

KÜLTÜREL FARKLILIKLAR EKSENİNDE NUSAYRÎLİK ÜZERİNE BİR DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMASI: MERSİN ARAP ALEVİLİĞİ ÖRNEĞİ

Abdurrahman TOGAYHAN*

Özet

Katılımcı gözlem tekniği ile gerçekleştirilen iki yıl süreli bu çalışmada; genel olarak Alevîlikle ilgili muhatap alınan etütlerde önemli görülen ve fakat araştırmalar neticesinde elde edilen verilere göre eksiklik olduğu düşünülen iki temel husus vuzuha kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bunlardan ilki: Anadolu Türk Aleviliği ile Anadolu Arap Aleviliği arasında görülen teori, pratik ve dinî sosyalleşmedeki farklılıklara herhangi bir nedenle değinilmemiş olması. Elde edilen bulgular neticesinde, ana kültle ilgili mistik yorumlar ve dinsel spekülasyonlarla birlikte menseklerdeki formel unsurlarda görülen değişken yansımaların, aynı zamanda cemaatleşme doğrultusunda oluşan hiyerarşik yapılanmaların, bu iki ayrı kültürde birbirinden bütünüyle farklı olduğu görülmüştür; buna bağlı olarak, etnik ve kültürel bakımından da tümüyle birbirinden farklı olan iki ayrı oluşumun, tabî olarak zihinsel muhtevalarının ve felsefî-akîdevî idraklerinin de birbiriyle mütecanis olmadıkları anlaşılmıştır. Diğeri: Kavramsal problematikteki kategorik belirsizlik; bilimsel standartlar ölçü alınarak gerçekleştirildiğini düşündüğümüz ve çalışmalarını bu doğrultuda tetkike tabi tuttuğumuz kimi araştırmacılar Alevîliği, semantik olarak islâmî yorum bütünlüğü içerisinde "tarikât" terminolojisiyle özdeşleştirirken; kimileri de aynı yaklaşımla, "mezhep" kapsamında konuyu ele almaya çalışmıştır. Üzerinde yoğunlaştığımız araştırma sonucunda ve teoriğin pratiğe uygunluğu doğrultusunda elde edilen veriler doğrultusunda bulgular göstermiştir ki, gerek Anadolu Türk Alevileri ve gerekse Anadolu Arap Alevilerinin çoğunluğu, kendilerine izafe edilen, ne var ki selefî Sünnîliğin resmî ve gayri resmî temel formları olarak algıladıkları "mezhep" ve "tarikât" kodlamalarını reddetmektedirler. Bu durumda, "din" kimliğinde dahi idrak edilmek istenmeyen Alevî heterodoksisinin, "Spesifik Akîdevî Gruplar" kategorisinde

* Yrd. Doç. Dr., Harran Ün. İlahiyat Fak.

kavramlaştırılmasıyla birlikte, problematiğin çözümü hakkında daha isabetli tespitler yapılabileceği kanaati hasıl olmuştur.

Araştırma sonucunda elde edilen veriler, Hatay'dan Mersin'e kadar olan ve sahil bölgede yaşayan Nusayrîler ile Anadolu Türk Alevileri arasında, kültler panteonunun manevî zirvesinde yer alan ana kültürün kimliği etrafında merkezîleşmenin dışında, hiçbir benzerliğin olmadığını bize göstermiştir.

Anahtar Sözcükler: Nusayrî, Mezhep, Tarikat, Tecrübe, Ezoterik, İdrak, Kült, Mensek.

The Elementary Forms Of Different Extremism Reflected in Consequencial Perception Arising From Ethnical Differences: The Case Of Turkish-Arabic Alawism

Abstract

After two year long study field study on this subject, the following two major problems seen in the studies previously carried out on the subject have been singled out: 1) The categorical uncertainty in conceptual problematic. Some scholars regard the Alawism as part of Sufism while others consider it a sect. However, the research carried out on this subject indicated that most of the Turkish Alawis in Anatolia and Ababic Alawis in Anatolia rejected both the concepts of "tariqa" and "madhab" by considering them essential doctrines of Salafi understanding of Sunnism. Therefore, it is argued in this article that the heterodox Alawis should be considered in the category of "specific religious groups". 2) In researches carried out on this subject, there is no mention of the theological, political and social differences between Anatolian Turkish Alawism and Anatolian Arabic Alawism (Nusayrism). Since there are also differences between the two groups in their mystical understanding, speculative thinking, hierarchical structure of their group, and formal rituals, it is not surprising to find out that their reasoning is also totally different. Finally, what the findings of our research shown us is the fact that there is no similarity in any subject between the Nusayris who live in Hatay and Mersin and Anatolian Turkish Alawis except their belief that the highest pantheon should be respected.

Giriş

Muhatabı ve etki alanı insan olan metafizik serüvenin üniversal niteliği; tarihsel sürecin bilinen her döneminde, sosyal fenomenlere kimi zaman harici diktelerle, kimi zaman da bireysel ya da kolektif refleksiyonun ruhsal iç dinamikleriyle müdahale eden ve zihnî faaliyetin denetiminde; bireyin duygu, düşünce ve inanç boyutunda ferdî farklılıklara göre "din" kimliği ile anlam

kazanan ve aynı doğrultuda kavramlaşan kozmik olgu etkisiyle *Homo Religiosus* (dindar insan)un genetik şifresinde yerini almış oldu.

Dinsel fenomenin pratiğe yönelik formu, somut ilkeler içerirken; teoriğin dinimizmi, *görelî* olarak soyut sembollerle akîdevî ve duygusal muhtevalarda belirginlik kazanmış olmaktadır. Her ne kadar dinî idrakler; zihinsel muhtevalarda sunî bir şekilde kategorizasyona tabi tutulmuş ise de, evrensel-konjonktürel teamüllere göre yeni bir takım doktriner veya ideolojik anlamlar ihtiva edebilmektedirler. Bu anlamlara farklılık yükleyen âmiller ise, yaşanan çağdaş momentlerle birlikte etnik, kültürel ve diğer toplumsal formasyonlardır. Öte yandan, *Weber*'in insanı:"Anlam peşinde koşan hayvan"¹ olarak tanımlamasına uygun keyfiyetteki fail; yelpazenin bu dünyaya ait projeksiyonlarındaki felsefî, mistik, etnik, ekonomik ve aynı zamanda kültürel perspektiflerle kurumsallaştırılan dinin yaratıcı gücünü, gökten yere indirerek *matriarkal* (Anaerkil) sosyalizasyonda ve dişil obje ana tanrıçayla aynıleştirirken, bazen de *patriarkal* organizasyonda eril objede teokratik monopolizasyonun ipoteği altına almaktan çekinmedi.

Moral keyfiyet, bir yandan felsefî ve entelektüel paradigmalara temellendirilmek suretiyle, ilmî sistem analizine tabi tutulup bağımsız bir akademik hüviyet kazanırken; öte yandan, çok bilinmeyenli kozmik denklemlerin çözümündeki çaresizlik nedeniyle, merakın yoğunlaşması sonucu, teoloji bilimini meşguliyet alanına çekti. Böylece söylemin muhatabı insan olunca, zeminini dinin oluşturduğu tüm sistemler, din sosyolojisinin de konusu oldu. Bu sürecin bir uzantısı olarak aktüel zaman dilimi içerisinde bütün gayretlerimizi, ilgi duyduğumuz dinî-sosyal hadiselerle ilgili gerçeğin nerede olduğu hususundaki çalışmalarımıza hasrettik. İşte, Nusayrîlikle ilgili belli bir evrenin gözlemlenmesi de bu amaca yöneliktir. Ancak, şu hususun bilinmesinde hem araştırmacı hem de okuyucu için yarar vardır; ülkemizde Nusayrîlik bakir alan olması itibariyle ilgi ve merak açısından nispet değeri yüksek bir problemdir. Bu konu ile ilgili bilimsel çalışma yok denecek kadar az ve bu nedenle de görebildiğimiz kadarıyla Nusayrîlik, bilimsellik açısından referans beklentisi oldukça düşük bir alandır. Buna göre, gözlemlerle ilgili örneklem alanı olarak, Mersin'in merkez ilçesi Akdeniz belediyesine bağlı Karaduvar, Çay, Çilek, mahalleleri ile Adanalıoğlu ve Kazanlı beldeleri tespit edilmiştir.

Araştırmanın konusu: İnceleme alanında gözlemlenecek olan tecrübî Arap Alevîliğinin özgün ritüel, mistik-sosyal ve akîdevî algılama-yorumlama biçimlerini tetkik etmektir. Her iki olgunun konseksansiyel bütünlük içerisinde

¹ Fatmagül BERKTAY, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**. Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s.18.

tecrübî tezahürlerini, kendi spesifiklikleri doğrultusunda ve ayrıntı formlarıyla birlikte ele almak, zamanın sınırlılığı ve mekanın darlığı bakımından uygun olmasa da, etüdün imkanları dahilinde amacı; yurdumuzun belirli bölgelerinde yaşayan aynı dine mensup insanların ve fakat farklı etnik ve kültürel yapı içerisinde oluşan Arap Alevîliği ile, Anadolu Türk Alevîliği arasındaki ayırt edici tezahürlerde görülen tabiî ayrışma noktalarını, algılama-yorumlama farklılıklarının tarihî, kültürel tezahür biçimlerini, bireysel ve toplumsal kognitif tasavvurların temel formlarını ve ana kült olarak ortaklaşa kabul edilen *Hiçb-i Ali* mistisizminin teori, pratik ve sosyalleşmedeki tespit edilebilen, birine ve diğerine göreli özgün fazlalıkları ve farklılıkları vurgulu hatlarıyla ortaya koymaktır. Çalışma muhtevasına uygun varsayımlar, alt göstergeleriyle birlikte: Farklı etnik-kültürel oluşumların mistik tecellileri spesifik olduğu gibi, akidevî idrak doğrultusunda yapılan yorumları da spesiftir. Keza, gerçeğe yakın objektif veriler, dış idraklerin tabiî sübjektifliğinde değil, ancak fenomenolojik orijinalitenin kendine haslığında bulunabilirler, şeklinde tespit edilmiştir.

Bireylerin özgün, toplumların ise kolektif belleklerinde duygusal ve düşünsel alanlarla ilgili olarak, ömür boyu iz bırakan faal süreçlerden biri ve belki de en önemlisi kuşkusuz dinî tecrübî boyuttur. Söz konusu kozmik üslûbun etki alanı geniş olduğu kadar, karmaşık bir seyir takip eder. Zira, insan hayatının her döneminde duygu ve düşüncelerdeki yoğunlaşma farklı mecralarda değişkenlik gösterdikçe—ki değişim kaçınılmaz ve sürekli—dinî eğilimler, algılama ve yorumlamalar, zihinsel devinimin doğrultusunda değişkenlik göstermekte ve gelişmektedirler. Ferdî-dinî hermenötüğün farklılığı ve çeşitliliği ile, bireylerin dinî sosyal yapılanmasında görülen kaynağa özgü kavramsal olarak metafizik-mistik idrakin izafiliği ve çeşitliliği doğrultusunda gelişen pratikte ve teoride kendine has ayrışmanın nüvesini teşkil eden inanç, *senkretist* bir hüviyet kazanmaktadır. O bakımdan, "...*Hacı Bektaş-ı Veli'nin temsil ettiği fikirlerin çok çeşitli kaynaklara dayandığı anlaşılmaktadır.*"¹ Tespitinde olduğu gibi *senkretizm*, Nusayrîlikte de vurgulu bir etkiye sahiptir. Alevîlik konseptindeki bu tür bâtinî oluşumların nispeten *senkretist* karakterli olması, mezhep ya da tarikat yapılanmalarından farklı formatlarda olmalarını zorunlu kılmaktadır. Binaenaleyh, "*Herhangi bir insan istediği bir tarikata girebilir, fakat anası ve bilhassa alevî olmayan birisi, Alevîliğe giremez.*"² Şeklinde yapılan bir değerlendirme, temel tezimizi teyit eder mahiyette seyreden bir yönüyle ve farklı algılanışlarıyla Anadolu Alevîliğinin, konuya giriş mahiyetinde de olsa, her şeyden önce yapısal-fonksiyonel olarak, islâmî diyalekte bir *tarikât* veya *mezhep* kimliği taşımadığını bize göstermektedir.

¹ Ünver GÜNAY, Harun GÜNGÖR, **Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi**, Ocak Yayınları, Ankara, 1997, s. 295.

² Abdülbaki GÖLPINARLI, **100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar**, 1969, s. 277.

Ana dinî bünyede vuku bulan birbirinden farklı yorumsal yaklaşımları kavramsal olarak kategorize etme güçlüğü ile dinî-sistemik alandaki sınıflandırma ve buna bağlı olarak herhangi bir bilimsel çalışmanın seyrinde problematiğin güçlüğü, kavramsal ve metodik olarak kendini göstermektedir. Tecrübî hareketliliğin tezahürlerini bilimsel düzlemde ilmî projeksiyona tabi tutmanın neden olduğu kavram kargaşası ise, varsayımları şekillendiren paradigmanın tespitinde araştırmacıyı zorlamaktadır. Bu nedenle biz, problemin gerçeğe yakın özüne bir dereceye kadar vakıf olabilmek için, *Max Weber*'in bilhassa din sosyolojisi çalışmalarında tercih ettiği *denotatif-konotatif** mâna bütünlüğü içerisinde, "anlama" (verstehen)ve yorumlama(deuten) yaklaşım tarzını, inceleme sürecinin merkezine almaya çalıştık.

Kısaca, "*Spiritüel varlığa inanma*"¹ diye tanımlanan dinin teorik ve pratik olarak tasvirinde, kolektif algılamının mı, yoksa kolektif hermenötüğün ferdî veçhesi mi ön planda tutulmalıdır? Sorusunun yanısıra; tercih zorluğu ile karşılaşıldığında, hangi metafizik tecrübenin daha baskın olduğu ve diğer bireyler üzerindeki etkisi ve bu etkinin farklı tezahürleri ile, manevî değişimin ve gelişimin derunî dinamiklerinin neler olduğunun belirlenmesi gibi hususlar, gerçekten çalışmayı güçleştirici değişkenler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan, dinî oluşumla ilgili birincil faktörün kapsama alanı, *platform-değer* olarak; "*Kültür yani insan dünyasını kuran ortak anlamlar, pratikler ve semboller bütünü, kendini yansız ve tek bir ses olarak göstermez. Her zaman çok sesli ve çok belirgindir, gözlemci de gözlemlenen de onun dokusuna takılıp kalmıştır... Hiçbir ayrıcalıklı konum, hiçbir mutlak bakış açısı, tartışılmaz hüküm yoktur.*"² tarzında tespit edilince; kültürel unsurlarla ilgili bağımlı-bağımsız değişkenlerin birbirine giriftliğindeki geniş fenomenolojik ve psikolojik tahlillerde, "gerçeğin nerede olduğu"nun problemi ve tecrübe edilen metafizik koleksiyonun hangi ayrıntılarında gizli olduğunun ortaya çıkarılması, akademik birikim(konumuzu ilgilendiren yönüyle teorik sosyoloji)in yanısıra, keskin gözlem (pratik sosyoloji) yeteneğini de zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle, sürecin gündeminde olan sosyal olguya bizce en uygun araştırma yöntemi, bu çalışmada tercih ettiğimiz, güncellelikle doğrudan bağlantılı olması nedeniyle kuşkusuz katılımcı gözlem tekniğidir. İlintili olarak, bu çalışmada öncelenen ve yerinde tetkik ya da *saba* metodu olarak da

* *Denotatif mâna*: Bir kelimenin işaret ettiği bütün objelerin, vakaların veya hallerin semantik anlamlarını ihtiva eden bir terkiptir. *Konotatif mâna*: Kavramlara ait sembollerle ilgili hislerin ve tutumların ya da kelimenin etrafında kümelenmiş fikirlerin tümünü ifade eden bir terimdir.

