

NUSAYRI ETNİK KİMLİĞİNİN SİMGESEL OLUŞUMU

TARIK ÖZBEK

**MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

Lisansüstü Öğretim Yönetmeliğinin Antropoloji Anabilim Dalı için
Öngördüğü **YÜKSEK LİSANS TEZİ** Olarak Hazırlanmıştır.

HATAY

KASIM - 2006

NUSAYRI ETNİK KİMLİĞİNİN SİMGESEL OLUŞUMU

TARIK ÖZBEK

**MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

Lisansüstü Öğretim Yönetmeliğinin Antropoloji Anabilim Dalı için
Öngördüğü **YÜKSEK LİSANS TEZİ** Olarak Hazırlanmıştır.

HATAY

KASIM - 2006

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bu çalışma jürimiz tarafından **Antropoloji** Anabilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Hüseyin TÜRK

Üye : Yrd. Doç. Dr. Serpil EROĞLU

Üye : Yrd. Doç. Dr. H. Kübra ENSERT

Kod No :

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

...../...../.....

Prof. Dr. Cemal YÜKSELEN

Enstitü Müdürü

ÖZET

NUSAYRİ ETNİK KİMLİĞİNİN SİMGESEL OLUŞUMU

Tarık ÖZBEK

Yüksek Lisans Tezi, Antropoloji Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Hüseyin TÜRK

Kasım 2006, 172 Sayfa

Kimliğin simgesel oluşumu; insanların gündelik yaşamlarında anlam ilıstirdiğı nesne, olay, ses ya da yazılı biçimlere dayalı kurgulardır. Bu kurgular, etnik kimliklerin aidiyet ve dışlama gibi mekanizmaları devreye sokarak ‘biz’ ve ‘onlar’ kavram çifti dolayımında sınırlar inşa eder. Sınırın kendisi ise, kimliğin simgesel boyutudur ve bir topluluğun kendisi ile ilgili bilincini yaşatır: Kimi zaman kadın ve erkek, kimi zaman dini, geçiş ve ölüm ayinleri; kimi zamanda ibadet edilen mekan; kimi zaman içinde yaşanan çevre; kimi zaman geçmişin hatırası vb. olabilir. Nusayri kimliğı de kendi simgesel alanını bunların üzerine inşa ederek yüzyıllarca bir arada yaşadıkları kimliklerden ayrımlaşmış ve günümüze kadar asimile olmadan ayakta kalabilmiştir.

Çalışmamızın birinci kesiminde; çalışmanın kuramsal ve kavramsal çerçevesine, önemine ve amacına, kapsam ve sınırlılıklara, yöntem ve araştırma alanına yer vermektedir.

Çalışmamızın ikinci kesimi, Nusayriliğın Simgesel Oluşumu adı altında beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Nusayri kimliğinin inanç sistemi içinde yer alan bâtın ve zâhir kavram çiftlerinden hareketle inancın nasıl oluşturulduğu ve bunun gündelik yaşamla nasıl ilişkilendirildiğı üzerinde durulmuştur. Ayrıca kavram çiftlerinin kadın ve erkek arasındaki cinsiyet sınırlarının da belirginleştirildiğı anlatılmaktadır.

İkinci bölümde, Nusayri kimliğinin inanç pratikleri içindeki simgelerin neler olduğu ve bu simgelerin insanları nasıl bütünleştirdiğine yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde, Nusayri kimliğinin aile ve akrabalık ilişkileri bağlamında ortaya çıkan simgelerin neler olduğu ve simgelerin insanlar tarafından nasıl anlaşıldığı üzerinde durulmuştur.

Dördüncü bölümde, Nusayri tarihinin simgesel inşasında ortaya çıkan öğelerin (Gadır Humm, Kerbela Olayı ve Kayıp İmam, hayali soy ve hikayeler) insanlar tarafından neyi ifade ettiği üzerinde durulmuştur.

Beşinci bölümde, etnik kimliğin oluşturulmasındaki simgeler (ammu seyid, şeyh, türbeler) ve kimliğin kendinin nasıl tanımlandığı ve ideolojik söyleminin ne olduğu, kendi aralarındaki iletişim biçimini nasıl sağladıkları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Simge, Kimlik, Etnik Kimlik, Kolektif Hafıza, Bâtın, Zâhir, Tam, Eksik.

ABSTRACT

THE SYMBOLIC CONSTRUCTION of THE NUSAYRİ ETHNIC IDENTITY

Tarık ÖZBEK

Master of Science Thesis, Anthropology Department

Supervisor: Doç. Dr. Hüseyin TÜRK

October 2006, 172 Pages

The symbolic construction of identity is made up of abstract thoughts based on objects, events and written and oral forms to which people attribute meaning. These abstract thoughts construct borders by putting into use mechanisms of ethnic identities such as ‘belonging’ and ‘exclusion’ with respect to the concept couple, ‘us’ and ‘them’. The border itself is the symbolic dimension of identity and reflects the conscience of a community upon itself: sometimes man and woman, sometimes rituals of religion and death, and at some other times the place of worship, the environment or the memory of history. The identity of the Nusayri has differentiated itself from the identities with which they lived for centuries and managed to survive without being assimilated until now by constructing its symbolic extent by using those elements mentioned above.

The first section of our study is composed of the theoretical and conceptual frame, significance and objective, the extensions and restrictions, the method and field of the study.

The second section of our study is composed of five parts which is named as The Symbolic Construction of The Nusayri/The first part includes the formation of the faith and how it is related to the daily life originating from the concept couple, ‘bâtın’ and ‘zâhir’, within the faith system of the Nusayri identity. Besides, it is explained that the concept couples strengthens the sexual borders between man and woman.

The second part includes the symbols within the faith practices of the Nusayri identity and how these symbols integrate people.

The third part examines the symbols which appear within the context of the relations of family and kinship and how these symbols are perceived by people.

The fourth part dwells on what the elements (Gadir Humm, Kerbela, the Lost Imam, the imaginary descent and stories) which are formed through the symbolic construction of the Nusayri history, mean to people.

The fifth part examines the symbols (ammu seyid, sheikh, turbes) which form the ethnic identity and how the identity defines itself and what its ideological discourse is and what the form of the communication between them is.

Keywords: Symbol, Identity, Ethnic Identity, Collective Conscience, Bâtın, Zâhir, Complete, Incomplete.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
ÖZETi
ABSTRACTiii
RESİM LİSTESİ.....	..vii
KISALTMALARx
ÖNSÖZ.....	..xi
1. GİRİŞ1
1. 1. Kuramsal ve Kavramsal Çerçeve3
1. 1. 1. Kavram Olarak Simge.....	...3
1. 1. 2. Simgesel Antropoloji ve Kültür.....	...6
1. 1. 3. Kimlik Kavramının Tanımlanması.....	...11
1. 1. 4. Kolektif Bir Kimlik Olarak Etnisite.....	...14
1. 1. 5. Etnisite Teorileri20
1. 2. Tezin Önemi ve Amacı24
1. 3. Tezin Kapsamı ve Sınırlılıkları.....	...26
1. 4. Araştırma Yöntem ve Teknikleri.....	...26
1. 5. Araştırma Alanı.....	...30
1. 5. 1. Hatay30
1. 5. 2. Coğrafi Konumu ve İklimi30
1. 5. 3. Tarihçesi.....	...31
1. 5. 4. Etnik Yapı34

Sayfa No

2. NUSAYRİLİĞİN SİMGESEL OLUŞUMU.....	35
2. 1. Nusayri Kimliğinin Zıtlıkları	35
2. 1. 1. Zâhir-Bâtın/Âli'nin İmgesi	35
2. 1. 2. Tam-Yarım/Erkek-Kadın.....	44
2. 2. Ayinsel Sınırlar.....	53
2. 2. 1. Temizlenme	53
2. 2. 2. Zikir.....	58
2. 2. 3. Hırısı.....	69
2. 2. 4. Bâtına Giriş Ayini	71
2. 3. Aile Ve Akrabalık İlişkileri.....	74
2. 3 1. Nesep	75
2. 3. 2. İç Evlilik	81
2. 4. Tarihin Simgesel İnşası	86
2. 4. 1. Gadir Humm.....	87
2. 4. 2. Kerbela/Kayıp İmam	90
2. 4. 3. Nisbeti.....	92
2. 4. 4. Hikayeler	97
2. 5. Etnik Kimliğin Oluşturulması	100
2. 5. 1. Ammu Seyyid: Dini Amca	100
2. 5. 2. Tamların Tamı/Şeyh.....	104
2. 5. 3. Türbeler/Hızır	109
2. 5. 4. Kozmik Düzen/Seçkinler Topluluğu	115
2. 5. 5. İdeolojik Söylem	124
2. 5. 6. İletişim Biçimi ve Gizlilik	127

	Sayfa No
2. 5. 7. Etnik Kimliğin Kendini Tanımlaması.....	130
3. SONUÇ ve ÖNERİLER.....	137
3. 1. Sonuç.....	137
3. 2. Öneriler.....	141
4. KAYNAKÇA.....	143
EK 1. Resimler	160

RESİM LİSTESİ

	Sayfa No
Resim 1. Dini Ayinlerde Kullanılan Reyhan Bitkisi	160
Resim 2. Dini Ayinlerde Kullanılmayan Reyhan Bitkisi.....	160
Resim 3. Mezarın Üzerinde Yer Alan Bahur/Korluk ve Kolonya Şişesi	160
Resim 4. Hırsinin Hazırlanışına Yardımcı Olan Kadınlar	161
Resim 5. Zikir Odası.....	161
Resim 6. Hicabı Kapalı Zikir Odası	161
Resim 7. Zikir Ayininde Kullanılmış Boş Sürahiler	162
Resim 8. Ayinlerde ve Gündelik Yaşamda Kullanılan Bahur	162
Resim 9. Zikir Ayininden Çıkan Topluluk	162
Resim 10. Hırsiyi Karıştıran Yaşlı Bir Bayan.....	163
Resim 11. Hırsiyi Karıştıran Bir Adam	163
Resim 12. Hırsinin Yendiği Oda	163
Resim 13. Hırsilerini Evlerine Götüren Topluluk Üyeleri.....	164
Resim 14. Hırsi Dağıtımının Yapıldığı Plastik Kap	164
Resim 15. Türbe Camına Asılan Bez Beşik.....	164
Resim 16. Türbe Camına Asılan Bez Beşikler ve Düğümler.....	165
Resim 17. Hızır Türbesinde Bulunan Saç Adağı.....	165
Resim 18. Hızır Türbesinde Bulunan İshak'ın Kurban Edilişini Gös. Res.....	165
Resim 19. Modern Giyimli Nakipler veya Necipler.....	166
Resim 20. Kur'an-ı Kerim Okuyan Modern Giyimli Adam	166
Resim 21. Modern Giyimli ve Sakallı Şeyh.....	166
Resim 22. Samandağ Hızır Türbesi	167
Resim 23. Türbe Kapısını Öpen Ziyaretçi	167
Resim 24. Türbeyi Ziyaret Eden Ziyaretçiler.....	167
Resim 25. Türbenin İçinde Bulunan Eşarplar	168
Resim 26. Türbe Ziyaretini Tamamlayan Anne ve Çocuk	168
Resim 27. Türbede Bulunan Korluklar	168
Resim 28. Korluğa Bahur Atan Adam.....	169
Resim 29. Makamı Bahurlayan Adam.....	169
Resim 30. Makamın Başında Dua Eden Adam.....	169

	Sayfa No
Resim 31. Ali'nin Resmi ve Ali'yi/Hızır'ı Simgeleyen Yeşil Renk	170
Resim 32. Ali'ye Ait Temsili Resimler ve Onu Simgeleyen Nesneler	170
Resim 33. Ali'nin Zülfıkar İsimli Kılıcının Metalden Temsili	170
Resim 34. Hızır Makamı ve Onu Simgeleyen Yeşil Bez Örtü.....	171
Resim 35. On iki İmamların İsim Listesi.....	171
Resim 36. Erkek Mezarı.....	171
Resim 37. Duaklı Genç Kız Mezarı.....	172
Resim 38. Kadın Mezarı	172
Resim 39. Harbiye Halk Mezarlığı İçinde Yer Alan Şeyh Mezarlığı.....	172

KISALTMALAR

akt	: Aktaran
Bkz	: Bakınız
bkz	: Bakınız
c	: cilt
Çev	: Çeviren
Der	: Derleyen
Ed	: Editör
Gös	: Gösteren
Haz	: Hazırlayan
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
No	: Numara
Res	: Resim
s	: Sayfa

ÖNSÖZ

Bu çalışmada; Hatay/Antakya bölgesinde yaşayan Nusayri etno-dinsel kimliğinin anlam yakıştırdığı simgelerin genel olarak neler olduğu ve bu simgeleri nasıl anlamlandırdıkları üzerinde durulmuştur. Bütün kimlikler gibi, Nusayrilere; kendi kimliklerini/“onlar” duygusundan ve düşüncesinden farklılıklarını dil gibi, farklı simgesel araçlar ile ifade ederler ve “onlar” düşüncesine karşı “biz” düşüncesini korurular/geliştirirler. Dolayısıyla, “onlar”/Nusayri düşüncesini korumak için anlam yakıştırdıkları simgeler gibi, “bizlerin”/farklı kimliklerin de anlamlandırdığımız/anlamlandırdığı simgeleri/n olduğunu unutmamalıyız! Kültürel çeşitliliği yapılan bu vurgu, bizleri/bütün kimlikleri modernleşmenin idealinden (özgürlük, eşitlik, kardeşlik) uzaklaştırıp, kimlik savaşlarının tuzağına düşürmemeli. Modernliğin bu ideali ya da simgesel/yorumsayıcı antropolojinin kültürel çeşitliliğe yaptığı vurgu, Yunus Emre’nin “Yetmişki Millet’e göz ile bakmayan, Şer’in Evliyasıysa Hakikat’de âsîdir” dizeleriyle ifade edilebilir/edebiliriz. Eğer, “Şer’in Evliyası” değilsek, simgesel/yorumsayıcı antropolojinin kültürel çeşitliliğe yaptığı vurguyu modernliğin idealinde bir araya getirebiliriz/bütünleştirebiliriz.

Bu tezin her aşamasında yapıcı, eleştiri ve katkılarından dolayı danışman hocam Doç. Dr. Hüseyin TÜRK’e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu çalışmanın oluşmasında emeği geçen alandaki insanlara ve katkılarını esirgemeyen değerli dostlarım Deniz SARI ve Yetkin IŞIK’a ve aileme minnet borçluyum.

Tarık ÖZBEK

1. GİRİŞ

1960'lı yıllarda başlayan ve 1970'lerde doruk noktasına ulaşan simgesel/yorumsal antropoloji kültürel maddeciler gibi insanı 'üreten bir tür' olarak değil, "...bilgi ve mesaj ileten iletişim aracı işlevi gören bir gösterge ve simge sisteminin bir taşıyıcısı, ürünü, öznesi, nesnesi olarak" (Özbudun ve Şafak 2005: 259) görür. Mesaj ileten insan; toplumsal ilişkilerin içinde ayrı ayrı duran değil, yan yana duran, birbiriyle iletişime geçen ve bu iletişim sonucunda ortak değerler/anlamlar üretendir. İnsanların ürettiği bu ortak değerler ya da ilişkiler ağı içinde anlam yükledikleri parçalar/simgeler kültürün/kimliğin bütünü oluşturur. Simgesel antropologlar da mesaj ileten insanların oluşturduğu bu parçalardan/simgelerden hareketle kültürün/kimliğin karşılıklı bağıntılar içinde olduğunu ve bunların iç mantıklarının çözümlenmesi gerektiği üzerinde durur.

Kültürlerin/kimliklerin anlam ağlarının şekillendiricisi olan ve aktörlerin iletişime geçmesini sağlayan simgelerin anlamı, kültürün/kimliğin maddi biçimleri aracılığıyla görünür ve anlaşılır. Kimliğin aktörleri tarafından üretilen simgeler; onların/öznelere etrafında oluşan olayları (bayramlar, geçiş ayinleri, hikayeler vb.), nesneleri (ortak kullanılan mekanlar, anlam yakıştırılan nesneler –ulusal, etnik ve dini-) ve ortak/kutsal yemekleri, giysileri ve takıları, kavramları ve sözcük dizilerini vb. içine alır. Tarihsel bir süreçte, kimliğin içinde ortaya çıkan bu tür simgeler, kimliğin aktörleri için farklı ya da aynı anlamlara gelebilir. Yani simgeler, yalnızca bir şeyleri temsil etmez, aynı zamanda anlamlarının bir kısmını kullananlara kazandırır. Bu durum, simgelerin çok yönlülüğüne işaret eder. Yani, önemli olan simgenin biçimi değil, içeriğidir. Biçim zamana meydan okuyabilir, ama içerik zaman içinde ve kullanana göre önemli dönüşümlere maruz kalabilir. Dolayısıyla, simgelerin anlamları hem topluluğa üye bireyler, hem de kimlik düzleminde temsil edilirler. Bireysel düzlemdeki temsil, simgenin ilettiği mesajın yorumlanma biçiminden kaynaklanır. Kimlik düzeyinde kurulan özdeşlik ise, simgenin bütün bireyler için aynı anlamı iletmesindendir. Yani, kimliğin üyelerinin dünyaya/kendi yaşayış biçimlerine anlam verirken aynı simgelere başvurmalarıdır. Öyleyse simgeler, hem bireysel hem de kimlik düzeyinde ele alınıp yorumlanabilir. Ama,

önemli olan, simgelerin bireysel ve kimlik düzeyinde içsel ve karşılıklı referanslarının olduğunun ayırdına varılmasıdır.

Dolayısıyla bütün kimlikler, tarihsel süreç içinde anlam yakıştırdıkları farklı simgesel değerleri dolayısıyla farklı kültürel kodları oluşturur/oluşturabilir. Bu kodlar, görülmeyen bir dünyanın nesnel işaretleri olarak kimliklerin düşünce ve duygularında etkinliğini devam ettirirler. Kimliklerin tarihsel süreç içinde edindiği bu simgeler/kodlar, toplumsal yaşayışın belli değerler çerçevesinde oluşturulmasını sağlar. Aynı zamanda bu değerler; bir topluluğu öteki topluluktan ayıran, sınırlar oluşturan, kimliğin içte bütünleşmesini sağlayan ortak tutum ve davranışlardır. Yani, kimliğin tamamının paylaştığı bir anlam haritası oluşturan simgeler; yalnızca “biz” duygu ve düşüncesine bağlı kimliği bir araya getirir ve “onlar” ile zihinsel ve fiziki sınırlar oluşturur. Başka bir deyişle, kimliklerin farklılaşmasının nedeni kullanılan simgelerin birbiriyle olan ilişkisidir. Sargut’un (2001: 75) ifadesiyle,

“Bir simgenin anlamlı olabilmesi için diğer simgelerle ilişkisinin bir düzen içinde gerçekleşmesi gerekir. Simgeye anlam veren bu düzendir. Böylece düzen içinde yer alan hiçbir simge, kendisini diğerlerinden yalıtarak anlamlılığını tek başına sürdüremez.”

Yukarıda anlatılanlardan hareketle bu çalışmada; Türkiye Cumhuriyeti’nin güney bölgesinde Antakya, Samandağ, Harbiye, İskenderun, Adana, Mersin ve Tarsus merkezlerinde ve bu illere ve ilçelere bağlı köylerinde yoğunluk gösteren, bilimsel literatürde Nusayri olarak tanımlanan Arap Alevilerinin tarihsel süreç içinde yan yana yaşadıkları diğer kimliklerden (Hristiyan Ermeniler, Arap Hristiyanlar ve Sünniler, Türk Sünniler ve diğerleri) kullandıkları simgeleri dolayısıyla sınırlar oluşturdıkları, meydana getirilen bu sınırların ortak simgeler ile devam ettirildiği ve kimliğin bütünleşmesini sağladığı ve kendi içinde cinsiyetlere dayalı sınırları keskinleştirdiği, bu simgeler dolayısıyla da Nusayri kimliğini oluşturduğu üzerinde durulmuştur.

Nusayri etnik kimliğinin simgesel oluşumu adlı bu çalışmanın kuramsal ve kavramsal çerçevesinde; öncelikli olarak simgesel antropolojinin kültüre yaklaşımı ve kavramları hakkında bilgi verildi ve sonra da, -kimlik çalışması olmasından dolayı

da- kimlik ve etnisite kavramları, etnisite teorileri anlatıldı. Nusayri kimliğinin anlatıldığı diğer bölümler de bu kuramsal ve kavramsal çerçeveden hareket edildi.

1. 1. Kuramsal ve Kavramsal Çerçeve

1. 1. 1. Kavram Olarak Simge

İnsan, bilindiği üzere yalnızca fiziksel çevresiyle nesnel bir ilişki içinde değildir. Bio-kültürel¹ evrimleşmesinin bir sonucu olarak içinde yaşadığı fiziksel çevreyi kavrayabilmek için simgesel bir çevre de oluşturur. Böylece insanlar, oluşturdukları bu çevrenin aracılığıyla iletişime geçerler ve iletişim yoluyla elde edilen bilgiyi de simgeler aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarırlar. Geleneksel toplumda “...anne çocuğuna padişahı bahsettiği zaman o simgeyi gereken hürmet ağırlığını vererek intikal ettirir, bugün de baba devleti andığı zaman aynı çağrışımın oğlunun düşüncesine geçmesine dikkat eder” (Mardin 1993: 91). Bu aslında Cassirer’in (1954: 43-45) ‘İnsan nedir?’ sorusuna verdiği bir cevaptır:

“İnsan, artık yalnız bir fiziksel evrende değil, bir simgesel evrende de yaşamaktadır. Dil, söylence (mitos), sanat ve din, bu evrenin parçalarıdır... İnsanı ussal (akılcı) hayvan yerine simgeci hayvan (animal symbolicum) olarak tanımlamalıyız.”

Genel anlamıyla simge²; insanların anlam yakıştırdığı nesne, olay, ses ya da yazılı biçimlerdir. İnsanlar, birincil simgeleştirme biçiminin dil olmasına karşın, aynı zamanda sanat, dans, müzik, mimari, yüz ifadeleri, beden duruşları, takılar, giysiler, akrabalık, mülkiyet, mekan düzenlemeleri, mallar vb. pek çok gösterge ve simge aracılığıyla iletişime girerler. Düşünce ya da duygu uyandıran her olay, eylem ya da nesneye anlam yakıştırabilirler (Applebaum 1987: 477).

Turner, simgeyi genel bir anlaşıma doğrultusunda başka bir şeye benzer niteliklere sahip olması ya da onunla düşüncede veya gerçekte mevcut bir ilişki

¹ Bkz. TÜRK, Hüseyin (1996), *İnsanın Biyokültürel Evrimi*, Ankara: Bilim Yayınları.

² Sembol, alamet, remz, timsal kelimeleriyle de ifade edilir.

yoluyla onu doğal olarak temsil eden bir şey biçiminde tanımlar (Turner 1977). Turner, Ndembu toplumunda yaptığı araştırmalara dayanarak simgeleri kendi içinde iki kategoriye ayırır: Referans ve yoğunlaşma simgeleri. Bunlardan ilki; konuşma ve yazmayı, bayrakları ve işaretlemeyi içerir. İkincisi ise “... göstergelerden farklı olarak, içsel dünyayla bağlantılı duygusal açıdan yüklü” (Turner’dan akt. Morris 2004: 384) simgelerdir. Bu durumda Turner, gündelik yaşamımızda kullandığımız işaretleri değişmezlik özelliği gösterdiği için simgelerden ayırır. İşaret (gösterge/signs), “... toplum içinde kullanılmakla beraber anlamı nötr olan bir soyutlaştırmadır” (Mardin 1993: 89). Buna karşın simgeler, kullanan bireyler için çoğul anlamlara sahip olduğundan değişken özellikler gösterir. Örneğin; trafik ışıkları birer işaretken, Hz. Alinin oğlu Hüseyin’in Kerbela’da 681 yılında katledilmesinden dolayı anılan gün, bir simgedir. Bu olayın beraberinde getirdiği birçok karışık ve uzantılı çağrışımları vardır. Öyleyse işaret, belirli bir nesneyi anlatırken, insanların ürettikleri simgeler; tek düze olmayıp, birden çok anlama sahiptir.¹

Simgeler; yalnızca bir şeyleri temsil etmez, aynı zamanda anlamlarının bir kısmını kullananlara kazandırır. Bu durum, simgelerin çok yönlülüğüne işaret eder. Yani, önemli olan simgenin biçimi değil, içeriğidir. Biçim zamana meydan okuyabilir, ama içerik zaman içinde ve kullanana göre önemli dönüşümlere maruz kalabilir. Örneğin; bayrak simgesi bir ülkedeki insanların zihinlerinde farklı şeylere gönderme yapabilir: Bağımsızlık, özgürlük, eşitlik, sömürü, aşağılanma vb. Simgenin önemli bir özelliği de biz doğmadan önce kültür tarafından yaratılmış olmasıdır. Yani bizler, simgesel bir dünyanın içine doğarız. Cohen’in (1999: 11-14) ifadesiyle,

“...simgelerin anlamları aynı biçimde paylaşılmaz. Simgelerin her birinin anlamı bireyin kendine özgü tecrübesinin dolayımından geçer...Simgeler bize ne anlatmamız gerektiğini söylemez, yalnızca anlam yaratma kapasitesi kazandırır. Simgeler tarafından oluşturulan kültür, tüm üyelerinin dünyayı aynı biçimde

¹ Victor Turner’ın ayrımına göre işaret (gösterge), gösteren ile gösterilen arasındaki fiziksel (indeksel) ilişkiye vurgu yapar. Örneğin duman, ateşin indeksidir. Simgeler ise, içsel deneyim yoluyla ikonik (gösteren ile gösterilenin birbirlerine aralarındaki benzerlikle bağlandığı) ilişkiye gönderme yapar. Örneğin haç, Hristiyanlığın ikonudur (Bkz. ÖZBUDUN, Sibel ve BALKI, Şafak (2005), **Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar**, Ankara: Dipnot Yayınları).

anlam vermelerini sağlayacak şekilde dayatmaz kendisini. Tersine kültür, üyelerine yalnızca anlam yaratma kapasitesi verme eğilimine giriyorsa eğer, bunun nedeni herhangi türden belirlenimci bir etki değil topluluğun üyelerinin dünyaya anlam verirken aynı simgelere başvurmalarıdır.”

