanlar çıkardığı kimseler. İşte bunlar, yeri (durumu) daha kötü olan ve doğru yoldan daha ziyade sapmış bulunanlardır" buyrulmaktadır. Şih Nasreddin'in reenkarnasyona delil olarak ileri sürdüğü bu ayeti sadece literal düzeyde anlama ve yorumlamanın pek sağlıklı bir yorum olmadığı kanaatindeyiz. Konuyla ilgili kaynaklara bakıldığında konunun etraflı bir şekilde tartışıldığı, konuya literal düzeyde yaklaşanların yanında çoğunluğun söz konusu ayetteki anlamı mecâzî bir tarzda yorumladığı görülmektedir.

Mesh kavramıyla ifade edilen insanların hayvan haline getirilmesi/dönüştürülmesi olayı surî ve manevî olarak iki türlü olabilir. Manevî olunca ahlâkî düşüklük doğuran bir dönüştürme olur. Surî ve manevî olursa ahlâkî düşüklüğün yanında hayatî düşüklük de gerçekleşir. Bu durumda nesilleri devam etmez. Allah dileğini yapar. Ayette geçen "Nebe", mühim haber demektir. Buradaki ism-i işaretin muşârun'ileyhi (işaret edilen) hakkında ve şerriyyet (şerlik, kötülük) hususunda söz edilmiştir. Bir rivayete göre Yahudilerden bir kısmı gelmişler, Resulullah'a dinini sormuşlar, Resulullah "Allah'a, bize indirilene, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına indirilene, Musa ve İsa'ya verilene ve diğer peygamberlere Rableri tarafından verilene inandık, onlar arasında ayırım yapmayız, biz Allah'a teslim olanlarız" (Kur'an, Bakara,136) diye cevap vermiş. İsa'yı işittikleri zaman, "Biz, sizin dininizden daha kötü dini bilmiyoruz" demişler. Söz konusu bu âyet bunun üzerine nâzil olmuştur. Şu halde bunlar dine "şer" (kötü) dediklerinden dolayı, "Sizin şer dediğinizden daha kötüsünü size haber vereyim ki, o sizin din adını verdiğiniz kendi halinizdir" manasına mücârat yoluyla şer denilmiş ve de ayıplanan dine işaretir denilmiş ise de, biz bu iniş sebebine karşı çıkmamakla beraber şu manayı daha açık buluyoruz: Ey Muhammed, o kitap ehline şöyle de: Daha kötüsünü çok önemli bir şekilde haber vereyim mi? İşte Allah'ın lanetlediği (Kur'an, Bakara,13) ve kendilerine gazab ettiği, ve kendilerinden maymunlar ve domuzlar yaptığı, ve bir de tağuta tapan, tağuta kulluk eden kimseler. İşte bunlar mevkice daha fena ve doğru yoldan daha çok sapmış kimselerdir.

Ayette geçen “Kırade” (maymunlar) ve “hanâzir” (domuzlar) yapılanların, yani görünüş ve manevî bakımlarından mesîh (çirkin bir şekle giriş) denilen, bu hale getirilenlerin “ashâb-ı sebt” (cumartesi günü ehli) olduğu, bunların gençlerinin maymun, ihtiyarlarının da domuz kılığına konulmuş bulunduğu söyleniyor ki, geçmiş ümmetlerde ve özellikle İsrailoğulları’nda böyle mesh (başka bir hayvan kılığına çevrilme)ler bilinmektedir. Hıristiyanlarda da İsa’nın sofrta arkadaşları hakkında mesih rivayet edilmiştir. Bunun için bazı tefsirciler, kırade (maymunlar) cumartesi ehli, hanâzir (domuzlar), İsa’nın sofrta arkadaşlarıdır, demişlerdir ki, Bakara suresinde ashâb-ı sebt hakkında yalnız “Aşağılık maymunlar olun” (Bakara, 2/65) buyrulduğuna göre bu daha uygun olsa gerektir.