¹Günter KEHRER, **Din Sosyolojisi**, Çev. Semahat YÜKSEL, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1991, s.

²Paul ROBİNOW, William SULLİVAN, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, Çev. Taha PARLA, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 5.

nitelendirilen dolaysız veya katılımcı gözlem yönteminin temel omurgası; olayları yakından *gözleme*, muhavereleri *dinleme* ve verileri *tespit* üzerine bina edilmiştir. Tercih edilen yöntem, çalışma neticesinde elde edilen verilerin niteliklerine uygun *moleküler* tahlil ile işlerlik kazandırılmaya çalışılmıştır. O bakımdan, çalışma süresince *anlamli diyaloglar* ve *anlamli platformlarda* hazır bulunma, temel yaklaşımımız olmuştur; buna ilave olarak veri toplama işlemi, hem detaylardaki vurgulu farklılıkları tespit edebilmek için, kimi zaman ve mekânlarda fırsat buldukça, kültün tecrübesinde ileri gelenlerle ve hem de popüler tecrübenin yansımalarını tespit edebilmek için de, sıradan insanlarla sohbet tarzında ve fakat üçüncü kişilerin bulunmadığı anlarda bir araya gelmek suretiyle gerçekleştirilmiştir. Maksat, *George Homans*'ın sosyolojide kullandığı "görüntü elemanları" arasındaki ilişkilerin eğilim fonksiyonlarına göre yön belirleyen *alışveriş* kuramına işlerlik kazandırmak suretiyle olay incelemesi yapmaktır. Ayrıca, farklı boyuttaki değişkenlerin etkisindeki spesifik ayrışan algılarla tecrübe edilen *Şia Ali* kültünün, akademizm dogmatikliği içerisinde *bâtını* veçhesini psikolojik perspektiflerde bilimsel analize tabi tutmak, ancak kontrol gruplarıyla bir dereceye kadar gerçekleştirilebilmektedir. Nitekim sağlıklı bulgulara ulaşabilmek için, araştırma esnasında yeri geldikçe kontrol grupları oluşturmayı ihmal etmedik. Referans bakımından nicelikleri itibariyle yetersiz de olsa, tali metodumuz dolaylı gözlem olmuştur. Ancak takdir edilir ki, yaşayan ve yaşatılan dinsel-kültürel muhtevaların tecrübe tezahürlerini bilimsel en yakın sosyolojik analize tabi tutmak oldukça güç ve zorlayıcıdır. Hele tespit edilen örneklem evrenindeki bireylerin yapısal-grupsal formları *sır* cemaatleri niteliğini taşıyorsa bu durum, araştırmanın seyri açısından daha da risklidir. Dolayısıyla, doğrudan gözlem tekniğinin zorunluluklarından olan birebir diyalog ya da yüz yüze görüşmelerde muhatap alınan deneklere ait isimlerin listelenmesi; cemaatin *ezoterik* yapısı gereği ve deneklerin ısrarlı isteği üzerine, kendilerine has lakaplarıyla deşifre ettiğimiz rûhânîlerin dışında yapılmamıştır. Öte yandan, araştırmanın yazılımında kimi yerlerde dip notsuz olarak verilen parantez arası diyalog replikleri, tarafımızdan gerçekleştirilen yüzyüze görüşmelere ait oldukları için numaralandırılmamıştır.

Ezcümle biz bu araştırmayla, "hakikat"ın nerede olduğunu bulabilmek için; elde edilen verilerde görülen analiz öğeleriyle ilgili zenginliklerin ve konumuzun *teması* olan trajik serüvenin ayrıntılarındaki kompleks sosyolojik tezahürlerde görülen olağandışılıkların; keza, dinsel ayrışmada tahayyül edilen değişkenlerin dışındaki olayların akışını etkileyebilecek olan ve herhangi bir nedenle fark edilemeyecek olan nüansların, araştırmanın temel varsayımlarını oluştururken ihtimal dahilinde tutulmalarının gerekliliğini belirtmek istedik.

Nusayrîlerin Anadolu'da Görülmeleri

Bilimsel bilgi özelliği taşıyan araştırmayı besleyecek olan konu ile ilgili kaynaklar yok denecek kadar az ve olanlar da yüzeysellik kategorisinde son dönemlere aittir. Araştırma evreninin muhatap etnik-kültürel mirasçıları nezdinde; yazılı rivayetler hatalı, yetersiz, eksik ve hatta maksatlı; sözlü rivayetlerin kaynakları ise tatmin edici olmaktan uzaktır. Katılımcıların verdikleri bilgilere göre, Arap Alevîliği hakkındaki kaynaklar daha çok–ki biz ulaşamadık–Fransızca'dır. Ayrıca İngilizce, Arapça ve Şîî belgelere az da olsa dışarıda rastlanabileceği söylenmektedir.

"Zafer kazanmak" demek olan ve Hz. Ali'nin safında "düşmana karşı savaşanlar" anlamına gelen Nusayrîlik, adını ilk önce XI. İmam *Hasan el-Askerî*'nin talebesi ve onun en yakın müridi olan *Muhammet bin Nusayr en-Nimeyrî*'den almıştır. Önceleri onlara "Nümeyrî", "Nimeyrî" veya "Numeyrî" denilmiş ise de sonraları "Nusayrîler" olarak şöhret bulmuşlardır.

Nusayrî dedesi Şîh Selim Sönmeze göre, Hatay Alevîlerinin menşei Arabistan'dır. Konuyla ilgili açıklaması; Halife Ömer'in Suriye'yi fethetmek üzere gönderdiği ordunun askerlerinden bir kısmı fetihten sonra geri dönmeyip Suriye'ye yerleşti.¹ Şeklinde dir. Nusayrîlerin bir kısmı atalarının Yemenli olduğunu söylerken; diğer bir kısmı da kendilerini, Emevîler döneminde Anadolu'yu Araplaştırmak ve İslâmlaştırmak için Antakya, Gaziantep, Şanlıurfa (Edessa, el-Ruha) ve Mardin yörelerine kolonizatör olarak gönderilen Arapların torunları olarak görmektedirler. Bazı Arap Alevîlere göre ise asıllarının, Peygamber döneminde yaşamış Medîne'li *Evs*, *Hazrec* ve *Ensar* kabilelerinden olduklarıdır. Çoğunluğun beyanına göre, Hz. Muhammet tarafından ataları Kuzey Suriye'ye, özellikle Hıristiyan Arap Gassânîleri ve orada bulunan Rumları İslâm'a davet için gönderilmiş fakat onlar, sonraları Medîne'ye dönmeyip orada kalmışlardır; bugünkü Nusayrîler de onların devamıdır.

Tarihî kaynakların daha sonraki dönemlere ilişkin verdiği bilgilere göre Nusayrîler, Abbâsîlerin baskısı nedeniyle Iraktan Halep'e kaçmışlar ve orada Hamdânî devletini kurmuşlardır. Bu devlet varlığını bir yüz yıl kadar koruyabilmiştir. Neticede Osmanlı ve Memlûklü baskılarına ve takiplerine maruz kalan Nusayrîler, Halep'te de tutunamayarak Şam'dan Antakya'ya kadar uzanan Alevî –Ensariye ve Sunmak dağlarına kaçmış olmalı ki, Nusayrîler için Anadolu'ya intikalin giriş kapısı Antakya oldu.² tarzındaki rivayet gerçeklik kazanmış olmaktadır.

¹ Selim SÖNMEZ, **Türkiyeli Arap Alevîleri**, Kervan Dergisi, Sayı: 40, 1994, s. 17-19

² Ömer ULUÇAY, **Arap Alevîliği**, (*Nusayrîlik*) Hakan Ofset, Adana, 1999, s. 68

Diğer yandan, araştırmanın seyrinde elde edilen verilere bakılacak olursa, daha çok akîdevî olarak sezilen belli-belirsiz *İsmâîlî* ve *Haydarî* izlerin taşınıp taşınmadığı sorusuna verilen cevapta; Nusayrîlerin geçmişine ait XIII. Yüz yıl dönemlerinde, özellikle doğudan Anadolu'ya sızan heterodoks gruplardan *İsmâîlî* ve *Haydarî* grupların yer aldığı, Türklerin ve Fransızların, Nusayrî tarihinde önemli yer tuttukları bu nedenle de Fransızlara ve Türkmenlere (heretik Türkmen gruplar kastedilmektedir) karşı özel ilgi duydukları anlaşılmaktadır ki bu sözlü beyanlar; "*İslâmî dönemde Suriye'nin kuzeyi, özellikle XI. XII. ve XIII. Yüç yıllar boyunca son derece aktif İsmâîlî propagandalara maruz kaldı.*"¹ şeklindeki tespite muvafık düşmektedir.

Verilen bilgilere göre, muarızları tarafından sürekli horlanan ve dışlanan Nusayrî topluluğun, zamanla Halep ve Lazkiye'de yoğunlaştığı görülmüş ise de, Halep kırımından sıyrılan Alevîlerin sağa, sola dağıldığı anlaşılmaktadır; nitekim kimi gruplar Lazkiye'ye, kimleri de diğer Akdeniz sahillerine yani Hatay, Adana ve Mersin yörelerine kaçıp yerleşti.² Referansıyla, konuya açıklık getirilebilir. Bir nevi "Sır Cemiyetleri" özelliği taşıyan Nusayrîler, olayların seyri doğrultusunda daha sonra Karmatîlerin Suriye'yi ele geçirmesi (h.291, m. 903) üzerine korkuya kapılarak Antakya dolaylarına çekildiler.³

Kuzeybatı Suriye'de ki Cebel-i Ensariye'de Nusayrîler üzerine incelmelerde bulunan Prof. Dr. *Ewald Banse Die Türkei Eine Moderne Geographie* adlı eserinde, Nusayrîlerin Hitit(Eti)kökenli olabileceği üzerinde bir tez ileri sürdü.⁴ Bu görüş tarzından olsa gerek, Hatay'ın Anavatana katılması esnasındaki kritik dönemde, *Ewald Banse*'nin bu iddiası "Güneş-Dil Teorisi"ne uyarlanarak bir kısım yerli yazarlar tarafından da kabul görse de, bugünün yaşayan Nusayrîleri bu teze katılmamaktadırlar.

Bilinen odur ki, özellikle Ortaçağın tarihindeki psişik arkeolojinin geçmişinde tüm dinsel iletişim diyaloglarının *heresiye* kodlarla zenginleştirildiği bir vakıa idi. Bu nedenle Nusayrîlerin kuzey Suriye'den Anadolu'ya sistemli intikalleri; 12. Yüz yılın sonları ile 13. Yüz yılın başlarında, bir yandan Harzemşahlar'ın diğer Türk boylarını batıya doğru sıkıştırması, öbür yandan Moğol istilacılarının batıya doğru ilerlemesi karşısında tutunamayan ve kutsallık yörüngesinde algılanan "Babalar" kültürünün Anadolu'ya hicret edişlerine tekabül

¹ A. Yaşar OCAK, *La Revolte De Baba Resul Ou La Formation De L'Heterodoxie Musulmane En Anatolie Au XIII^e Siecle*. İmprimerie De La Société D'Histoire, Ankara, 1989, p. 62.

² a.g.e. s. 110-111

³ E. Ruhi FIGLALI, *Çağımızda İktisadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1986, s. 180-192

⁴ Kasım ENER, *Tarih Boyunca Adana Ovasına Bir Bakış*, Hakan Ofset Adana, 1993, s. 293-298

etmektedir.

Öte yandan Nusayrîler, **Kitâbü'l-Mecmu'**dan sonra ikinci derecede kutsal kitap mesabesinde ve kronografik sözlü rivayetlerin kaynağı olarak gördükleri ve müellifinin **Şüc'a bin Ye'cüc bin Hamdûn bin Şabüd'-Dîn ed-Dihlevî** olduğu belirtilen, "**Zorbaların Yaptıkları ve Ezilenlerin Anlattıkları**" anlamında **Âsâr'ul-Müteğallibe ve Ahbâr'ul-Müstazafe** titrinde olduğu söylenen, bilhassa bâtinî şifrelerle yüklü, ancak ortalarda görünmeyen bir başucu kitabından bahsetmektedirler.*

İstanbul'daki Başbakanlık arşivinde 1536 yılında yazıldığı anlaşılan 450 özel sayılı tapu (tahrir) defterinde Nusayrîlerden "Garipler Cemaati" olarak söz edildiği gibi, yine Adana şer'î mahkeme sicillerinde adları "Bahçeciler" olarak geçmektedir.¹

Bugün her ne kadar halk arasında bunlara "Fellâh" denilmekte ise de, Nusayrîlerin çoğu bu yakıştırmayı kabul etmemektedirler. Çünkü onlara göre Fellahlar iyi cins şeker kamışı yetiştirmek için, fidelerle birlikte Çukurova'ya getirilen Mısır kökenli Kıptîlerdir. Bundan başka Nusayrîler tarafından hakaret sözcüğü olarak kabul edilen ve halk arasında sıkça kullanılan "Arap Uşağı" nitelendirmesini de aşağılayıcı bulmaktadırlar.

Topluluk tarafından bir "üst kimlik" olarak kabul edilen Nusayrîlik olgusunun netice itibarıyla doğduğu, geliştiği ve hayat bulduğu coğrafî mekânın, Irak ile Lazkiye'ye kadar olan Kuzey Suriye bölgesi olduğudur. Öyle görünüyor ki Anadolu'ya geçiş de buradan yapılmıştır.