Topluluk üyeleri tarafından aynı anlamlandırmaya sahip simgeler ise, toplumsal yaşamda ortaya çıkan çatışmaların aşılmasının ve toplumsal dayanışmanın örgütlenişinin birincil araçlarını oluşturur. Turner; toplumsal yaşamda ortaya çıkan çatışmanın “...endemik, fakat çatışmanın kendisini grup birliğini onamaya zorlayan bir mekanizmalar (simgeler) sisteminin mevcut” (Turner’dan akt. Morris 2004: 377) olduğunu söylerken aynı noktayı vurgular.¹ Simgeler; yalnızca fiziksel ya da görsel bir dışavuruma sahip değildir, aynı zamanda bir düşüncenin ürünüdür. Düşünce boyutuna sıçrayan simge ise, toplumu oluşturan koşullardan biri haline gelir. Cohen’in (1999: 17) ifadesiyle,

“Topluluğun simgeleri zihinsel kurgulardır: İnsanlara anlam yaratma araçlarını sağlamaktadırlar. Bunu yaparken, insanlara aynı zamanda topluluğun onlar açısından sahip olduğu tikel anlamları ifade etmelerine yarayan araçları da sunarlar.”

Cohen’in bu düşüncesi, aynı zamanda simgelerin ideoloji ile olan ilişkisini de ortaya koyar. Eagleton (1996: 55), “...ideoloji toplumsal açıdan bir grubun veya sınıfın içinde bulunduğu ve hayat deneyimlerini simgeleyen inanç ve fikirlere karşılık gelir”² derken ideoloji ile simgeler arasındaki ilişkiye vurgu yapar. İdeolojinin kendisi, simgeler gibi ortak olan şeylere (fikir, inanç, değerler vb.) gönderme yaparak topluluğun kendi anlam haritasını çıkarmasına hizmet eder. Böylece topluluk, kendi üyelerinin zihinlerinde simgesel/ideolojik olarak inşa edilir.

¹ Simgeler sistemi bir grubun kendi içinde ortaya çıkan çatışmaları ortadan kaldıracı gibi, aynı zamanda çok etnili toplumlardaki çatışmayı da artırabilir. Farklı simgeleri (nesnel ve zihinsel) taşıyanlar, aynı mekan içinde bir araya gelemeyiz. Dolayısıyla, simgesel sistemlerin çatışması kaçınılmaz olur.

² İdeolojilerin iki boyutu vardır: İlki; “ideolojilerin birbiriyle tutarlı fikirler, tespit ve değerler bütünü olduğu ve insanların davranışlarına, ilişkilerine yön ve içerik verdiği” yönündedir. İkincisi ise; “...iyi bir hayata ilişkin görüşleri ... ötekiler karşısında güçsüz kaldığı, onların varlığı ve varoluş tarzlarını kendisi için bir tehdit, bir zorlama olarak duyduğu ve bu durumdan kurtulmak istediği için, bu kurtuluşu vadeden bir ideolojiyi” (Laçiner 1998: 16) içerir. Eagleton, ideolojilerin ilk boyutundan hareketle ideolojiyi kültüre yakın bir kavram olarak değerlendirir (Bkz. EAGLETON, T. (1996), **İdeoloji** (Çev. Muttalip Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı). İdeolojiyi, Eagleton’un tanımladığı biçimde ele alırsak kültürle özdeşliği kurulabilir, ama ideolojinin kendisi kültürü de üretir.

Zihinlerde oluşturulan simgesel alan, kültürleri birbirinden ayırmaya yarayan sınırları oluşturur. Kültürlerin farklılaşmasının nedeni ise kullanılan simgelerin birbiriyle olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Sargut'un (2001: 75) ifadesiyle,

“Bir simgenin anlamlı olabilmesi için diğer simgelerle ilişkisinin bir düzen içinde gerçekleşmesi gerekir. Simgeye anlam veren bu düzendir. Böylece düzen içinde yer alan hiçbir simge, kendisini diğerlerinden yalıtarak anlamlılığını tek başına sürdüremez.”

1. 1. 2. Simgesel Antropoloji Ve Kültür

18. yüzyılın sonlarında Batı Avrupa'da (özellikle İngiltere, Fransa gibi ülkelerde) başlayan kapitalist modernleşme süreci dünyanın geri kalan kısımlarına yayılır ve 1960'lı yıllarda doruk noktasına ulaşır. Kapitalist modernleşmeyle birlikte kentleşme, kitlesel üretim artar; para ekonomisi, kitle iletişim araçları gelişir. Bunların bir sonucu olarak dünya, küreselleşme sürecine girer. Dünyanın bu şekilde bir dönüşüme girmesi ile birlikte politik ve kültürel tartışmalar da artar. Bu çerçevede yerli halkların, kadınların ve işçilerin özgürlüğü ve doğanın korunması için yapılan talepler ivme kazanır ve bilim adamları da “çok kültürlülüğe”¹, “öznelciliğe” ve “farklılıklara” olan vurguyu öne çıkarırlar.² Geçen yüzyıllardan devralınan zihinsel çöküntünün dönüştürülmesi gerektiğini belirten Fransız filozof Michel Foucault'nun ifadesiyle,

“Tarihin altından gelen boğucu sesi duymak için kulak veren kişiye izin veren, dili olmayan bütün o sözcüklerin aynı anda hem hoş hem kalabalık olan uzayı, yalnızca kendi kendine konuşur gibi görünen bir dilin inatçı mırıldanması, konuşan bir öznesi ve konuşan bir kimsesi olmadan, kendi üzerine yığılmış, boğazından bir düğüm, herhangi bir çözüme ulaşmadan parçalanmış ve hiç ayrılmadığı sessizliğe yeniden gömülen bir mırıltı” (Foucault'dan akt. Callinicos 2004: 390).

¹ Çok kültürlü (multicultural) toplum ile çok etnili (plural) toplum genellikle birbirine karıştırılır. Çok etnili toplum, sömürge ve sonrası toplumların özelliği olarak geliştirilmiş bir kavramdır. Bu toplumlar; modern, endüstriyel ve demokratik olarak tanımlanmazlar. Çok kültürlü toplum ise; demokratik, eşitlikçi toplumlar biçiminde kavramsallaştırılır. Bu toplumlardaki herhangi bir grup, diğerine göre egemen olarak tanımlanamaz.

² Bu kavramlar, 17. ve 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinin bilimsel ve rasyonel kavramlarını reddeden ve dolayısıyla modernleşmenin argümanlarına karşı olan postmodernist söylemle birlikte ortaya çıkar. Modernist (evrenselci) paradigma; ilerleme, akıl vb. kavramları vurgular, postmodernist paradigmanın kendisi ise; görelci (relativist) ve tikelci (particularist) kavramlara gönderme yapar.

Bu çağrı; tüm ezilmiş, baskı altına alınmış grupların çok sesliliğinin ifade edilmesine yönelik bir düşüncedir. Antropologlar, bu çağrıya “kültürel fark” kavramını çalışmalarının odak noktasına yerleştirerek cevap verirler. “Fark”ı öne çıkartan bu yeni anlayış; bir yandan anlamın simgelerle taşındığı, her simgenin belirli bir kültür içinde kodlanmış olduğunu belirten simgesel antropolojiye, diğer yandan kültürlerin doğa bilimi gibi incelenemeyeceğini, anlamın araştırılması gerektiğini belirten yorumlayıcı antropolojiye dayanır.¹

Kültürlerin otonom bir varlık biçiminde incelenmesi gerektiğini savunan simgesel antropolojinin, Boas’dan beri süregelen tikelci Amerikan antropolojisinin yeni bir görünümü olduğu düşünülür. Simgesel antropolojinin merkezinde yer alan; Victor Turner, Mary Douglas, David Schneider ve Clifford Geertz gibi isimler kültürü bir anlam sistemi olarak ele alırlar. Onlar, simgelerin ve toplumsal törenlerin şifrelerinin çözülmesi ya da yorumlanması yoluyla anlamın ortaya çıkartılabileceğini düşünürler.²

Kültürü bir simgeler sistemi olarak gören simgesel antropoloji; toplumsal ilişkilerin ayrı ayrı değil, karşılıklı bağıntılar içinde, yani bütünlüklü olarak ele alınması ve iç mantıklarının çözümlenmesi gerektiği üzerinde durur. Turner’ın ifadesiyle toplumsal ilişki/eylem, “hem onu gerçekleştirenler için taşıdığı anlam açısından hem de bir toplumsal sistemin işleyişine katkısı açısından” (Turner’dan akt. Morris 2004: 381) düşünülmelidir. Simgesel antropologlar; kültürün öznelardan yalıtılmış olarak varolmadığından, özneların çevresindeki olayları (dini törenler, bayramlar, geçiş ayinleri vb.) ve nesneleri (dini mekanlar ve dinsel içerikli nesneler, süs eşyaları, giysiler, takılar, yemekler, mimari vb.) yorumlayış tarzlarında yattığına inandıklarından tikel kültürlerin anlam analizleri üzerinde yoğunlaşırlar. Geertz’in ifadesiyle: kültür;

¹ Posner; antropolojinin kendi içinde toplumsal (toplumsal kurumlar), maddi (uygarlık) ve kültürel (zihinsel) olmak üzere üç dala ayrıldığını belirtir. Antropolojinin zihinsel kültürü inceleyen dalına, “simgesel/anlambilimsel ya da göstergebilimsel” antropoloji de denir. Bu kavramların tamamı yalnızca zihinsel ürünler için değil, aynı zamanda zihinsel, maddi ve toplumsal kültürü kapsayacak biçimde kullanılır (POSNER, Roland (2001), “Antropolojideki Temel Kavramların Göstergebilim Açısından Yorumu” E. ONAT ve S. Ö. YILDIR (Ed.), **Göstergebilim Tartışmaları**, İstanbul: Multilingual Yayınları). Simgesel antropolojinin hareket noktası ise; neo-Kantçı felsefenin Geisteswissenschaften (toplum/kültür bilim) ve *Naturwissenschaften* (doğa bilimi) arasında yapılan ikili kavramsallaştırmalarına dayanır (Bkz. KLINE, M. Taylor (1985), “Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology”, **Current Anthropology**, Vol: 26, No: 2).

² Bkz. PALA-ERCAN, Ş. (2000), **Yorumsal/Simgesel Antropoloji Bilgi Kuramı ve Yöntembilimi: Geertz Örneği**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, H.Ü. Antropoloji Anabilim Dalı.

“...insan davranışının gözlenmesiyle belirlenebilecek olası soyutlamalardan biridir ve insanların kendi deneyimlerini yorumladıkları ve eylemlerine rehberlik etmesi için kullandıkları anlamlardan oluşan bir dokudur, insanın deneyimlerine anlam yüklediği bir simgeler sistemidir” (Geertz’den akt. Özbudun ve Şafak 2005: 294; Geertz 1973).¹

Toplumsal davranış, anlamlı simgeler ve bu simgelerin öğrenilmesinden oluşan karşılıklı ilişki sürecinde ortaya çıkar. Sürecin kendisini oluşturan en küçük birim simge olarak tanımlanır. Turner’ın ifadesiyle,

“...simgesi bir depo birim ya da moleküldür. Yani, semantik bir yapıdır (gösterge ve simgelerle gösterdikleri arasındaki ilişkiler üzerindedir) ve şu özelliklere sahiptir: i) çoğul anlamlar (significata) – ayinsel bağlamlarda duyuların algıladığı anlam ve nesneler (yani simge araçları) çok sayıda anlama sahiptir; ii) görünüşte ayrı olan significata’nın birleşmesi – özde ayrı olan gösterge olgu ya da düşüncede analogi ya da ilişkilendirme/çağırışım yoluyla birbirine bağlanır; iii) yoğunlaşma – çok sayıda fikir, şeyler arasında ilişkiler ve etkileşimler simge aracı tarafından eşzamanlı olarak temsil edilir (...); iv; gösterge kutuplaşması – başlıca ayinsel simgelere yakıştırılan atıflar genellikle zıt kutuplarda gruplaşma eğilimi gösterirler. Bir anlam kutbunda ampirik araştırma göstergelerin ahlaki ve toplumsal düzenlerin bileşenlerine atıfta bulunduğunu göstermektedir – buna simgesel anlamın ideolojik (ya da normatif) kutbu denebilir; öteki, duyusal (ya da orectic) kutupta, arzu ve duyguları uyaracağı düşünülen görüngü ve süreçlere atıflar yoğunlaşmıştır” (Turner’dan akt. Özbudun ve Şafak 2005: 267, Turner 1977).

Simgenin taşıdığı anlam o simge ya da benzer simgelerin toplumsal olarak kullanıldığı durumların tümevarımsal gözlenmesiyle yakalanabilir. Kültürün simgesel olarak yapılanması, dolayısıyla kültürü keşfedebilmek için onun uygulamadaki hali gözlemlenir. Şüphesiz kültür tek başına simgelerden

¹ Kültür, “etimolojik açıdan doğadan türetilmiş bir kavramdır. Kültürün özgün anlamlarından biri çiftçilik ya da doğal gelişme” dir (Eagleton 2005: 9). Kavramın kendisi “cultura” (bakım)dan gelmektedir. Latince’de ise, “colere” (sürmek, ekip-biçmek) kavramı kullanılır. Eagleton (2005: 9), “insan faaliyetlerine işaret eden kavramın emek ve tarımdan (agriculture), gelişimden (cultivation) ve üründen (crops)” geldiğini belirtir. Kavram, Doğu Prusyalı papaz J. Gottfried Herder ile birlikte Avrupa dillerinde yaygınlık kazanır. O, kültürü “ilerleme ve aydınlanma” anlamında kullanır. Antropolojide kültür kavramını ilk kullanan ise, Amerikalı E. Taylor’dur. Primitive Culture (İlkel Kültür) adlı yapıtında, Taylor şu tanımı verir: “Kültür ya da uygarlık, en geniş etnografik anlamıyla, insanın, bir toplumun üyesi olarak edindiği o karmaşık bütün demektir. Bu karmaşık bütünün içinde bilgi, inanç, sanat, ahlak, yasa, töre ve her türlü beceri ve alışkanlık yer alır” (Tylor’dan akt. Posner 2001: 28). Simgesel antropoloji de kültürü bir bütün olarak ele alıp araştırır, ama kültürün kendisi simgeler sistemi olarak tanımlanır.

oluşmamıştır; kültürün ardında yatan ve simgeleri bütünleştiren anlamdır. Bu anlam yalnızca o kültürün içinde yaşayanların zihinlerinde varolur. Ancak anlam, onu nesnelleştiren simgelerin manipulasyonu ile harekete geçirilir. Tek bir simge toplumsal açıdan herkesin katıldığı anlamı taşıyan bir oluşturmaktır. Simgelerin toplumsal olarak kurulmuş ve geleneksel olarak manipüle edilen simge ağının korunması yani kurumlaştırılmasının temelinde bu semantik birlik yatar. Bu nedenle kültür, karmaşık bir sınıflandırma sistemi olan simgeler birimidir. Kültür toplum içinde paylaşılan ve toplumsal ilişki yoluyla kavranan simgesel anlamların genelleştirilmesidir. Kültürün kurulduğu bu soyut sistem insan zihninin analogilerle çalışma yeteneğine bağlı olarak işler (Foster'den akt. Ercan 2000: 45).

Kültür, simgesel anlamlardan oluşan bir sistem olarak kabul edilirse simgelerin kendileri de, onlar vasıtasıyla sistemdeki anlam ağını manipüle ettiği ve sürekli dönüştürdüğü davranışsal ürünlerdir. O zaman yapılması gereken gözlenen olayların yüzeydeki yapısından öte derindeki simgesel anlamı yakalamaktır. Bu eşsüremlili (senkronik) inceleme davranışın ve katılımcıların bu davranışın ortaya çıkmasındaki etkilerin yakından incelenmesini içerir. Kültür ancak toplumsal etkileşimin akışının incelenmesi ile olanaklıdır; kültürün anlaşılması yapıların ve bu yapılar arasındaki ilişkilerin anlaşılması ile mümkündür (Foster'ten akt. Ercan 2000: 45).

Kültürü simgesel anlam sistemi olarak tanımlayan simgesel antropologlar; özneler arasında iletişimi sağlayan simgeleri yakalarlar ve deşifre ederler. Özneler, kendilerinden önce oluşturulan simgesel alanın içine doğdukları için genel bir simgesel kodu kullanırlar. Kodun kendisi yalnızca nesnel olarak ortaya çıkmaz, aynı zamanda bireylerin aklının içindedir. Zihinsel olarak oluşturulan her simge; diğerlerinden bağımsız değildir, yani bireylerin, toplumların birbirleriyle iletişim halinde olduğu gibi, bütün simgelerin her biri de birbiriyle bağlantı halindedir. Bağlantının kendisi ise, bir grubun ortak kültürünü ortaya koyar ve grubun üyelerini kendisine aidiyetlik duygusuyla bağlar. Simgesel iletişimle oluşturulan böylesi bir aidiyet düşüncesi içinde yaşadığımız kültürü ya da kimlikleri biriciklik noktasına taşıyarak diğer kültürlerden ayırır. Geertz, şunu ilan eder:

“Max Weber ile birlikte insanın kendi ördüğü anlam ağlarında asılı bir hayvan olduğuna inanmakla, kültürün bu ağlar olduğunu söylüyor, bu nedenle de analizin yasa peşindeki deneysel bilim değil, anlam peşindeki yorumsal bilim olması gerektiğini öne sürüyorum. Benim peşinde olduğum, açıklama, yüzeysel muammalarının üzerine toplumsal ifadelerin inşasıdır” (Geertz’den akt. Özbudun ve Şafak 2005: 295, Geertz 1973: 5).

Cohen (1999:14-15), yukarıdaki Geertz’in formülleştirmesinde şu üç ilkeyi saptar:

1. Kültür; Durkheimvari bir toplumsal olgu demeti ya da Marksist üstyapı gibi insanlara dayatılmaktan daha ziyade insanların toplumsal etkileşimleri aracılığıyla insanlar tarafından yaratılır ve sürekli olarak yeniden yaratılır.
2. Aralıksız bir süreç halinde olan kültürün ne belirlenimci bir gücü ne de nesnel olarak tanımlanabilir göndermeleri (yasa) vardır.
3. Kültür daha çok insanları toplumsal davranıştaki anlamı algılama ya da toplumsal davranışa anlam ilişirme yeteneğiyle donatan kapasitede açıkça görülebilir. Davranış içsel olarak anlam barındırmaz. Daha çok bir yorumlama edimiyle davranışın anlamlı olduğu düşünülür. Bizler, gözlemlediğimiz şeye anlam veririz. Verdiğimiz bu anlam bize aittir ve davranışı gerçekleştirenin amaçladığı anlamla çakışabilir de, çakışmayabilir de.

Simgesel antropoloji de yukarıdaki formülleştirmeye dayanarak; kültürün dil gibi simgesel bir sistem olduğunu, simge (gösteren) ve simgelenen (gösterilen) yoluyla ve senkronik inceleme aracılığıyla simgelerin (zihinsel ve nesnel) anlamlarının çözülebileceğini varsayar.¹ Buradan hareketle simgesel antropologlar; kültürel yapının yüzeyindeki anlamın değil, derinde yatan anlamın ya da anlamların çözülmesi gerektiği konusuna vurgu yapar. Kültürün merkezinde yer alan öznelere ürettikleri nesnelerin simgesel anlamlarından ziyade, öznelere zihinlerinde toplumsal etkileşim sonucu oluşan simgelerin anlam analizi üzerinde yoğunlaşırlar. Öznelere arası iletişimle oluşturulan simgesel alan, aynı zamanda bir topluluğun simgesel sınırını (boyutunu) oluşturur. Sınırların bazıları fiziksel (dağ, nehir, deniz vb)

¹ Simgesel antropoloji göstergebilimin yöntemini kullanır. Bu yöntemde göre gösteren ve gösterilen arasında bir ayrım vardır. “Gösteren, ses değil işitsel imgedir. Yani gösteren fiziki bir nesne değil, bilişsel bir nesnedir. Gösterilen ise dış dünyadaki bir nesne değil, kavramdır (Tura 1989: 83). Bu iki öge göstergeyi (sign) oluşturur. Gösterenin kendisi ise ‘langue’ (dil sistemine verilen ad) ve ‘parole’ (dil somut kullanımı) arasındaki ilişkiyi gösterir.

olabilir, bazıları ise ırksal, dilsel ya da dinsel olabilir. Ama tüm sınırlar, bir topluluğa üye özneler tarafından nesnel bir biçimde ortaya konmaz¹. Yani, bu sınırlar, öznelerin zihinlerinin içindedir. Topluluğa üye öznelerin öteki topluluklarla kendileri arasına zihinlerde oluşturdukları simgeleri aracılığıyla bir sınır çekerler. Topluluklar arasında araya çekilen bu sınırlar, “biz” ve “onlar” kavram çiftinin etrafında oluşan simgesel anlamlandırmalara dayanır. Böylece topluluk, dışarıyla olan karşıtlıkları simgeler aracılığıyla birleştirir.

1. 1. 3. Kimlik Kavramının Tanımlanması

1980’li yıllardan itibaren sosyal bilimler literatürüne giren kimlik; “...kişilerin, grupların, toplum veya toplulukların ‘kimsiniz?’, ‘kimlersiniz?’ sorularına verdikleri yanıt veya yanıtlardır” (Güvenç 1994: 3). İnsana özgü olan kimlik, toplumsal yaşam içerisinde kazanılır ve geliştirilir. Kimliğin oluşturulması, kişinin kendi kendine gerçekleştirdiği süreçler olmayıp başkaları ile beraber ya da başkalarına karşı olan süreçlerdir. Kimliğe ilişkin anahtar sorular; “ben kimim?” ve “nereye aidim?”dir. Bu soruların dayanağı olan “ben”in tanınması ve tanımlanması, nereye ait olduğunun belirtilmesi kimliğin psikolojik ve sosyal temeline işaret eder. “...Buna kişinin varlığıyla ilgili tüm anlamları (değerleri) içine alan öznel bir duygu olarak ‘kişisel kimlik’ denir” (Aydın 2003b: 470). Bireyin kendisini tanımlayan “ben”, “bu kim?”, “sen kimsin?” gibi soruların tanımlanmasına bağlı olarak oluşturulur. Yani, “ben”in tanımlanması ötekilerin sınıflandırılmasına dayanır. Bu sınıflandırma ise bireylerin karşılıklı olarak kurdukları ilişkiler ağı ile ilgilidir. Birey, ötekilerin sınıflandırılmasından kendisi (ben) için anlamlı bir harita çıkartır: Bütün “iyi” ve “güzel” gibi kavramlar “ben”in tanımlamasında, bütün “kötü” ve “çirkin” gibi kavramları da “sen”in tanımlanmasında kullanılır. “Ben” ve “sen” kavram çiftlerinin bu şekilde konumlandırılması bireylerin zihinlerinde oluşturdukları simgesel sınıra dayanır. Bireyler; kendi “ben”inin ve karşıtı olan “sen”inin içini simgesel anlamı olan şeylerle (nesne, ses, jest, olay vb.) doldururlar. Bunlar, yalnızca “ben” ve “sen” kavramlarına içkindir. Yani, bireylerin dışında herhangi bir anlamı

¹ Bkz. COHEN, P. Anthony (1999), *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, (Çev. M. Küçük), Ankara: Dost Yayınları, 1. Baskı.

olmayabilir. Bir üçüncü şahıs, yani “o”, “ben” ve “sen” ile iletişime geçtiğinde simgesel sınırın kendisi genişleyecektir. Lacan, “o” simgesini “Babanın Adı” ile özdeşleştirir. Dolayısıyla, anne ve çocuk arasındaki ilişki babanın devreye girmesiyle oluşturulur ve simgesel sınırdaki genişler. Bu durumda, öncelikli olarak aile içinde oluşturulan “ben” kimliği; zamana ve mekana göre toplumsal olarak inşa edilir ve bireyin farklı kişilerle, gruplarla kurduğu ilişkilere göre değişiklik gösterir. “Ben”in “biz”e üyeliği ise, bireyi bir kolektif kimlik içine yerleştirir. Grup üyeleri tarafından sübjektif olarak algılanan kolektif kimlik de, benzerlik ve farklılığa vurgu yapar (Tura 1989).

Bar-Tal’a göre kolektif kimlik, “...bir sosyal gruba üyelik bilgisinden türeyen ve duygusal anlamda bu üyeliğe bağlanan bir bireyin ben-kavramının (self-concept) bir parçasıdır” (Bar-Tal’den akt. Altuntaş 2002: 11). Bu kimlikler; din, ulus, etnisite, siyasal, cinsiyet gibi kategorilerden oluşur. Bunlar, bireyin kendilerinin ve içinde yaşadığı kültürün anlam ağlarını sağlar. Kolektif kimlik, “biz” ve “onlar” karşıtlığıyla oluşturulur ve bireysel kimlikteki soruları “onlar kimler?” ya da “onlar kimlerden?” sorularına dönüştürür. “Biz”in tanımlanması “onlar”ın için yapılan sınıflandırmalara göre meydana getirilir. Bu sınıflandırmalar, aynı zamanda “biz”e ait olanın neler olduğunun da çerçevesini çizer. Belge’nin (1992: 150) ifadesiyle, “...bir toplumsal formasyon içindeki bütün ayrı ayrı “biz”ler, genellikle, tek bir büyük “biz” halinde bir araya gelir ve bu biçimiyle başka...” uluslar, etnik gruplar karşısında kendi kimliğini edinir. Dolayısıyla, ötekileri “onlar” olur. Bu durumda kolektif kimlik; belirli bir alanda kök salmış birtakım grupların, diğer gruplardan farklarını ortaya koyma, uygulama talebi olarak tanımlanabilir. Bir kolektif kimlik, diğer kolektif kimlikle ilişki içerisinde devamlılığa (zaman içinde sürekliliğe) ve mekana yapılan vurgu ile oluşturulur. Bir süreç olarak ele alınan kolektif kimlik şunları içerir:

“...eylemin amaçları ve ortamı ile ilgili, bilişsel çerçevenin oluşturulması; iletişim kuran, anlaşılan ve karar veren aktörler arasındaki ilişkilerin canlandırılması; ve bireylerin birbirlerinde kendilerini görmelerini sağlayacak duygusal yatırımların yapılması” (Guibernau 1997: 129).