İnsanların böyle hayvan haline konulmasına “mesîh” denilir ki, yukarıda değinildiği gibi bu da yalnız manevî veyahut hem sûrî (görünüş itibariyle) ve hem de manevî olmak üzere iki türdür: Manevî mesîh ahlâkî düşüklük doğuran değişme; sûrî ve manevî mesîh de ahlâkî düşüklükle beraber hayatı düşüklük doğuran değişimdir ki, buna “hakiki mesh” de denir. Memsûh olanlar (değişime uğrayanlar) da üreme (tenâsül) olmaz. Şu halde, “maymun ve domuz oldular” demek, “hayvan cinslerinden maymun ve domuz üremesi yapan bir çeşit oldular” demek değil, tamamı sefalet içinde tükenmeye ve sonuçsuzluğa mahkum oldular demektir. Bununla birlikte insanın maymundan genesation (doğma, doğum) yoluyla tekâmül ettiğini iddia edenlerin yine insanın da doğum yoluyla maymuna döneceğini bir kanun gibi düşünmeleri gerekir. Ve bu âyet bunlara da bir cevap ve inzar (korkutmayı) içerir. Âyette, lanetten gadab (kızmaya)a, kızmadan mesh (hayvana döndürmeyi)e, mesîhden tağuta ibadet (şeytana kulluk)e doğru giden beyan silsilesi gösteriyor ki, bunların hepsinin toplamı değil, her biri bir şerdir. Ve bunlar içinde en aşağısı lanet, en yukarısı da şeytana tapmaktır.

Demek ki şeytana tapmak, bunların hepsini gerekli kılan bir şer başlangıcıdır. Bunlar önce melûn olur, Allah’ın rahmetinden uzaklaştırılırlar. İkinci olarak uzaklaştırılmakla kalmaz Allah’ın gazabı başlarına çöker, elemeler ve belalar içinde kıvranırlar. Üçüncü olarak maymun gibi bir insan taklitçisi, kararsız, değişken, sahtekâr, bir bakıma zeki, insanın her yaptığını derhal taklit eder, fakat gerçekte ne yaptığını bilmez, taklit derdiyle her felakete atılır, sevk edilir, gayet çirkin, suratsız bir maskaralık örneği veya domuz gibi canavar, boynu bükülmez, kafası tuttuğuna gider, her kötülüğü yapar, her pisliği yer, derisi bile debâğat (tabaklama) kabul etmez, çirkin, nefret edilen bir alçaklık timsali olur giderler.

Konuyla ilgili verilen tüm bu açıklamalar ışığında ayette taraflar (maymun, domuz/insan) arasındaki benzerliklerden hareketle tevil sisteminin en önemli işletim mekanizmalarından biri olan güzel bir istiâre sanatının sergilendiği söylenebilir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Nusayriler reenkarnasyon inancının kaynağının Kur’an olduğunu ileri sürerek çok sayıda ayeti delil olarak göstermektedirler.

(Rum suresi, 11,27; Ankebut, 19; Bakara, 28; Vakıa 60-62 vs.) Nusayriler sözkonusu ayetleri beden değiştirme olayının bir kanıtı olarak görürken, İslam düşünürleri bu ayetlerde bahsedilen tekrar dirilmenin ahirette olacağına habercisi olarak görmektedirler (Türk, 2010: 260).

Ayrıca Hüseyin Türk tarafından Hatay bölgesindeki Nusayriler üzerine yapılan saha araştırmasında söz konusu bölgedeki Nusayrilerin yüzde 84'ünün reenkarnasyona inandıkları ortaya çıkmıştır. Tenasühe inananlar, bu inançlarının nedenini kendi yaşamlarını veya böyle bir olaya tanık olduklarını ifade ederek açıklamışlardır (Türk, 2010: 261). Bütün bunlarla beraber reenkarnasyonu bilimsel olarak açıklamak mümkün görünmemektedir. Günümüzde “deneysel spiritüalizm” reenkarnasyonu bilimsel bir temele oturtmaya çalışmaktaysa da bunda pek de başarılı olduğu söylenemez (Türk, 2010: 264).