Bulgular

Etnik-Kültürel Farklılıklardaki Tecrübî Aleviliğin Anlatım Biçimlerindeki Ayrışma Noktaları

Gerçekte *tarikât-mezheb* denkleminde kavramsal problematiğin çözümü, zaman ve mekân bakımından konumuzun hacmini aşar niteliktedir; ancak, kimi zaman meclislerinde bulunduğumuz Anadolu Aleviliği ile, çalışma konumuz olan Mersin örneklemindeki Nusayrî Arap Aleviliğinde, kimi vicdanlara negatif sicille yansıyan ve belleklerde iz bırakan islâmî anlamda *tarikât* ve *mezheb* sözcükleri her söz konusu oluştta, hep Alevîler tarafından kolektif protestolara hedef olmuştur. Muarızları tarafından istenmeyen bu sözcükleri, dar kapsamlı

* Edinilen ayrıntılı nakillere göre, ancak sözlü rivayetlerle aktarılan kitapla ilgili gizliliğin nedeni; bilinçli bir yaklaşımla oluşumun özü gereği bâtinî denkleminde değerlendirilen tarihî-mistik algısal referansların tabu niteliğindeki kaynağının, sırrın derinliklerinde tutulma zorunluluğudur, ifşası halinde Nusayrîler için felaketlerin başlangıcı demektir.

¹ Ömer ULUÇAY, **Arap Aleviliği**, s. 227

çalışma muhtevasına dahil etmemizin nedeni; yükselen protestolarla farklı idraklerin vicdanî kanaatlerine yansıyan serzenişlerini, protestocuların lehinde tespit edebildiğimiz haklılıklarıyla, buna mukabil itirazlara muhatap kavramları Alevilere isnat edenlerin aleyhine tespit edilen yanlışlıklarıyla dile getirmek isteğimizdir. Her ne kadar konu, entelektüel olarak *görece* idraklerde, belki uzun tartışmaları gündeme getirmeye zorluyor ya da öyle olduğu görünüyorsa da, kolektif bilincin ısrarlı muhalefeti buna imkân vermemektedir; objektif tutarlılıkta asıl olan da bizce budur. Esasen, *tarikât* ve *mezhep* kodlarının kendilerine uygun konuya müncer Alevî yörüngelerde yer bulamadıkları, çalışmamız neticesinde daha sarîh bir şekilde görülecektir, kanaatindeyiz. O bakımdan sunî isnatlar, herhangi bir nedenle zoraki yakıştırmalar, sübjektif yaklaşımlardan öte bir anlam taşımamaktadırlar.

Aynı sosyal organizasyonda birey olmanın niteliklerinden biri ve en önemlisi, benzer siyasî, ekonomik, kültürel ve sosyal bütünleşmenin ortak değerlerine sahip olunmasına rağmen, bu değerleri algılamada ve yorumlamada bireysel kognisyonlar doğal olarak farklılık arz etmektedir. Bu demektir ki, "*Her insanın dünyaya ait tasavvuru tamamı ile ferdî veya şahsîdir. Hiçbir vakit iki insanın kognitif dünyası birbirinin aynı değildir.*"¹³ Buna göre, tecrübî hayatın dinî veçhesini ilgilendiren husus, kavramsal olarak dinsel tiplerde ağırlık noktasının tespitinde hangi ölçütlere göre ilmî zemin oluşturulacaktır? Sorusu ile, bireylere ait zihinsel muhtevaların sübjektif algılamaları mı, yoksa içkin (derûnî) yaklaşımın bulup ortaya çıkarabileceği gerçeğin objektif verileri mi göz önünde bulundurulacaktır? Soruları, duyarlı zihinleri meşgul etmektedir. Bu yaklaşımları teyit edebilmek için araştırma konumuzla ilgili olarak, önce kavram kargaşasına neden olan, sonra da inceleme sonucu elde edilen verilerin değerlendirilmesiyle alakalı genellemelerde tespit edilen, zihinsel muhteva ve mantıksal izahlarda ki tutarsızlıklara ilişkin bizce negatif durumu, çalışmanın hacmine uygun nispette kısa bir tenkide tabi tutmaya çalışarak örnekleyelim: Dikkat edilecek olursa Alevîlikle ilgili yapılan aşağı yukarı tüm çalışmalarda ele alınan "Alevîlik" kavramı, terminolojik kodlamalarda hep birbirinden farklı olarak kavramsal nitelik kazandırılmaya ve bilimsel muhteva verilmeye çalışılmıştır. Kimileri, kastedilen sözcüğü Sünnî yorumla "tarikât"(L'Ordre)bağlamında ele alırlarken, kimileri de aynı sözcüğü, herhangi bir "mezhep"(La Secte)kategorisinde görme eğiliminde olmuşlardır. Oysa her iki kavram da gerek lügat, gerekse terim anlamları itibariyle birbirinden ayrı formatta ve üslup olarak farklı kulvarda yer almaktadır. Bilindiği gibi islâmî terminolojide mezhep; kaynağı dinsel veriler olan yüksek İslâm'ın entelektüel, resmî, amelî ve akîdevî bir yapılanmasıdır. Tarikat ise; kaynağı dinî veriler olmakla birlikte daha ziyade mistik halk

¹³Krech, Crutchfield, Ballachey, **Cemiyet İçinde Fert**, Çev. Mümtaz TURHAN, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1920, c. 1. s. 25.

dindarlığının gayr-i resmî sûfi liderliğindeki marjinal yapılanmasıdır.

Uzaktan çağrışım ve spesifik kurgusal yorum veya varsayımlarla ya da raflardaki belki de araştırmacının objektiflik kriterlerine uymayacak olan farklı idrak ve gözlem verilerinin bulunduğu kaynaklardan elde edilen derlemelerle yönlendirilen bir çalışma bulgularıyla, bizatihi araştırmacı tarafından araştırma evreninin bir ferdi olup, tecrübî prosesi katılımı gözlemlenmesi arasındaki gerçeklerin tespitinde yer alanlarla ilgili hususlarda problemin anlaşılması için, her halde zihni fazla yormayan farklılıklar olsa gerek... Nitekim, kimi zaman her iki farklı yörüngedeki Alevî bireylerle bir anlık yüz yüze yapılan görüşmelerde bile görüldüğü gibi, muhatapların bir kısmı kendilerine atfedilen bu kavramlara, kendi özgün algılamaları dışında yabancıdırlar; bir çoğu da bilinçli bir şekilde *tarikât* ve *mezhep* sözcüklerini, kendilerini tanımlayan kavramlar olarak kabul etmemektedirler. Zira söz konusu kavramlar, onların zihinsel muhtevalarında Sünnî ideolojiyi çağrıştırmaktadır. Oysa geleneksel Alevî imanının temel prensiplerinden biri de Sünnî oluşumu protestodur. İtirazın çıkış noktasının sebebi ise, Sünnî ekolün temelinin şeriatın ihyası ve yeniden inşası olmasıdır. Ayrıca, etimolojik olarak ele alındığında *tarikât* ve islâmî literatürlerde *mezhep* kavramlarının özü bakımından *görece* şeriat patentli olduğu görülür. Nitekim Ahmet Yesevî, spesifik sübjektivitenin etkisindeki idrak farklılığı ile tarikâtın, şeriatı özünde barındıran mistik bir yol olduğunu şu dizelerle belirginleştirmiştir:

"*Tarikata şeriatısız kirgenlerini*

Şeytan kâlip imanını olur imiş."¹⁴

Ancak hemen belirtelim, Anadolu Aleviliğinde gerek *tarikât*, gerekse *şeriat* formu, düşünce ve *meşreb* itibarıyla Sünnî idrakin yorumuna muhalif bir muhtevaya sahiptir. Nusayrîlikte ise, şeriatın objektivitesinin mutlak reddi esastır. İlintili olarak Arap Aleviliğinin mantıksal yorumunda mezhep, İslâm dininde neyi eksik buldu da onu tamamlamaya geldi.¹⁵ Şeklinde algılanmaktadır. Yine onlara göre mezhepler, Alevîleri İslâm dışına itmek için icat edilmiş yarı dinî politik kurumlardır...

Yukarıda serdedilen kısa açıklamalara ve kanaatimize göre, Alevî şuurunda zihnî ve mantıkî muhakemeye tabi tutulan "mezhep" ve "tarikât" sözcüklerinin, kendilerine bir üst kimlik olarak takdim edilmesine karşı gösterdikleri tepkiselliğin, tecrübeye yansıyan yönlerinin bilimsel verilere kaynak teşkil etmesi bakımından daha mantıkî spesifik ve daha gerçekçi olduğudur. Ussal özneleri başka olan geçmişin ikinci, üçüncü, dördüncü... Tarzında uzayıp

¹⁴İsa DOĞAN, *Türklük ve Alevîlik*, Kardeş Ofset, Samsun, 1998, s. 154

¹⁵Ömer ULUÇAY, *Arap Aleviliği*, (Nusayrîlik) Hakan Ofset, Adana, 1999, s. 103.

giden yazılı ya da sözlü rivâyetlerin veya referansların verilerine; kuşkusuz bir yönüyle isnadın yüklemi olan, fakat diğer yönüyle tüm dil fonksiyonlarıyla itirazın faili olan şimdiki yaşayanların doğrudan verileri tercih edilir, düşüncesi, konuyla ilgili araştırma cesaretini artırmıştır. Araştırmanın perspektifindeki bütünlük de, bu açıdan değerlendirilmiştir. Buradan hareketle, araştırma vurgusunun merkezindeki itirazlı konuya yaklaşılacak olursa, Anadolu Alevîliğine islâmî sembollerle yüklenmek istenen ve bu haliyle *tarikât* ve *mezheb* kimliklerinin izafî iğretiliğinde görülen bizce noksanlıklar şunlardır:

a) Söz konusu kavramlarla ilgili algısal mülâhaza ve mütalaalarda, konuya muhatap kültürün muhtevasıyla ilgili yan faktör analizlerinin yapılmamış olması ya da eksik yapılmış olması.

b) Bir çok kimseler için farklılık ve sıra dışı anlamlılık arz eden çok buutlu *kognitif* ve *konotatif* mânadan yoksun hermenötik yaklaşım tarzı.

c) Akidevî farklılaşma olgusunun objektif yansımaları göz önünde bulundurulmadan ve muhatap oluşumun bireylerine ait idraklerle ilgili psikodinamik vasıtalarla akidevî zemin tespiti yapılmadan, buna bağlı olarak başkalarını da kendileri gibi görmek istemelerinden kaynaklanan zoraki bir üslupla sübjektifliğe başvurulmuş olması.

d) Konunun odağındaki muhataplarla ilgili düşünce ve duygu *vasat*larının veya *mubiîn*inin diğer bir ifadeyle, şahıslar arası duygu ve düşünce vakıalarının göz önünde bulundurulmamış olması.

e) Odaklanılan kavramlarla ilgili takdir mikyasında görülen eksikliklere bağlı entelektüel muhteva belirsizlikleri ile sağlam temellere dayanmayan retorika karmaşası.

f) Temel sebepler vuzuha kavuşturulmadan, rölatif detaylara bakılarak yapılan netice ya da tercih beyanı... O nedenle, Alevîliğe hamledilen *tarikât* veya *mezheb* yüklemeleriyle ilgili mutabakat diyalogları; holistik olmayıp tek taraflı irade ve idraklerin sunî girişiminden başka bir anlam ifade etmediği gibi, geliştirilen dayatma stratejisi baskısı ile Anadolu Alevîliğini, Sünnî potada asimile etme şâibesini de beraberinde getirmektedir.

Temel kavramların ve varsayımların tespitinde alternatif faktör unsurların, çalışma süresince dahil edilmesinin zorunluluğu böylece kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu durumda etnik-kültürel orijini bakımından, Anadolu Türk Alevîliğinden bütünüyle farklı olan ve fakat Anadolu'nun Hatay'dan Mersin'e kadar uzayan sahil bölgede meskun Arap Alevîliğinin Türk Anadolu Alevîliğinden; kültür merkezinde izafî olarak Hz.Ali'yi ortak payda kabul etmelerinin dışında, Nusayrîliğin gerek alevî-mistik ontolojisindeki farklılıklar, gerekse ritüellerde görülen kendine özgü(sui generis)tecrübî uygulamalar ve bunlara bağlı olarak Nusayrî bağlarına has karmaşık inanç projeksiyonlarıyla

farklı olduğu görülecektir. Kaldı ki Anadolu Türk Aleviliğinin kendi özgün dinamikleri doğrultusunda, kolektivist tecrübî Aleviliğin temelde olmasa bile, bireysel idraklerle ilgili ayrıntılarda yerel ve bölgesel farklılıklar taşıdığı vakidir, tabiidir. Esasen çalışmamızın temel hipotezlerini de bu son tespitlerimiz etrafında yoğunlaştırmış bulunmaktayız. Düşüncemiz odur ki, kavram kargaşasına mahal bırakmamak ve bilimsel realiteye ters düşmemek için, "Alevilik" sözcüğünü, konu edilen kavramın protestolarına hedef olan "mezhep" ya da "tarikat" bağlamında değil, "Spesifik Akidevî Gruplar" kategorisinde mütalaa etmek daha yerinde olacaktır. Çünkü özgün Anadolu Aleviliği, "Bu oluşum, ilk temellerini Hz. Ali'nin düşünce ve erdemlerine tanık olan 'Ashabı Ali'nin elleriyle atmış; Ali taraftarı 'Şiayı Ali' ile gövdelenerek Alevî ortodoksisini kurmuş; tasavvufî, felsefî, ahlakî, pagan, panteist ve şuuübî ilke ve değerlerle bütünleşip evrimleşerek tasavvufî-bâtinî 'Anadolu Aleviliği'ne ulaşmıştır."¹⁶ şeklindeki değerler hükmünde yer almaktadır.

Şu halde Alevilik, Selefi-Sünnî doktrinden itizal eden genelde "Şiilik" kodlamasıyla tarihsel mekan ve zamanın meşum bir kesitinde dinî-politik hizipleşmenin, özelde ise bir kısım ortak islâmî değerlerde zıtlaşmanın, bireysel ve toplumsal ilişkilerde gerginliğin ve çok yönlü hesaplaşmanın, aynı zamanda akidevî ve amelî veçhelerde ayrışmanın uç noktaları olarak kabul edilen ve tepkisel hareket tarzında kendini gösteren, dinî dogmalara kayıtsız şartsız bağlılığın görmezlikten geldiği, protestolu bir direniş hareketinin adı olmuştur. Kimi durumlarda disfonksiyonel bir özellik arz eden asabiye ihtirasındaki çatışmanın müzminliği ve bu eğilimdeki sürecin şiddetindeki artış, zamanla entegrasyon karşısı "bizler" ve "ötekiler" kutuplaşmasında, tarafların mesafeli tutum almalarına da zemin hazırlamış olmaktadır. Kuşkusuz tasarlanan *ümmehin* bölünmez bütünlüğünün aleyhine olan bu oluşumun öncül faktörleri; başta, etnik ve kültürel unsurların dinî sübjektif algılamaları zorlaması, ikinci olarak da tarihin akışındaki siyasî, etnik, iktisadî ve dinî hareketliliğin taraflı yaklaşımlarla değerler sistemine alınmış ve gelenekselleştirilmiş olmasıdır. O yüzden, benlik bilincinin yönlendirdiği kavmî unsurların ve alevî yapısal fonksiyonların güdümündeki ortaklaşa yerleşik değerlerin normatif etkileri, karşıt kutuplardaki asabiye'nin denetim mekanizması olmasında önemli rol oynamıştır.