Parsons, “biz” ve “onlar” kavram çiftlerini açıklamak için “farksızlaşmak” terimini önerir. “Farksızlaşmak”, içinde bulunduğumuz kültürel yaşamın duygu ve düşüncelerine aktif bir biçimde katılmayı gerektirir. Çünkü ancak, kendi kolektif kimliğimize eklemlendiğimiz zaman bir varoluşa sahip olabiliriz. Parsons’un ifadesiyle,

“Bireyin üzerinde hareket etmesi istenen büyüyen bir toplumsal rol çeşitliliği bulunmaktadır. Ancak bu rollerin hiç biri bireye istikrarlı bir kimlik sunma yeterliliğine sahip değildir. Böylece farksızlaşmanın seçici mekanizmaları burada ilk üyeliklere dönerek bir kimlik yaratmak için ortaya çıkar. Etnik köken bir kimlik kaynağı olarak canlanmıştır, çünkü karmaşık toplumlar özel bir öneme sahip olan kolektif bir gereksinime yanıt verir” (Parsons’dan akt. Guibernau 1997: 128).

“Farksızlaşmak”, belirli bir insan grubunun kendi kimliği hakkındaki bilincine ve duygusuna işaret eder. Bu durumda kolektif kimliğe aidiyet düşüncesi; grup inançlarının, grup normlarının, grup değerlerinin, grup amaçlarının ve grup ideolojisinin vb. kabulünü gerektirir. Böyle bir aidiyetlik düşüncesi ise kültürden kültüre değişiklik gösteren kültürel hafızaya ait öğeleri (ortak dili, ortak tarihi, ortak soyu, ortak bir yurt, simgeleri, mitleri, inançları, anıları, alışkanlıkları, takılar, giysiler, mimari, yemek vb.) kapsar. Kolektif aidiyetlik düşüncesini öne çıkaran “biz kimiz?” sorusu, bir kültürün diğer kültürlerle girdiği iletişim ağına, sürekliliğine ve farklılığına gönderme yapar. Bir kültürün üyesi olan bireyler, zaman içindeki süreklilik kavrayışlarını, farklılıklarını kendi kültürel hafızaları (simgeleri) aracılığıyla öğrenirler ve sonraki kuşaklara aktarırlar. Dolayısıyla bireyler, “öteki”ne dair sınıflandırmaları kendilerinden önce oluşturulmuş kültürel hafızanın içinden öğrenirler ve bunları içselleştirirler. Bu durumda kolektif kimlik, içinde yaşanılan kültürün ötekine karşı sınıflandırılmasının bir sonucudur ve simgesel olarak ifade edilir. Zihinsel olarak oluşturulan öteki imgesi benzerlik ve farklılığa göre konumlandırılır. Böylece “biz” için anlamlı olan bir simgesel alan, “biz”den önce yaratılır ve “biz”e dayatılır. Bu alan; içinde yaşanılan kültürü baştan aşağı kuşatır ve ötekine karşı zihinsel sınırlara dayanarak oluşturulur. Bu sınırlar, dışarıdaki bir kolektif kimlik tarafından herhangi bir saldırıya (özümseme/asimilasyon ya da yok

etmeye) uğradığında kendi içine kapanarak simgesel direniş ya da diriliş alanları yaratır (Bilgin 1994; Cohen 1999; Smith 2002).

1. 1. 4. Kolektif Bir Kimlik Olarak Etnisite

Kapitalist modernleşme; 17. ve 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinin rasyonel ve bilimsel kavramları çerçevesinde, yeni askeri, ekonomik, siyasal, kültürel ve teknolojik ilişkiler çerçevesinde ortaya çıkar. Avrupa’da başlayan modernleşme hareketleri daha sonra dünyanın geri kalan kısmını etkisi altına alır. Modernleşme, tarımsal toplulukların yapısal çerçevesini kırar ve yerine daha geniş yapısal örgütlenmeler koyar, aynı zamanda din ve etnisiteye dayalı tikel kültürlerin ortadan kalkacağını varsayar. Tönnies’in Gesellschaft (cemaat) ve Gemeinschaft (cemiyet) ayrımı, Durkheim’in mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya sahip toplumlara geçiş, Weber’in rasyonel olmayan toplumdan rasyonel topluma geçiş bu durumu anlatır (Callinicos 2004; Touraine 1997).

Kapitalist modernleşmenin getirdiği yeni imkanlar; yani eğitim, sekülerleşme, kentleşme, para ekonomisi, kitlesel üretim, kitle iletişim araçları vb. toplumsal yaşamı farklılaştıracak ve insanları etnik kimliklerin dışında yeni oluşturulan kimliklere (millet, milliyetçilik vb.) eklemleyecekti. Yeni imkanlar doğrultusunda oluşturulan kimlik ya da kimliklere eklemleme “Üçüncü Dünya” ülkelerini de kapsar. Böylece, Batı dışında kalan ülkelerin kapitalist modernleşmesiyle birlikte küresel bir dünya yaratılacaktı. Özellikle I. ve II. Dünya Savaşlarından sonra yeni kurulan devletler, modernleşme ideolojilerinin içinde milliyetçiliğe ve millete yer verirler ve Batı Avrupa’da 19. yüzyılda oluşturulan ulus-devlet örgütlenmelerini kendi ulus-devlet anlayışları doğrultusunda inşa etmeye çalışırlar. Bunun içinde ülke sınırları içinde yaşayan bütün dinsel ve etnik kimlikleri standart bir eğitim, dil, kültür aracılığıyla kendi ulusal kimliğine eklemlemeye çabalar. Ulus-devletlerin izlediği bu politikalar, dinsel ve etnik gibi grupların primordiyal (ilksel) bağlarını zayıflatacak ve bu grupların ulusal kimliğe dahil edilmesi (özümsemesi) kolaylaşacaktı. Ama 20. yüzyıl dünyası kapitalist

modernleşmenin ve ulus-devletlerin beklentilerinin uzağına düşen yeni oluşumlar yarattı: Dini ve etnik kimlikler¹ (Aydın 1993 ve 1998; Erözden 1997).

Etnisite kavramı², 1960’lardan itibaren Avrupa sömürgeciliğinin çöktüğü Asya ve Afrika’da yeni devletlerin ortaya çıktığı yıllarda, ve bu bölgelerden Kuzey Avrupa’ya yönelen göçler sonucunda sosyal bilimler literatürüne girer. İlk defa 1972’de yayınlanan Oxford İngilizce Sözlük’te etnisite; ortak, ırksal, kültürel, dini ve linguistik³ karakteristikleri tanımlamak için kullanılır.⁴ Bu terimi 1953 yılında, doğal nitelik anlamında ilk kullanan ise, Amerikalı sosyolog David Reisman’dır. Kavramın yakın bir zamanda sosyal bilimlere kazandırılmasına karşın kökeni oldukça eskilere dayanır. Yunanca “ethnos” sözcüğünden türetilen etnisite, ”kafir ya da pagan” (Eriksen 2004: 15) anlamına gelecek şekilde kullanılır. Glazer ve Moynihan 1975 yılında etnisite ile ilgili yaptıkları bir çalışmada şunları söylerler:⁵

“...Din, dil ve köken gibi sosyal realitenin çeşitli faktörlerine dayanan kimikleşme şekillerinin arasında bazı ortak yönlerin bulunması nedeniyle, bunları yeni bir terim olarak -etnisite- kavramı altında toplayabileceğimiz düşüncesi yaygınlaşmış bulunmaktadır” (Glazer ve Moynihan’dan akt. Özgür 1999: 7).

Bu yeni kavram, gündelik dilde azınlık⁶ sorunlarını ve ırk¹ ilişkilerini tanımlamakta kullanılır, bilimsel literatürde ise kendilerini kültürel açıdan farklı

¹ Etnik kimlik, bireyin belirli bir kültürel topluluğa ait olma hissi anlamına gelmektedir.

² Etnisizm kavramı az kullanılır. Bu kavram, “etnik grupların baskıcı ya da sömürgeci yabancılara karşı yürüttüğü bir direniş hareketine” (Doğruel, 2005: 45) atıfta bulunur.

³ Birçok bilim adamı (Barth, Cohen, Despers, Rex ve Mason, Nash, Fenton vb.) kültürel özelliklerin paylaşımının etnik sınırlarla örtüşmediğini ifade eder. Onlara göre, kültür sabit bir nitelik olarak düşünülmemelidir. Kültür, yavaş yavaş değişebileceği gibi hızlı bir şekilde de değişebilir (Bkz. ERIKSEN, H. Thomas, (2004), **Etnisite ve Milliyetçilik**, (Çev. E. Uşaklı), İstanbul: Avesta Yayınları, 1. Baskı). “Şu kültürü” paylaşan insanlar “şu halktır” diye tanımlayabileceğimiz şekilde bir grupla, bir toplulukla, bir ulusla ya da bir halkla ilişkilendirilmez. Örneğin bir Nusayri, kendi etnik topluluğuna mensup olanlardan çok, kendisini Türk etnik kimliğine yakın hissedebilir. Benzer şekilde Türklüğe kültürel açıdan asimile olmuş bir Nusayri, yine de kendisini Nusayri olarak hissetmeye devam edebilir. Aynı şekilde, din ve dil de etnisiteyi tam olarak tanımlamaz. Çünkü bunlar, birden çok grubu tanımlayabileceği gibi, aynı zamanda yalnızca bir etnik grubu da tanımlayabilir.

⁴ Bkz. ESMAN , M. J. ve I. Rabinovich (2004), **Ortadoğu’da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet**, (Çev. Z. Avşar), İstanbul: Avesta Yayınları, 1. Baskı.

⁵ Ayrıca bkz. BANKS, Marcus (1996), **Ethnicity: Anthropological Constructions**, London: Routledge.

⁶ Etnik azınlık, “sayısal olarak toplumda nüfusun geri kalanından az olan, siyasal olarak egemen olmayan grup olarak” tanımlanabilir (Eriksen 2002: 183). Çoğunluk ve azınlık kavramları siyasal olan ve olmayana göre konumlandırılırlar. Etnisite, ortak kültürel geleneklere ve kimlik duygusuna gönderme yaptığına göre, bir devlete sahip etnik grupların, etnik azınlıklardan daha az etnik olduğu düşünülemez. Yerli ve kent azınlıkları olmak üzere iki tür etnik azınlık vardır: 1. Yerli gruplar: Bölgeye ilk gelen olmaları şart değildir. Bir devlete sahip olmamakla tanımlanırlar. Bu açıdan Nusayrilere bir yerli gruptur. 2. Kent

tanımlayan ve başkalarının da bu şekilde tanınan gruplar arasındaki ilişkilere işaret eder. Smith'e (2002: 46) göre bu terim,

“...tarihsel topluluk bağlamında kültürel farklılıklara yapılan vurguyu birleştirir. Bu tarihsel bağlam ve kültürel özgüllüğün algılanması bir halkı diğerinden ayırır ve belli bir halka hem kendilerinin hem de dışarıdakilerin gözünde tanımlanmış bir kimlik kazandırır”

Smith (2002: 47), buradan hareketle etnisitenin oluşumunda altı kriter belirler: “kolektif isim, ortak soy miti, ortak tarih, özel ortak kültür, belli bir teritorya (yurt) ile özdeşleşme ve dayanışma duygusu.”

Barth'ın (2001) yaklaşımına göre ise etnisite; edimcilerinin (aktörlerin) kendilerini dayandırdıkları ve özdeşleştirdikleri kategorilerdir. Etnisite, insanlar arasındaki etkileşimi örgütleyen özelliklere sahiptir. Bu çerçevede etnisite;

“...biyolojik olarak kendi varlığını sürdürebilen, temel kültürel değerleri paylaşan, bir iletişim ve etkileşim alanı yaratan ve kendisi ve diğer etnik gruplara ait bireyler tarafından bir etnik gruba aidiyetle tanımlanan bir nüfusu” (Barth 2001: 13) anlatır.

Yukarıdaki tanımlamalardan da anlaşıldığı üzere etnisite, en az iki şeye gereksinim duyar: “Biz” ve “onlar”. Bu iki zamir; tarihselliğe, mekansallığa ve etkileşimselliğe bağlı olarak kendi kültürel özgüllüklerinin (ortak tarih, dil, din, soy, mit, vb.) “biricik” olduğunu iddia ettiklerinde bir etnisiteden bahsedebiliriz. Kültürel özgüllükler de bazen yeterli olmayabilir, bu durumda kültürün geri kalanına (ayınlar, ibadet edilen veya adaklar adanan mekan, ölüm, yaşam, müzik, giysi, beslenme vb) bakmak gerekir. Bütün bunlar, etnik kimliğe aidiyet duygusuyla bağlı üyelerin zihinlerinde oluşturdukları, çağrışımlara sahip bir simgesel alandır. Bu durumda;

Azınlıkları: Kapitalistlikle birlikte anayurtlarından ayrılarak dışarıya çıkanları tanımlar. Avrupa kentlerinde görülen azınlıklar bu türdendir.

¹ Etnisite, gündelik dilde kullanıldığı gibi biyolojik ve soya dayalı farklılıklardan çok kültürel farklılıkları ifade eder şekilde kullanılır. Smith'in (2002: 46) ifadesiyle bu kavramın tanımlanmasında önemli olan şey “genetik miras değil, ortak soy mitidir.” İrk kavramı ise, biyolojik göstergelere (renk, saç, kafatası biçimi vb.) vurgu yapması nedeniyle çalışmada kullanılmayacaktır.

herhangi bir etnik topluluğa¹ üye olanlar zihinlerinde oluşturdukları simgesel alan vasıtasıyla iletişime geçerler ve “biz”i meşrulaştırırken “onlar”ı dışsallaştırırlar. A. Cohen de etnisiteyi tanımlarken aynı noktayı vurgular:

“Etnisite hem bir eylem, hem de bir temsiliyet şekli olarak alışlageldi. Etnisite insanların kendilerini ve başkalarını, (simgesel) açıdan belirli bir kültürel kimliğin taşıyıcıları olarak görmek üzere verdikleri bir karardır” (Cohen’den akt. Somersan 2004: 35).

Kolektif bir kimlik olan etnisitede temel ölçüt, “biz kimiz?”dir. Bu soruya verilen cevap, bir etnik grup ile diğeri arasındaki sınırı oluşturur. Bu sınırların bazıları fiziksel (dağ, deniz, nehir vb.) olabilir, bazıları ise “kolektif özel bir ad, ortak bir soy miti, paylaşılan tarihi anılar, ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur (dil, din gibi), özel bir yurtla bağ, nüfusun önemli bir kesiminde dayanışma duygusu” (Smith, 1994: 42) vb. olabilir. Ama tüm bu farklılıklar, yalnızca nesnel (objektif/kültürel) bir biçimde ortaya çıkmaz; aynı zamanda etnik kimliğe üye bireylerin ya da öteki olarak tanımlanan etnik kimliğin zihinlerinde, dolayısıyla sübjektif duygusuyla var olurlar² (Banks 1996; Barth 2001; Strauss 1985). Barth’ın (2001: 18) ifadesiyle sınırlar, “...toplumsal olandır.” Etnik gruplar arasında oluşan sınırlar; yalnızca karşılıklı iletişim, bilgi alışverişi ve ilişki eksikliğine bağlı değil, aynı zamanda “...aidiyet ve dışlama gibi mekanizmaların devreye sokulmasıyla” ilintilidir (Barth, 2001: 18). Öyleyse etnik topluluklar, dışlama ve dahil etme gibi sosyal süreçlerin varlığıyla kendi etnik kimliğini diğer etnik kimliklerden ayırt etmek için araya sınırlar çizerler. Bu sınırlar ise, etnik topluluğun “simgesel boyutudur” (Cohen, 1999: 9) ve etnik bir topluluğun kendisi ile ilgili bilincini yansıtır: Kimi zaman kadın ve erkek; kimi zaman dini³, geçiş ve ölüm törenleri; kimi zaman içinde ibadet edilen mekan; kimi zaman içinde yaşanan çevre; kimi zaman geçmişin

¹ Etnik topluluk, “genellikle aynı soydan gelen veya geldiklerine inanan, kendilerini kolektif olarak ırk, dil, veya din gibi ortak kültürel özelliklere dayalı ayrı bir kimlik sahibi olarak veya belirli bir toprağa bağlılık ve dayanışma duygusuna sahip kişilerin oluşturduğu bir grup olarak” (Doğruel 2005: 44) tanımlanır.

² Burada kastedilen, bir grubun kendini içinden algılayışı olan emik (emique) ve o grubun dışarıdan algılanışına işaret eden etik (etique) yönlerdir (Bkz. STRAUSS, L. Claude (1983), **Din ve Büyü** (Çev. A. Güngören), İstanbul: Yol Yayınları, 2. Baskı.

³ Geertz’e uyarak dini “insanlarda uzun süreli, geniş kapsamlı, güçlü ve güdüler yerleştirmeye çalışan bir simgeler sistemi” (Geertz’den akt. Mardin 2003: 37) olarak ele alacağız. Böylesi bir bakış açısı ise Durkheim’inkiyle örtüşür. Onun temel savı, “...din en iyi şekilde metaforik ve simgesel olarak kavranılır ve onun ifadelendirdiği somut ve yaşanan gerçeklik toplumsal gruptur görüşlerinde ifade bulmuştur” (Durkheim’den akt. Morris 2004:194).

hatırası vb. olabilir. Tüm bunlar, etnik topluluğun üyeleri tarafından gündelik pratiklerin içinde oluşturulur. Burada, bunların etnik bir topluluğa üye insanlar için ne anlam ifade ettiklerini sormak gerekir. Simgesel alan, kimliğin üyeleri arasında dayanışma duygusunu, bir grup oluşturma bilincini ortaya çıkartır. Bunlar, kimliğin üyeleri için bir anlam taşır ve bu anlam, "...içeridekilerin bildiği ve değer verdiği bir şeydir" (Guibernau 1997: 132). Cohn'ın ifadesiyle, "Bu bir duygu meselesidir...Aralarındaki önemli farkları dikkate alsalar da, başka toplulukların üyelerine göre birbirlerine daha çok benzediklerini düşünürler" (Cohen'den akt. Bodrogi 1996: 58).

İnsanların zihinlerinde oluşturdukları simgesel anlatımlar, kendi topluluklarının nerde başladığına ve bittiğine işaret eder. Bunlar, topluluğun içinde bulunduğu zamana, mekana ve diğer etnik gruplarla olan etkileşimselliğe bağlı olarak değişiklik gösterir. Cohen'in (1999: 10) ifadesiyle simgesellik; "...toplumsal cinsiyetler arasında, kuşaklar arasında, temiz ve kirli arasında...", ayinlerde, hayat ve ölüm arasında, yaşam öykülerinde vb. ortaya çıkan sınırlardır. Bu sınırların içinden oluşturulan simgesel anlatımların topluluk tarafından oluşturulan diğer simgelerle bir ilişkisi bulunur. Bu düzen, simgesel anlatımların diğerleri ile olan ilişkisinin yalıtılmasına izin vermez. Bundan dolayı, etnik toplulukların oluşturdukları simgesel alanlar etnik topluluktan topluluğa değişiklik gösterir. Her etnik topluluğa eklemli olan üyeler, kendi simgesel sınırlarına dayanarak etnik bilinç düzeylerini yükseltirler. Marx'ın (19975) vurgusuyla bu, insanların belli bir sosyal grubun içinde gömülü olduklarından dolayı dünyayı bu grubun bilinci (çıkarları) açısından görecekleridir. Öyleyse sınırlara dayalı simgesel alan, yalnızca tek bir kişinin belli bir olayı veya nesneyi nasıl algıladığı değil, bir etnik grubun tamamının bunlara nasıl baktığına işaret eder.

Etnisite kavramı; etimolojik türetmeye uygun olarak kültürel farklılıklara gönderme yaparken, siyasal ve ekonomik yapılarla iç içe olduğunu da vurgular. Ekonomik alanda yaratılan etnik kategoriler, ekonomik ayrıcalığın korunmasına ve ayrıcalıklı olmayanları bastırmanın ideolojik gerekçelerine hizmet eder. Ekonomik bağlamda etnisite; kölelik, sözleşmeli iş gücü, ticaret yapan azınlıklar, göçmen işgücü, ulus-devletin modernleşme ideolojisine bağlı olarak yaratılan eşitsizlikler ile olan ilişkileri çerçevesinde tanımlanır. Örneğin, üçüncü dünya ülkelerinden Batı

Avrupa ülkelerine göçmen işçi olarak gidenlerin ekonomik yoksunluklarına ve kültürel özelliklerine dayalı olarak içinde yaşadıkları kültür tarafından ötekileştirilir. Bu durum, etnik toplulukların kendi içine kapanmalarına ve diğer topluluklarla veya toplumlarla rekabete girmelerine neden olur. Bu rekabetin kendisi, içinde yaşanılan toplumun simgesel alanına karşı kendi simgesel alanını inşa eder. Rekabet ise, herhangi bir nesneye yüklenen anlamlar çağrışımı olabileceği gibi daha çok zihinsel kurgulara dayanır. Çünkü bu zihinsel kurgular, bir etnik topluluğun hayatta kalıp kalmayacağını belirleyen grup dayanışmasının, aidiyet düşüncesinin belirleyicisidir (Cohen 1999; Somersan 2004).

Etnik kimliğin siyasi bağlamla olan ilişkisi ise, kapitalist modernleşmenin yol açtığı ulus-devletin kalıcılık ve devamlılık ideolojileri ile ilgilidir. Ulus-devlet kimliği, sınırları içindeki öteki etnik kimlikleri -devletin elinde bulunan iktidar ve ideolojik aygıtlarla- modernleşme ideolojisi doğrultusunda kendi etnik kimliğine bağlama yönünde bir çabanın içine girer. Örneğin, 1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı kimliğinin belirleyicisi olan dini-hanedan kimliğini Türk modernleşme anlayışına uygun bir biçimde (milliyetçilik ideolojisi içinde) ulusal kimliğe dönüştürme çabası içine girer. Bu çaba; Osmanlı öncesi dönemin simgesel alanını ulusal Türk kimliğine eklemlmeye çalışırken, ülke içindeki diğer etnik kimlikleri de bu alanın içinde konumlandırır. Böylece, geriye dönük olarak oluşturulan simgesel alan; yalnızca Türk kimliğine sahip olanları değil, aynı zamanda diğer etnik kimlikleri de içine alır ve onları kendi içine hapseder. Ulus-Türk devleti oluşturduğu simgesel alanı kurumları aracılığıyla yaygınlaştırmaya çalışırken, aynı zamanda diğer etnik kimliklerin zihinsel alanlarını da dönüştürmeye çalışır. Buna karşın etnik kimlikler, kendilerini dışa vurmaktan çok, kendi üyeleri arasında simgesel diriliş ya da direniş alanları inşa ederler. Cohen'in ifadesiyle (1999: 66),

“Simgesel rekabette görünüşte dezavantajlı olan grup, kendisinin dezavantajlı konumda durduğu simgesel kodu reddeder ve bunun yerine kendisinin göreceli güçlü konumda durduğu ya da erişim imtiyazına sahip olduğu kendine ait simgesel kodu koyar.”

1. 1. 5. Etnisite Teorileri

Etnisite teorilerinin temelinde iki yaklaşım söz konusudur: İlkçi (primordial) ve araçsal (instrumental). Bunlardan ilki etnisitenin ilksel bir niteliğe sahip olduğunu varsayar. Etnisite, zamanın dışında doğal olarak bulunur. Yani, insani varlığın verilerinden biridir. İkincisi ise, etnisitenin iktidar mücadelelerinde amaçlarını gerçekleştirmek için “... taraflarını harekete geçirmek ihtiyacını duyan rekabet halindeki tarafların çıkarlarına yönelik yararlı bir mücadele aracı olduğunu varsayar”¹ (Aslan 2004: 7).

İlkçi kavramını, ilk olarak 1957’de kullanan E. Shils’dir (1957). Shils’in bu ayrımını C. Geertz de kullanmıştır. Onlar; ilkçi kavramını, küçük ölçekli, yüz yüze ilişkiler içindeki insan topluluklarının modern dünyada çözülebileceğini savunan görüşe karşı kullanmışlardır.² Primordialist görüş, toplumsal ve siyasal hareketlerde dışa vurulan etnik duygu ve tutumların özgül görüntülerinden çok insan gruplarının farklı varoluşlarına (din, dil, akrabalık, gelenekler, tarihsel bellek) gönderme yapar (Fenton 2001; Smith 2002). Geertz’in ifadesiyle,

“Sosyal varoluşun verili unsurlarından, daha doğrusu kültür, bu meselelerde kaçınılmaz olarak işin içine karıştığında, verili olduğu varsayılanlardan kaynaklanan şey: yakın olma ve esasen akrabalık bağı ama, bunların ötesinde belli bir dinsel topluluğun içine doğmuş olmaktan, belli bir dili, hatta bir dilin lehçesini konuşmaktan, belli toplumsal pratikleri takip etmekten kaynaklanan verili olma durumu. Bu; kan, dil gelenek vb. ortaklıkları, kendi içlerinde ve kendilerinden kaynaklanan tarifsiz ve bazen de ezici bir zorlayıcılığa sahip olarak görülürler” (Geertz’den akt. Fenton 2001: 145-146).

Bu verili olma durumu, kalıtım yoluyla kana aktarılan bir tür biyolojik öz anlamına gelmez. Daha çok, kimliklerin, insanların kimlere yükümlü olduklarını ve

¹ Smith, Primordialistleri “Parmenidesçiler” olarak ve araçsalcıları da “Herakleitoscular” biçiminde tanımlar. Parmenidesçilere göre, varoluş durumu değişmeye açık değildir. Biri ya da bir şey varlığına ne bir şey ekleyebilir, ne de bundan bir şey çıkarabilir. Herakleitosçulara göre ise, etnisitenin kendisi değişken ve vazgeçilebilir bir kaynak olarak tanımlanır (Bkz. SMITH, Anthony D. (2002), **Ulusların Etnik Kökeni**, (Çev. S. Bayramoğlu ve H. Kendir), Ankara: Dost Yayınları, 1.Baskı).