### 3- İbadetler

Nusayrılık, Bâtını ve bağdaştırmacı karakterine paralel olarak temel İslami ibadetleri tevîl edip ferdi ve toplu biçimde yerine getirilebilen, kendine has bir ibadet anlayışı geliştirmiştir. Ferdi ibadetlerin başında “Bâtını namaz” adı verilen ibadet gelmektedir. Namaz, Ali'ye açılan kalbin niyazı anlamında anlaşıldığından özel bir mekana, camiye ihtiyaç duyulmadığı gibi herhangi bir tarafa yönelme yahut özel bir duruş da söz konusu değildir. (Üzüm, 2007: 273) İbadet için herhangi bir mekana ve yöne ihtiyaç duymadıklarını ifade eden Nusayrî liderlerden Şih Nasreddin Eskio-cak, bu durumu şöyle izah etmektedir:

İbadet, her temiz olan yerde yapılır. Cenab-ı Allah yalnız camide münhasır değildir. Ben bahçede, arabada, evimde namaz kılabilirim. Kur'an'da deniliyor ki 'nereye yönelirseniz yönelin Cenab-ı Allah'ın mübarek yüzü oradadır.' Bize göre döndüğün her yön kible sayılmakla birlikte, kibleye dönerek ibadet ederiz. İnançlı olan bir kimse nerede namaz kılsa orası kutsaldır (Er,2010: 282).

Yukarıdaki ifadelerde Kur'an-ı Kerim'in Bakara suresi 115. ayetinden bahsedilmektedir. Söz konusu ayette şöyle buyrulmaktadır: “Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allah'(ın rahmeti ve niyeti) genişdir, O her şeyi bilendir.”

İslam'a göre ibadet için zorunlu bir mekana ihtiyaç yoktur. Kişi temiz olan her mekanda ibadet edebilir. Hatta zaruret halinde herhangi bir yöne dönerek de ibadetini yerine getirebilir. Ancak gerek Bakara suresi 149. ayetindeki şu emir “*Nereden yola çıkarsan çık (namazda) yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Bu emir Rabbinden sana gelen gerçektir. (Biliniz ki) Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir*” gerekse Hz. Peygamberin uygulamaları ibadette bir yöne yani Kabe'ye dönmeyi gerekli kılmaktadır.

Namaz gibi İslam'ın diğer temel ibadetlerinin de tevil edildiği Nusayrilikte oruç, Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın sessizliğini temsil eder ve diğer Bâtîni mezheplerdeki gibi "sırları başkalarından gizlemek" anlamına gelir. Zekât, Selmân-ı Fârisî'yi temsil eder ve "dini öğrenip başkalarına nakletme" manasındadır. Bununla beraber fırkanın iç işleyişinde zekât çeşitli vesilelerle icra edilen merasimlerden sonra şeyhe verilen paradır ( Üzüm, 2007: 273).

### Sonuç

İslam düşünce tarihinde Kur'an'ın yorumlanması esnasında birçok yaklaşım tarzı ortaya çıkmıştır. Vahyin Tanrı tarafından geldiği, otantik ve kesintisiz bir şekilde nesilden nesle aktarıldığı yani tek tek her ayetin Tanrı tarafından bildirildiğinden hiçbir Müslüman'ın kuşkusu olmamıştır. Bu itibarla bütün Müslümanlar aynı kitabı kabul etmiş ve onu imanın merkezine yerleştirmiş dolayısıyla hepsi *tek bir ümmet* haline gelmiştir. Kısacası vahiy metninin *sübutu* noktasında herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmamıştır. Ancak vahyin delaletinin yani anlamının tespiti hususunda farklı dönemler, mekanlar, zamanlar, coğrafyalar ve sosyo-kültürel şartlarda yaşayan binlerce alt kültür ve etnik grup tarafından birçok farklı yorum ve anlayış ortaya konmuştur. Başka bir anlatımla *sübut* bütün Müslümanları aynı noktada toplayan bir duruma işaret ederken, buna karşın *delâlet* kavramı farklılıkları, kültürel zenginlikleri ve çeşitliliği ifade eden bir terim görünümünü almıştır.