Muayyen bir İslâm toplumunun vicdanında *mağlupların*, *mustazaflar* (ezilmişler)ın ve *dışlanmışların* masumları olarak özümşenen "Şiî-Alevî" potansiyel, yol ayırımının başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Ancak beklenmeyen bir dönüşümle bu durum, muarızları tarafından sürekli *asi*, *sapkın*

¹⁶Abidin ÖZGÜNAY, "Alevilik ve Cem evleri", **Cem**, Aylık-Siyasi-Kültürel Dergi, İst. Ocak 1996, Sayı 56, s. 3.

ve *ayrılıkçı* olarak nitelendirilen Şîî-alevî toplumun spesifik öğretisi olarak tarihi misyonu içerisinde, Arap olmayan unsurlara da yeni bir kimlik kazandırmış oldu. Bu yeni dinî-siyasî ve etnik oluşumlar, manevî güç kaynaklarını şüphesiz *hiyerogami* (kutsal evlilik) jenerasyonunun oluşturduğu " Ehl-i Beyt" kültüründen almaktadır. Böylece, tepkiselliğin tezahürleri, salt dinî-siyasî ve etnik bölünmelerde görülmemiş, aynı zamanda dinî verileri tecrübede olduğu gibi, dünya görüşlerinde ve köklü zihniyet formasyonlarında da belirgin ayrışmalar ve karşı oluşumların getirdiği farklılaşmalar görülmüştür. O bakımdan, Anadolu Türk Alevîliği ile Hatay, Adana ve Mersin arasında yaşayan Arap Alevîliği arasında tasavvur edilen kutsal şahsiyet statüsü; fonksiyonları, rûhânî kimlikleri ve nitelikleri itibariyle birbirinden bütünüyle farklıdır. Bulgulara da bu zaviyeden ulaşılmaya çalışılmıştır. Zira, her türlü farklılığın görüldüğü yerlerde; itirazları, ayrışmaları ve çatışmaları zorunlu kılan meşru alternatifler serisi gündemden düşmemektedir.

Daha çok soyut muhtevalar içeren ve sembollerle ifade edilen değerler sistemiyle, dinin teorik yönünün bulunması tabii olduğu gibi, nispeten somut öğeler ihtiva eden, fakat akîdeyle birlikte soyut sembollerin pratiğe dönüştürüldüğü ritüel (amelî) yönünün bulunması tabiidir. Bu dinî-tecrübî hal, her çeşit din bağlarının ortak karakteristiğidir. İnancın dile getirilmesi ve imanın ispat edilmesi demek olan amelî ve imânî tecrübe, manevî doyumun yanısıra, aynı iman sembollerini terennüm eden müminlerin oluşturduğu ortaklaşa şuurun bütünleşmesi anlamına gelen sosyal fonksiyon aktivitesini de sistemleştirmekte ve kurumsallaştırmaktadır.

Akîdenin etki gücü, doktrinin içerdiği iman sembolleriyle birlikte, ferdin duygu ve düşüncelerine cevap verdiği ve onlarla örtüştüğü oranda kendini gösterecek, monotonluk ya da hareketlilik kazanacaktır. Her hangi bir inancın marjinallik ölçüsünde mahallî kalması veya evrensel düzlemde karizmatik boyut kazanması bu bağlamda değerlendirilmektedir.

Dinin sosyolojik yönü; gruplaşmanın, dinî manada cemaatleşmenin ve bir araya gelmenin zorunlu halidir. Genel perspektif içerisinde sosyalleşmeyi de etkileyebilecek olan, özelde dinî sosyalleşme ve farklılaşma, gruba katılanların etnik, kültürel, ekonomik, siyasî ve sosyal konumlarına göre şekillenmekte ve süreklilik kazanmaktadır. Böylece aynı inanca sahip bireyler ve fakat kültürel yoğunluk bakımından heterojen dokudan oluşan topluluklar, dinin birbirine zıt iki yönlü olgusunu yaşamaktadırlar. O halde dinin, sosyolojik ifadesiyle çift yönlü bir tesiri bulunmaktadır; bunlar: "*Olumlu veya bağdaştırıcı bütünleştirme ve olumsuz yıkıcı ve birliği bozucu tesir.*"¹⁷ şeklinde kendini göstermektedir.

¹⁷J. WACHE, **Din Sosyolojisi**, Çev. Ünver GÜNAY, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1990, 42.

"Arap Şiası" anlamına gelen Nusayrîlik, *bâtınî* karakterli heterodoks dinî gruplar arasında sayılmaktadır. Bu nedenle de dinî-sosyal yapılanma kısmen "sır cemiyetleri" niteliği taşımaktadır ki bu, "*Geleneksel dinin nazarı veçbesini ispat etmeyen bir dindarlığı destekleyebilir yahut bir efsanevi veya bir ideolojik doktrini açıklamak ve geliştirmekle meşgul olabilir.*"¹⁸ Burada söz konusu olan yargı, *bâtınî* filozofide mutlak "sır saklama" zorunluluğu ile kayıt altına alınmaktadır.

Heterodoksiye uygun olarak, gerek takdis ayinlerinde ve gerekse mensuklerin tecrübesinde merkezileşen mistik perspektif, harfler ve rakamların belirlediği sembollerle anlam kazanmaktadır. *eşoterik* idrakte bu, oldukça muğlak ve karmaşık bir seyir takip eder. Harfler ve rakamlara yüklenen özel şifreli anlamlar ve değerler bütünü, gizlilik içinde takdis edilir. "*Bu nedendir ki Nusayrî akâdesi iç yönetimi hakkında yeterli bilgi yoktur.*"¹⁹ Buradaki manevî ve hiyerarşik yapılanmada, bir alttaki bir üsttekinin bildiği özel manalı mistik şifreyi bilemez. Bu tutum, toplumda *sapkın* olarak kabul edilen ve bu nedenle de muhtemel katliama maruz kalmaları kaçınılmaz olan grupların veya bireylerin, kendilerini düşmanlarına karşı koruma ve savunma mekanizmasının gerekliliğini öngörmektedir. "sır tutma", "takiyye" ve "gizlilik" disipliniyledir ki Nusayrîler ve diğer *bâtınî* gruplar, varlıklarını ancak bu şekilde koruyabilmektedirler.

Nusayrî imanının mutlak şartlarından olan gizliliğin ve sır saklamanın her hangi bir nedenle iptal edilmiş olması, mahremiyet yüklü mitosların ifşa ve sırların açığa vurulması demek olacağından, affedilmesi mümkün olmayan bir yaklaşımla bu tür günahı işleyen kişi veya kişilerin vücutları, yargısız infazla ortadan kaldırılmaktadır. Zira Nusayrîlere göre, böyle bağışlanması mümkün olmayan bir günahı işleyen kişilerin cezalandırılmaması demek, tüm Nusayrîlerin katline neden olmak demektir. Nitekim, aslen Hataylı olup daha sonra Adana'ya yerleştiği söylenen Süleyman Efendi adlı bir Nusayrî önce Yahudi, sonra Hıristiyan, daha sonra tekrar Müslüman olmuş bu arada Nusayrîliğin bir kısım sırlarını da *Kitâbu'l-Bakûratis'-Süleymaniyye Fî-Keşfi Esrâri'd-Diyânâti'n-Nusayriyye* adlı eserinde ifşa ettiği anlaşılınca Tarsus'ta yakalanmış ve yakılarak öldürülmüştür.*

9.Yüzyılda Basralı *Muhammet bin Nusayr* tarafından kurulan Arap Aleviliğinde gizliliğin mutlak olarak sağlanabilmesi için bir takım tedbirler alınmıştır. Buna göre, gizlilik özelliği taşıyan *mi'ler* ve *ri'ler* hakkında çocuklara, kadınlara ve sıradan kişilere bilgi verilmesi uygun görülmez. Çünkü onlar duygusal ve zayıf yaratıklardır, hemen her zaman isteyerek veya istem dışı bir

¹⁸ a.g.e. s. 141.

¹⁹Ömer ULUÇAY, *Arap Aleviliği*, s.43.

* Nusayrîlere göre bu şahsın Tarsus'taki yerinin belirlenmesi hadisesi, daha önce ölen ve Arş-ı Âlâ'da Ali'nin sol tarafında oturan bir Pîr'in sayesinde olmuştur.

hareketle gizlilik esasına uymayabilirler. Bilhassa Kadınlar her an, her hangi bir nedenle ve fakat daha çok duygusal bir yaklaşımın etkisi altında ya da zor karşısında çözülebilirler. Bundan başka Nusayrî bir kadın, Nusayrî olmayan veya Nusayrî olup da gevşek imanlı bir Nusayrî ile evlendiği zaman, uzun bir birlikteliğin vermiş olduğu izafî güven duygusu ihtimali ile, koca tarafından kadına karşı hissedilen duygusal bağın bilinçli olarak tüm gereklerinin kullanılması esnasında, kadına özgü mizacın zayıf yönlerinin etki altına alınarak sırların deşifre edilebileceği korkusu gibi hususların olumsuzlukları, temel strateji tasarımında göz önünde bulundurulur. Ancak, kadın ve çocuklara zahiri bilgiler verilebilir.

Derûnî (ezoterik) idrakin korunması ve kutsal sırların saklanması bir başka manevî mekanizması da "takiyye" disiplinine uymaktır. Nusayrî söylemde takiyye; uçları gizliliğe varan ve sırlara ulaşan sorgulamada, kendilerine isnat edilenlerin tam aksini savunma mekanizması olarak algılanmaktadır. Çünkü onlara göre gerçek, gizliliktedir; zâhirî görüntü sanaldır, gerçeklikten uzaktır. O halde insanın amacı gerçeğe ulaşmak olmalıdır. Bunun yolu ise kutsallığın çekiciliğindeki *sırlı* özdedir; kâinatın bütün gizliliği ve sırrı Ali'de cem olmuştur. Bu nedenle Ali ebedî mutluluğun anahtarıdır. Görüldüğü gibi, Nusayrîlikte görülen sosyalleşmedeki dünyaya bakış açısında; dinî algı ve sosyal organizasyondaki mistik semboller ile imanî yorumlar hep *bâtınî* ekseninde belirginleşmektedir. Buna göre Nusayrîliğin, Anadolu Türk Aleviliğine nazaran belirginleşen özgün nitelikteki oluşum formlarını, elde edilen veriler doğrultusunda şu başlıklar altında temellendirebiliriz:

A- Teorik Anlatımla İlgili Doktriner (Akîdevî) Farklılıklar

Bireysel veya toplumsal zihnî muhteva farklılığının yanında etnik, kültürel ve diğer sosyolojik farklılıklar da dinî-siyasî, ideolojik ve felsefî unsurların algılanmasında ve yorumlanmasında ve bu faktörlerin hayata geçirilebilmesinde etkili ve sürekli ayrışma noktaları oluşturabilmektedirler. Hatta aynı mistik kombinezonda yer alan müntesiplerin oluşturduğu gruplara ait spesifik yerel farklılıklar dahi söz konusu olabilmektedir. Meselâ, Mersin Nusayrîleri ile Adana, İskenderun ve Hatay Nusayrîleri arasında *ezoterik* algılamadaki farklılığın tecrübeye yansıyan ayrışma noktalarında olduğu gibi... Dahası, aynı Nusayrî aileye mensup bireylerin *bâtınî-mistik* idrakleri de farklılık arz etmektedir. Kaldı ki, etnik ve kültürel bakımdan bütünüyle birbirinden farklı olan unsurların; aynı dinî-mistik ve bâtınî yörüngede yer almış olsalar bile idrakleri, yorumları ve tecrübî tezahürlerindeki gerçeklikleriyle, mütecanis gruplara nazaran daha belirleyici ve daha ayırıcı vurgular ihtiva etmeleri tabiidir.

"Din" sözcüğü ile kavramlaşan inanç ve onun tezahürü olan pratik tecrübe

ile gerçekleşen sosyal realite, Alevî algıda hep *bâtınî* düzlemde aranmaktadır. Akîdenin kaynağını oluşturan efsanevî dilin mantığı, aynı mistik ekseninde yer alan müntesiplerin menseklerinde ve takdis ayinlerinde farklılaşmaktadır. Bunun tabîî sonucu olarak Alevî meşrebin teorik-pratik yönü ile sosyolojik anlatımın dilindeki ayrışmalar da kaçınılmaz olmaktadır.

Mitolojik tecrübenin tüm evrelerinde Nusayrîliğe muhalif gruplar, olumsuz dinî sembollerle alaşağı edilirken; Nusayrî kültler panteonunda yer alan kutsallar bütünü, olumlu mesajlar içeren remizlerle takdis edilmekte ve *ezoterik* teşbihler, daha çok semâvî dinlerin şeflerine atfen yapılmaktadır. Özellikle Nasrânî kozmogonideki İsâ kültü ile "Kutsal bâkire" *Meryem Ana*'ya izafe edilen mucizevî motifler, Ali'ye* hamedilen metafizik-mistik süjelerle özdeşleştirilmektedir. Bundandır ki, "...Nusayrîler Antakya civarında yaşayan ve Hz. Ali'de şabıslanan Allah doktrinleri ile inançlarına yeni bir şekil vermiş gruplar olarak bilinirler."²⁰ tarzındaki bir değerlendirme haklılık kazanmaktadır.

Anadolu Türk Alevîliği ile Arap Alevîliği(Nusayrîlik) arasındaki ilk teorik anlatımdaki ayrışma, Kur'ân'ın algılanmasındaki yaklaşım tarzının farklılığından kaynaklanmaktadır. Türk Alevîliği, her ne kadar Kur'ân'ın bir kısım âyetlerinin Sünnîler tarafından değiştirildiğini ileri sürüyorsa da, kutsal kitabın hacminde bir daraltmaya veya genişletmeye gitmemektedir. Buna mukabil Nusayrîler, Kur'ân'ın muhtevasındaki mesajların niteliğinde ve niceliğinde, hatta tanrısal kimliğinde, Türk Alevîliğinden bütünüyle farklı bir anlayışa sahip oldukları gibi, kutsal kitabın adında bile muhalefetlerini yansıtmışlardır. Binaenaleyh Arap Şiâsı (Nusayrîlik) ortak bilincinde Alevî mitosların *bâtınî* kodlarla tevil edilmesi neticesinde vücuda getirilen kutsal kitapları "**Kitâbü'l-Mecmu**"dur, on altı sûreden ibarettir; müellifi, *Abdullah bin Hamdân El-Hâsibî* adında bir zattır. O nedenle Nusayrîlere, önceleri "Hâsibîler" denilmiştir. Halife Osman tarafından tümüyle tahrif edildiği öne sürülen Kur'ân-ı Kerim ise, kutsallaştırıldığına inanılan geleneksel bir kültürün talî kategorisinde ve fakat kutsal dışı olarak mütalaa edilmektedir.