² Tönnies’de “gemeinshaft” (topluluk) kavramını “Gemeinschaft” (toplum) kavramına karşı ilkçi bağları (yüz yüze ilişkileri) ifade etmek için kullanır (Bkz. CALLINICOS, Alex (2004), **Toplum Kuramı**, (Çev. Y. Tezgiden), İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı).

nasıl davranmaları gerektiğini öğrenirlerken içselleştirdikleri ve bazı koşullar altında bu kimliklerin ve kolektif ifadelerin derinliklerine kök saldıkları anlamına gelir. Bunlar, insanların asla başka bir şey hayal edemeyecekleri bir şekilde değil, bunları terk etmelerinin zor ve tehlikeli olacağı bir şekilde öğrenirler (Fenton 2001: 146). Buradan hareketle ilkçiler; etnisitenin doğal (eski çağlardan beri) ve bir duygu sorunu olduğunu, etnik grubun üyelerinin zorunlu olarak kendi gruplarına bazı aidiyetler hissettiğini savunurlar.

Araçsal etnisitede savunulan temel argüman ise; etnik simgelerin ve kolektif sadakatlerin, siyasi güç ve ekonomik ilerleme adına elde edilecek kazançlar olmak üzere özellikle seküler amaçlara ulaşmak için harekete geçirilmesidir (Fenton 2001: 132). Bu yaklaşım, etnisitenin ilkselcilerin iddia ettikleri gibi “verili” ya da doğal olmadığı ve siyasal ve ekonomik bağlamda oluşturulduğu fikrine dayanır. Esman ve Rabinovich’in ifadesiyle (2004: 30-31),

“...araçsalcılar komünal kimlikler ve dayanışmaların faydacı ve uyarlanabilir özelliğine vurgu yaparlar. Yalnızca sınırları değil, eğer şartlar dayatırsa unvanları bile değişebilir, kültürlerin bütün içeriği dış baskılara göre biçim alabilir. Dışarıdakiler cemaat içine alınabildiği gibi, cemaat üyeleri de dışarı gidebilir. Etnik birliktelikler üyelerinin malzeme, güvenlik ve statü gereksinimlerini karşılayacak şekilde kendini uyarlayabilir. Diğer ortak kimlikler (örneğin sınıf, meslek) pratik gereksinimlere çok daha iyi hizmet ettiğinde, etnik birliktelik körelebilir.”¹

Bu iki yaklaşımın dışında etnisteye F. Barth’ın (2001) muameleci (Transactionalist), J. Nagel, S. Hall (1998a-b) ve B. Anderson’un (1995) savunduğu “sosyal yapısalcı” (social constructivist) ve J. Armstrong (1982), A. Smith (2002) ve J. Hutchinson’un (1987) “etno-sembolik” yaklaşımı vardır.

Muameleci yaklaşıma göre; etnik sınırlar yalnızca fiziki değil, sosyal sınırlardır. Bu sınırlar; etnik grupları birbirlerinden izole etmez, etnik gruplar arasında sürekli bir bilgi, iletişim, alış-veriş akışı sağlar. Barth (2001: 17), etnik topluluklar arasındaki sınırları iki farklı grupta ele alır: “...işaret ve semboller (dil,

¹ Araçsalcı yaklaşım için, modernist terimi de kullanılır. Modernistler; endüstrileşme, şehirleşme ve laikleşmenin geleneksel (ilksel) bağlulukları ortadan kaldıracacağı fikrini savunurlar.

din, giysi, yiyecek alışkanlıkları vb.) ve temel değerler: Başarının değerlendirilmesinde dikkate alınan ahlaki standartlar.” O, buradan hareketle etnik toplulukların tanımlamalarında iki önemli kavramsallaştırmaya ulaşılabilceğini düşünür. Bunlardan ilki,

“etnik toplulukların kendilerine özgü kriterlerle tanımlandıklarında bir süreklilik arz ettikleri fikridir. Buna göre, bu toplulukların sürekliliği sınırların korunmasına bağlıdır. İkincisi ise, etnik gruba aidiyeti belirleyen unsurlar ‘objektif’ olarak nitelenen farklılıklara değil, toplumsal süreçte oluşan farklılıklara dayanır” (Barth 2001: 17-18).

Sosyal yapısalci yaklaşım etnik kimliği bir idea, bir söylem olarak görür; ampirik olarak gözlenebilen, giysi, dil, gelenek gibi özelliklerle tanımlanan birim olarak görmez. Yani, etnik üyelik için kriter, sosyal sistemde katılımcılarca geliştirilmesidir, yoksa dışsal olarak verilmez. Etnik kimlik, bir grup kimliğinin diğerleriyle olan ilişkisinin açıklanması, ‘yaratıcı bir şekilde hayal’ edilmesidir. Etnik birim değişmeyen bir sosyal varlık değildir. Etnik kimlik fikrinin, tarihi süreçte değişen karakteri vardır. Ve hizmet ettiği sosyal amaçları kontrol eder (Tilley’den akt. Altuntaş 2002: 35). Bu bağlamda Anderson’un “Hayali Cemaat” kavramı etnisite ve özellikle de ulus üzerine yapılan çalışmalarda kullanılmaya başlanır. Ona göre ulus, “hayal edilmiş bir topluluktur –kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir” (Anderson 1995: 20). Bu durumda etnik kimlik; verili değil, tarihsel, siyasi, ekonomik, kültürel ve aynı zamanda hayali olarak yapılandırılır.

Etno-sembolcüler, çalışmalarında ağırlıklı olarak ulusların etnik kökeni üzerinde durmuşlardır. Onlara göre, günümüz ulusları modern öncesi dönemin etnik topluluklarının devamıdır. Bunun anlaşılabilmesi için toplulukların tarihsel süreç içinde oluşturdıkları kültürel hafızaya (mit, sembol, iletişim) bakmak gerekir (Smith 2002).

“Bunlar; topluluğun düşünceleri, duyguları ve tavırları hakkında bilgi, ipucu veren el sanatları ve zanaatların yanı sıra savaş donanımı ve üretim teknolojisi biçimleri, hiyerarşi şekilleri (sivil, askeri ve dini), kent planlama, yasalar,

kurallar, şiir ve dans, müzik, sanat ve mimari, giyim tarzı, dinsel tapınaklar ve kutsal kitap ve diller gibi farklı türdeki olguların nesiller boyunca kristalleşmelerine ve paylaşılan anlamlara ve bireylerin deneyimlerine önem veren bir yaklaşımı ifade eder” (Smith 2002: 37).

Smith (2002), “mit-sembol” bileşimi olarak adlandırılan kavramı ve özellikle “mythomoteur” (siyasal birliğin kurucu miti) kavramını önemle vurgular. Her ikisi de mitlerin ve simgelerin, etnisitenin hamilerinin koruyup sakladıkları, yaydıkları ve gelecek nesillere aktardıkları inanç ve duygu birliğini sağlamada oynadığı hayati rolü göstermektedir. Başka bir ifadeyle mitler ve semboller, etnik toplulukların dışarıya karşı bir araya gelmelerinde önemli bir rol oynar.

Armstrong; eski yaşam tarzı nostaljisi, dini organizasyon ve dili etnik kimliğin belirleyicileri olarak görür. Smith ise, yatay ve dikey etnikler arasında ayrım yapar. Yatay etnik topluluklar; genelde aristokratlar ve din adamlarından oluşan, kimi zaman bürokratları, yüksek rütbeli subayları ve zengin tüccarları da içeren topluluklardır¹ (Smith 2002). Örneğin din,

“...etnik mitlerin ve sembollerin yayılması için gerek insan kaynağının ve iletişim kanallarının çoğunu oluşturur. Bu bağlamda rahipler ve din yorumcuları bu söylenceleri ve inanışları kaydetmek, nakletmek ve yaymakla kalmazlar, aynı zamanda hem koruyucu olarak hem de feodal ve imparatorluk elitlerini köylü kitlelerine yiyecek üreticilerine ve onların küçük geleneklerine bağlayabilecek sembolizm kanalı olarak hizmet ederler” (Smith 2002: 63).

Buna karşın dikey etnik topluluklar, halkla olan bütünleşmeyi sağlamış topluluklardır. Kültürel hafıza, topluluğun tüm tabakalarına yayılmıştır. Örgütlü din ve onun kutsal metinleri, duaları, ayinleri, mitler, simgeler, topluluğun bütün üyeleri tarafından bilinir. Bu durum, topluluk mirasının ve geleneklerinin günümüze kadar devam edebilmesini sağlar (Smith 2002).

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz.. ÖZKIRIMLI, Umut (1999), **Milliyetçilik Kuramları**, İstanbul: Sarmal Yayınları..

1. 2. Tezin Önemi ve Amacı

18. yüzyılın sonlarında Batı Avrupa’da (özellikle İngiltere, Fransa gibi ülkelerde) başlayan kapitalist modernleşme süreci dünyanın geri kalan kısımlarına yayılır ve 1960’lı yıllarda doruk noktasına ulaşır. Kapitalist modernleşmeyle birlikte kentleşme, kitlesel üretim artar; para ekonomisi, kitle iletişim araçları gelişir. Bunların bir sonucu olarak dünya, küreselleşme sürecine girer. Dünyanın bu şekilde bir dönüşüme girmesi ile birlikte politik ve kültürel tartışmalar da artar. Bu çerçevede; yerli halkların, kadınların ve işçilerin özgürlüğü ve doğanın korunması için yapılan talepler ivme kazanır ve bilim adamları da “çok kültürlülüğe”, “öznellikliğe” ve “farklılıklara” olan vurguyu öne çıkarırlar ve 1960’lı yıllara kadar yapılan etnik kimlik/kültürel çalışmaları yeniden gözden geçirirler.

1990’lı yıllara kadar iki kutuplu (Sosyalist, Kapitalist) olan dünyada; Sosyalist bloğun çökmesiyle birlikte yukarıdaki kavramlarla birlikte etnik ve dinsel kimlik kavramları da, hem gündelik yaşamda hem de akademik çevrelerde tartışılmaya başlandı. 1970-1980’li yıllarda başlayan etnik/dini savaşlar, 1990’larda dünyanın her yerinde patlak verdi. Bu durum, bir yandan içinde yaşanılan dünyanın sorgulanmasına neden olurken, diğer yandan ulus-devletlerin anayasal vatandaşlık tanımı üzerine inşa edilmiş yapılarının da sorgulanmasına yol açtı. Ulus-devletler; bu süreçte, hem modernist yapıları korumaya, hem de farklı etnik kimliklerin kültürel özgürlük taleplerini baskı altına almaya çalıştı. Bu ise; dünyada farklı kültür örüntülerine sahip kimliklerle arada yaşanılan sorunları daha karmaşık hale getirdi ve diğer etnik/dinsel kimlikler ile bir arada yaşamayı zorlaştırdı.

Nusayri etno-dinsel kimliğin simgesel boyutunun araştırılmasındaki önem de yukarıda anlatılanlar ile doğrudan ilişkilidir. Bütün kimlikler gibi, Nusayri kimliği de baskılardan dolayı tarihin belli dönemlerinde ya da her aşamasında kendi içine kapanarak öteki olarak tanımlanan kimlikler karşısında varlığını korumaya çalışmıştır. Kimliğin devamını sağlayan ise; modernist yapılar değil, onların geriye dönük tarihte oluşturdukları ve anlamlandırdıkları simgelerdir. Bu noktada, etno-dinsel kimliklerin/Nusayri kimliği simgelerinin araştırılmasının önemi nedir? sorusuna cevap vermek gerekir. Simgelerin araştırılması; hem bir kimliğin parçacıklarının neler olduğunun ortaya konulması açısından, hem de günümüzde

tartışılan “çok kültürlülük”, “özelcilik” ve “farklılık” gibi kavramların simgeler aracılığıyla ortaya konulması açısından önemlidir. Soruya verilen cevabın birinci kısmı; her kimliğin kendi içinde bütünleşmeyi ve öteki ile arada sınırlar oluşturmayı simgeler aracılığıyla sağlamasını kapsar. Birincisiyle bağlantılı olan cevabın ikinci kısmı, kimlikler arasında oluşturulacak iletişimin/etkileşimin basitçe anlama/anlamama sorunu olmadığını ortaya koyar. Eğer, kimlikler arasında bir iletişim kurulacak ise; o kimliği basitçe anlamak değil, kimliğin derinlerinde yatan düşünceyi/simgeleri iletişime geçen kimliklerin kendi zihinlerinde anlamlandırmaları gerekir. Anlamlandırma ise; “bizi” bir araya getiren simgeler gibi, onları da bütünleştiren simgelerin, dolayısıyla farklı kimliklerin/kültürlerin olduğunun farkına varılması ve buna göre iletişime geçilmesidir. Kısacası araştırmanın önemi; Nusayri kimliğinin dış baskılara (modernist yapılara/bölgesel kimliklere) karşı kendi içindeki bütünleşmeyi simgeler aracılığıyla sağlaması düşüncesinden ve bu simgelerin günümüz dünyasında Nusayri kimliğini öteki kimliklerden farklılığını ortaya koyması biçiminde ifade edilebilir.

Bu çalışmanın amacı; kimliğin üyelerinin “biz” düşüncesini şekillendiren, öteki kimlikler ile arada sınırlar oluşturan ve bu sınırların korunmasına aracı olan ortak simgelerin Nusayri etno-dinsel kimliği bağlamında saptanması hedeflenmiştir.

Çalışmanın amacı doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıtlar aranmıştır.

1. Nusayri kimliğinin; öteki ile oluşturduğu sınırlarda kullandığı simgeler nelerdir? Kullanılan bu simgeler, kimliğin zihinsel alanını hangi yönde şekillendiriyor ve kimliğin üyeleri (kadın-erkek) arasında farklılık gösteriyor mu?
2. Nusayri kimliği; kullandığı simgeler aracılığıyla sübjektif bir duygu mu yaratıyor? yoksa bireylerin birbirleriyle iletişime geçmelerini mi kolaylaştırıyor?
3. Nusayri kimliği simgelerinin öteki kimliklerin simgeleri ile karşı karşıya kaldığı durumlarda kimlik kendi içine mi kapanıyor?

1. 3. Tezin Kapsamı ve Sınırlılıkları

Bir alan araştırması olarak planlanan bu çalışmada; araştırma alanı olarak Hatay/Antakya merkez ve bu ile bağlı Samandağ ilçesi ve Harbiye kasabası seçilmiştir. Hatay merkezin seçilme nedeni, bölgenin modernleşme sonucu yaşanan maddi ve özellikle kültürel değişiminin diğer iki yerleşim birimine göre üst düzeyde olmasıdır. Yani, modernleşmenin, onların zihinsel dünyalarını ya da kültürün bütününe ait simgeleri değiştirip değiştirmediğine bakmak içindir. Diğer iki yerleşim biriminin seçilme nedeni ise, Nusayri kimliğinin diğer etnik kimlikler ile (Arap Sünni ve Hristiyan, Ermeni Hristiyan ve Sünni Türk ve diğer kimlikler) aynı mekanı paylaşmamaları ya da daha az karışmış olmalarıdır. Ayrıca, bu iki yerleşim biriminde Nusayri inancı açısından önemli bir yer tutan Hızır türbelerinin bulunması ve bu türbelerden dolayı yerleşimlerin kutsal sayılmasıdır. Yani bu iki ortam, onların kimliklerine ait simgelerin yoğun olarak yaşatıldığı yerlerdir. Dolayısıyla bu üç bölgede, Nusayri kimliğinin maddi ve zihinsel simgelerinin araştırılması tezin sınırlılıklarını oluşturmaktadır.

1. 4. Araştırma Yöntem ve Teknikleri

Çalışmanın yöntemi; Britanya’da simgesel antropoloji, ABD’de ise yorumsal (hermeneutik) antropoloji adını alan yaklaşımların ve etnik kimliklerin simgesel olarak araştırılabileceğini belirten etno-sembolcülerin perspektifleri ile gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Simgesel/yorumsal antropolojinin ne olduğu ve etno-sembolcülerin neyi araştırdıkları vb. konusuna kavramsal ve kuramsal çerçevede kapsamlı bir biçimde değinildiği için burada anlatılmayacaktır.

Simgesel/yorumsal antropoloji, filozof Wilhelm Dilthey’in doğa bilimleriyle (naturwissenschaften) manevi (toplum) bilimleri (geisteswissenschaften) arasında ayırım yapan felsefesine dayandırılır. Aynı dönemlerde yaşamış olan Yeni Kantçılardan Heinrich Rickert, “manevi bilimler” yerine “kültür bilimleri” kavramını ikame eder. Doğa bilimleri ile kültür bilimlerinin kendine özgü yöntemleri olduğunu belirten Rickert göre; doğa bilimleri “açıklama” yöntemini, kültür bilimleri de “anlama” yöntemini kendi araştırma alanlarına uygularlar. Dolayısıyla, bu

bilimlerde kullanılan yöntemler, yalnızca kendi nesnelere uygulanabilir, yani birisinden alınıp ötekisine devredilemez (Gadamer 2001; Giddens 2003; Gökberk 1980; Özbudun ve Şafak 2005; Ricoeur 2001).

Epistemolojik olarak “Geisteswissenschaften” ideali tarafından yönlendirilen araştırmacılar öteki özne ve akılları “anlamayı” denerler. Kendileri ve konuları arasında bir benzerlik olduğunu varsaymaları kendilerinin ve ötekilerinin deneyimlerini karşılaştırmaya izin verir. Empati ya da sezgiyi, araştıran öznelerin ötekilerin ruhsal yaşamlarına aktarılmasını anlayışın temel ilkesi olarak görürler. Ontolojik olarak bu idealin peşinde koşan araştırmacılar, “akıl” ya da aklın “niyetleri” üzerinde odaklanırlar. Epistemolojik olarak “*Naturwissenschaften*” ideali tarafından yönlendirilen araştırmacılar ise, kendi konuları olan düşünce ve eylemleri “açıklamayı” denerler. Kalıplar bulmak için doğa bilimlerine bakarak dışsal olguları incelerler, ampirik doğrulama için hipotezler üretirler, olguları genel kanunlarla açıklarlar ve kanunları sistematik bir bütün içerisinde korumak için teoriler inşa ederler. Kendi deneyimlerinden benzerlikler de üretebilirler, ancak bu benzerlikler ampirik çalışmaların, gözlemin ve onlardan çıkarılan genel kanun ve teorilerin ışığında kontrol ve test edilmelidir. “Doğa”; sıklıkla olgular, kanunlar, teoriler, hipotezler ve doğrulamalar için “ortak ufuk” olur (Gadamer 2001; Ricoeur 2001; Taylor 1985).

Fransız filozof Paul Ricoeur, “anlama” (Erklaren) ve “açıklama” (Versthen) arasındaki ilişkinin eytişimsel (diyalektik) yönüne dikkati çeker. Buna göre; araştırmacı, bütün hakkında bir fikir yürütebilmek için öncelikli olarak “anlama”ya sahip olmalı, bundan sonra elde edilen bilgilerin yorumlanabilmesi ve bir sistem içine yerleştirilebilmesi için “açıklamaya” başvurmalı ve ardından da idrak etme olarak “anlama”ya geri dönmelidir. Bu durumda, diyalektiğin ilk anında “anlama” vardır. Yani araştırmacı, konusunun sayısız parçalarını bir bütünde birleştirmek için anlamın bütünselliğine vurgu yapar. İkinci anı oluşturan “açıklama”, bütün hakkındaki önermeleri ve anlamlar silsilesini izah eder. Araştırmacı, yorumu doğrulamak ya da onaylamak amacıyla bütünün parçalarını bir sistem ya da yapı içerisinde tanımlayıp ve ilişkilendirerek bütünü düzenler. Diyalektiğin üçüncü anında “açıklama”, yorumcuların temel “sınırlayıcı durumları” ve dünyada varlık olarak insanın “varoluşsal çelişkilerini” kavramasını sağlar. Böylelikle açıklama, anlayışın

iki evresi arasında bir aracı olur (Ricoeur 2001; Taylor 1985). Ricoeur'in ifadesiyle, "Anlama açıklamayı önceler, ona eşlik eder, onu sonlandırır ve böylelikle onu içine alır. Karşılıklı olarak da açıklama anlayışı analitik olarak geliştirir" (Ricoeur'den akt. Taylor 1985: 169).

Yorumsalcı bir düşünür olarak Ricoeur; toplumbilim araştırmacısını, bir metnin okuru/yorumcusu olarak görür. Simgeler gibi metinlerin de çoksesli olduğunu düşünen Ricoeur'e göre; imgelere ve metinlere dair yapılan yorumlar farklı olacaktır.

"Böylelikle bir antropologun yaklaşımındaki imgeler, ne basitçe metinlerindeki baskın imgelerdir ne de basitçe yorumcu antropologların yaratıcı icatlarıdır. Bir kültürün ayırt edici özellikleri, antropolojik açıklamaya eşlik eden ve onu kaplayan "anlama" ile ilişkisinde ortaya çıkar... imgelerden beslenerek düşünmek yalnızca "arkaik" ve "ilkel" halklarda olan bir eğilim değildir; metinleri, eylemi ve tarihi araştıran kendi kültürümüzdeki teorisyenlerin açıklamalarında da gömülü olabilir" (Ricoeur'dan akt. Taylor 1985: 169).

Bu anlatılanlar bağlamında, kültürün bütünü hakkında bir fikir yürütebilmek için öncelikli olarak Nusayrılık hakkında yayınlanmış yerli ve yabancı literatür taranmış ve araştırma yapılacak alana gitmeden önce, bölgede kalmak için iki aile ayarlanmıştır. Araştırma, bu iki ailenin yanında, 2006 yılının Mart ayında bir ön araştırmayla başlamış ve o tarihte alan araştırmasının alt yapısı oluşturulmuştur. Bu tarihten itibaren Hatay/Antakya merkez ve bu merkeze bağlı Samandağ ilçesinde ve Harbiye kasabasında, ailelerin sağladıkları referanslar (şeyhler ve sıradan insanlar) ile 40 günlük bir araştırma yapılmıştır. Ayrıca, bu 40 günlük sistematik araştırmanın öncesinde bir yıllık öğrenim boyunca da Nusayri kültürü/kimliği anlamaya çalışılmıştır. Dolayısıyla, parçaları bütüne bağlama noktasında bu çalışma, yalnızca 40 günlük bir çalışmanın sonucu olarak değerlendirilmemeli. Ama, bu kırk günlük araştırmanın ve düşünmenin öğrenim boyunca sistematik bir şekil de yapılması gerektiğinin farkına varıldığı söylenebilir. Yani parçalar, bütüne bağlanırken, bu tarz araştırmaların kırk günlük bir sürede değil, zamana yayılarak yapılması gerekmektedir. İşte, o zaman bir kültürün parçaları bütüne/kimliğe bağlanabilir.

Araştırma sürecinde en büyük zorluk, maddi ve zaman sıkıntısının yanı sıra, yukarıda simgesel/yorumsal antropolojinin araştırma yöntemi konusunda söylediklerini de ekleyebiliriz. Yani, kimliği anlamak için yapılan okumaları bir kenara bırakıldığında ortaya çıkan alandaki anlama. Başka bir deyişle, simgeleri ya da parçaları kimliğin bütününe bağlamadan önce yapılan okumalar, kimliğin yalnızca bir boyutuna ilişkin anlam ağlarını görmemizi sağlar. Dikkat edilmesi gereken nokta da burasıdır: çünkü, bir araştırmacı iki anlam ağından (bilim adamları ve araştırma nesnesi) hareketle kendi anlam ağlarını ortaya koymaya çalışırken, kendisinin odaklanması gereken noktaları/detayları kaçırabilir. Alanda yaşanan, belki de en büyük zorluk Nusayrilerin (yanında kalınan aile üyelerinin bazıları da dahil) bâtın-zâhir ikiliğinde, bâtın konulardaki suskunluklarıydı. Öyle ki, bu suskunluk; ilk zamanlarda, yalnızca inancın ve onun etrafındaki öğeler konuşulurken değil, sıradan gündelik konuşmalara da yansımıştır. Zamanla bu suskunluk, inancın görünen yönlerinin ve sıradan konularının konuşulması yönünde değişiklik gösterirken, inancın görünmeyen alanına girildiğinde suskunluklar yeniden ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, onların suskunluğu karşısında araştırmacının öznel algılayışı/“anlaması” da kendisine sorun oluşturmuştur.

Bu zorluğu aşabilmek (görüşmelerde insanların suskunluklarının ötesine geçebilmek ve onların zihinlerde yaşattıkları simgeleri/parçaları yakalayabilmek) için standartlaştırılmış soruların dışına çıkıldı, katılarak gözlem tekniği ve görsel (Resim makinesi gibi) aygıtlar kullanıldı ve birebir ve grup ortamında görüşmeler yapıldı. Görüşmelerde ise monolojik (monolog) değil, diyalojik bir yaklaşım gösterilmeye/ortam oluşturulmaya çalışıldı. Diyalojik (diyalog) yaklaşım; doğrunun verili olmadığı ve üzerinde uzlaşılacak doğruların tek başına değil, birlikte arandığı bir yaklaşımdır. Monoloji ise, bir kişinin karşısındakine mesaj iletmesi ve diğerinin pasif bir mesaj algılayıcısı ve değerlendircisi oluşuna işaret eder.¹ Kısacası diyalog, iki ya da daha fazla kişinin konuşması ve karşılıklılık ilkesi ışığında etkileşime açık bir biçimde iletişime girmesidir. Dolayısıyla, görüşmeye katılanlar, diyalojik ortamın içine çekilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte, bireylerle soru cevap biçiminde değil, daha çok sohbet havasında iletişime geçilmiştir.

¹ Bkz. KÖKER, Levent (2005), “Türkçe Baskıya Önsöz: Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı”, Amy, GUTMAN (Haz.), **Çokkültürcülük Tanınma Politikası**, İstanbul: YKY Yayınları, s. 11-14.