Arap dilinde, kapalı ve gizli olan anlamındaki bâtin kelimesiyle orijine geri dönmek, maksada yönelmek, bir şeyin akıbet ve sonucunu bildirmek gibi anlamlar içeren tevil kelimesinin bileşiminden oluşan Bâtîni tevil, Sünnî gelenekte aşırı Şii İsmâiliyye fırkasına mahsus bir yorum tekniği olarak telakki edilmiştir. Anılan fırkanın bu konuda ihtisas sahibi olduğunda kuşku bulunmamakla birlikte, Bâtîni tevil anlayışını İslam düşünce ve tefsir tarihinde sadece bu fırkaya hasretmek, tabi ki yanlıştır.

Bâtîni tevil, esas itibariyle, yoruma konu olan Kur'an âyetlerini, nâzil olduğu dilden ve nüzul ortamından koparan, yani esbâb-ı nüzul, nâsih-mensuh ve Mekkî-Medenî bilgisinden; başka bir ifadeyle, nâzil olduğu zaman dilimi içinde ilahi hitabın kime ne dediğine, neyi niçin söylediğine, ilk muhataplarının ondan ne anladıklarına büsbütün kayıtsız bir bakış açısıyla yaklaşmış, dolayısıyla nasları her türlü tevil etmeyi mübah sayan son derece subjektif ve belli bir kurala kayıtsız bir yapı arz etmektedir.

Meseleye bu çerçeveden yaklaşıldığında, Bâtîni tevil'in İslam tarihinde İsmâiliyye'den İmâmiyye'ye, İhvân-ı Safâ'dan İbn Sinâ (ö.428/1037) ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye (ö.638/1240), XX. yüzyılın başlarında Hint Alt kıtasında kurumsallaşan Ehl-i Kur'an ekolünden günümüzdeki şifre çözücülere kadar uzanan ve özünde



aynı olmakla birlikte farklı zamanlarda farklı şekillerde tezahür eden bir fenomen olduğunu algılamak pek zor olmayacaktır.

Bâtını düşünce ekolleri kapsamında ele aldığımız Nusayrîlik akımı da temel düşünce ve inanç sistemi açısından yerel özellikleri dışında merkezi Bâtını düşünceden pek bir farklılık arzetmemektedir. Nusayrî düşüncede her türlü yorum keşf ve mücâhede yoluyla merkezi bir otoriteye bırakıldığından herhangi bir nesnel sorgulama ve denetimden bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Sonuç olarak hem Bâtını düşünce hem onun önemli bir temsilcisi olan Nusayrîlik’de yorum (tevil)’un entelektüel bir denetime kapalı dilsel ve nesnel kriterlerden uzak subjektif bir yapıda olduğu söylenebilir.