Nusayrî îmanında teosofik refleksiyonun metafiziği, tanrısal güç olarak *Ali* prototipinde tecellî etmiştir. Bu doğrultudaki îmânî telkinler, sürekli olarak Ali

* Çalışmamız esnasında Nusayrîler Hz. Ali'nin adı anıldığı zaman bizden özellikle "**HZ.**" unvanının sözlü veya yazılı olarak kullanılmamasını istediler. Çünkü onlara göre Sünnîler iki yüzlülüğü ve dalkavukluğu "**HZ.**" Sözcüğü ile kutsallaştırmışlardır. Yine onlara göre, Kur'ân'ın hiçbir yerinde Peygambere sesleniş tarzı olarak "**HZ.**" unvanı Allah tarafından kullanılmamıştır. Nusayrîlerin bu isteklerine saygı duyarak Ali ile ilgili ifadelerdeki satır aralarında mevzua konu olan sözcüğü biz de kullanmamaya özen gösterdik. Nusayrîlerin bu tutumları ayrışmadaki detayları dahi önemsedikleri ve gündemde tuttuklarını göstermesi bakımından önemlidir.

²⁰Orhan TÜRKDOĞAN, *Alevî Bektaşî Kimliği*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1995, s. 25.

kültünde yoğunlaşmaktadır. Buradaki mistik fonksiyonun teolojik kodu, "**AMS**" (Ali, Muhammet, Selman) sırrıdır. Söz konusu oluşumun *ezoterik* açılımı ise; Ali sırrına mazhar olan fedayi, Ali'yi "ayn" () da gördü. *Ayn*, "mânâ"dır, Ali'dir. Mânâ,"âlâ"dır, yücedir. Muhammedi "mîm" ()de gördü. *Mîm*, "yol"dur, Ali yoludur. Selmânı "sîn" ()de gördü. *Sîn*, "bâb"(kapı) dır. Nusayrîlikteki bu bâtinî silsile Arap Alevîleri tarafından Hıristiyanlıktaki teslis inancıyla eşleştirilmektedir. Bâtinî-mistik oluşumun mantıksal izahı şu şekilde yapılmaktadır: *Sîn'e ilerlerim, mîm'e eğilirim, ayn'a taparım.* Diğer bazı Nusayrîlerde ise bu teosofî tecrübe; "*Kapıya doğru ilerlerim, ad önünde eğilirim, mânâya taparım.*"²¹ şeklinde ifade edilmektedir. Bu durumda Ali kültü yaşamış, yaşamakta olan ve gelecekte yaşayacak olan tüm insanlarla aynıleştirilmek istenmektedir. Dolayısıyla milyarlarca insan ister istemez bu hurûfî damgayı taşıyarak, hem fiziksel hem de ruhsal olarak, ancak Ali'nin varlığıyla insan olabileceği inancı hakimdir. Ali'ye atfen yapılan ve mantıksal diyalektin belagatıyla zenginleştirilen bu hurûfî yorum, analogik olarak Alevî ozan Hilmi'nin mısralarında şöyle dile getirilmektedir:

Tuttum aynayı yüzüme,

Ali göründü gözüme,

Nazar eyledim özüme,

Ali göründü gözüme.

Burada ontolojik hiyerarşinin yaratıcı fonksiyonuna göre Ali, Muhammed'i yarattı, Muhammet ise Selmân'ı, Selmân ise kendisine açılan ve "beş kapı" olarak kutsanan, aynı zamanda Ali'nin sırrını bilen *Hamse-i Eytâm*'ı (beş aydınlanmış yetim) yarattı. Bunlar: **Ebû Zer-i Gîfârî, Osman ibni Ma'zûn, Mikdât ibni Amr, Abdullah ibni Revâhâ** ve **Kanber el-Devsî**'dir. Ali'nin sahabeleri olarak takdim edilen bu beş yetim, Hz. Peygamber'in *Aşere-i Mübeşşere* (Cennetle müjdelenen on sahabe)sinden mülhemdir. Aynı zamanda bunlar, yaratıcının yardımcıları olarak kutsanırlar. Ruhlarının melekût âleminde olduğuna inanılan *Hamse-i Eytâm*'ın her birinin kozmik görevleri vardır. Şöyle ki: Ebû Zer-i Gîfârî, rızkların adaletli bir şekilde dağıtılmasını sağlar; Osman ibni Ma'zûn, Ali taraftarlarını Emevî takipçileri (Sünnîler kastedilmektedir.) nin tasallutundan korur; Mikdât ibni Amr, tabiat olaylarını düzenleyen melekelerin denetleyicisidir; Abdullah ibni Revâhâ, yıldızların canlılar üzerindeki etkilerini yönlendirir; Kanber El-Devsî ise kaza, kader, hayır ve şerre tesir eder; ayrıca bu zat ruhların korunmasını da üstlenmiştir. Bu dinî-mitolojik kognisyonlar, bir grup Nusayrîlerde daha farklı tasavvurlarla yorumlanmaktadır.

²¹N.ÇAĞATAY, İ. Agah ÇUBUKÇU, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 167, s. 67- 75.

Nusayrîlere göre; Ali, dinde iman, Ali, imanda dindir. Bu tasdiki dile getiren ve Ali'nin tanrısallığı ile yaratıcılığı fikrini benimseyen dizelerden bazıları:

Ali candır, Ali cânan

Ali dindir, Ali iman

Ali rabîm, Ali rahman

Ali göründü gözüme.

Ali'dir var eden arz-ı semâyı

Dabi hem nûr-ı şemsi gün ü âyı

Koma zikret Hasan Hulû Rızâyı

Dilersen Yâ Hüseyin i Kerbelâyı

Nusayrî'yem Nusayrî'yem Nusayrî

Ne ölmüşem ne hód sağım ne sayrı.

Ali'dir Şâb Tâkê vü Bâ Nâkê hem

Ali hâlık derim hiç söylemem kem

Ol öldürürdü ol oldu derdime em

Nazîrin yokdürür ey Şâb-ı âlem

Nusayrî'yem Nusayrî'yem Nusayrî

Ne ölmüşem ne hód sağım ne sayrı.

Ali'dir kün deyüp var etti canı

Eğer cism ile cânı dü cihânı

Baka oldur Şehâ ser cümle fâni

Yürü insan isen sen Şâb'ı tanı

Nusayrî'yem Nusayrî'yem Nusayrî

Ne ölmüşem ne hód sağım ne sayrı.

Lâ şerîk lâ nazîr ü zerrece hiç misli yok

Dinin dinarı sensin lâ fetâ illâ Ali.²²

²²Ö. ULUÇAY, **Arap Alevîliği**, s. 234-251.

Bu durumda Ali'yi tanrılaştırma, "*Ben Ali'den başka ilâh bulunmadığına şehâdet ederim.*"²³ İmânıyla tescil edilmekte ve bu takdis ifadesi, Nusayrîliğe inisiye (bir dinî gruba veya bir tarikata giriş)âyininin zorunlu kurallarından sayılmaktadır. Bundan başka Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'indeki Ali ile ilgili mısralarda da Ali zahiren, yaratıcıya ait mutlak zâtî sıfatlarla tavsif edilmiştir ; nitekim, "*İptidasız evvel O idi sonsuz âbir de O olur. ... Ali'nin vergisiyledir ki Meryem'e arkadaş oldu da İsâ vücuda geldi.*"²⁴ şeklindeki mistik mülâhazalar, ilâhî gücün sırrının Ali'de tezahür ettiği inancını teyit eder mahiyettedir. Öte yandan, bazı Nusayrîlere göre Ali, "Kâim-i Muntazar" (her an ortaya çıkması muhtemel olan) ve "Hayy-i Muntazar" (gelmesi beklenen sağ) dır. Bundandır ki Süleyman Efendinin *Kitâb-ı Bakûrâ*'sında belirtildiğine göre Nusayrîler, Ali'nin "**Eb**" yani "**Baba**", Hz. Muhammed'in "**İbn**" yani "**Oğul**", Selmân-ı Fârisî'nin "**Rûh'ül-Kuds**" olduğuna inanırlar.²⁵ Burada görülen teşbihlerin referansları, açıkça görülmektedir ki Hıristiyanların İsâ beklentisinden mülhemdir. Türk Alevîliğinin teosofisinde de ise Ali'nin tanrılaştırılması olgusu, Arap Alevîliğinde olduğu gibi bu netlikte belirgin iman semboller ihtiva etmemektedir. Buna göre, Arap Alevîliğinin *AMS* sırrına mukabil Anadolu Türk Alevîliğinin *eşoterik* kozmolojisi, *AMA* (Ali, Muhammet, Allah) üçlüsüyle temellendirilmiş olmaktadır.

Arap halk Alevîliğinde tanrı, Hz. Muhammed'i eğitmek, onu yetiştirmek ve onu insanüstü meziyetlerle donatmak için Ali'de cisimlenmiştir. Yaratıcı teselsülde tanrı Ali'nin annesine üflemiş, o'da Ali'ye hamile kalmış ve böylece tanrı Ali'de şekillenmiştir. Mitolojik tasavvurda Ali'nin annesi İsâ'nın annesi Meryem gibi bâkire sayılmakta, Ali'nin babası Ebû Tâlib'e ise zâhirî ve sembolik bir nitelik kazandırılmaktadır. Pek net olmamakla birlikte bu teosofik-mistik tasavvurun bir benzeri de, Tunceli yöresi Alevîlerinin semahlarında dile getirilen deyişler arasında Ali'ye atfen, "*Anam kısır koyun atam Cebrâil*" şeklinde yer almaktadır.

Nusayrî tanrısal söylemde Ali'nin yaratıcılık vasfı aynı zamanda zevcesi Fâtımâ'da zuhur etmektedir. Bu nedenle Halk Alevîliğinde Nusayrîler Hz. Fatma'yı "Fâtr" (Yaratıcı) sıfatıyla tebcil ederler. Ali bu iradesiyle erkek cinsin kadına karşı olan aşağılayıcı bencilliğini kırarak, "yaratıcılık" vasfını dişi cinsle paylaşmak suretiyle kadını kutsallığa dahil etmek istemiştir. Kadına yapılan bu ilâhî iltifat, Nusayrî metafizik muhtevada Ali'ye ait yaratıcılık vasfının mutlak

²³Ahmet TURAN, *Les Nusayris de Turquie dans la Region d'Hatay*, (basılmamış doktora tezi) s. 86-135.

²⁴Ö. ULUÇAY, *Arap Alevîliği*, s. 255-256.

²⁵a.g.e. s. 187.

ifadesi olarak algılanmaktadır. Bunun Nusayrî-imânî şuurdaki yeri ise Ali'nin, adaletin ve eşitliğin kaynağı olarak takdis edilmiş olmasıdır.

Diğer bir husus, Ali'nin ölümüyle ilgili idrakin ya da yorumun farklılığında görülen tespitle ilgilidir. Nusayrî müntesiplere göre Ali'nin katli zâhîrîdir, gerçek değildir; gerçek ve bâtînî olanı, onun tüm insanlığın günahlarının kefâreti için kurban edilmiş olmasıdır. O, yılanın kabuk değiştirmesi gibi maddî cisim olmaktan çıkmış, ulûhiyet kesbetmiştir. O bakımdan **Işık Yolu Nusayrîleri**, Ali'nin ruhunun Âdem'den elli milyon yıl önce yaratıldığına inanırlar ve bunu Ali'nin şu sözleriyle teyit ederler: "*Âdem su ile toprak arasında iken ben kutsanmışım.*"²⁶ Bu anlayışa göre tüm canlılar ancak Ali'nin ruhuyla hayat bulmuşlardır ve bu durum devam etmektedir. Binaenaleyh Nusayrî konseptteki yorumuyla tanrı, ilk önce **İmam Ali** şeklinde zuhur etti (inkarnasyon süreci); sonra gölgesi Muhammed'e yansıdı ve böylece Ali, kendi nurundan Muhammedi yarattı. Ve onu "**Kurtuluş Yolu Aleviliği**" için Peygamber olarak gönderdi. Bu metafizik vurgunun izahında Nusayrî inancının, insanlığın ilk evrensel dini olduğunun vurgusu vardır. Nusayrî rölativitedeki algılar bütününde, Ali'nin tanrısallığıyla ilgili gerçeklere ait âyetler; Ebu Bekir, Ömer ve Osman üçlüsü tarafından Kur'an'dan kasten çıkarılmıştır, düşüncesi hakimdir. Bilindiği gibi, böyle bir inanç tezahürü, Anadolu Türk Aleviliğinde görülmediği gibi, genel muhteva içerisinde *Sünnî* eksenli ya da *İslâm* endeksli *tarikât* ve *mezhep* formlarına da aykırı düşmektedir. Buna göre Nusayrî idrakte; "*Çünkü Hz. Muhammed der: Tâki dini ata ve ecdatlarımızın dinidir. Tâki dini olmayanın dini olmaz.*"²⁷ rivayetine binaen geçmişe vurgu yapılarak, İslâmlıktan önceki dinin adının "**Tâki Dini**" olduğu kabul edilmekte ve bu dininin menşeinin İbrahim peygamber olduğu belirtilmek suretiyle, sonraları "**Hanif Dini**" olarak tecrübe edildiği ileri sürülmektedir.

Öte yandan, kimi Türk Alevîlerde *âhiret* düşüncesi pek net olmadığı için *agnostik* bir özellik taşıırken; Nusayrîlerin büyük bir çoğunluğu *âhiret* fikrini, tüm sembollerle birlikte "kutsanmış spekülasyon" olarak değerlendirmekte ve reddetmektedirler. Bir kısım *mustazaaf* Nusayrîlerde ise *âhiret*, *Yezîdîler* (kastedilen Sünnîler) le şeytanların yurdu olarak kabul edilmektedir.

Netice itibarıyla Nusayrîlikte Ali sevgisi tanrısal özde yoğunlaşırken, Türk Aleviliğinde bu, insan sevgisine kanalize edilmiş ve vicdânî şuurda merkezîleşmiştir. Öte yandan Nusayrî ontolojideki kozmik üslûbun Ali'ye izafeten yapılan yaratıcı öznelere ait ana oluşumlara, Türk Aleviliğinde pek net

²⁶Mehmet BAYRAKDAR, *La Philosophie Mystique Chez Dawud De Kayseri*, Editions Ministère de La Culture, Ank. 1990, s. 144.

²⁷ Ö. ULUÇAY, *Arap Aleviliği*, s. 127.

olarak rastlanılmamaktadır.