Kimliğin bütünü hakkında bir fikir yürütülebilmesi için sohbetler ve gözlemler sonunda elde edilen veriler, yukarıda anlatılan, Ricoeur'un üçlü aşaması kullanılarak çözümlenmeye çalışılmıştır. Yani, sohbetlerden ve gözlemlerden elde edilen verilerin öncelikli olarak anlamları üzerinde düşünülmüştür. Anlama sürecinden sonra elde edilen verilerin yorumlanabilmesi ve bir sistem/kimlik içine yerleştirilebilmesi için açıklamaya başvurulmuştur. Bunun ardından tekrar anlamaya/anlama dönülmüş ve sonra açıklamaya başvurulmuştur. Böylece, bütün hakkındaki bütün simgeler, bir araya getirilerek kimliğin özü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu süreçte, kimliğin üyelerinin yorumları/emik yaklaşımları da göz önünde bulundurularak parçalar/simgeler bütüne bağlanmaya çalışılmıştır.

1. 5. Araştırma Alanı¹

1. 5. 1. Hatay

Nusayriler (Arap Alevileri); Lübnan, Suriye ve Türkiye'nin güneyinde Adana, Mersin ve özellikle de Hatay'da yaşamaktadır. Nusayrilerin yaşadıkları bölgelerden biri olan Hatay; bütün tarihi dönemler boyunca ticari, siyasi ve dini açıdan önemli bir merkez olmuştur. Hatay'ın tarihi süreç içindeki bu konumu; birbirinden çok farklı kültürlerin farklı dönemlerde burada yaşamasına neden olmuştur. Yerleşim; antik kültürlerden Huri, Hitit, Arami, Fenike ve Batı kültürünün temelini (özellikle felsefi ve dini) oluşturan Grek ve Roma kültürlerinin etkisi altında kalmıştır. Tarihi süreç içindeki bu farklılık ve bir aradalık, günümüzde, iki tek tanrılı dinin (İslamiyet ve Hristiyanlık) etno-dinsel aktörleri tarafından devam ettirilmektedir.

1. 5. 2. Coğrafi Konum ve İklim

Türkiye'nin Akdeniz bölgesinin doğu ucunda yer alan Hatay'ın yüzölçümü 540 kilometre karedir. Yerleşimin, doğusunda ve güneyinde Suriye; batısında

¹ Bu bölümün tamamı TÜRK, Hüseyin (2005), *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilik* adlı kitabından kısaltılarak alınmıştır.

Akdeniz, Kuzeyinde Adana ve Gaziantep illeri yer alır. Merkez ilçe Antakya dışında toplam on bir ilçesi vardır: Altınözü, Hassa, İskenderun, Kırıkhan, Kumlu, Belen, Erzin Reyhanlı, Samandağ, Serinyol ve Yayladağı. Merkez ilçe Antakya; 1939 yılında Türkiye'ye dahil edildiğinde Gaziantep'ten Hassa, Adana'dan Dört Yol ilçelerinin eklenmesiyle Hatay ili kurulmuştur.

Doğal yapı bakımından il, üç bölümden oluşur. Güneybatı yönünde uzanan Nur dağları dizisi (Amonos, Elmadağı, Gavur Dağları), güneyde Amik ovası ve kuzeybatıda yer alan dar kıyı ovalarıdır. Yerleşim birimleri, kolay geçit vermeyen bu sıra dağların kuzey ve güneyindeki ovalarda yer alır. Bu sıra dağlar üzerinde Belen, Atik, Zorkun, Soğukoluk gibi yayla türü yerleşmeler de vardır. Amonoslar ile Akdeniz kıyı şeridi arasında ise Dört Yol, Payas, Erzin, İskenderun ve Arsuz kıyı ovaları bulunmaktadır. Bölgenin önemli akarsuları ise Asi, Karasu ve Afın'dır. Bölgeleri birbirine bağlayan iki önemli geçitten biri Elmadağ üzerindeki Belen, diğeri Adana-Hatay sınırında yer alan Amonos geçididir.

Akdeniz ikliminin etkisi altında kalan Hatay'da yazlar sıcak ve kurak, kışlar ılık ve yağışlı geçer. Bu iklim yapısı Hatay'ın ilçelerindeki ürün türlerini farklılaştırmaktadır. Reyhanlı, Kırıkhan ve Antakya merkez ilçede pamuk (özellikle Amik ovası), buğday, arpa ve yulaf; İskenderun, Dört Yol ve Samandağ'da turuncgiller ve tufanda sebze; Altınözü'nde zeytin; Yayladağı'nda tütün yetiştirilmektedir. Ayrıca dağların alçak kesimlerinde meyvecilik ve bağcılık yapılmaktadır.

1. 5. 3. Tarihçesi

Asya, Afrika ve Avrupa arasında bir köprü konumunda olmasından dolayı Hatay, insanın hem biyolojik hem de kültürel evriminde rol oynayan önemli merkezlerden biri olmuştur. Bölgede yapılan arkeolojik çalışmalar, buradaki ilk yerleşmelerin Orta Paleolitik döneme kadar uzandığını, Üst Paleolitik, Neolitik, Kalkolitik ve Bronz çağlarında da sürdüğünü göstermektedir.

Amik ovasının sulak ve verimli ve Hatay'ın ticari bir merkez olmasından dolayı bölge, bütün tarihi dönemler boyunca farklı kültürler tarafından yerleşim alanı olarak tercih edilmiş ya da farklı kültürler tarafından işgale uğramıştır. Bu özelliği ile

Hatay, Bronz çağının sonlarında Mezopotamya'dan gelen Akadların egemenliği altına girmiş; fakat M.Ö. 1800-1600 yılları arasında Babil Krallığı'nın etkisi altında olan Yamhad Krallığına bağlı, başkenti Tel Atçana “Alalah” olan bir beyliğin toprakları arasına katılmıştır. M.Ö. 1200'lere değin de Orta Anadolu'da merkezi bir krallık kuran Hititlerin egemenliği altında yaşamıştır. Bu tarihte parçalanan krallığın toprakları üstünde oluşan Geç Hitit Prensliklerinden Hatay bölgesindekiler birleşerek Hattena Krallığını kurmuşlar, ancak bölge, Asurluların yayılma alanı üstünde olduğu için Asur işgaline uğramış ve M.Ö. 705 yılına kadar Asur egemenliğinde kalmıştır.

M.Ö. 540 yılından sonra ise bölge, Pers Krallığının hakimiyeti altına girmiştir. Bu dönemde Hatay, Tarsus'taki Kilikya Satraplığının içinde yer almış ve Pers İmparatorluğuna vergi ödemiştir. Pers egemenliğinin son dönemlerinde Hatay, Yunanistan'dan Hindistan'a, Karadeniz'den Mısır'a kadar yayılan Makedonya Krallığının egemenliğine girmiştir. M.Ö. 333 yılında Pers Kralı III. Dareios, Makedonya Kralı İskender'e yenilmiş ve İskender'de zaferinin anısı olarak Myriandros (bugünkü İskenderun) şehrinin adını Aleksandria olarak değiştirmiştir. İskender'in ölümünden sonra, komutanları arasında çıkan mücadeleden Antigonos mağlup ayrılmış ve Suriye ile Mezopotamya Seleukos yönetimine geçmiştir. I. Seleucus, M.Ö. 301'de Ipsos savaşında Antigonos'u yenerek “Kuzeybatı Suriye'deki Seleucus” diye bilinen yerde dört kardeş şehir kurmuştur: Antioch (Antakya), Seleucia Pieria (Samandağ), Apamea ve Laodicea. Seleucia

Pieria, Kuzeybatı Suriye'nin; Seleukeia kenti de Seleukos Devletinin başkenti olmuştur. I. Seleukos da Seleukeia kentini babasının adı olan “Antiochos” olarak değiştirmiştir. Kentin Roma hakimiyetine girmesinden önce, M.Ö. 83 yılında Suriye ve Antakya'yı 14 yıl süreyle işgal eden Ermeni kralı Tigranes'in egemenliği altına girmiştir. Onun zamanında, ilk olarak Antakya ismi kullanılmış ve arka yüzünde Antakya Tychesi (Seleucus Nikator tarafından kente dikilen bir anıt) bulunan paralar basılmıştır.

Kent, M.Ö. 64 yılında Roma İmparatorluğuna katılmış ve Suriye eyaletinin de başkenti olmuştur. Hristiyanlık Kudüs'ten sonra, ilk kez burada yayılmaya başlamıştır. Kudüs'ün Romalılar tarafından tahribinden sonra da Hristiyanlık'ın merkezi olmuştur. Kent; M.S. 395 yılında Roma İmparatorluğunun Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılmasına kadar görkemli çağını yaşamaya devam etmiş ve

Bizans dönemi ve sonrasında ise İran seferleri için üs olarak kullanılmıştır. M.S. 638 yılında Halep'i fetheden İslam orduları komutanı Ebu Übeyde tarafından alınan kent, daha sonra, M.S. 944-969 yılları arasında Halep'te kurulan Alevi Hamdaniler devletinin egemenliğine girmiştir. Önemli bir üs, kültür ve ticaret merkezi olan Antakya'nın tarihinde bir dönem kapanmış, antik kültürlerin yanı sıra Hristiyanlık ile de yoğrulmuş yerel özelliklerin, İslam kültürü ile karışmasından oluşan, bugünkü "İslam Kenti" karakterinin oluşmasına neden olan yeni bir dönem açılmıştır.

Antakya, 1074 yılında Selçuklu sultanı Melikşah'ın komutanı Kutalmışoğlu Süleyman Bey tarafından kuşatılmış ve Bizans İmparatorluğu kuşatmanın kaldırılması için Selçuklulara vergi ödemiştir. Ancak Süleyman Bey, 1085 yılında Antakya'yı ele geçirmiştir. Kent, 1086 yılında doğrudan Selçuklu İmparatorluğuna bağlanmıştır. 1098 yılında ise kent, Selçuklu sultanı I. Kılıç Arslan zamanında (1092-1107) başlayan Haçlı seferleri ile birlikte, Haçlıların eline geçmiştir. 1268 yılında Memlük Sultanı Melik Zahir Baybars'ın kenti ele geçirmesiyle Antakya yeniden İslam hakimiyetine girmiştir.

1526 yılında Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sonunda Hatay, Osmanlı egemenliği altına girmiş ve dört asır Osmanlı İmparatorluğunun hakimiyeti altında kalmıştır. Tarih kitaplarında "Osmanlı Antakya'sı" hakkında geniş ve ayrıntılı bilgiye rastlanmamasının nedeni Antakya'nın eski dönemlerdeki ihtişamını yitirerek büyük bir kentten küçük bir kasaba haline dönüşmüş olmasıdır. 1876 yılında, Osmanlı-Rus savaşı sonrasında topraklarından atılan Çerkez göçmenler için Asi Nehrinin karşı tarafında "Muhacirin Osmaniye" ya da daha sonraki adıyla "Yeni Mahalle" yerleşmesi kurulmuştur.

I. Dünya savaşı sonuna kadar, 1918'de Mondros Mütarekesinin ardından, kent Fransızların işgali altına girmiştir. 1921 yılında Fransa ile anlaşma imzalanarak savaş sona ermiştir. 1937 yılında Türkiye, Hatay sorununu milletler cemiyetine götürmüş ve İskenderun sancağına bağımsızlık verilmiştir. 1938 yılında Türk askerinin Hatay'a girmesiyle ve aynı yıl seçime gidilerek, Bağımsız Hatay Devleti kurulmuş ve devlet başkanlığına ise Tayfun Sökmen seçilmiştir. 23 Haziran 1939 yılında Fransa ile Türkiye arasında Hatay anlaşması imzalanarak, Hatay Türkiye Cumhuriyetine resmen katılmıştır.

1. 5. 4. Etnik Yapı

Hatay’da nüfusça en kalabalık etnik grup Türk Sünnilerdir. Nusayriler (Arap Aleviler) ise nüfus oranı itibariyle ikinci etnik grubu oluştururlar. Arap Sünniler ve Hristiyanlar nüfusça azımsanmayacak sayıdadırlar. Türk Sünnilerin ana dilleri Türkçe’dir. Bu grubun dışında kalan Arap Alevi, Sünni ve Hristiyan etno-dinsel kimliklerin ana dilleri Arapça’dır. Günümüzde Arapça; çoğunlukla konuşma dili olarak kullanılmakta ve bilenlerin sayısı giderek azalmaktadır. Arapça’yı okuma ve yazma dili olarak kullananlar, daha çok yaşlı kuşaktır.. Buna karşın genç kuşak, Türkçe’yi kullanmaktadır. Bugün, bölgede konuşulan Arapça, bozuk bir diyalekt olup, içerisinde Türkçe sözcükler de kullanılmaktadır

2. NUSAYRİLİĞİN SİMGESEL OLUŞUMU

2. 1. Kimliğin Zıtlıkları

Bireylerin gündelik yaşamları gibi, bütün kimlikler de zıtlıklar ya da çift bileşenli yapılar üzerine kuruludur. Bu zıtlıklar, kimliğin aktörlerini bir araya getiren ve ortak değerlerin oluşturulmasına aracı olan kavramlar ya da söz dizileridir. Aynı zamanda bu zıtlıklar; kimliğin genel bir tanımlamasını ortaya koyarken, öteki ile oluşturulan sınırların ayırmaştırılmasında ve kimliğin kendi içinde bölünmelerini de içerir. Zıtlığın bir ucunda “biz”, diğer ucunda “onlar” vardır. Biz kavramı kimliğin hangi kavramları ya da simgesel anlatımları kullandığının bir ifadesidir. İfadenin içinde, bize ait olanları belli simgeler ile işaretlerken, onlara ait olanları da aynı şekilde dışarıda bırakır.

Nusayri kimliği kökünde iki dinsel zıtlık üzerine kurulu kavramlarla “biz” ve “onlar” anlayışının sınırlarını çizerler. Bu karşıtlıklardan biri içeri (bâtın) ve dışarı (zâhir), diğeri bu iki kavramla yakından ilişkili erkekler (tam) ve kadınlar (yarım) arasındadır. Bu iki kavramsal dizin kimliğin özünü oluşturmakla birlikte, bu terimlerin tam olarak neyi ifade ettikleri ve bunların nasıl sınıflandırılması gerektiği en büyük sorunsalı oluşturmaktadır. Ama bu kavramlar, kimliğin nasıl oluşturulduğunun ya da neyin üzerine temellendirildiğinin anlaşılması noktasında referans niteliğindedir. Dolayısıyla aşağıdaki iki bölümde, bu kavramların kimliğin aktörleri tarafından nasıl algılandıkları ve bireysel ve kimlik bağlamında kimi (kişi düzeyinde) ya da kimleri (kimlik düzeyinde) işaret ettikleri anlatılmıştır.

2. 1. 1. Zâhir-Bâtın/Alî'nin İmgesi

Nusayrilerin kendini tanımlamaları özünde dinsel; birbiriyle bağlantılı, iki zıt kavram üzerine inşa edilmiştir. Bu kavramlardan biri olan zâhir; dışarı, bâtın ise; içeri anlamındadır. Dışarı ve içeri terimleri, yani zâhir ve bâtın; inancın görünen ve görünmeyen alemine gönderme yapar. Yani, inanç sistemi içinde zâhir, hakikatin bilgisine duyu organları (gözlem ve deney) aracılığıyla ulaşılan ‘duyusal’, bâtın ise; duyu organları aracılığıyla değil, akıl ile kavranabilen ‘akli’ alana işaret eder. Bu iki

alem, kültürün aktörleri (erkekler) tarafından dini törenlerde sıkça kullanılan cevize benzetilir. Cevizin kabuğu dış alemi (zâhiri), içi de bîatını alanı simgeler. Ceviz üzerinden yapılan bu kavramsallaştırma; kabuksuz cevizin (zâhirsiz bîatın) gelişemeyeceğini ve çekirdeği (bîatınsız zâhiri) olmayan cevizin de bir anlamı olamayacağını varsayar.¹ İnancın bütünlüğünün sağlanması için her ikisi de gereklidir. Dolayısıyla, bîatın alana geçiş, öncelikli olarak zâhir alanın bilgisiyle gerçekleşir. Ama dışsal bilginin, hakikati anlama konusunda insanı şüphe içinde bıraktığı düşüncesinden hareketle, zâhiri bilgi, bîatın olana ulaşmanın sadece bir aracı olabilir. Burada hakikatin, zahiri bilgide olduğu gibi, maddi bir varlık biçiminde olmadığı bilgisine ulaşılır. Böylece, bîatındaki hakikatin ezeli-ebedi ve maddeden bağımsız olduğu fikrine varılır. Alanda görüşülen bir din adamı (şeyh), bîatın ve zâhir ayrımını sağ elini kulağı ile gözünün arasına koyarak örnekliyordu. Elin dört parmağı göz ve kulak (yani, zâhiri alanı anlamaya yarayan duyu organları) arasında kalırken, baş parmak dışarıda bırakılıyordu. "... gördüğün gibi baş parmak dışarıda kaldı. İşte, bîatın bu baş parmağıdır" (N., 72, Evli, İlkokul, Harbiye).

Burada, inanç sisteminin içinde, bîatın ve zâhir arasındaki ilişkinin simgesel düzeyde nasıl oluşturulduğu ve sınıflandırılmalarında hangi kriterlerin kullanıldığının açıklanması gerekmektedir. Nusayrilere göre, bîatın ve zâhir kavramları Kuran-ı Kerim'in dışında değildir.² Onlara göre, Kuran'da yer alan tüm ayet ve sureler birbiriyle ilişkisi içinde ele alınabilecek zıtlıklar yani, görünen ve görünmeyen üzerine inşa edilmiştir. Kuran'da ve özellikle, onların dine giriş ayinlerinde kullandıkları Kitabı'l Mecmu'da³ geçen '*mevlâ*' kelimesi; bu zıtlıkların ve buna dayanan inanç sisteminin nasıl oluşturulduğunun anlaşılmasında anahtar bir kavramdır.

¹ Nusayrilerin, cevizi ayinlere dahil etmeleri doğayı gözlemlemelerinin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Nusayri inancının benzetildiği bu meyveden daha iyi bir meyve doğada bulunamaz. Çünkü, bu meyvenin önce dış kabuğu gelişir ve ardından da aşama aşama iç/yenen kısmı gelişimini tamamlar. Dolayısıyla, inancın gelişiminde öncelik zâhirindir. Zâhirin gelişimiyle de birlikte bîatın kendini gösterir ve zâhir karşısında daha değerli olur. Yani bîatın, cevizin içinin yenmesi ve dışının /sert kabuğunun atılmasıdır.

² Nusayriler, Kuran- Kerim'in alegorik bir biçimde yorumlaması olan "tev'il"i kendi inanç sistemlerine uygularlar. Bu yorumlama düzeyinden hareketle de, Kuran'ın görünen (zâhir) anlamının dışındaki görünmeyen (bîatın) anlamları üzerinde yoğunlaşırlar. Yani tev'il, metnin üzerindeki perdenin kaldırılmasıdır (Bkz. TÜRK, Hüseyin (2005), **Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilik**, İstanbul: Kaknüs Yayınları).

³ On altı sureden oluşan ve Nusayri inancının temelini oluşturan Kitabı'l Mecmu, 957 veya 968 yıllarında ölen Hamdan el-Hasibi tarafından beş sure halinde yazılmıştır. Surelerin geri kalanı ise, Hasibi'nin ölümünden sonraki tarihlerde Nusayri inancının önde gelen din adamları tarafından oluşturulmuştur. Bu kitap, dine giriş ayinlerinde eğitim ve ibadet amaçlı kullanılır (Bkz. TÜRK, Hüseyin (2005), **a. g. e.**; KESER, İnan (2005), **Nusayrilik/Arap Alevileri**, Adana: Karahan Kitabevi).

Mevlâ; Nusayrilerin zihinlerinde, yalnızca ‘sevgi ve dostluk’ anlamında değil, koruyup gözeten, destek veren, yöneten anlamında hem Allah hem de Müslümanların Muhammed ve ondan sonraki yöneticisi için kullanılır. Nusayriler için mevlâ; Muhammed’den sonra Müslüman ümmetinin yöneticisi olan Ebû Bekir, Ömer ve Osman için değil, Nusayri inancın merkezinde yer alan ve Muhammed’in amcasının oğlu ve de damadı olan Ali ibn Ebi Tâlib’i tanımlamak için kullanılır. Kelimenin bu şekilde kullanımı ise, Ali’nin hem dünyevi (zâhiri) hem de ilahi (bâtını) bir niteliği olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, onların cevizin dışı ve içi olarak ifade ettikleri zâhir-bâtın; mevlâ kelimesinin çift anlamlılığı üzerinden, bir yandan Ali’nin ilahi niteliğinin kanıtına, siyasi ve dini bir lider olarak ortaya çıkışına, diğer yandan da doğrudan onun ilahlığına gönderme yapar.

Ali’nin dünyevi/zâhiri alandaki siyasi ve dini lider kişiliğine de gönderme yapan mevlâ kelimesi; Muhammed’in peygamberliğini, İslam dininin ortaya çıkışını ve yayılış sürecini, Ehl-i Beyt’i¹ ve Ehl-i Beyt’in baş aktörü olan Ali ibn Ebi Tâlib’in halife ve imam rolündeki tarihsel kişiliğini kapsar. Bu düzeyde, bâtında yer alan Allah; kendi emir ve yasaklarını insanlara bildirmek, onlara doğruyu ve yanlışını açıklamak üzere Muhammed’i “resul” olarak görevlendirdiğinde, Ali ve Ehl-i Beyt kimliği şekillenmeye başlar. Kimliğin şekillenmesinin ve devam ettirilmesinin tarihsel kökeni; Muhammed’in Allah’tan aldığı iletileri insanlara ulaştırma görevini tamamladıktan sonraki sürece rastlar. Nusayriler; Muhammed’in Veda Haccı’ndan (7 Mart 632) sonra Medine’den Mekke’ye dönerken Gadir Humm denilen yerde “Ben kimin mevlâsı isem bilsin ki, Ali’de onun mevlâsıdır. Allah’ım; ona dost olana dost ol, düşman olana düşman ol” (Tüm kaya 2004: 47) sözlerini Ali’nin zâhiri alanda (dünyevi ve dini alanın) Muhammed’den sonraki yönetici olduğu biçiminde yorumlarlar. Başka bir anlatımla onlar; Ali’nin Muhammed’den sonra halife olan Ebu Bekir’e, Ömer’e ve Osman’a olan üstünlüğünü vurgular. Nusayri Alevilerinin “cevizin kabuğu” olarak ifade ettiği zâhir anlayışın sınırı da burasıdır. Yani Ali; Muhammed’in yalnızca amcasının oğlu ve damadı değil, aynı zamanda ilahi ve dünyevi alanının tek yöneticisi konumundaki imamdır.²

¹ Muhammed, Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin’i içine alan bu kelime, hane halkı anlamına gelir. Ayrıca, Ehli Sünnet anlayışına (Muhammed’in sözlerini kabul edenlere) karşılık da kullanılan kelime, Sünni ve Alevi ayrımını da yaratır.

“Ali ve onun soyundan gelenler yalnız bizlerin imamıdır. İmam; bütün bilgileri Allah’tan ve Alah’ın resulü olan Muhammed’den aldığı için bilgisi sonsuzdur ve Allah’ın yeryüzündeki *hüccetidir*” (A., Erkek, 58, İlkokul, Antakya).

“Sünniler; zâhiri bilgiyi bilirler ama, işlerine geldikleri gibi anlatırlar. Bizler, zâhiri alanda onların söylediklerini kabul ederiz ancak, Ali’nin zâhir de imam olduğunu savunuruz. Onlar, her şeyden önce bunu kabul etmemekle günah işlemişlerdir. Ayrıca onlar, Ali ve Hüseyin’i öldürmekle de günah işlemişlerdir.”¹

Kısacası mevlâ (zâhir) kelimesi; Ali’nin ve onun soyundan gelenlerin kutsallığını ifade eden ölmüş oldukları halde Nusayriler için ilahi olana giden kişisel kapıyı açabilecek olan kurtarıcı kişilerin karizmatik soyuna ilişkin ayırt edici öncülün simgesel ifadesidir.² Mevlânın ilk anlamı basittir. Hayatta olduğu sürece Muhammed, diğer inananlar gibi Nusayrilerinde zorunlu olarak izleyecekleri rehberdir. Muhammed’in ölümü ile birlikte Nusayriler, Massignon’un “mutlak kanıt”³ adını verdiği Farsça’da hüccet anlamına gelen “yalanlanamaz sav” kavramını öne çıkarırlar. Nusayrilerin imgesinde –mevlâ ile birlikte- bu kavram, *doğuştan gelme Allah vergisi bir lûfta sahip/karizması*⁴ olan anlamındadır. Dolayısıyla, insanları “...doğru yola çekecek, karizması kendinden menkul yaşayan bir Rehber’in” (Lindholm 2004: 286) dini ve dünyevi (zâhir) alanı yönetmesidir. Bu rehber, aşağıda anlatılacağı gibi insanlığın (Nusayrilerin) bütün tarihi dönemlerinde kendini farklı zamanlarda insanlara gösteren aşkın bir varlığa dönüşecektir/dönüştürülecektir.

Zâhiri bilginin Nusayriler tarafından açıkça ifade edilişine karşın, bânî bilgisi verilirken kendileri ile karşısındaki kişiler arasında sınırlar oluşturturlar. Nusayri

² Nusayrilere göre imam; yalnızca zâhiri/dünyevi iktidarı elinde bulundurmaz, aynı zamanda insanların dini anlayışlarını da şekillendirir. Onlar, ilk imam olan Ali’nin soyundan gelenleri (Hasan, Hüseyin, Zeynülâbidin, Muhammed el- Bâkır, Câfer es-Sâdık, Mûsâ el-Kâzım, Ali er-Rıdâel, Muhammed el-Cevâd, Ali el-Hadî, Hasan el-Askerî, Muhammed el-Mehdî) de imam olarak kabul ederler.

¹ Bu aktarımı anlatan kişi isminin verilmesini istemedi.