### Kaynakça

- AKSOY, Erdal(2010). “Nusayrîlerin Sosyal Yapıları ve Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkiye’de Yaşayan Bu Topluluğa Devletin Yaklaşımları”, Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi , 54 : 199-212.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid (1994). Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul.
- CERRAHOĞLU, İsmail (1988). Tefsir Tarihi. Ankara.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed (1983). İslam’da Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi, Çev. Hasan karakaya-Kerim Aytekin. İstanbul.
- EL-HÂKİM, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah en-Neysâbüri (1990). el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn. Beyrut.
- ER, Piri (2010). “Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevileri (Nusayrîler) Ve İnanç Esasları, Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi , 54: 277-290.
- FAZLURRAHMÂN (1997). Allah’ın Elçisi ve Mesajı, Çev. Adil Çiftçi. Ankara.
- GAZALÎ, Ebû Hamid b. Muhammed (1993). Bâtınlığın İçyüzü-Fedâihu’l-Bâtınıyye-, çev. Avni İlhan. Ankara.
- İBN MANZUR, Ebû’l-Fazl Cemalüddin Muhammed (t.yok). Lisânü’l-Arab. Beyrut.
- İBNÜ’L-CEVZÎ, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (h.1358). el-Muntazam fî târihi’l-mülûki ve’l-ümem. Beyrut.
- İLHAN, Avni (1992). “Bâtınıye” DİA,V : 190-194.
- KESER, İnan (2006). Kentsel Dinamikler Ve Kamusal Alan Farklılaşması : Adana Nusayrîleri, Doktora Tezi, Ankara.
- KIRBAŞOĞLU, Hayri (1994). Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi, 1. Kur’ân Sempozyumu, Ankara.
- MASSİGNON, Louis (1993). “Nusayrîler” İA , C. IX: 365-370.
- NURSÎ, Bediüzzaman Said (2004). Lem’alar, İstanbul.

- ÖZ, Mustafa, (1999). “Nusayriyye”, Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayriiler, İslamî İlimler Araştırma Vakfı Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 28, Milletlerarası İlmî Toplantılar Dizisi: 4, İstanbul.
- ÖZBEK, Tarık (2006). Nusayri Kimliğinin Simgesel Oluşumu, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hatay.
- ÖZTÜRK, Mustafa (2003). Kur’ân ve Aşırı Yorum, Ankara.
- ÖZTÜRK, Mustafa (1999). Tefsir’de Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum, İslamiyat Dergisi, C.2,s.3, Ankara.
- PAÇACI, Mehmet (1996). Kur’ân’da Dil ve Varlık Alanları, 2. Kur’ân Sempozyumu, Ankara.
- PALABIYIK, M. Hanefi (2010). “Dini İnançları Ve Özellikleri Bakımından Nusayrilik”, Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi ,54 : 19-48.
- SEMERKANDİ, Abdurrezzak Kaşaniyyus (1988). Te’vilât-ı Kâşâniyye, çev. Ali Rıza Doksanyedi, Ankara.
- ŞEYH SADUK (1987). Şii İmamiye’nin İnanç Esasları, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara.
- ŞİMŞEK, M. Sait (1987). Kur’ân’da İki Mesele, Konya.
- ŞİMŞEK, M. Sait (1995). Günümüz Tefsir Problemleri, İstanbul.
- TEMİMÎ, Kâdı Numan (1960). Esâsu’t-Te’vil, Beyrut.
- TEMİZKAN, Mehmet (2010). “Alevi-Bektaşî Edebiyatında Nusayrilik”, Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi , 54 : 243-252.
- TURAN, Ahmet (1996). “Kitâbu’l-Mecmu’u’nun Tercümesi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 : 5-18.
- TÜRK, Hüseyin (2010). Anadolu’nun Gizli İnanıcı Nusayrilik : İnanç Sistemleri Ve Kültürel Özellikleri, İstanbul.
- ULUÇAY, Ömer (1996). Arap Aleviliği:Nusayrilik, Adana.
- ULUDAĞ, Süleyman (1992). “Bâtın İlmî”, DİA, C. V : 188-189.
- ÜÇÜNCÜ, Kemal (2011). “Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı Vadisinde Bâtini Yorum Geleneği Üzerine Bazı Düşünceler”, Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi , 59 : 223-238.
- ÜZÜM, İlyas ( 2000). “Türkiye’de Alevi/ Nusayri Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım” İslam Araştırmaları Dergisi, 4 : 173-187.
- ÜZÜM, İlyas (2007). “Nusayrilik” DİA, C. XXXIII : 270-274.
- ZEHEBÎ, Muhammed es-Seyyid Hüseyin (1961), et-Tefsir ve’l-Mufessirün, Kahire.
- ZERKÂNÎ, Muhammed Abdulazim (1988). Menâhilu’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’ân, Beyrut.