B) Pratik Anlatımdaki Amelî (Ritüel) Benzeşmezlilikler

Nusayrîlikte ibâha (dinde yasaklanmış olan şeyleri yasak saymama veya dinî emirlerden sıyrılmama, kurtulma) larla ref'edilmiş (kaldırılmış) dinî emir ve yasaklar dinden bağımsızlığı sağlarken, gevşek bir Alevîliğin tecrübe edildiğini de bize göstermektedir. Özgün zihniyette, kişisel değişkenlik arz eden ve süreklilik göstermeyen, buna mukabil karmaşık pratiklerle Ali etrafında yoğunlaşan ve mistik unsurlarla merkezîleşen dinsel idrak hakimdir. Ali, ferdî olarak tecrübe edilmeye çalışılmakta ve ona hamledilen mistik objeler, îmânî semboller doğal olarak çeşitlilik göstermektedir. Böylece algılar, şahıslarda farklılaşarak bağımsızlaşmakta ve kişiden kişiye *görecelik* yansıtmaktadırlar. Bir başka deyişle, Nusayrî şeflerin muhalefetine rağmen, Ali'ye iman ve bu imanın tezahürü, tüm tecrübî boyutlarıyla Arap-Halk Alevî dindarlığında ritüel ve akîdevî izafiliğe neden olmakta, Nusayrî birey, Ali'ye ait mitolojik tasavvurun tercihini kendisi yapmak suretiyle, özgün Alevî-mistik dünyasını oluşturmaktadır. Pek tabiidir ki bu spesifik kişisel yaklaşımlar cinsiyete, yaşa, sosyal statüye ve kültürel düzey farklılığına göre kemiyet ve keyfiyet arz etmektedir. Takdis ayinlerinde ve menseklerindeki farklılıklar ve karmaşıklıklar bundan kaynaklandığı için, akîdevî ve amelî tecrübede birlik ve uyum sağlanamamıştır.

Nusayrî imanı ile saiklenmiş bağlarının menseklerdeki uygulamaları da kuşkusuz bâtinî* karakter taşımaktadır. Binaenaleyh Nusayrîlikte tek ibadet objesi, **AMS**'yi takdis etmekten ibarettir ve "**Ali, Muhammet ve Selmân'ı yüceltiriz.**" Demekle namaz kılınmış olmaktadır.

Türk Alevîliğindeki "cem evleri"ne karşılık, Nusayrîlikte "nüdeyve"ler (bazı karaların alındığı küçük toplantı yerleri) vardır. Bununla birlikte onlara göre

* Bugün İslâm dünyası, her türlü olumsuzluğu yaşayan bir duruma düşmüş ise, Nusayrîlere göre bunun nedeni, Emevî takipçilerinin Kur'ân'ı, özünde gerçeği barındıran bâtinî tevellere göre değil de, hakikati örten yanıltıcı zâhirî hükümlere göre insanlığa takdim etmiş olmasındandır. Kur'ân'ın zâhirî yorumu ise bilinçleri köreltmıştır. Bu olumsuz durum ancak Nusayrî evrensel kültürüyle ve bâtinî süjeleriyle rehabilite edilebilir. Nusayrîler bu metafizik paradigmasını Kur'an'dan bir âyetle pekiştirmeye çalışırlar. Onlara göre, *Dubân* suresinin 10.âyeti olan : "**Yâ Muhammet öyle ise gök yüzünün apaçık bir duman getireceği günü bekle.**" İlahî mesajın gerçeği yansıtan *ezoterik* tevili şu şekildedir: "*Dubân*" kelimesi **AMS** bâtinî-hurûfî yörüngede *Ayn*=mâna'da bereket, *Mîm*=ad'da ateş, *Sîn*=kapıda mutluluk. Arap Alevîlerine göre Sünnîler (Emevî takipçileri), söz konusu âyetle ilgili bilinmeyenleri **AMS** fonksiyonlarıyla çözmeye çalışsalar, Arap ülkelerindeki tüm petrol yataklarını, Batı dünyasından, **AMS** bâtinî formülüyle günümüzden tam dört yüz iki yıl önce bulup ortaya çıkarırlardı. Oysa onlar, âyetin gerçeği yansıtmayan zahiriyle amel edip, insanlara ceza yağdırmaktan başka bir iş yapmadılar. (Nusayrî Şihîyle söyleşi)

Nusayrî meskûn mahallinde cami de bulunmalıdır; ama Sünnîlerin algıladıkları anlamda namaz kılmak ya da diğer ibadetleri yerine getirmek için değil, cami ve nüdeyveler; aileler arasındaki problemlerin halli, çiftler arasındaki muhtemel uyumsuzlukların ve anlaşmazlıkların giderilmesi gibi dünyevî işlerin görülmesi; yardımlaşma, dayanışma ve insanı ilgilendiren diğer tüm sosyal faaliyetler(nişan merasimi, evlenme, düğün, sünnet vs.)in icrasında insanlara mutluluk getirdiğine inanılan kutsal mekânlar olarak kabul edilmektedir. O bakımdan, Nusayrîlerde camilere ve nüdeyvelere birer rehabilitasyon merkezleri olarak bakılmakta *Şıblar*, *Nakipler* ve *Necipler* –ki bunların Arap soyunun asaletini temsil ettiklerine inanılır –den her birine birer terapist gözüyle bakılmaktadır. Aynı zamanda Nusayrî şefler, Ali ile manevî korelasyonu sağlamak, bağlıları arasında toplumsal ve akîdevî stablizasyonu gündemde tutmak için kendilerinin tespit ettiği, fakat halkın bundan haberinin olmadığı yılın belirli zamanlarında bir çeşit ruhânî resepsiyonlar tertip ederler. Camilerdeki görevliler kadrolu olmayıp, fahrî olarak görev yapmaktadırlar. Her gün, etki gücüne sahip, dinsel değil, ama geleneksel bir norm olarak kabul edilen ve dinî bir sembol olmaktan çıkarılan beş vakit ezan okunur, ancak namaz kılınmaz. Nusayrîler bu keyfiyeti İsrâ suresi 110. âyetteki: **"Dinini gizli kıl, dininle göz boyacılık yapma."** Mealindeki tanrısal iradenin meşruiyetiyle izah etmeye çalışırlar. Onlara göre açıktan yapılan ibadetler; gösterişin, riyakârlığın, ikiyüzlülüğün ve istismarın göstergeleridirler. Samimiyetin masûmiyeti ancak *bâtınî* ruh haliyle sağlanır ve onun koruması altındadır. Buna mukabil, Anadolu Türk Alevîliğinde özgün akîdevî teoriğin pratîğe dönüştürüldüğü fonksiyonel-ritüel platformlar, cami ya da mescitler olmayıp, salt *cem evleridir*; kült mekanları olarak da, alevî odaklı *baba*, *dedebaba* ya da *dede* kimlikli türbeler, ocaklar veya yatırlar kabul edilmektedir.

Nusayrîlerde cuma namazı sendromu güncelliğini hâlâ korumaktadır. Cuma günü ve namazı onların belleklerinde; Emevîlerin ve takipçilerinin Nusayrîlere karşı olan düşmanlıklarını ebedileştirmek, her zaman onlara karşı duydukları kini canlı tutmak ve onlara karşı zulmü meşrulaştırmak için icat edilmiş baskı ve sindirme hareketinin politik bir sembolü olarak yer etmiştir. Aslında Nusayrî konseptinde Emevîlerin Cuma siyasetinin iki amacı vardı: İlki, *mustazaf* (ezilenler, Ali taraftarları) lara karşı muhalefeti geliştirmek ve onlara uygulanan terörü ibadet haline getirmek; diğeri ise, Emevî soyunun hükümrancılığını sürdürmek ve korumak için, dinî objeleri kullanarak siyasî stratejiler geliştirmektir. Bundandır ki camiler, Nusayrîler tarafından uzun yıllardan beri Ali ve müntesiplerine küfür ve lanet yağdırma odakları ve kutsallığın kanlı kıtala dönüştürüldüğü meşum mekânlar olarak algılandığı gelmiştir. Bu sebeple kimi zaman fanatik Nusayrîler tarafından ferdî ve fevrî hareketlerle cuma günü camilerin taşlandığı, *Ümeyyeoğullarına* ve onların takipçilerine, Nusayrî lisanıyla *teberrâ*(beddua)da bulunulduğu ve küfredildiği görülmüştür. Bir kısım Nusayrî

ileri gelenlerine göre şimdi, Nusayrî meskûn mahallerde camilerin bulunması, Sultan Abdülhamit'in Nusayrîleri Sünnileştirme siyasetinin bir eseridir.

Türk Alevîliğinde belirgin kriterlerle kurumsallaşamayan ruhânî şeflere karşılık, Nusayrîlerde örgütlü ve nüfuzlu, kendine özgü din adamları sınıfı (ruhbanlık) vardır. Bunlar: *İmamlar*, *Nakipler* ve *Necipler*dir. Ali'nin ruhâniyetini temsil ederler. Mitolojik olarak vasıflandırılan protokolde *İmam* ortada, *Nakipler* imamın sağında, *Necipler* ise solunda yer alırlar.

"Şeriatsız" anlamına gelen "bîşer" sözcüğünün Nusayrî dildeki yeri, "aydınlanmış şeriatçılar" dır. Bunun kolektif şuurdaki idraki ise izafidir; "bîşer" kavramı selefi-Sünnî dayatmalara karşı direnişi simgelediği ve şer'î tahakküme karşı tepkiselliği dile getirdiği gibi, şeriatın kesin reddini de ifade eder. Nusayrîler, özgün akidevî direnişi belirleyen ve bir nevi iman sembolü sayılan **"ene bîşer"** (ben şeriatsızım), (ben şeriatı reddettim) protestolu söylemleriyle birbirilerini tanırlar. Bu bir *bâtınî* paroladır; **AMS** sırrını takdisten sonra Nusayrî imanının ikinci temel umdesi "ene bîşer" beyanıdır. Her ayinde Nusayrî imanlılar tarafından koro halinde tekrarlanır ve ibadet niteliği taşır. Böylece namazın, orucun ve zekâtın mutlak reddi, her mensekte ve fırsatta dile getirilmiş olur. On sekiz yaşına girmiş olan her Nusayrî genç erkekler, meşrebe sülûklerinde kendilerinden ikrar edilmesi istenen ikinci îmanî prensip "ene bîşer" terkididir.

Genelde, şeytânî bir düzenin simgesi olarak kabul edilen "şeriat" kavramı, Arap Alevîliğinde iktisadî anlamda sömürüyü, hukukî bazda haksızlığı ve zorbalığı, politik söylemde sindirme ve asimilasyonu, dinî-sosyal alanda ise geriliği ve yobazlığı temsil etmektedir. Sünnî oluşumun her türlü fiil ve davranışları, duygu ve düşünceleri kendileri lehine meşrulaştırmanın dindeki adı olarak idrak edilen "şeriat" sözcüğü, müzminleşen lekeli şuurun ve vicdânî bozukluğun kaynağı olarak da değerlendirilmektedir.

Diğer Sünnî ekollerde olduğu gibi Nusayrîlerde de "râbîta", ayinlerde ve menseklerde mühim bir yer işgal etmektedir. Nusayrî tecrübede râbîta, Ali'nin ulûhiyeti ve ruhâniyetini takdis esasına dayanır ve Nusayrî mesajın ibadete dönüştürüldüğü en bariz mensektir. Bireysel olarak tecrübe edildiği gibi toplu olarak da icra edilebilir. Râbîta, bir Nusayrî'nin Ali'nin cismaniyetini ve ruhâniyetini benliğinde hissetmesidir. Arap Alevîliğinde râbîta, Budizm'in *Nirvanası* gibi düşünülmekte, ebedi mutluluğun son ve zirve noktası olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca, râbîtaya Ali'nin ulûhiyetini tasdik eden "*Huddâm*" adlı cinler taifesinin de eşlik ettiği inanılmaktadır.

Sudûr nazariyesinin Nusayrî literatürdeki yeri Ali eksenlidir. Ulûhiyetin ilk merhalesi olan *derûnî* şifreye göre anlamı "kâlû-belâ" demek olan **"Işık Alevîliği"**dir. Ruhlara hitap yine *râbîta* atmosferinde güncelleştirilir. Nusayrî ontolojide Ali, varlığı ile kendisinden sudûr eder ve ruhlara : "*Ben sizin imamınız*

değilmiyim?" dediğinde onlar: "kâlû-belâ"(evet sen bizim imamımızsın) derler. Nusayrî-bâtınî terminolojide "İmam" kimliği, tanrısal gücün karşılığıdır ve Ali'nin rûhâniyetini temsil eder. Bu teosofik sürece **AMS** sırrı da dahil edilir. Bu bakımdan râbîta'nın muayyen bir günü ve vakti yoktur. Nusayrî hangi şartlarda olursa olsun, onu düşündüğü an yapabilir. Râbîta esnasında **AMS** sırrını kutsayan ifadelerin dışında, okunması zorunlu standart dua kalıpları yoktur. Müntesip içinden geldiği gibi istediği dilde, istediği duayı okuyabilir. Bundan başka râbîtanın makbul olup olmadığını bir Nusayrî anlayabilir; şöyle ki, tüm duygu ve düşüncelerini Ali'nin rûhâniyetinde yoğunlaştıran kişi, bir müddet sonra vücudunun her hangi bir yerinde nabız atışına benzer atışlar hissederse, amaca ulaşıldığı anlaşılır. Şayet aksi durum zuhur ederse bu, o kişinin imanının zayıflığına ya da imansız olduğuna veya bâtınî konsantrasyonun şartlarına uymadığına delalet eder.

Nusayrîler, zamanı fonksiyonel hale getirebilmek için bir işe başlarken veya Ali'nin adı anıldığı her an, "Bism-i Ali" derler. Takdis ifade eden bu zikir tarzı Alevî-Bektaşîlerde ise, "Bism-i Şah" şeklindedir.

Arap Alevîliğinde kendine has bayramların sosyal hayata yansıyan önemli rolleri vardır. Bunlardan aşure bayramı, muharrem ayının onuncu gününde Hz. Hüseyin'in İsa gibi göğe çekildiğine inanılan anın kutlanmasıyla yaşanır. Dolayısıyla Nusayrîler, Hz.Hüseyin'in Kerbelâda aşure günü öldürüldüğüne inanırlar. Onlara göre o ölmemiştir, ama mekân değiştirmiştir. Ayrıca Nusayrîlerin *Mübahale*, *Gadirhum*, *Dulam*, *İdu Kebir*, *İdü'l-Kadr* gibi kendilerine has bayramları da vardır. *Dulam* bayramında Halife Ömer'in öldürülüşünün sevinci kutlanır. *Mübahale* bayramında ise o gün hiçbir iş yapılmaz, cinsel ilişkide bulunulmaz, yemek olarak sadece kavrulmuş un yenir ve *Kerbelâ* hadisesinin matemi, duygusallığın nostaljik yörüngesinde yaşanmaya çalışılır. Buna mukabil bu tür bayramlar Türk Alevîliğinde görülmez.