² Bkz. LINDHOLM, Charles (2004), *İslami Ortadoğu*, Ankara: İmge Yayınevi, 1. Baskı.

³ Bkz. MASSIGNON, Louis (1982), *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, (Çev. Herbert Mason), Princeton: Princeton University Pres.

⁴ Sözcük anlamı “tanrı vergisi” olan karizma, Weber (1986: 53) tarafından “...bürokrasiye karşı bir denge unsuru olarak kullanılır. Karizma, dertlilerin ve olağanüstü özelliklere sahip olduğuna inandıkları bir liderin peşinden gitme gereksinimi duyanların önüne geçen ve bu konuma kendi kendini atayan önderleri nitelemek için kullanılır. Dünya dinlerinin kurucuları, peygamberler, askerî ve siyasi kahramanlar, karizmatik önderin arketipleridir.”

kültürünün üreticisi olan aktörlerin zihinsel alanına bakmaya çalışan bir antropologun önündeki en büyük zorluk da, bânının kendisine ve öteki olarak tanımlanan topluluklara kapalı olmasıdır. Alanda bu durum; zâhirden bâtına doğru gerçekleştirilen sohbetlerde, hem halktan kişilerin hem de, özellikle şeyh olarak tanımlanan din adamlarının davranışlarında açıkça görülür. Dini yaşamın görünen yüzüyle ilgili sorunlardan/sorulardan inancın görünmeyen alanına doğru ilerlerken, karşınızdaki bireyler daha az konuşmaya başlar. Antropologun karşılaştığı bu suskunluk; basitçe insanların kendi kimliklerini gizlemeye çalışmaları değil, Nusayri kimliğinin özgül davranışlarından biridir. Nusayri inancının dayandığı iki kutsal kitap olan Kuran'ı Kerim ve Kitabü'l Mecmu'nun 'Îmâmiyye Suresinde' bâtın, '*samed*' (susan) kavramıyla ifade edilir. Samed; tüm ihtiyaçların, niyetlerin, övgülerin yakarışların yöneldiği eşsiz kudret anlamında ontolojik bir alana işaret eder. Bu ontolojik alanda yer alan bâtın, Ali, suskunluğu ile kendini insanlara açıkça göstermez. Bu kavramın karşıtı olan '*natık*' ise, **konusan** anlamındadır ve peygamberin sıfatıdır. Türk'ün (2005: 48) ifadesiyle natık; "...bilinmeyeni, yapılmayı ve görülmeyeni anlatan..." yani, samed'in bilgisini insanlara ulaştıran kişidir. Yetişkin bir Nusayri de; dine giriş ayinlerinde öncelikli olarak bunu öğrenir ve bu bilgiyi öğrendikten sonra da gündelik yaşamında sıkı sıkıya uygular.

"Îzâ milyen timmek dem Le Tibziku beyn ahhad" (Ağzın kan doluyorsa, hiç kimsenin önünde tükürme) atasözünde ifadesini bulan suskunluk; bâtını bilginin kadın, çocuk ve öteki kimlikler karşısında açıklanmamasını ifade eder. Bir yandan, gündelik yaşamın içindeki kadın, çocuk ve öteki ile samed, diğer yandan, kendisi gibi inancın bâtın bilgisini öğrenen erkekler ile natık ilişki içinde yer alır. Kadın da aynı şekilde, kocası ya da bir erkeğin önünde susmasını ve konuşmasını bilmelidir. Daha sonrada ayrıntılı bir biçimde göreceğimiz gibi bu durum, Nusayri kimliğinin ataerkil söylemi içindeki biat/itaat düşüncesine ilişkilendirilmiş, hiyerarşik bir duruma işaret eder. Bâtını bilginin açıklanmamasını ifade eden bu atasözü, suskunluğun ve konuşkanlığın kimlerin yanında gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgular. Dolayısıyla, yetişkin bir erkek, nerede susup nerede konuşmasını bilmesi gereken kişidir. Konuşma ve susmayı bilme olgun bir kişinin tam bir bütünlüğe sahip olmasının koşuludur. Nusayri dilinde bu kavramı (olgun) karşılayan iki kelimedenden biri konuşmayı ve susmayı bilen kişi için kullanılır. Bu kelimelerden biri olan

'kemal' (olgunluk), daha çok bireyin doğuştan getirdiği bir takım özellikleri içerir. Diğeri ise, olgunlaşmış insan anlamındaki *'tkemmel'* (kamil) dir. Yani, tkemmel insan, kendi kültürüne gömülü olan (öğrendiği dinin koşullarını yerine getiren ya da kendisini Allah'a yakın hisseden) kişidir. Dolayısıyla olgunlaşmış (konuşmayı ve susmayı bilen) insan, yani bâtinî bilginin sahiplerinin, Nusayrilerin deyişiyle, *'sır ehli'* olmaları gerekir. Sır ehli olmak ise, cevizin içindeki bilginin öteki kimlikler karşısında ifşasından kaçınmaktır.

Cevizin kabuğunun kırılıp içine ulaşılmasıyla elde edilen bilgi imamı değil, Allah'ın bilgisine ulaşmayı simgeler. Allah ise, nur kavramıyla ifade edilir. Onlara göre; nur olan Allah'ın kimliğinin açıklık kazanması ancak, zâhir alandan bâtın alana geçişle mümkündür. Türk'ün (2005: 55) yaptığı alan araştırmasında Nusayriler Allah'ı “göklerin ve yerin ışığı, nuru'l nur ve nur âlâ nur” olarak tanımlarlar. Yani Allah, nurdan ortaya çıkan bir varlıktır. Alan araştırmasında, Allah'ı nasıl tanımladıkları sorulduğunda, herkes ağız birliği yapmışçasına aynı cevabı verdi: *“Allah nur'dur.”*

“Bizim inancımızda nur; beyaz bir ışıktır. Saflığı temsil eder (İ., Erkek, İlkokul, 50, Harbiye).

Nusayri Alevilerinin inancında nur olan Allah; “bazı tarihsel dönemlerde, bâtın...halinden farklı olarak zâhir alanda da bulunmuştur” (Keser 2005: 20). Bâtın alanda yaşayan Allah; farklı isimlerde, bedenlerde ve zamanlarda zâhiri alanda insanların gözüne insan olarak görünmüştür. Yani nur, zâhiri alana bütün zuhur edişlerinde aynı öze sahip tek bir varlıktır. Cevizin kabuğunu temsil eden imam, bâtında içine yerleştirilerek inanç sisteminde en üst noktaya taşınır. Böylece, imam olan Ali, nur olan Ali'ye dönüştürülür.¹ Kısacası, zâhiri alan, nurun tanındığı ve bâtın da nur ile *bir* olmak için kullanılan bir araçtır. Alan araştırması sırasında görüşülen bir çok Nusayri; Ali ve Allah'ı ayrı varlıklar olarak açıklamalarına karşın, isminin verilmesini istemeyen bir kişi Allah'la ilgili düşüncelerini net bir şekilde dile getirmiştir:

¹ Massignon (1964: 367), Allah'ın zuhurlarını şu şekilde açıklar: “Habil, Şiş (Şid), Yusuf, Yuşa, Aşaf, Şim'un [Şem'un], Ali (Abu Turab, Amir al-Nahl).” Nusayrilere göre Allah yedi defa zahir alanda, insan görünümünde, ortaya çıkmıştır. Bu isimler, Nusayri inancında –bir defasında Ali olarak- Allah'ın yedi defa dünyada görünmesine gönderme yapar.

“Allah; evveldir, ahirdir, zâhirdir, bâtıdır. Dünyayı yaratan ve yok edecek olan O’dur. Her şey onun isteğiyle gerçekleşir. Dualarımızda devamlı olarak Ali’yi anarız.”

Ali’nin ilahlaştırılması; Nusayrilerin kutsal metinlerindeki dualarda, şiirlerde, hikayelerde hem de Ali’nin kendisiyle ilgili Kûfe’de minberden verdiği Hutbetü’l- beyân’da görülmektedir. Kuran-ı Kerim’de Allah için kullanılan sıfatlar; Hutbetü’l- beyân’da¹ ve Kitabu’l Mecmu’da Ali’ye mal edilir. Bâtına giriş ayinlerinde kullanılan Kitabu’l Mecmu’nun ‘Sücut (Secde)’ duasında nur olan Ali şu şekilde anılır:

“Sücut Allah içindir. Kulluk edilen yüce Rab içindir. Allah gökyüzünün ve yeryüzünün nurudur. Allah; yücedir, büyüktür. “Bâb” için ona yöneldim. İsmi için secde ettim. Gerçekte Ali olan “mana”ya kulluk edip secde ettim. Fani yüzüm; diri, ebedi ve daim olan mevlâm Ali’nin yüzüne yönelik olarak secde ettim. Ey Ali! Ey büyük! Ey en büyükten daha büyük! Ey güneşi ve değişken ayı yaratan! Ey Ali! Ey Ali, izzet senindir! Ey Ali, birlik sana aittir! Ey Ali, mülk senindir! Ey Ali, kulluk sana aittir! Ey Ali, sücut sanadır! Ey Ali, sen kulluk edilen Rabbimizsin! Ey Ali, yücelik senindir! Ey Ali, rahmet sendendir. Ey Ali, rahmetinle bize rahmet et. Ey sen, rahmet edenlerin en rahmetlisi! Ey Ali (yüce), en büyük! Ey o! Ey, kendisini tâzim ile kendisine kulluk ederek bir görene izzeti veren. Ey o! Ey seni inkar edeni zelil kılan. Ey ulaşlamayan gâib! Ey hâzır! Ey var olan! Ey mevlâm! Ey arınmışların Emiri! Ey Ali (yüce), ey büyük!” (Kitabu’l Mecmu’dan akt. Türk 2005: 106).

Nusayriler, Ali’nin kendisine özgü karizmasının (nurunun), yukarıda da belirtildiği gibi, bütün devirlerde kendisinden sonra gelen bir imama miras

¹ “Ben (ilahi) sebepleri (elinde) tutanım ve (cennetin) sırlarını bilenim. Geceleri seyahat edenleri (yıldızları) ben sererim ve bulutları ben toplarım. Dünyanın ve dağlarının sarsılmasını ve hazinelerinin ve yüklerinin ortaya çıkmasını sağlayan benim. Kible’de yaşayan ve Kâbe’nin efendisi olan benim. Kanunları açığa çıkaran benim. Kızgın ateşi söndüren benim. İblis’i öldüren benim. İdris’i yükselten ve kâfirleri küçük düşüren benim ve her ilahi metinden konuşan benim. Nesilleri art arda yok eden benim. Planlar yaptım ve planlarımı uygulayıp, imha ettim ve tahrip ettim. Neleri gösterip neleri gizlediğinizi ve neleri harcayıp neleri sakladığınızı bilen benim. Elimde anahtar olmayan hiçbir gizli sır yoktur. Ad’ı, Tamud’u ve Ras’ılları ve aradaki pek çok nesli yok eden benim. Semaları yüksekte tutan ve sıkı durmalarını sağlayan benim; karaları seren ve düz durmalarını sağlayan benim ve ağaçları diken ve büyümelerin sağlayan ve nehirlerin ve derelerin akmasını sağlayan benim. Kaderlerin, felaketlerin, ihtarların, şüphe götürmez davaların, İslam’ın doğuşunun ve kâfirliğin kaynağının bilgisini ve yoldan çıkan bir kuzuyu ve yoldan çıkan fakat doğru yola götürülen topluluğu ve onların kılavuzunu ve yeniden dirilmelerini ve kıyamet gününe kadar neler olup bittiğini ve neler olacağını bana sorun. Demirin efendisi benim. Her vakitte ve her dönemde yenilenen benim. Peygamberleri çağıran ve nebileri gönderen benim. Resullerin delalet ettiği ve ilahi kitapların birliğini bildirdiği benim” (Kitabu’l Mecmu’dan akt. Olsson 2003a: 220).

birakıldığına inanırlar. Massignon'un söylediği gibi¹, bu ilahi kişi “a priori” (önsel) ilahi kılınır. Onun kendi yüreğini yoklamasına gerek yoktur; onun niyetlerinin de sorgulanmaması gerekir. Ağzından çıkan her söz gibi bedeni de kutsaldır. Kutsal olan bu varlık; ‘**mana**’ ile özdeşleştirilir ki; anlam, öz ve gizli anlamlarına gelir. Aynı zamanda, susan (samit) olan Ali’nin “...kendisini anlatması için bir isim gereklidir. ‘**İsim**’, dile gelendir (natık). Yani, bilinmeyi, yapılmayı ve görülmeyeni anlatır” (Türk 2005: 48) ve Muhammed’le özdeşleştirilir. Kapı anlamına gelen ‘**bâb**’² ise; mana ve isme ait bilgiye ulaşılan yoldur ve bilge kişi Selmân-i Fârisî’yi temsil eder. O, aynı zamanda peygamberin ölümünden sonra Emevi ailesine karşı Ali’nin yanında yer almış kutsal bir kişiliktir. Ayrıca bâb olan Selmân-i Fârisî, Cebrail adlı meleğin kendisi olduğuna inanılır. Nur olan Ali; nurunun nurundan Muhammed’i ve Muhammed’de Yaradan’ın emri ile kendi nurundan Selmân-i Fârisî’yi yaratır. Dolayısıyla, bâtında Allah’a ulaşmak için önce kapıdan girilir ve sonra metinlerde ‘**hicap**’ (perde) olarak geçen peygamberin örtüsü kaldırılır. Turan’ın (1996:11) Kitabı’l Mecmu çevirisinde “Gâlibiyet” olarak adlandırılan duada Allah ile Muhammed arasındaki ilişki şu şekilde ifade edilir: “Hakikatte birleşmediği halde ondan hiç ayrılmaz, bir şekilde birleşti. Ayrılıp uzaklaşması gerektiğinde O’ndan hiç ayrılmadı.”³

Nusayrilerin imgesinde bâtın alan,-Ali ve onun tarafından yaratılanların kabulü- zâhir alana üstün bir konuma getirilir. Artık önemli olan, zâhiri alandaki imam/mevlâm Ali’yi tanımak değil, bâtını alandaki nur/mevlâm olan Ali’yi tanımaktır.⁴ Çünkü nur olan Ali; yalnızca ‘isim’ ve ‘bâb’ı değil, aynı zamanda

¹ Bkz. MASSIGNON, Louis (1982), *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, (Çev. Herbert Mason), Princeton: Princeton University Press; LINDHOLM, Charles (2004), *İslami Ortadoğu*, Ankara: İmge Yayınevi, 1. Baskı.

² Nusayri inancında bâb, her imama gidilen (imamın bilgisine ulaşılan) yol anlamında kullanılmaktadır.

³ Peygamberlerin zuhuru da Ali’ninkine benzer. Yani peygamberler; farklı bir bedende, isimde ve zamanda aynı öze sahip olarak zahiri alanda görünürler: “Adam (Adem), Nuh, Yakup, Musa, Süleyman, İsa ve Muhammed” (Massignon 1964: 367).

⁴ Bâtın, tüm Nusayrileri anlam bağlarıyla birbirine bağlayan bir yığın simge (mevlâ, hüccet, samed, mana, natık, isim, hicap, bâb vb.) ile ifade edilmesine karşın, kolektif eylemden bireysel eyleme doğru inerken, bâtın ve zâhir bölünmesinin tek tek bilinçlerde ve davranışlardaki biçimlerine de rastlanır. Bireyler söz konusu olduğunda bâtın, bireyin dışarıdan gizlediği iç dünyasının bilgisidir. Geertz’in (2001a: 49) ifadesiyle bâtın, yani içeri sözcüğü; “...bedenden ayrı ya da ayrılabilir bir zarflanmış maneviliğe ya da sınırlı bir birime gönderme yapmaz, çok genel olarak insanların duygusal yaşamına işaret eder. Tüm fenomenolojik şimdiliği içinde doğrudan algılanan ama özünde bütün bireylerde aynı olan ve dolayısıyla o bireylerin bireyliğini sildiği kabul edilen...özel duygu akışından oluşur.”

“Babası ölen bir kadın; “günlerce yas tuttuğunu, ancak komşusunun da kendisiyle birlikte yas tuttuğunu bildiğini, beş gün sonra, komşusuna karşı saygı gereği, yası bıraktığını göstermek için temizlik yapmış gibi davrandığını, böylece komşusunun yası beşinci günde bıraktığını, oysa aslında kendisinin daha günlerce yasa devam ettiğini” (N. 52, Evli, İlkokul, Antakya) anlatmıştı.

kendisine boyun eğmesi için “el-Mümin”i (inananlar/Nusayrileri) de yaratmıştır. el-Mümin’in bâtın ve zâhir yaşantısını belirleyen ise, “Gerçekte Ali olan ‘mana’ya kulluk edip secde” etmektir. Bu boyun eğicilik ya da duygusal zorlama, hem Ali’nin her söylediği söze¹ ve davranışa (mitsel hikayelere) inanılmasından hem de inananların bireysel kurtuluşa ereceklerine–cennette olma durumuna- duyulan inançtan kaynaklanır. Dolayısıyla Ali, Nusayrilerin bâtın imgesinde Weber’in (1986) “karizmatik” ya da imam kişiliğiyle değil, aşkın bir varlık –nur- ile özdeşdir. Allah olan Ali,

“...kendisine tüm inananları, çok sevgili model figürlerine ortak adanmışlıkla birleşmiş tek bir törel cemaat oluşturacak şekilde toplamak suretiyle, henüz başlangıç aşamasında olan ve tehdit dolu ortama şekil veren ve manevi tutunum sağlayan” (Lindholm 2004:251) ve kendisine inananları kurtuluşa erdirecek olan sesin sahibi oldu.

Bu manevi sese duyulan hayranlık, inananlar için Ali ile özdeşleşimin bir aracına dönüşür. Bu özdeşleşim, Ali’nin ve onun soyundan gelenlerin giyim, sakal, davranış biçimleri vb. bilinçli olarak taklit edilmesiyle dışa vurulduğu gibi, -yukarıda da anlatıldığı gibi- Nusayrilerin zihinlerinde devamlı olarak canlı tutulan kavramlarla da (mevlâ, hüccet, samed, mana, natık, isim, hicap, bâb vb.) ifade edilir. Ali ve onun soyu ile kurulan bu özdeşleşim, Nusayrilerin kendi çocuklarına verdikleri isimlere de yansır. Onlar, kendi çocuklarına Allah’ın vasıflarına gönderme yapan mecazi isimleri ve Ali’ye ve ona yakın olanların isimlerini verirler. Dolayısıyla Nusayriler, zâhirin içinde değil, bâtının içinde olmanın önemli olduğuna inanırlar.

Aynı zamanda bu durum; zâhir alanın dışında bırakılan ötekinin bâtın alanda zâhir alanla ilişkilendirilmesine yol açar. Bâtın ve zâhir arasında oluşturulan sınırdaki öteki, dışarıda (zâhir alanda) bırakılır. Onlara göre, ötekinin işlediği iki günah bulunmaktadır: Zâhiri alanda Ali’ye biat etmemek ve bâtında Ali’nin nur olduğunu bilmemek ya da buna inananları lanetlemek. Bu iki alanın Nusayriler tarafından kabulü ise; öteki karşısındaki üstünlüklerine işaret eder ya da seçilmişlik duygusunun

Kadının yas tutma edimi, içeride sürdürülürken, duygusal dünya zâhir alana başka bir biçimde yansıtılmıştır. Yakını ölen bir kadının karalar bağlaması, altın gibi ziynet eşyası takmaması; bir erkeğin sakalını uzatması ve bayram gezmelerine gitmemesi bâtının kendi içinde yaşandığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

¹ Bkz. 41. sayfadaki 1 nolu dipnot/gnostik (irfani) metne.

yaşanmasına neden olur. Seçilmişlik duygusunun yoğun olarak yaşandığı alan ise zâhir değil, bâtındır. Kısacası bâtın; yalnızca Ali'nin *nur* olduğunu bilmek değil, aynı zamanda Ali'nin kimliğinden hareketle cemaat üyelerinin kolektif bir hafızanın içinden öteki karşısındaki üstünlüğünün ifade edilmesidir. Bu seçilmişlik/üstünlük duygusu ise, “el-Mümin” kavramının karşısına, öteki kimlikleri (özellikle Sünnileri) tanımlayan “Ehlü-z Zâhir” (Zâhir’in Ehli) kavramını çıkarır.

2. 1. 2. Tam-Yarım/Erkek-Kadın

Bâtın, yalnızca ötekine karşı değil, -yetişkin-erkek olmayanların dışında Ali'nin Allah olduğunu bilmeyen herkese kapalıdır. ‘Yetişkin ve erkek’ olmak; Ali'nin hem zâhir hem de bâtın bilgisini bilmektir. Bu durumun karşıtı ise; kadınları, kız ve ergenlik çağına gelmemiş erkek çocukları kapsar. Yani, biyolojik olarak erkek ve kadın olmakla araya çekilen sınır, zâhir ve bâtın bilgiye sahip olup olmamaya işaret eder. Dolayısıyla zâhiri alan; yalnızca ötekini temsil etmez, aynı zamanda kolektif hafızanın içindeki kadın ve çocuklara da gönderme yapar.¹ Ama bu durum (bâtını bilginin yetişkin ve erkek olanlar dışında bilinmemesi), Nusayri kimliğinin oluşturulmasındaki yarımılığı ifade etmez. Çünkü bâtın; dışarıya karşı simgesel diriliş ya da direniş gösterilen ‘yetişkin’ erkek olanların paylaştığı bir alan olmakla birlikte, kolektif hafızanın bütünleşmesi (mitoslar, türbeler, bayramlar vb.) üzerinden kadın ve çocuklara doğru da genişletilir.

Kadınların bâtın alanla ilişkilerinin kesildiği nokta, Nusayrilerin iki kutsal kitabından biri (belki de en önemlisi) Kitabı'l Mecmu'da yer alan on altı dua oluşturmaktadır. Bu dualar, Nusayrilerin teolojik kaynağında kadının şeytandan yaratıldığı mitosunu nedeniyle ve kültürel alan içindeki biyolojik özelliğinden dolayı kadınlara öğretilmemektedir. Görüşmeye katılan kadınlar, Mecmu'da yer alan duaları bilmediklerini, ama inançlarının kendileriyle ilgili kısımlarını bildiklerini aktarmışlardır. Bunlar ise; kadınların dini ayinlere katılmadan, türbeye ve mezara gitmeden önce aldıkları boy abdestinde okunan (Buhur, Fatiha, İhlas, Fa'lek, Nas ve

¹ Kolektif hafıza kavramı için bkz. SMITH, D. Anthony (2002), *Ulusların Etnik Kökeni*, (Çev. S. Bayramoğlu-H. Kendir), Ankara: Dost Yayınları. 1. Baskı; BİLGİN, Nuri (1995), *Kolektif Bilinç*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.

Ayet El-Kürsi) birkaç dua ile sınırlıdır. Kadının kimlik içindeki tamamlayıcı rolleri için gerekli olan bu dualar; kadınlara/kızlara anneleri, büyük anneleri ya da şeyhin hanımı tarafından sosyalleşme süreci içinde aktarılır. Aslında, kadınların öğrendikleri bu dualar, –daha sonra göreceğimiz gibi– erkeklerin bâtınla birleşmeleri/bütünleşmeleri gibi, onlar da erkek/kimlik ile birleşirler. Türkçe okuması ve yazması olmayan, alanda tanışılan yaşlı bir bayan (Z., 70, Dul, Antakya) kadınların bâtın alan içindeki konumlarını şu şekilde açıklamıştır:¹

“Biz, kadınlara gizli dini bilgiler verilmez ama, bunun dışındakiler öğretilir. Dini bilgiler; annelerin, cenaze yıkayan kadınların (şeyhin eşi veya yaşlı bir bayan) öğrettikleriyle sınırlıdır. Ayrıca kendi aramızda da konuşurduk. Bildiğimiz şeyler genellikle birkaç duadır (Boy abdesti, Buhur, Fatıha, İhlas gibi dualar). Gizli olan bilgiyi çok merak etmedim ama, biliyorum.” Aynı bayana batını bilgiyi nereden öğrendiğini sorduğumuzda şu yanıtı verdi: “Bunu sormayın. Çünkü bu bilgiyi bana veren kişiye adını vermeyeceğime dair söz verdim. Ayrıca biz kadınlar, çokta merak etmezdik. Gizli olanı Allah bize yüklediği için merak etmezdik.”

Bu kadın, konuşmasını inançlarında önemli olan şeyin “*boğazını ver, ama dinini açık etme*” biçimindeki bir deyişle tamamlamıştır.

“Baskılardan dolayı bizler, inancımızı gizlemek zorunda kaldık. Bu baskılara kadınların ve çocukların dayanamayacaklarını düşündüğümüz için inancımızı onlara açıklamayız. Onlar; zayıf, güçsüz varlıklardır, erkek gibi değildir. Ayrıca kadın, şeytana uyarak inancımızı açıklayacağından da korkarız. Sonuçta kadının ağzı sıkı değildir.” (...) “Kadınlar, tıpkı Havva’nın cennette şeytan tarafından kandırıldığı gibi, kolayca baştan çıkabilirler. Bundan dolayı da kadınlara sır öğretilmez.” (...) “Kadınların başka mezheplere gidecekleri düşüncesinden dolayı sır anlatılmaz.”²

Yukarıdaki aktarımdaki ‘Havva Ana’ söylencesine dayandırılarak yapılan açıklama oldukça ilginçtir. Bilindiği üzere Havva, cennetteki ağaçtan Allah’ın yasak

¹ Bu konuşmaların çevirisi alanda tanışılan, Lise ikinci sınıfa giden bir erkek çocuk tarafından yapılmıştır.

² Bu aktarımların sahipleri isimlerinin açıklanmasını istemediler.

ettiği meyveyi yedikten sonra bütün tek tanrılı dinlerde kadınların düşmeye uğradıklarına inanılır: Âdet, gebelik, ana-babadan ayrılıp bir yabancıyla evlenme, kendi üzerinde denetim sahibi olamama, namazlara katılmama vb. Bu söylemin Nusayri kadınlarının bâtın alan içinde, erkekler tarafından oluşturulan sınırlarla özdeşliğini göstermesi bakımından önemlidir. Yani, söylencenin kendisi, erkeklerin kadın bedeni ile ilgili düşüncelerini ortaya koymaktadır: Kadınlar; şeytandan yaratılmakla ve şeytana kanmakla Allah tarafından cezalandırılmış ve zâhiri alanda bir düşmeye uğramıştır. Bu düşüncenin genel olarak ifade edilişi ise, “zayıf, güçsüz, şeytanı aldatan, şeytana aldana” biçiminde ifade edilir. Onların bâtın alana aktif bir biçimde katılmadan, gündelik yaşamda yapmaları gereken ise; “iyi bir eş, iyi bir anne” olmaktır. Alan araştırmasında görüşmeye katılan ve isminin verilmesini istemeyen bir kadın, bâtın alan içindeki kendi konumlarını şu şekilde açıklamıştır:

“Bizde kadının mümin olmayacağına inanılır. Belki, ölümünden sonra Allah, onu erkeğe çevirebilir. Bu şekilde mümin olabilir. Ayrıca kadının güzelliği, şeytanı dahi baştan çıkarabilir. İnsanların göğüslerine kuşkular sokan şeytandır. Bundan dolayı, kadına dini bilgiler öğretilmez.” Bana karşı oldukça anlayışlı olan kadın, konuşmasını “*Şeytanı şişeye sokan kadındır*” deyişiyle noktalamıştır.

Yukarıda anlatılanlar bağlamında, kadın ve erkek bâtın ve zâhir alandaki bilgilere sahip olma durumlarına ve bâtın alanda görülen öğelerin ilişkisine göre ‘**tam**’ ve ‘**yarım**’ olarak tanımlanır. Birincisi erkekleri, ikincisi ise kadın ve çocukları işaret eder. Erkeklerin kendini tanımlamak için kullandıkları tam sözcüğü, zâhirin ve bâtının bilgisinin insan doğası ve bilincinde bütünleşmesini ifade eder. Bâtın, yalnızca erkeklere (o da ergenlik çağından hemen sonra) açıktır. Erkek *doğası gereği* bâtını bilgiye sahip olmaya hak kazanır. Bu durum, hiçbir yoruma yer bırakmayacak şekilde alanda karşılaşılan kişilerce de ifade edilir. Harbiye’de tanışılan bir adam, kendi cinsini kadınlardan, “Biz, kadınlar gibi değiliz, yaradılış bakımından **tamız**, onlar ise **yarım**...”cümlesiyle ayırmaktaydı. Bu adam ve görüşmeye katılan diğer kişiler (kadınlar da dahil) bâtın alanda olma durumunu, kadının ve erkeğin biyolojik özelliklerinden hareketle açıklamaktaydılar. Onlara göre kadın; inanç sistemi içinde “zayıf, günahkar” veya günah işlemeye meyilli, dünyevi

şeylere daha yakın (doğumla bağlantılı) olarak tanımlanır. Erkekler ise, “iyi ve güçlü” olarak kabul edilir.

Kadınların bâtın alan içindeki bu konumları, yani erkekler göre ikincil olmaları Nusayrilerin Kitabı’l Mecmu adlı kitabının ‘yaratılış teorisi’ kısmında anlatılanlarla da uygunluk göstermektedir. Burada, önce Nusayrilerin isyanından “...iblislerin ve iblislerin günahlarından da kadınların” (Kitabı’l Mecmu’dan akt. Olsson 2003a: 229) yaratılmış olduğu ifade edilmektedir. Metindeki bu cümle, kadının bâtın ve gündelik alandaki konumunu Allah/Alî tarafından “düşmeye” uğratıldığı biçiminde değerlendirmek gerekmektedir. Kadının, bu düşüşten kurtulması ise, yeni yaşamında¹ erkek olarak zâhir alana gelmesiyle mümkündür. Aslında bu anlayış, tam olanların gündelik yaşam içinde yarım olanlara karşı oluşturdukları hiyerarşinin ya da ataerkil söylemin yeniden doğuş inancı içindeki bir yansımasıdır. İnanç sisteminin bâtın bilgisine sahip olmayan ve bâtını pratiklere katılmayan kadının konumu tam olan karşısında ikincildir.

İnsanların zihinlerinde üst varlık alanının zâhir ve bâtın biçiminde sınırlara dayalı olarak oluşturulan ayrımı, aşağıdaki (özellikle cinsiyetler arası) ilişkilerin de belirleyicisidir. Bu düzeyde, topluluk içinde oluşturulan sınırlar; dini ayine dahil edilen nesnelerin (kurbanlık hayvanların, bitkilerin vb.) simgesel anlatımlarında ifadesini bulur. Simgelere dayalı olarak oluşturulan bu sınırlar, farklı olan öğeleri ya da sözcükleri işaretleyip birbirinden ayırır. Yani, oluşturulan bu sınırlar, kendi bağlamlarından kopararak günlük yaşamdaki her türlü ilişki ve eylemlerde yansımasını bulan bir bağlama yerleştirilir. Önemli olan da, bu iki bağlam arasındaki sınırların birbiri ile olan ilişkisini ortaya çıkarabilmektir. Bu noktada, Geertz’in “yoğun betimleme²” (thick description) olarak adlandırdığı yaklaşımdan faydalanarak, simgelerde gizli anlam katmanlarını çözümlemek gerekecektir. Günlük pratiklerde ve ilişkilerde bu sınırların, simge düzeyinde nasıl ifade edildiğinin anlaşılması gerekmektedir. Geertz’in (1975: 453) belirttiği gibi, “toplumlar, canlılar gibi, kendi yorumlarını içerir. Kişi sadece onlara nasıl ulaşabileceğini...” ve onları nasıl yorumlayabileceğini öğrenmek zorundadır.

¹ Yeniden doğuş inancı, aşağıda ayrı bir bölüm olarak ayrıntılarıyla anlatılmaktadır.

² Yoğun betimleme, kültürel sistemin çalışma tarzlarını ve ritimlerini kavrayacak bir biçimde kağıt üzerine yazmadır (Bkz. GEERTZ, Clifford (1975), *The Interpretation of Cultures*, Londra:Hutchinson). Yukarıda, Nusayri kültürel öğeleri yoğun betimleme anlayışı içinde çözümlenmeye çalışılmıştır.

Cinsiyetler arası ilişkilerde sınırların anlaşılması için önemli bir simge olan reyhan, ‘riha’ (koku) kelimesinden gelir ve ‘güzel koku’ anlamı taşır. Gündelik yaşamla iç içe olan bu bitki; evlerde, mezarlıklarda kullanılmasına karşın, eskiden, çocukların büyüyünce terinin kokmaması için terleyebileceği yerlere de konurmuş. Zamanla bu bitki kendi bağlamından kopararak dini ayinlerin vazgeçilemez nesnesi haline getirilmiş. Özellikle, toplu zikirlerde Kitabı’l Mecmu’da yer alan ‘Reyhan’ duasının okunması esnasında kullanılan bu bitki, meyvesi yenmeyen (reyhan) ve meyvesi yenen (hembelez) biçiminde ikiye ayrılır (Resim 1-2). Doğadan (eril ve dişil olandan) hareketle oluşturulan bu ayrım da, bitkilerden biri (hembelez) dini ayinlerin dışında bırakılır. Meyvesi yenmeyenin dışarıda bırakılmasının nedeni, dişil (kadın) ile kurulan ilişkidir. Yani, kadının doğurganlık özelliğinden kaynaklı kadınsı kokunun içeri sokulmamasıdır. Cinsiyetler arası oluşturulan sınır da, burada başlar. Gündelik yaşamda her iki bitkinin de kullanımından kaçınılmaz. Ama, dini ayrımlarda böyle bir ayrıma gidilmesi erkeklerin batinla kurduğu ilişkiden kaynaklıdır. Bu ilişkide, reyhanın dini ayinlere dahil edilmesiyle birlikte içerisi kadın ve onu temsil edenin kokusundan uzak tutulur. Böylece dini ayinlere katılan erkeklerin kullandığı bu bitki, zâhiri alanın maddi dünyasının dışarıda bırakılmasına ve ondan arınmasına ve de zihnin kademe kademe batinına doğru yükseltilmesine işaret eder.

Ayine katılan erkekler için bu bitki; yalnızca dış dünyadan arınmayı değil, aynı zamanda kişisel kokulardan da kurtulmayı simgeler. Yani erkekler, reyhanın etrafa yaydığı kokuyla bedenlerindeki kişisel kokuları ortadan kaldırırlar. Komşulara ziyarete gidildiğinde ya da daha önemlisi cenazelere katılan insanların üzerine kolonya serpilmesi de bununla ilişkili gibi görünmektedir (Resim 3). Yani, toplumsal mekanlarda kullanılan kokular; kişisellikten ve ‘pis’ kokulardan uzak olmalıdır. Böylece, namaza katılan erkeklerin ya da cenazeye katılan insanların bedenleri de aynı hoş/uygun koku (reyhan ve kolonya) ile biçimlendirilir. Douglas’ın (Douglas’dan akt. Delaney 2001: 104; Douglas 1966: 35) ifadesiyle kişisellikten uzak kokular; “...pisliğin mekan dışı” olduğuna vurgu yapar. Burada vurgulanması gereken bir nokta da dini ayinlerde kullanılan bitkinin duada anılan kişiler ile doğrudan ilişkisidir:

“...Allah’ım, Reyhan şahıslarına salavat ve selâm kıl. Bunların başlarında da Sa’sa’a bin Sûhân ve Zeyd bin Sûhân ve Mehmet ibn Ebû Bekir, Mehmet ibn Ebî Hadife ve Ammar bin Yâser. Bu onların sırrıdır. Allah’ın salavatı hepsinin üzerinde olsun.” (Kitabu’l Mecmu’dan akt. Türk 2005: 114).

Duanın da işaret ettiği gibi, reyhan şahıslarının erkek olması ve bâtın sırrı onların bilmesi üzerinden bitkilerde gündelik yaşam içinde bağlamlarından uzaklaştırılır. Yani uzaklaştırma, hem kadın ve onu temsil eden şeyler dışarıda bırakılır, hem de (reyhan) kendi gerçekliğinden uzaklaştırılarak bâtına taşınır.

Kadının kendisinin ve onu temsil eden hembelenin üzerinde yapılan dışsallaştırma ya da ikincileştirme; ayinlerde kullanılan kurban etinin yenen ve yenmeyen hayvanlar biçiminde sınıflandırılmasında da görülür. Nusayriler; özel günlerde (bayram, dine giriş ayinlerinde ve adaklarda vb.) kurban için kestikleri hayvanları da ikiye ayırırlar: Eti yenen ve yenmeyen.¹ Reyhan bitkisi gibi, bu hayvanlar da eril ve dişil olup olmamalarına göre sınıflandırılırlar. Bunlardan doğurganlık ve âdet özelliği olan hayvanlar dışarıda bırakılırken, dinin koyduğu sınırlarla belirlenen eril hayvanlar kurban olarak kesilirler. Bu yasak, insanlar arasında genel olarak “adet gören ve doğurgan olan hayvanın eti yenmez” biçiminde ifade edilir. Bu durum bizi, bâtın ve zâhir alanın kimler tarafından temsil edildiğini düşünmemize yol açar. Dişil olanın gelip geçiciliği ve kirliliğinden dolayı kadın ve onu temsil eden şeyler zâhir alanı, bunun karşısında yer alan eril ise, bâtın alanı temsil eder. Aslında bu düşüncenin kökensel ifadesi İbrahim hikayesi ile ilgilidir:

“Tanrı İbrahim’i sınadı. “İbrahim!” diye seslendi. İbrahim, “Buradayım!” dedi. Tanrı, “İshak’ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriah bölgesine git!” dedi, orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun” (Tevrat’tan akt. Kierkegaard 2002: 52).

Bu olay, İslam dünyasının en kutsal günlerinden biri olan kurban bayramında her yıl anılmasına karşın, Nusayriler, bunu yılın hemen hemen her günü

¹ Harris (1994: 211-228), Hindistan’da yaptığı araştırmalarda ineklerin kesiminin ya da kurban edilmesinin yasaklanmasının nedeni olarak ekolojik dengenin bozulmasına paralel olarak inek popülasyonunun azalması olduğunu belirtir. Harris; dişi ineğin sütü ve sütünden yapılan yoğurdu ve erkek ineğin kas gücü düşünüldüğünde inek popülasyonunun Hindistan toplumunda artışının sağlanması gerektiğini vurgular. Özellikle, tarımsal faaliyetlerle uğraşan bir toplum için inek popülasyonunun artışı o toplumda hayati bir önem kazanır. Dolayısıyla, Nusayri toplumunun dişi inek eti yememesinin altında yatan kaygı ekonomik temelli olabilir. Bu ekonomik kaygı, zamanla inanç çevresinde ortak bir değer/norm haline getirilmiş olabilir.

yaparlar. Bu hikayenin iletisi açıktır: “...erkek için en doğru sevgi nesnesinin Allah olduğudur ama, sonuçta erkeklerin inançları, ilkeleri, idealleri uğruna başkalarını kurban etmeye gönüllü olmaları” (Delaney 2001: 90) gerektiğidir. Hikayenin bu düşünceyle bağlantılı bir diğer iletisi ise, bânın alanın kiminle ilişkili olduğudur. Erkek, kökensel olarak Allah’la ilişkilidir. Nusayriler (erkekler) içinde bu durum, bânını alana girip bânın sırrını öğrenenlerin kendileri olduğu biçiminde yansımaları bulur. Dolayısıyla, Allah’a kurban edilecek hayvanın da eril olması gerekir. İbrahim’e kurban için indirilen koçun kendisi veya kanı da simgesel düzeyde erkeğin kendisidir. Daha sonra göreceğimiz gibi, söz ve eylemin kendisi cemaat (erkekler arasında) düzeyinde nasıl Allah ile bütünleşmeye yönelikse, kurbanın kendisi veya kanı da cemaatin bütünlüğüne ve Allah ile olan birleşmeye işaret eder. Bu tasarımın içinde ne kadınının kendisi ne de onun doğurganlık özelliği bakımından temsil eden hayvanların yeri vardır. Douglas’ın Levililer üzerine yaptığı araştırmanın ortaya koyduğu gibi: “Hayvanlar arasında yalnızca besi hayvanları Tanrı ile insan arasındaki sözleşme çerçevesine girerler ve yalnızca özürsüz olanlar kurban için uygundur”¹ (Douglas’dan akt. Morris 2004: 338, Douglas 1966: 55). Böylesi bir düşünce, insanlarla hayvanlar arasındaki temizlik ya da saflık kavramlarını barındırır. Nusayri inancı içinde erkek ve onu temsil eden şeyler temizdir, (kanamazlar) ama kadın ve onu temsil edenler kirlidir. Dolayısıyla, onlar için kadın; bânın alanın ve erkeklerin temizliğini, saflığını ve varlığını tehlikeye sokar. Onların kadın, “sır saklayamayacağı için bânını bilgi” verilmez sözlerinde de bu anlaşılmaktadır. Çünkü, dişi olan yalnızca kirli değil, aynı zamanda fiziki olarak da güçsüzdür. Dişi hayvan eti yenmesinin görünürde herhangi bir yaptırımı olmamasına rağmen (görüşülen kişilere bu tür bir yasak ihlalinde toplumsal yaptırımın ne olduğu sorulduğunda “...yememesi gerekir, ama yerse de *sorumluluğunu* kendisi taşır” biçiminde bir açıklama getirilmiştir.) bu yasağa sıkıca uyulması; yaptırımın aslında bireylerin bu ikiliği içselleştirdiği (erkek=kutsal, güçlü, temiz, sır ehli; kadın=kirli, güçsüz, güvenilmez, şeytana uyan, duygusal, geveze), dolayısıyla da dişi hayvanın etinin yenmesinin bir tür düşme ve alçalmayı ifade edişi olduğu düşünülebilir. Başka bir deyişle, bânını bilginin kadına verilmesi neyse, dişi hayvanın etinin yenmesi de odur.

¹ Nusayrilerde dişi etinin dışında şu hayvanlarda yenmez: Deve, yılanbalığı, tavşan, midye, kirpi, domuz, tavşan, tek tırnaklı hayvanlar (at, eşek vb) ve sakat hayvanlar.

Bireyin kadın ya da erkek olması bu durumu değiştirmez; bu noktada, öznelere eylemlerini farksızlaştıran şey, inancın günlük pratikleri yöneten ideolojik yönüdür. İdeoloji, simgeler gibi ortak olan şeylere (fikir, inanç, değerler vb.) gönderme yaparak topluluğun kendi anlam haritasını oluşturmasına hizmet eder. Kadınların ikincilliği içselleştirmesini anlamak için bu anlam haritası üzerinde fazlaca gezinmeye gerek var mı? “*Kadın çalışır, erkek ibadet eder*” (N., 48, Evli, Lise, Antakya).

Yarım (kadın) da *tam* (erkek) olandan bir farkla, inanç sistemi içinde **kendi zâhirini ve bâtınını** yaratır. Bu fark; bâtını bilgi ile ilgili değil, yani tam olanların bâtını gibi görünmez bir alana işaret etmez. Aslında, doğru bir tanımlamayla, **zâhirdeki bâtındır**. Bu durumu, Nusayrilerin sıradan dini pratikleri arasında yer alan türbe ziyaretlerini anlatarak biraz daha açık hale getirilebilir. Sözü edilen dini pratik, daha çok kadınların ve çocukların (yani yarım olanların) yaptığı bir ibadet olan türbe ziyaretleridir. Türbeler, Nusayri inanışına göre Allah’ın nurunun indiği yerlerdir, yani, aslında bâtın alanının içinde yer alan bir simgedir. Bu durum görünürde, yukarıda anlatılanlarla çelişik gibi görünmektedir. Halbuki bu, bâtın alanının kadınlara yasak olması gerçeğinin kadınlar tarafından kabul edilmesini ve içselleştirilmesini sağlayan bir yanılsama durumudur. Gerçekte kadın türbeyi ‘buhurlayarak’ veya ‘türbe kapısını üç defa öperek’ bâtını bilgiye sahip olamaz; yaptığı bu ibadetleri Hızır için yaptığını düşünür. Bâtını bilgi ise Hızır’ın gerçekte Allah olduğu bilgisidir. Bu bilgiye yalnızca erkekler sahiptir. Böylece, zâhir alandaki kadınlar, Ehlü-z Zâhir (zellikle Sünniler) olarak tanımlanan insanlara göre bâtın olan bu eylemleri gerçekteştirmiş olurlar. Bu durum, en içteki dairenin (bâtın alanının) tamamlanması işlevini görür. Ataerkil hiyerarşının en tepesinde bulunan erkek, bâtın-zâhir alan söz konusu olduğunda merkezdeki daireye yerleşir. Kadın; erkeğin konumunu sözü edilen dini pratiklerde ikincil ve tamamlayıcı rolleri üstlenerek pekiştirirken, bâtını bilgiyi de dışarıya (asıl zâhir alana) karşı korur.

şeyh A., ya (65, Evli, Lise, Samandağ), kadına niçin Kitabı’l Mecmu’da yer alan duaların öğretilmediği ve onların dini pratiklere neden katılmadığı sorulduğunda, o, şu açıklamayı yapmıştır:

“Allah bātını bilgiyi kadınlara mükellef **kılmamıştır**. Hem onlar, çocuğa bakıyorlar, temizlik ve yemek yapıyorlar. Ayrıca bayram gibi özel günlerde erkeklere yardımcı oluyorlar. Size soruyorum: Bu, bir ibadet değil mi? Onların ibadeti de budur. Hem, onca işin arasında kendini dine tam olarak veremez.”

Yarım olanın bu tamamlayıcılığı, tam olanların katıldığı dini ayinlerdeki manevi iş bölümüne dayanır. Âdet görmeyen ve düşkün olmayan kadınlar; bātın mekanı temizler, kutsal bir yemek olan hırısıyı hazırlar (Resim 4). Tabi, bütün bunlar yapılırken kadının da abdest alarak temizlenmesi gerekmektedir. Bu durum, bazı bilim adamlarının (Keser 2005: 102) ifade ettiği gibi kadınların abdesti yalnızca temizlenmek için aldığı düşüncesini geçersiz kılar. Okunan bir dua ile alınan abdest, kadınları temizlenmenin ötesindeki bātın alana taşımaktadır. Ama onların bātını ile erkeklerinki arasında bir fark bulunmaktadır: Tam olanlar bātınla bütünleşirken, yarım olup da arınmış olanlar, bu bütünleşmedeki fiziki işleri (namaz odasının temizlenmesi, yemeklerin hazırlanması vb.) yaparlar. Kadınlar, bu görev dağılımı üzerinden öteki kimliklere karşı geliştirilen topluluk olma duygusunu ve düşüncesini erkeklerle birlikte yaşarlar. Ama, dini pratiklere doğrudan katılmayan kadının pozisyonu cemaat içinde ‘**yarım**’dır. Alanda görüşülen kadınlar, bātın alanla ilişkilerini ve dini pratiklerdeki rollerini şöyle aktarmışlardır.

“...Türebelerde de namaz odasını temizleriz. Yemek pişireceğimiz kapları yıkarız. Ayrıca bu işlerde küçük çocuklar da bize yardımcı olur. Bütün bunları yaparken mutlaka temiz olmalıyız. Yoksa yaptığımız her şey boşa gider. Ama, bütün bu işler, yalnızca Alevi olanlar tarafından yapılabilir.”

Nusayrilerin, bātın/zâhir ikiliği temelinde oluşan inanç sistemi, yarım olanların bātın alandaki yerlerini kesin bir çizgiyle tam olanlardan ayırmaktadır. Onların gerçekleştirdiği faaliyetler (zikir odasının temizlenmesi, yemeklerin hazırlanması vb.), bātın alanda tam olanlarla bütünleşmelerini ve etnik kimliğin ötekine karşı devam ettirilmesini sağlamaktadır. Özellikle, orta ve üstü yaşlardaki kadınlar; tam olanların belirlediği bu sınırların ihlal edilmemesi ve devam ettirilmesi gerektiği konusunda hem fikirdirler. Kadınların paylaştıkları bu kolektif hafıza, kendisi doğmadan önce tam olanlar tarafından kimliğin bütününe

şekillendirilmesine dayanır. Onlar, bu sürece birey olarak değil, bân kimliğinin biyolojik olarak devam ettirilmesinden ve korunmasından yükümlü varlıklar olarak katılırlar.¹

2. 2. Ayinsel Sınırlar

Bütün inançlar gibi, Nusayrilik de bir inanç olmaktan ziyade, inancı açığa çıkarma ve kuvvetlendirmek için ayinsel davranışlara gereksinim duyan doğru amelli (orthopraxy) bir inanç olarak tanımlanabilir.² Bu bağlamda inanç, uygun davranışları uygun olmayanlardan ayırır ve üyelerini bunlara uymaya zorlar. Bireyler, kökünde inançsal olan ortak değerler noktasında ortaya çıkan pratikleri yerine getirerek kimliğin herkes tarafından hissedilmesini sağlar.

Nusayriler de ortak duygu ve düşüncenin oluşturulmasına ve geliştirilmesine aracı olan bir dizi pratikleri yerine getirerek kimliğin bütün üyelerini aynı düşünce ekseninde bir araya getirir. Nusayrilerin temizlenmesi/arınması, zikir ayinlerine katılması, “hırısı”nın (etli aşurenin) hazırlanması ve yenmesi ve bân giriş ayinleri düzenlemesi onların ortak kimliklerini neyin içerisinden oluşturduklarının ve kimliklerini ifade etmelerinin birer aracıdır. Dolayısıyla aşağıda, kimliğin bir araya getirilmesinde ve ayırtlaştırılmasında kullanılan simgeler anlatılmaya çalışılmıştır.

2. 2. 1. Temizlenme³

İslam dininde olduğu gibi, Nusayrilikte de bedenlerin temizliğine aşırı bir dikkat gösterilir. Bu dikkat, inanç gibi, insan bedeninin de kültürün dışında olmadığına işaret eder. Delaney’in de (2001: 44) ifade ettiği gibi, “...bedenler fiziki ve mecazi olarak kültürün içinde” biçimlenirler. Bu biçimlendirme, tam ve yarım

¹ Kadınların toplum içindeki konumları (biyolojik-kültürel üretime katkısı) için bkz. DAVIS-YUVAL, Nira (2003), **Cinsiyet ve Millet**, (Çev. A. Bektaş), İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı.

² Bkz. LINDHOLM, Charles (2004), **İslami Ortadoğu**, (Çev. B. Şafak), Ankara: İmge Yayınevi, 1. Baskı; DELANEY, Carol (2001), **Tohum ve Toprak**, (Çev. S. Somuncuoğlu), İstanbul: İletişim Yayınevi, 1. Baskı.

³ Farsça’da su anlamına gelen ‘âb’ ile el anlamına gelen ‘dest’ kelimelerinin yan yana getirilmesiyle oluşturulmuş bir kelimedir. Kelimenin içerdiği anlam ise, insan bedeninin belli yerlerinin (el, ayak, yüz vb.) ya da tamamının su aracılığıyla temizlenmesidir.

bedenlerin toplum içindeki birbirlerine olan konumuyla ilgili olduğu gibi, aynı zamanda insan bedeninin kirlerden arındırılmasıyla da ilgilidir. Mary Douglass, *Purity and Danger* (Saflık ve Tehlike) adlı çalışmasında, saflık ve kirlilik fikirlerinin kültürel yaşam için merkezi olduğunu savunur. Özellikle şunu iddia eder: "...kirlilik uygunsuz meseledir" (Douglass 1966: 40). Bedenin rutin sınırlarını bozan bedensel sıvılar (balgam, meni, kan) ve diğer bedensel karakteristikler (saç, tırnak kesmeler) olabilir. Bunların denetimi özel teknikleri gerektirir ve yanlış simgesel ya da mekansal konumda bulunurlar ise tiksindirici/kirletici ya da uygunsuz görülürler. Dolayısıyla bütün kimlikler gibi, Nusayriler de kirlerden arındırılacak bedenin ne tür pratiklerden sonra dış (maddi) ve iç (manevi) bir dönüşüm içine sokulacağını en ince ayrıntısına varıncaya kadar tarif eder.