Nusayrîlerde bayramlar, *Ehl-i beyt* ile ilgili önemli dinî-siyasî olaylara endekslidir. Ama Hristiyan bayramları da bu kutsal törene dahil edilirler. Bu nedenle *Haç yortusu*, *Santa Barbara*, *Haç*'ın suya atılması, *Unsuru* ve *Salip* bayramları da özgün idrakleri ve yorumları doğrultusunda aynı vecd ile kutlanır. Yine bilindiği gibi, bu tür hristiyanî izler taşıyan bayramlara Türk Alevîliğinde rastlanmaz. Bayramlarda bol bol şarap içilir ve buhur yakılır. Takdis ayinlerinde şarabın rengindeki kırmızılık, Ali'nin kanını temsilen kutsallık ögesi sayılır. Bu nedenle ayinlerde "Kutsal Şarap Kültü" Nusayrî geleneğinde vurgulu bir ayrıcalığa sahiptir. Ayinin özelliği ise topluca icra edilmesidir, ferdî olarak yapılmaz. Şih'in gizemli işleminden geçen şarap fıçıları musıkî nağmeleri ile içime sunulur; dikkat edilmesi gereken husus, şarabın bir damlasının dahi yere dökülmemesidir. Zira küçük bir damlanın hederi suçu gerektirir. Cezası da ayinden atılmaktır. Her bir yudumu titizlikle içen Nusayrî, Ali'nin kanının

damarlarında dolaştığını hisseder. Ayinin asıl maksadı da budur.

Nusayrî değerler ve yargılar sisteminde Sünnî literatürlerde olduğu gibi, **"günâh" ve "günâhkâr"** kavramları bulunmaz; bu sözcüklere mukabil, **"suç"** ve **"suçlu"** yargıları yer almaktadır. Öte yandan, Türk Alevîliğine has olan ayin kültürü *semab*, Nusayrî mensekleri arasında yer almaz ve böyle bir amelî motif de işlenmez.

Gerek akîdevî ilkelerde ve gerekse amelî tecrübelerde olsun, Hıristiyanlıkla ilgili etkiler bâtinî meşreplerden Nusayrîlikte daha belirgindir. Bunda, Nusayrîlerin tarihin değişik dönemlerinde çeşitli nedenlerden dolayı İsevîlerle yakın ilişkide bulunmalarının önemli payı vardır. *Zira, "*Malazgirt savaşını takiben Selçuklu Sultanları döneminde Nusayrîler Antakya'yı ele geçirdiler. Ancak daha sonra Fransızların bölgeyi işgali üzerine (492/1098) bir süre onların hakimiyeti altında yaşadılar.*"²⁸ şeklinde rivayet edilen tarihî geçmiş bunu kanıtlamaktadır.

Netice itibariyle Nusayrîlikte, özellikle islâmî mensekleri ref^c(iptal etme, kaldırma) etmeyle belirginleşen ve tüm haramlardan insılâh(sıyrılma)la dinden bağımsızlaşmayı öngören ve liberal bir dinî anlayışı benimseyen zihniyet yansımaları yaşanmaktadır. Nusayrîler bu durumu Kur'andaki Mâide sûresinin 5.âyetinin meali olan: "*Sizin için bütün nimetler helâl kılındı.*" İlâhî mesajını: "*Eğer maksat kulun mutlak Tanrıya ulaşması, O'na varması ise bu, ibadetlerle yasaklarla olmayıp muhabbetledir.*" şeklindeki bâtinî teviliyle izah ederler. Böylece, Arap Alevîliğinde şeriatın bâtinî idraki, şeriatın mutlak zâhirî tekliflerini, ibahalarla ilga etmiş olmaktadır.

C) Sosyolojik Anlatımdaki Ayrışmalar

Mademki mistik öğelerin ve dinî dogmaların muhatabı insandır, o halde soyut akîdevî sembollerin pratikte somutlaşması olgusu, bireyi aşan ve sosyal münasebetler ağı kurmayı zorunlu kılan ilişkilerin kemiyeti ve keyfiyeti, yaşanan dinî tecrübenin ihtiva ettiği mesajların kapsamına bağlı bulunmaktadır.

Özünde münzevî bir dinî hayatı teşvik eden ve vurgularında *asketik* temaları ön plana çıkaran dinî değerler ve yargılar bütünü; birlikte olmayı ve başkalarıyla tecrübe etmeyi ilkeleştiren ve üstelik imanın emredici ve zorlayıcı gücüne sahip unsurların kaynaştırıcı gücünün etkisinde varlığını göstermesiyle birlikte,

*Tarihin geçmiş dönemlerinde, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında her hangi bir nedenle çıkan savaşlarda, duruma göre bazen Müslümanlara karşı Hıristiyan askerlerin safında yer aldıklarını Nusayrîler itiraf etmektedirler.

²⁸E.Ruhi FIGLALI, **Çağımızda İktisadi İslâm Mezhepleri**, Selçuk Yayınları, Ankara 1986 s. 180-192.

sosyalleşme sürecine katkıları bakımından birbirinden farklı olmaktadır. Kaldı ki ferdiyetçi bir dinî, felsefî, öğretinin mensupları dahi sosyal organizasyondan hali değildirler; hele bu dindarlar, aynı iman sembollerini terennüm ediyor ve buna paralel mensekleri tecrübe ediyorlarsa, cemaatleşme ve birlikte olma ivme kazanmakta ve manevî birlik, basitlikten çıkıp mürekkep bir sosyal ünitenin varlığı olarak müminler tarafından onaylanmış olmaktadır.

Kutsalın birleştirici ve belirleyici rolü, şüphesiz önce aile fertleri üzerinde etkili olmakta, daha sonra zaman ve mekân, yakınlık ve uzaklık ile diğer değişken faktörlerin etki mekanizmalarına göre boyut kazanmaktadır. Kültürlerin kolektif paylaşımı, merkezî kültürün karizması ve olağan dışı durumların zorlayıcı vasıfları gibi hususlar; ortaklaşa bilincin yapısal-fonksiyonel olarak organik bağların ötesinde kutsalın birleştirici ve bağlayıcı işlevinde yoğunlaşmasıyla birlikte, cemaatleşme sürecini tabiileştirir.

Nusayrîlik, Alevîliği bütünüyle kutsallar kültürü olarak görmekte, o nedenle de cemaatin tipolojisi statü farklılığına göre belirlenmektedir. Buna göre; "Ehl-i Beyt Gönüllüleri" grubu, Nusayrî rûhâniyetin tekelinde şekillenirken; "Ali Yandaşları" (Şia-Ali) topluluğu, zengin ve orta halli esnaf Nusayrîlerin oluşturduğu, kademeli tabakalaşma ve üyeleri arasındaki sıkı işbirliği esasına dayanan bir yapılanma arz etmektedir. Çoğunluğu oluşturan ve nispeten çileci(asketik) özellik taşıyan "Mustazaflar" (ezilenler, paryalar) sınıfı ise, sosyal organizasyonun yoksul ve alt tabakalarından oluşmuş Nusayrîlerinden meydana gelmektedir. Bir de, "Ehl-i Beyt Gönüllüleri" grubu ile, "Ali Yandaşları" taksonomisi arasında "yüksek Nusayrîliği" oluşturmaya çalışan "Işık Alevîleri" grubu vardır ki bunlar, liberal bir dünya görüşünü Ali ezoterizmiyle meczetmek istemektedirler. Ancak etkili oldukları söylenemez. Zira her yönüyle bugünkü Nusayrî-toplumsal yapı buna müsait değildir.

"Ehl-i Beyt Gönüllüleri"nde menseklerde ve takdis ayinlerinde kadınlara ve çocuklara yer verilmez. Yüksek Alevîliğin tecrübe edildiği rûhânî kategoride hem "Ali Yandaşları" cemaati ve hem de "Mustazaflar" topluluğu kutsallık ekseninde mütalaa edilirler. Ancak gizemliliği ve batinî veçhesiyle ilgili sırlar, söz konusu cemaat ve üyelerine verilmez. Halk Alevîliğinin yaşadığı diğer iki gruptan "Ali Yandaşları" cemaatinde kadınlar ve çocuklar menseklerde ve ayinlerde hazır bulunurlar ancak iştirak etmezler. "Mustazaflar" kategorisinde ise, kadınlar ve çocuklar her çeşit manevî atmosfere dahil edilirler ve katılırlar. Öyle görünüyor ki, alt gruplarda yaşanan ezilmişlik ruh hali ve yoksulluk gerçeği, insanlar arasında böyle bir ayırım yapmayı hazmedememektedir. Dolayısıyla *mustazaflar* sınıfı, diğer sınıflara nazaran daha demokrat ve daha liberal bir dünya görüşünü benimsemiş görünmektedirler.

Köktenci ve entegrist tutumların kimi zaman gündeme alınması hadisesi "Mustazaflar" cemaatini diğer iki topluluktan farklı kılmaktadır. Gerek "Ehl-

Beyt Gönüllüleri"nde ve gerekse "Ali Yandaşları" sosyal tabakalaşmasında olsun kültürler saf halde tecrübe edilirken, "Mustazaflar" grubunda inanç ve kültür birliği stabilize değildir. Hatta onlarda ilkel dinler de dahil her türlü dinî inanç ve felsefî düşüncenin teorik ve pratik tesirleri görülebilir.

Mustazaflar; ezilmişlerin, kimsesizlerin, haksızlığa ve zulme uğrayanların gücünün Ali de tanrılaştığına inanırlarken, yüksek rûhânî kategoriyi oluşturanlar Hz. Muhammed'in başkanlığında tüm Peygamberlere ait ruhların, muharrem ayının aşûre gününde Ali'yi takdis ettiklerine inanırlar.

Arap Alevîliğinde, özellikle araştırma alanımıza giren Nusayrîlerde yaygın olan bir inanişe göre, gruplaşmanın görünmeyen yönünü ilgilendiren, aslında bir bakıma sosyalleşmeye ivme kazandıran, fakat gözle görülmeyen, ancak bilge Nusayrîlerce görülebildiğine inanılan bir de "Huddâmlar" (kurgulanan manevî sinerji sınıfı)topluluğundan bahsedilmektedir. Tüm Nusayrîleri birbirine bağladığına inanılan bu metafizik takviye, Nusayrî cinler tarafından yapılmaktadır. Kendi aralarında üstlendikleri görevler doğrultusunda hiyerarşik kademelendirilmeye tabi tutulan *Huddâmların*, Nusayrîleri her türlü maddî ve manevî saldırılardan koruduklarına inanılmaktadır. Dolayısıyla *Huddâmlar* algısı, toplumsal zorunluluk doğrultusunda *patronajlık* ifade eden ve fakat manevî kültür statüsünde, aynı zamanda spekülâtif nitelikte sayılabilen kompozisyon görünümünde bir algıdır. O nedenle Ali ile irtibatlandırılan *Huddâmlar* teosofisi, bir bakıma *mustazaflar* sınıfının kozmogonisidir.

Nusayrîlerde cemaat bilincini güçlendirmeyi amaçlayan amiller; Nusayrî-mistik unsurlardan ziyade, aynı etnik ve kültürel kalıplar içerisinde yaşanmış ve yaşamakta olan tarihî bir geçmişte yer almaktadır. Bu sürecin Türk Alevîliğindeki sosyo-kültürel projeksiyonu ise; Alevî *mîllerin*, bânî rumuzlarıyla mecz edilmiş özgün Türk kültürünün vurgulu birikiminde kendilerini göstermeleriyle birlikte netleşmektedir.

Öte yandan Nusayrîler, umutsuz bir evrenselliğe özlem duymaktadırlar. Bu keyfiyet nazarî olarak teolojik platformda sürekli gündemde tutulmaktadır. Onlara göre Nusayrîlik, insanlığın ilk ve son evrensel metafizik-mistik vurgusudur. Birey, kendini hangi din, ırk ve kültürden sayarsa saysın Nusayrî kültürü, tüm insanlığın **AMS** sırrıyla örülmüş tanrısal tezahürü olarak kabul edilir. Bundandır ki Nusayrî Şihlar, cemaati ayakta tutan ana unsurun, bu nostaljik evrensel umut olduğu görüşündedirler. Buna göre, tüm insanlığı ilgilendiren üstte ve altta global tabakalaşmanın *kader* denen plandaki takdiri, Nusayrî kozmolojinin ebedî inisiyatifindedir. Aslında bu anlayış, Nusayrî-etnik kimlik kaybının korkusundan kaynaklanmaktadır.

Bir başka sosyalleşme tezahürü, *Fetâlar* oluşumuyla yaşanmaktadır; Nusayrî kodda son zamanlarda entelektüel tabakalaşmanın seyriyle güncellenen

"Fetâlar" grubu(Genç Nusayrîler), özünde Marksist ideolojiyi, Nusayrî özgün kültürüyle bağdaştırmayı amaçlayan ve bunun için çalışmalar yapan üniversitelilerden oluşmaktadır. Ne ki bu kategoride, Marksist Nusayrîler tarafından, Nusayrî ailelerin muhalefetine rağmen Ali'nin kutsallığı iptal edilmek istenmektedir. O nedenle bu taksonomide, çatışmayı esas alan *karyz kültür* oluşumu görülmektedir.

Arap Alevîliği, Türk Alevîliğinin mensek ve ayinlerinde tecrübe edilen otantik figürlerin, üslûp ve tarzların hiç birini benimsememektedir. Nitekim Nusayrî Şih'i Selim Sönmez, bu konuyla ilgili olarak: "*Ne geçmişte, ne günümüzde Türk Alevîliği ile ortak bir hareketimizin ve noktamızın olduğunu hatırlamıyorum.*"²⁹ şeklinde bir itiraz beyanında bulunmaktadır. O yüzden Nusayrîler, Türk Alevîliğini yarı-İslâm referanslı, ama yalnızca bazı Türk boyları tarafından benimsenmiş, bağımsız, kendine has bir Türk dini olarak kabul etmekte, Alevî Türklerin kendi soylarından sayılan, fakat katıksız Emevî takipçisi olan Sünnîlerle yüzlerce yıldır uzlaşmamalarının nedenini de bu ayrışmada görmektedirler. Tarafımızdan yapılan özel mülakatın muhatabı Şih Mehmet Heysemoglu: "*Türk Alevîliği dedikleri 'Bektaşîlik', Alevîlik değildir. İslâm şeriatının Türk yorumudur. Bu nedenle Türk kökenli Alevîler şeriatçı ve tarikatçıdır. Bu düşüncemizi Bektaşî şairlerinden Yetimî'nin şu mısrasıyla da kamtlayabiliriz:*

Hem şeriatan haberdar, hem tarikat ehlidir,

Marifet bâbında tek mil hem hakikat ehlidir.

"Özgün Arap Alevîliği—ki bize göre gerçek Alevîliktir— şeytânî düzenin senaryosu olarak algılanan 'Şeriat' ve 'tarikat' lanetlilerinin reddi üzerine bina edilmiştir. Konu edilen sözcükler ne mecazî ve ne de gerçek manasıyla Nusayrî lügatinde ve literatüründe hiçbir zaman yer almamışlardır ve alamazlar. Ancak onları yermek, aşağılamak ve hicvetmek için kullanılmış olabilirler. Bize göre, nasıl ki İranlılar, Arap siyasî ve kültürel hegemonyasına bir tepki olarak İslâm'ın özünü bozup şoven bir İran Şiâ'sı ihdas etmişlerse, Türkler de aynı nedensel tepkilerle Alevîğin özünü bozmuşlardır." Tarzında bir değerlendirmeyi zorunlu görmüştür. Farklı ama konuya muhatap kültürün orijinindeki sözcüsünden sadır olan bu değerlendirme, problematiğin güncelleşmesine neden olan gerek teori-pratik ayrışmayla ilgili hususlarda ve gerekse karşı taraftan reddine binaen araştırıcı ekseninde itiraz sadedinde yer alan *tarikat* ve *mezheb* kimliklerinin Anadolu Alevîliğine yüklenmesindeki yersizliğiyle alakalı hususlarda olsun, hiçbir akidevî mugalataya, hermenötik tasavvura ve teosofik idrake mahal bırakmadan, muhalefet fenomenlerini kesin hatlarıyla ortaya koymaktadır.

²⁹Ö. ULUÇAY, **Arap Alevîliği**, s. 80.

Sonuç

Bireyin zihinsel muhtevasında her çeşit öznel algıların farklılık göstermesi tabiidir. Vakıa sosyal kognisyonlarda toplumu oluşturan süjelere ait dinî, etnik, kültürel, siyasî, ekonomik ve coğrafi şartlar nedeniyle daha da belirginleşmekte ve heterojenlik arz etmektedir.

İslâmî versiyonun her hangi bir kategorisinde müminler topluluğu aynı ana kült ekseninde merkezîleşmekle birlikte, tabii olarak etnik-kültürel ayrışmanın zorlamasıyla algısal farklılıklar, gerek Türk ve gerekse Arap Alevîliğinin sentezinde mistik eğilimleri ve yönelimleri, birbiriyle benzeşmeyen mecralara sevk etmektedir.

Nusayrî mitolojinin yörüngesinde tasavvur edilen müşahhas ve mücerret âleme yönelik mutlak gücün hipotezleri, **AMS** sırrıyla ifade edilmektedir. Bu üçlü rûhânî korelasyondan her biri, soyut mistik kavramları müşahhas objelerle aynıleştirmekte ve metafizik-mistik vurguların diyalekti olmaktadır. Diğer yandan akîdevî idraklerin maddî âleme yönelik tezahürleri ise, ekosistem bütünlüğü içerisinde bireysel veya toplumsal kurtuluşa, (pratiğe dönük mutluluk) aynı zamanda takdis ayinleri ve menseklerde görülmektedir.

Türk Alevîliğinde ise, mutlak iradenin gücü **AMA** rûhânisinde tecelli ederken, Nusayrî tesliste yaratıcı hiyerarşinin üçüncü basamağındaki Allah'ın ıskatı, *Selman*'ın ikamesi öngörülmektedir. İslâmî değerler sisteminde bu demektir ki; Arap Alevîliği Türk Alevîliğine nazaran daha da *heterodoks* uçtadır ve kutsalda somutluk daha da belirgindir. Fakat birbirinden farklı her iki kategoride de kutsalla diyalogun sağlanması bu üçlü mistik kombinezonlarla mümkün olmaktadır.

Arap Alevîliğinde tüm mistik muhtevalar seküler ve profan dünya görüşünün ve hayat tarzının merkezine alınmaktadır. Bu nedenle selefi Sünnîliğe ait bağlayıcı, tutucu, sınırlayıcı ve yasaklayıcı ne kadar emir ve nehiyeler varsa pragmatik bir kayıt altına alınarak iptal edilmiştir. Dolayısıyla ki Nusayrî söylem, hemen hemen bütünüyle ibahalarla güncelleştirilmiş doktriner bir hayat tarzını gelenekselleştirmiştir. **AMS** sırrının sosyal organizasyonda *terapötik* vasıta olarak kullanılması da bundandır. Öte yandan algısal bir anomi olarak değerlendirebileceğimiz bir husus da, Nusayrî inancın, yerine göre düşünsel ve duygusal projeksiyonlarıyla örtüşen, ama her fırsatta alaşağı ettikleri Sünnî verileri, etik tutarlılığa uymadığı halde iddialarında teyit önermeleri olarak kullanmış olmalarıdır. Diğer bir ifadeyle, Sünnî veriler, ilâhî mesajlarla onaylı kutsallık denklemlerinde değil ve fakat evrensel değerlendirmenin ikinci statüsünü belirleyen kutsallaştırılmış gelenekler mihverinde mütalaa edilmektedirler. Böylece Nusayrîlik; yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, spesifik

kozmozgonisini oluştururken, bir yandan Hıristiyanlığa öbür yandan da İslâmlığa *göndermelerde* bulunmaktan çekinmemektedir.

Nusayrî tecrübede hem menseklerde ve hem de takdis ayinlerinde yüzeysel bir tutum görülür. Kesin hatlarıyla belirlenmiş ve tespit edilmiş bir ibadet şekli yok gibidir. Bu sebeple müntesipler cemaati bir takım gerekçelerle tabî ihtiyacın gereği olarak ibadet objelerini kendi özgün idraklerine uygun olarak geliştirmişlerdir.

Dinin kaynağına, fizik ötesi düşünsellik ve duygusallık yörüngesinde değil, gerçeğin merkezinde ulaşmaya çalışan bireyler, yatırları (türbeleri, makamları) ziyareti de umutsuzluk cenderesinde sıkışmış insanların duygusal israfı olarak görmemekte, aksine yeryüzüne inen ilâhî inayetin dağıtıldığı ve paylaşıldığı dünyevî mekânlar olarak gerek görmektedirler.

Nusayrîlikte *hiyerogami*(kutsal evlilik) çatısı altında oluşan *Ebl-i Beyt* kültü, Alevîliğin daha sonraki manevî mistik yapılanmasında, *mustazafların* sembolü olarak takdis edilmiştir. Türk Alevîliğinde ise *Ebl-i Beyt* hiyerogamisi kutsallaştırılmakla birlikte, metafizik-mistik idrakin mihverinde, *antroposantrik* (insanı evrenin merkezi sayan)yoğunluklu bir dünya görüşünün ayrıcalığı göze çarpmaktadır.

Ayrışma noktası görülen protestonun öncülü *Şia* tepkiselliği, İrânî mülahazalarda Arap ve Türk Alevîliğine nazaran terminolojik kalıpları hem yapısal-fonksiyonel bakımından hem de kozmik muhteva olarak özgün alternatif itirazlar muvacehesinde değerlendirmektedir. Sözelimi, işlenen sevgi motifleri ve diğer insanî değerlerle ilgili olarak, Alevîliğin özünde vicdânî kanaatlerin merhamete; haksızlığın, cesarete; bağışlamanın, şecaate; nefretin, sevgiye; zulmün ve vahşetin barışa dönüştüğü sulbî berraklığın mayası vardır. "*Şiilikte ise bu sevginin daha doğrusu böyle bir sevgi iddiasının politik çıkarlara alet edilmesi olayıdır.*"³⁰

Nusayrî cemaatlerde her ne kadar akîdevî ve amelî veçhesini gevşek, karmaşık ve bir o kadar da Bâtınî kültlerin oluşturduğu tecrübî hal teolojik uyumu bozuyor görünüyorsa da orada dinî-sosyolojik bir uyumdan söz etmek mümkündür. Öte yandan, Anadolu Türk Alevîliğinde bilhassa son zamanlarda Sünnî tebliğlere ve tekliflere karşı müspet bir eğilim veya onları "kabul" pratiği görüldüğü halde, Anadolu Nusayrî Alevîliğinde aksine Sünnî ortodoksiden ayrılmayı güçlendiren ve mesafeyi daha da aralayan ve derinleştiren negatif tepkili ve bilinçli eylem niteliğinde *ret* tezahürü görülmektedir.

Elde edilen veriler doğrultusunda, yaptığımız çift yönlü itirazlarla ilgili iddianın ispatını gerektiren sonucun muhtevasını, şu değerlendirmeyeyle

³⁰Y.Nuri ÖZTÜRK, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Sidre Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 135.

somutlaştırabiliriz; her iki Alevî akide tarafından, gerek şeriatın protestolu kesin reddi; hatta bu reddin, Alevî iman esaslarından sayılması, gerek özgün *AMS* sırrının takdisi; gerek, ezoterik-teosofik algılardaki ve yorumlardaki ayrışmaya ve tepkili alternatiflere neden olan benzeşmezlikler; gerek, Alevî varlığın Kur'ana bakış açılarında farkedilen İslâm'a göreli aykırılıklar ve gerekse, islâmî terminolojide yer alan emir ve yasaklarla ilgili hükümlerin ibahalarla iptali; Anadolu Aleviliğinin, "İslâm" referanslı mezhep ya da *tarikat* kimlikli kategorilerde yer almasına imkan bırakmamaktadır. Zira islâmî mânada *tarikat* ve *mezhep* kavramaları, Kur'anın temel öğretilerine muhalefeti küfür sayar. Her iki farklı kategorideki özgün Anadolu Aleviliği ise, "...*Âlemin evveline bir evvel, sonuna bir son bulmayı inancı, hem Allah tarafından yaratılışı, hem de âbiret inancını ortadan kaldırmaktadır.*"³¹ hükmünü, doktrininin iman esaslarından sayan Bâtîniğin sürekli etkisinde kalan ateşli taraftarıdır.

Bundan başka, Anadolu Türk Aleviliğinin teleolojisinde "oluşturucu güç"³² olarak düşünülen *tasavvuf*, *şeriat* gibi kavramlar; *sevgi-aşk*, *insan-evren* ekseninde felsefi bir anlam kazanarak "Hak"tan Halka inme³³ şeklinde ve seküler tarzda bir düstur olarak benimsenirken; Anadolu Arap Aleviliği, *tasavvufun* ve *şeriatın* toptan reddi ile "Hak"(Ali'de)ta yok olmayı amaç edinmektedir. Çünkü Nusayrîlere göre insanlık, Ali ile kaimdir; Anadolu Türk Aleviliğinde ise Ali, insan ile birlikte vardır.

Anadolu Arap Aleviliğini Anadolu Türk Aleviliğinden ayıran farklı detaylardan biri de, Arap Aleviliğinde dogmatik bir nitelik arzeden özgün *Işık Aleviliği* diyalektidir. Bilindiği gibi "ışık" formu *İşrakîyyûn*'nun *heresiye* sembollerinden biridir.³⁴ Bu tespit, farklı algılarıyla Nusayrîliğin, sezgiciliğin uçtaki formlarından da etkilendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Buradan hareketle olmalı ki Nusayrîler, *Işık Aleviliği*'nin strateji kaynağının devrimci ya da "yedici" Şûlik³⁵ diye bilinen İsmâilîlik olduğunu kabul etmektedirler.

Netice itibariyle Arap Aleviliği; her türlü dinî, felsefî, ideolojik postulların kendilerine yaşama imkânı bulabildikleri mistik arenada ayrışmanın, "bitmeyen senfoni"sinde yer alan Arap kavminin kendine has inanç hançersinden çıkarttığı aykırı bir sesin tezahürüdür. Ayrışmanın esprisinde gizlenen artı değer gerçek

³¹Ahmet GÜNER, **Tarikatlar**, Milliyet Yayınları, İst. 1991, s. 74.

³²Belkıs TEMREN, **Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1994, s. 154-155.

³³ Belkıs TEMREN, **Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s. 18.

³⁴ Bilâl DİNDAR, **Sayh Badr Al-Dîn Mahmûd et Ses Wâridât**, Editions de Ministre de Culture, Ankara, 1990, p. 55.

³⁵W. Montgomery WATT, **İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu**, Çev. Ulvi Murat Kılavuz, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 170.

ise;"bizler" ve "ötekiler" eğilimlerini tetikleyen tüm etnik, kültürel ve mitsel metaforlara rağmen zedelenemeyen Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı bilinci...

KAYNAKLAR

- BALOĞLU, B. Adnan, **İslâm'a Göre Tekrar Doğuş**, (*Reenkarnasyon*) (Ankara, Kitâbiyat, 2002)
- BAYRAKDAR, Mehmet, **La Philosophie Mystique Chez Dawud de Kayserî**, (Ankara, Editions Ministère de La Culture, 1990)
- BERKTAY, Fatmagül, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, (İstanbul, Metis Yayınları, 1995)
- ÇAĞATAY, Neşet/ ÇUBUKÇU, İ. Ağâh, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, N:167, ?)
- DİNDAR, Bilâl, **Sayh Badr Al-Dîn Mahmûd et Ses Wâridât**, (Ankara, Editions de Ministre de Culture, 1990)
- DOĞAN, İsa, **Türklük ve Alevilik**, (Samsun, Kardeş Ofset, 1998)
- ENER, Kasım, **Tarih Boyunca Adana Ovasına Bir Bakış**, (Adana, Hakan Ofset, 1993)
- FIĞLALI, E. Ruhi, **Çağımızda İktisadî İslâm Mezhepleri**, (Ankara, Selçuk Yayınları, 1986)
- , **Türkiye'de Alevilik Bektâşilik** (Ankara, Selçuk Yayınları, 1986)
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, **100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar**, (1969)
- GÜNAY, Ünver, GÜNGÖR, Harun, **Başlangıçtan Günümüze TÜRKLERİN DİNİ TARİHİ**, (Ankara, Ocak Yayınları, 1997)
- GÜNER, Ahmet, **Tarikatlar**, (İstanbul, Milliyet Yayınları, 1991)
- KEHRER, Günter, **Din Sosyolojisi**, Çev. Semahat YÜKSEL, (İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 1991)
- KRECHE, CRUTCHFIELD, Blachey, **Cemiyet İçinde Fert**, Çev. Mümtaz TURHAN, (İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1970)
- MENSCHING, Gustaw, **Dinî Sosyoloji**, Çev. Mehmet AYDIN, (Konya, Din Bilimleri Yayınları, 1994)
- OCAK, A. Yaşar, **Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik Kalenderîler**, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992)
- ÖZGÜNAY, Abidin, "Alevilik ve Cem evleri", **Cem**, (Sayı 56, İst. 1996.)
- ÖZTÜRK, Y. Nuri, **Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar**, (İstanbul, Sidre Yayıncılık, 1998)

ROBINOW, Paul/ SULLIVAN, William, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, Çev. Taha PARLA, (İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990)

SÖNMEZ, Selim, "Türkiyeli Arap Alevîleri", **Kervan Dergisi**, (Sayı: 40, 1994,)

TANKUT, H. Reşit, **Nusayrîlik ve Nusayrîler Hakkında**, (Ankara, Ulus Matbaası, 1938)

TEMREN, Belkıs, **Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu**,(Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994)

-----, **Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi**, (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995)

TURAN, Ahmet, **Les Nusayris de Turquie Dans La Religion d'Hatay**, (Basılmamış Doktora Tezi)

TÜRKDOĞAN, Orhan, **Alevî Bektaşî Kimliği**, (İstanbul, Timaş Yayınları, 1995)

ULUÇAY, Ömer, **Arap Alevîliği (Nusayrîlik)**, (Adana, Hakan Ofset, 1999)

WACHE, J. **Din Sosyolojisi**, Çev. Ünver GÜNAY, (Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1990)

WATT, W. Montgomery, **İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu**, Çev. Ulvi Murat Kılavuz, (İstanbul, Birey Yayıncılık, 2001)