Bedene gösterilen aşırı dikkat, birbiriyle bağlantılı iki kelimeyle ifade edilir. Bunlardan birincisi olan '*taheret*' (temizlenme), insan bedeninin görünen kirliliklerden kurtulmasıdır. İnsan bedeni gündelik yaşam içinde (ifraz etme –büyük ve küçük-, terleme, kusma, meni, kanama vb. sonucu) devamlı bir biçimde kirletilir. Kirliliğin yarattığı uygunsuzluk, inanç sisteminin içinde yer alan aktörlere bedenlerinin temizlenmesi gerektiğini emreder. Douglas'ın (1966) da belirttiği gibi, kir sözcüğü, parmak tırnaklarının içindeki parçacıkları göstermekten daha fazla bir şey yapar, aynı zamanda bir tikslenme tutumunu, '*ögg'ü* ifade eder ve bir çareyi '*yıka*'yı emreder.

Kirlilik sonucu gerçekleştirilen temizlenme, Nusayri aktörlerinin zihninde daha derin anlamları barındırır. Aktörler; temizlenmeyi yalnızca, kişisel ve pis kokulardan uzaklaşma biçiminde değil, Allah'ın düzenini kabul ettiklerinin ve ona uyduklarının bir göstergesi olarak kabul ederler/içselleştirirler. Yani, gündelik yaşamda aynı mekanları (özellikle zikir ayinlerinde) paylaşan insanlar; modern yaşamın temizlenme anlayışı çerçevesinde değil, Allah'ın saflığı/temizliği düşüncesinden hareketle temizlenme edimini gerçekleştirirler. Bu da, Allah ile kurulan bir bağ ya da özdeşleşimdir. Şeyh N.nin (72, Evli, İlkokul, Harbiye) dediği gibi (2006), zikir ayinleri "Allah ile kurulan bir *ip* (araç) ise, temizlenme de bu ipe ulaşmanın bir aracıdır."¹ Ayrıca bu özdeşleşim, gündelik yaşamda bireylerin karşısındakilere saygı duyduğunun ifadesi olarak da görülebilir/görülmalıdır.² Başka

¹ Vurgu, bana ait.

bir deyişle, bir yılın yüz elli gününü bayramlara ayıran, ayrıca sık sık dini giriş ayinleri ve adaklar gerçekleştiren bir kimlikte gündelik temizlenmeyle dini temizlenme arasındaki sınırı çizmek oldukça zordur.

Eğer, temizlenme; dini ve gündelik yaşam arasında çizilemiyorsa, tam ve yarım olanlar – temizlenme anlayışının cinsiyetler arası farklılığı ya da neye yönelik olduğu- üzerinden çizilebilir. Tam-yarım bedenlerin akıcı bir su ve okudukları farklı dualar ile aralarındaki sınır durumunu devamlı olarak zihinlerinde yaşatırlar. Temizlenme sırasında okunan farklı dualar da tam ve yarım olanları inanç sisteminin belirlediği farklı mekanların içine konumlandırır. Bu bağlamda, yukarıda sözü edilen sınırların belirginleştirilmesi, simgelere bakılarak bir ölçüde anlaşılabilir.

İki tür temizlenme duası bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, erkek bedeninin zikirlerden önce, cinsel ilişki sonucu oluşan kirlilikten arındırılmasıyla ilgilidir. Cünüp (cenâbet) halinin giderilmesinde okunan bu dua da iki kazadan (kirlilikten) bahsedilir: Cinsel ilişki ve menini gelmesi.

“Suyu zerreden yaratıp kudretiyle akıtanı, onunla pisliği temizleyip nefisleri canlandırmanı tespih ederim. Allah’ım iki kazayı, büyük kaza ve kazayı üzerimden düşür. Kış günlerinde ağaçların yapraklarını döktüğün gibi bu cenabeti üzerimden düşür. Yeryüzünü serip gökyüzünü yükseltenin hakkı için bu suyla beni temiz kıl” (Kitabu’l Mecmu’dan akt. Türk 2005: 116).

Bu dua, özellikle “Kış günlerinde ağaçların yapraklarını döktüğün gibi bu cenabeti üzerimden düşür” cümlesi temizlenmeyi gerçekleştiren bireyin yeniden doğuşunu simgeler. Gündelik yaşamın bütün kirlerinden arındırılan beden, topluluk ve Allah ile bütünleşmeye hazır hale getirilir. Bireyin tam anlamıyla yeniden doğuşu ise, bu bütünleşmedeki yok oluş (zikir ayinleri) ile ortaya çıkar. Yani, temizliğin sağladığı uygunluğu zikir ayini ile birleştiren tam, ayrı ve şuurlu olmak yerine, benliğinden sıyrılıp aktif haldeki karizmatik cemaat içinde kaybolur. Ayrıca, grup içinde yok oluş, bireyin kişisel kokulardan uzak durmasını da emreder. Çünkü, kişisel (modern) kokudan daha önemli olanı, cemaat üyeleri ve bâtın ile bütünleşmeyi sağlayan reyhan ve bahur gibi geleneksel, ortak kokulardır.

² Bölgenin yaz aylarında ne kadar sıcak olduğunu ve bunun sonucunda oluşan terlemenin insan sağlığı açısından olumsuz bir etki yarattığını düşündüğümüzde temizlik konusundaki hassasiyet anlaşılabilir.

İkincisi ise, erkekler tarafından da bilinmekle birlikte özellikle kadınların boy abdesti alırken okudukları duadır.

“Elimi uzattım şu akıcı suya. Bu su kutsanmış ve tespih edilmiştir. Bu suyun bir damlası bütün halkı temizler. Sağ tarafıma bir su döktüm ve müminlerin emiri Ali’ye tevekkül ettim. Sol tarafıma bir tas su döktüm Azîz Cabbar’a tevekkül ettim. Ön tarafıma bir tas su döktüm ve Tireyya ve Terazi’ye tevekkül ettim. Başıma bir tas su döktüm ve ayı başımın üstünde gördüm. Ey Rabbim beni her tarafımdaki pislikten arındır” (Kitabu’l Mecmu’dan akt. Türk 2005: 116).

Bu duayı, kadınların da erkekler gibi, cinsel ilişkiden sonra yıkanırken okumaları gerekir. Aynı zamanda kadın, âdet günlerinde ve sonrasında da yıkanmalıdır. Delaney’in (2001: 119) ifadesi ile âdet kanaması “...bir doğurganlık göstergesi olarak hayatın yolunu açar ama, aynı zamanda kirli bir akıntıyı ya da ölümcül bir akışı temsil eder.”¹ Âdet kanaması süresince bir kadın; Kuran’ı eline alamaz², türbeye gidemez, adaklara, kutsal yemeklerin yapım aşamasına vb. şeylere katılamaz. Kanamsı olan bir kadın, bu edimleri yerine getirirse ve bu fark edilirse cemaat üyeleri tarafından dışarıda bırakılır (Bkz. 1 numaralı dipnota). Dolayısıyla kadın, bu yaptırımları ya da temizlenmeyi erkeklerin bireysel baskısıyla değil, sosyalleşme süreci içinde, *ip ile bütünleşmeye çalışan erkeklerin* (kültürün erkek boyutunun) baskısı sonucu içselleştirirler. Son tahlilde, temizlenme sırasında okunan farklı dualardan erkeğin okuduğu dua, erkeği aşkın bir varlığın ve karizmatik bir cemaatin içinde yok olmayı sağlar, kadının okuduğu dua da, kadını bu yok olmayı selamete erdiren varlık noktasına taşır.

Dışsal temizlenmenin dışında içsel temizlenmeyi, daha doğrusu kalp temizliğini anlatan ve tam-yarım ve ayrıca, öteki arasındaki sınırı keskinleştiren kelime ise “arınma”dır. Arınma, tamların gündelik yaşamdaki kötülüklerden ve

¹ Delaney’in “ölümcül akış” ile kast ettiği şey, daha çok, evlenme öncesi bekaretin bozulmasıyla ilgili bir durumdur. Nusayriler gibi farklı İslami kültürlerde kanamanın yaptırımlarına uymayan bir kadın için dışarı da olmak da ölümcüldür ya da işaretlenmiştir. Nusayriler de bu tür bir yaptırıma uymayan kadın, bütünleşme (zikir ayininde bulunan erkekler için hazırlanan yemeklerin yapım aşamasına) sırasındaki edimlere katılamaz. Dolayısıyla kadın, cemaat üyeleri arasında işaretlenir. Bu, bir kadın için topluluk içinde ebedi bir yok oluşturmaktır. Görüşmeye katılan, isminin verilmesini istemeyen bayanlardan biri bekaretin bozulması sonucu dışlanan bir kadının olmadığını, ama çok eskiden, kanaması olan bir bayanın hırısı adı verilen yemeğe yaklaştığı için cezalandırıldığını (bir daha yemeğin yapıldığı alan alınmadığını) anlatmıştı

² Genellikle kadınlar Kuran okumaz. Çünkü bu onların dışında bir durumdur. Ama, türbe ziyaretlerinde Kuran ele alınır ve öpülür. Yukarıda kast edilen şey de budur.

kendilerine zülüm eden ötekinden, kadından arınmayı ifade eder. Zâhir alandaki kadınlar gibi, ötekiler de (Sünniler) şeytanla, günahla, kirlilikle özdeşleştirilir. Alanda tanışılan A.,nın (Erkek, 28, Evli, İlkokul, Samandağ) söylediği gibi,

“Abdest alırken yalnızca bedenimizi temizlemeyiz, dua okuyarak içimizdeki bütün kötülüklerden de arınırız....Böylece, bize inanmayanları ve kirlenmiş olanları dışımıza atmış oluruz.”¹

Bu dışsallaştırma ya da özdeşleşim, zikir esnasında okunan ‘Arınma’ Suresinde sürekli tekrarlanarak içselleştirilir ve zihinlerde devamlı olarak canlı tutulmaya çalışılır.

“Ateş ve Ateşin ehlinden sen bizi koru.
Lanet olsun Ebu Bekir’e, Osman’a, Ömer’e,
Muaviye’ye, Yezid’e, Halid bin Velid’e,
Amr bin As’a, Harun Reşid’e, Yavuz Sultan Selim’e
ve bütün şirk koşanlara...
Kemikle et nasıl ayrılıyorsa
Bizi de onlardan ve onların torunlarından öyle ayır.”
(Kitabu’l Mecmu’dan akt. Türk 2005: 117).

Toplu olarak gerçekleştirilen bu arınmanın iletisi basittir: Bizler, arınmış olan insanlar, ötekilerden ve kadınlardan farklıyız. Bâtın alanda bulanmayı ve Allah’ın bilgisine ulaşmayı hak ediyoruz. Dolayısıyla zâhir alanda, bizim inandığımız Allah’a inanmayanlardan, günahkarlardan uzak durduğumuz sürece temizlik ve arınmışlık durumu –zâhir, bâtın olana kadar- sonsuza kadar devam edecektir. Tanıdığım biri “Bildiğin yoldan şaşma, bilmediğin yola gitme” demişti. Bu, doğrudan doğruya bâtın olanın bilgisinin arınmış ‘bize’ ait olduğunun bir göstergesi biçiminde yorumlanmalıdır.

Tam ve yarımaların temizlenmeyi ve yalnızca tamların arınmayı yerine getirmesi, dinin içinde -ama farklı mekanlarda- olduklarını gösterir; dinin yasak ettiği şeylerden uzak durdukları anlamına gelir. Onların dilinde yasaklara uyma ve helal

¹ Vurgu, bana ait.

olanı yapma davranışı ‘*takva*’ sözcüğüyle ifade edilir ki; bu da, haram (dinen yasaklanan ve sakat olan hayvanlar, tütün, zina, hırsızlık, yalan, cinayet vb.)¹ olan şeylerden uzak durmayı emreder. Takva sahibi olma, olgun bir birey olmak için gereklidir. Olgunlaşma ise, -daha önce de açıklandığı gibi- “*tkemmel*” (kamil) kavramıyla açıklanır. Kamil olmak, inanç sisteminin tanımladığı ideal tam olmak demektir. Başka bir deyişle tamlar, bâtın ve zâhir arasındaki ayırmadan hareketle zihnini tam olana doğru yönlendirir. Temizlenmek kaydıyla yarımlar da bâtına yönelen bu zihni, manevi iş bölümünde (yemeklerin hazırlanması ve zikir odasının temizlenmesi gibi işlerde) üzerlerine düşen görevleri yerine getirerek bütünlerler.

Bâtına yönlendirilen ve bâtını bütünleyen zihin, gündelik yaşamdaki bütün kötülüklerden ve uygunsuz davranışlardan uzak durur. Bu bağlamda, şeyhlerin beyaz bir elbise giymeleri arif (bilen), sıradan insanların zikir ayinlerine katılmaları kamil olmanın işaretleri olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla, beyaz elbise giyen ve zikir ayinlerine katılan tamlar ve manevi iş bölümüne katkıda bulunan yarımlar, birbirlerine uygunsuzluktan uzak durduklarını ifade etmiş olurlar. Kısacası, temizlenme ve arınma, aktörlerin *Allah’ın düzenini gündelik yaşam içinde kabul ettiklerini ve ona uymaları gerektiğini simgeler*. Fakat bu simgesel anlatım; kadını dışarıda bırakır, erkeği içeri dahil eder ve kamil kavramıyla eşitler. Bir alandan diğer alana (zâhirden bâtına) geçişi kolaylaştıran bu kavram; içinin ve dışarının, zâhir ve bâtın bilgisinin bireylerin zihinlerinde bütünlenmesi, yani tam olmak demektir. Tam olma eyleminin bir geçiş ayiniyle dışa vurulmasını ve topluluk içinde onaylanmasını göz önüne alırsak, tam ya da kamil olma ötekinin karşısında kurulan Nusayrilikle ve erkek kimliğiyle özdeşleşmeyi de içerdiğini söyleyebiliriz.

2. 2. 2. Zikir

Toplu ve ferdi namazlarda Nusayrilerin sıkça başvurdukları “zikir”; Kuran-ı Kerim ve Kitabı’l Mecmu’da geçen bir kelimedir. Bu kelimenin anlamı ise,

¹ Anadolu Alevilerinde haram olandan uzak durma; eline, beline ve diline sahip ol sözleriyle ifade edilir. Nusayriler de bunu aynen kabul ederler. Ayrıca onlar, haramdan uzak durmayı ifade eden atasözlerini ya da deyişleri de kullanırlar:

“El-kâtel biyn kîtel.” (Katil mutlaka katledilir.)

“El-zêni bil fîkir.” (Zina yapanın sonu fakirliktir.)

“Dar El. Zâlim beğd hin harap.” (Zalimin avlusunun sonu haraptır.)

“Esırka harami El-Likayi Heleli.” (Çalmak haramdır, bulmak helaldir.)

“anmak”tır. Anma; herhangi bir isme değil, onların özel günlerinde toplu –sesli- (bayramlar, dine giriş ayinleri, ebeveynlerin ölüm yıldönümlerinde, çocukların doğumunda vb.) ve gündelik yaşam içinde bireysel¹ –sessiz- olarak bânın için yapılır. Toplu ve bireysel olarak yapılan zikir; zâhiri alandaki dış ve iç hazların/uygunsuzlukların geride bırakılarak tam zihnin bânına yöneltilmesi ve cemaat içinde yok edilmesidir.

Toplu olarak gerçekleştirilen zikir ayinlerinde tamlar, “...parçalanmış dünyevi yaşamda...kazanılması mümkün olmayan öznel bir kutsala dayanan manevi bir zemini elde ederek, Tanrı aşkında boğulurlar ve bilinçlerini kaybederler (Lindholm 2004: 318). Başka bir deyişle, bânında gerçekleştirilen zikir ve pratikler, karizmatik cemaat içinde aktörlerin yüzlerinin/zihinlerinin silinmesi ya da örtülmesidir. Dolayısıyla, zâhir alanda, aktörler arasında oluşturulan sınırların (ekonomik ve politik çekişmeler) zikir ayiniyle ortadan kaldırıldığını söyleyebiliriz. Çünkü, bânın alanda bir olma, aktörlerin kendileri için değil, Allah/Âli içindir. Tanıdığım bir adam (M., 42, Evli, Lise, Harbiye) “içeri girdiğimizde kendi sülalelerimizi tanımlamak için kullandığımız lakapları (mıt, çorbacılar, kokular vb. gibi) ve bu sülaleler arasındaki kırgınlıkları geride bırakırız” demişti.

Bir alandan diğer alana (zâhirden bânına) geçişte yaşanan bu statü değişimi Turner tarafından “eşik” (liminal) kavramıyla karşılanır. Eşikteki kişi, “hukuk, gelenek, adet ve tören tarafından belirlenen ve sıralanan konumların ortasındadır” (Turner’dan akt. Smith 2005: 114; Turner 1977). Eşiksel dönemler boyunca topluluk, varolan toplumsal sınıflamalarını ve kültürel kodların bozulmasını deneyimleyecektir. Gündelik yaşam içindeki hiyerarşilerin yerini, Turner’ın dayanışma duygusu ile nitelenen bir eşitler topluluğu “communitas” alacaktır.² Duygusal bir deneyim ile bağlantılı olan bizim “communitas”ımız da içeride, manevi bir önder konumundaki bireyin (şeyh) önünde, dışarıda sağlanan –siyasal ve

¹ Bireyler, gündelik yaşam içinde oturdukları yerde de Allah’ı anabilirler ve ötekini (Sünnileri) lanetleyebilirler. Genç bir Nusayri, “babası ile televizyon izlediğini düşünürken, babasının yanında uzun bir süre sessizce dua ettiğini” anlatmıştı. Bu anlatı; cinsiyetler ve öteki kimlikler arasındaki zihinsel sınırların yalnızca cemaat içinde değil, bireysel olarak da oluşturulduğunu ya da var olan sınırların zihinlerde devamlı canlı tutulduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

² Bkz. TURNER, Victor (1977), *Symbols in African Ritual* (Der. L.D. Dolgin, S. Kemnitzer ve D.M. Schneider), Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols Meanings, New York: Columbia University Press; SMITH, Philip (2005), *Kültürel Kuram* (Çev. S. Güzelsarı ve İ. Gündoğdu), İstanbul: Babil Yayınları, 1. Baskı; ÖZBUDUN, S., B. ŞAFAK (2005), *Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar*, Ankara: Dipnot Yayınları.

ekonomik- iktidar konumlarını boyun eğiciliğe, gösterişi alçak gönüllüğe dönüştürerek –aşağıda anlatılacağı gibi- cemaat üyeleri ve Allah ile bir olurlar.

Aynı zamanda bu birliktelik, yarım ve öteki ile arada oluşturulan mekansal ve zihinsel sınırlara da gönderme yapar. Tam-yarım arasındaki sınır durumunun belirginleştiği yer; bâtın alan, yani zikir odasıdır (Resim 5). Kadınlar da erkeklerin yaptıkları bu zikre katılırlar, ama içeride değil dışarıda zikrin başarıya ulaşması için dışarıdaki manevi işleri yaparak tamlara yardımcı olurlar. Alanda görüşmeye katılan kadınlara ‘erkeklerin yapıp da kadınların yapamadıkları şeyler nelerdir?’ diye sorulduğunda bütün kadınlar ağız birliği yapmışçasına “*namaza katılmamak*” cevabını vermişlerdir.¹

Erkeklerin içeride kadınların dışarıda bırakılmasına neden olan, cemaat üyeleri arasında bütünleşmeyi sağlayan ve Allah ile bir olmayı sağlayan zikir, onların kutsal kitabında (Kitabu’l Mecmu’da) geçen ve Muhammed için kullanılan ‘hicap’ kelimesinde yansımaları bulur. Hicap kelimesinin birbiri içine geçmiş üç boyutu bulunmaktadır. İlk boyut, “...görsel olandır; bir şeyi birini gözlerden saklamak. İkinci boyutu mekansaldır: ayırmak, sınırlarını çizmektir. Üçüncü boyut ise, ahlakidir: yasaklanmış olanın alanına aittir (Mernessi’den akt. Kümbetoğlu 2005: 260). Sözcüğün günlük dildeki diğer bir karşılığı da, suçluluk duygusuyla ilişkisi olan “utanma”dır.

O halde, “Muhammed’in Allah’ın hicabı olduğu” ifadesinden ne anlamalıyız ve Kitabu’l Mecmu’da geçen bu sözün dini pratiklerde kadınlarla erkekler arasındaki sınırla nasıl bir ilişkisi olabilir? Hicap kelimesinin taşıdığı imge yığını zihinlerdeki sınırlarla örtüşmektedir. Bu örtüşme, kelimenin görsel, mekansal ve ahlaki ayırım anlamlarının hepsini içerir: Bâtını bilgi örtünün ardında gizlidir, bu bilgiye yalnızca belirli kişiler (Nusayri-erkek-yetişkin) sahip olabilir. Başka bir anlatımla, sır bilgisine ulaşmayı ifade eden bu kelime, erkekler ile kadınlar arasındaki mekansal ve zihinsel ayrımlaşmayı içerir. Bilginin dışarı verilmesi, örtünün altındaki gizli bilginin ifşa edilmesi utanç, kirlilik ve suçluluk demektir.

¹ Bourdieu (2003), Cezayir Berberileri arsında yaptığı araştırmalara dayanarak, bütün sosyal mekanların kadın ve erkek ayrımına göre şekillendirildiğini, kadın-erkek arasındaki ilişkilerin gündelik/sosyal yaşamı belirlediğini ifade eder. Cinsiyet ve güç arasındaki ilişki de bunun/sosyal yapıların etrafında şekillenir. Pratikler de kadın-erkek arasındaki zıtlıklar temelinde ayrımlaşır, simgesel ikilikler bu ayrıma göre temellenir ve erkekler birincil, kadınlar da ikincil simgesel kodlarla işaretlenir. Sosyal yapıların/meکانların kadın-erkeğe göre biçimlendirilmesi simgesel ifadeler, Bourdieu’nin deyişiyle, “zihinsel şemalar” ile de örtüşür. Bu ve diğer bölümlerdeki zahir-bâtın alan ikiliğinde kadın, zâhir alan; erkek batın alan içine yerleştirilir ve cinsiyet/iktidar ilişkileri de bunun (sosyal mekanın bölünmesi) çerçevesinde simgeler aracılığıyla ifade edilir.

Zihinsel ayrımlaşma, kadından sır bilgisinin saklanması, mekansal olarak da kadının sır bilgisinin icra edildiği alanlardan uzak tutulmasına işaret eder. Bu aynı zamanda, onların dilinde ‘sdk’ olarak bilinen vefa ya da fedakar sözcüğüyle de yakından ilişkili gibi görünmektedir. Kadınlar, bâtın alanın dışında çalışarak (evlerin temizlenmesi, çocuklara bakılması ve onlara küçük yaşta inanca ait bilgilerin verilmesi, bayramlarda ve dine giriş ayinlerinde zikir odasının, mutfaktaki eşyaların arındırılması vb.) ve kocaları için iyi bir eş (cinsellik, çocuk, namus) olarak erkekler için vefa borçlarını öderken, erkekler de bâtın alanda gündelik yaşam içinde oluşmuş günahlarından arınarak Allah için vefalarını öderler.

Kadınların ve çocukların dini pratikler esnasında girmeleri yasak olan, erkeklerin vefalarını yerine getirdikleri zikir yerleri, kireçle beyaza boyanmış kubbeli (türbe) yapıların bulunduğu yapı kompleksinin içinde yer alır. Bu komplekslerde; mutfak, türbe, namaz odası ve kurbanların kesildiği yer bir aradadır. Zikrin gerçekleştirildiği alanın iç kısmı halılarla döşelidir. Bir köşede, namaz esnasında kullanılmak üzere üst üste yığılmış minderler, başka bir köşede askılıklara asılı olan havlular bulunur. Minderler, bireyler tarafından zikir esnasında pratiklerin gerçekleştirilmesi için kullanılırken, havlularda pratikler sonucunda oluşan (terlemenin/uygunsuzluğun meydana getirdiği) terleri silmek içindir. Aslında havlular, ileride anlatacağımız gibi, içerideki ortak kokunun ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Zikre katılacak tamlar; bu mekana girdikten sonra açacakları “hicab”ın arkasındaki bâtını pratiklerin görünmemesi için “hicab”ları (perdeleri) kapatırlar. Yani, *“hicab”ın kaldırılarak bâtına ulaşılması gibi, zikir yerlerin de “hicab”ları (perdeleri) kapatılarak dışarıdan tam bir kopuş ve içeride tam bir bütünleşme gerçekleştirilir* (Resim 6).

Bir gün öncesinden, kadınlar tarafından arındırılan mekan; sabahın ilk saatlerinde gizlilik esas alınarak zikre katılacak tamlar tarafından doldurulur. Tamlar; ariflerin/şeyhin (her şeyi bilen) ve yardımcılarının karşısına belli bir sıra düzen içinde ya da Türk’ün (2005: 93) ifade ettiği gibi “yarım ay şeklinde” dizlerini bükerek oturur. Tamların karşısında ise; ortada şeyh, sağında geleceğin şeyhi olacak nakip ve solunda necip yer alır. Tamların bu şekilde oturduğu içerideki itaat

anlayışının bir yansıması biçiminde ifade edilebilir. Turner'ın “zayıfın esrik dini”¹ adını verdiği, güçsüzün kendisini anlık olarak güçlü hissettiği şey, bu olsa gerek. Başka bir deyişle, şeyhin karşısında yer alan esrik bireyin bu oturuş (dizlerin bükülerek oturulması) biçimi; “ayrı ve eşit bireyler kültüründe kutsal otoriteyi kurumsallaştırma sorununa” (Lindholm 2004: 319) verilen bir cevaptır.

İçerideki bu cevap, Allah'ın düzeninin karizmatik lider (şeyh) önünde kabul edilişi üzerinden gündelik yaşamda da aynen devam ettirilir. Yani, şeyhin (dolayısıyla Allah'ın) huzurundaki bu oturuş/itaat, dışarıya taşınır. Tamların şeyh karşısında gösterdikleri itaati, yarımalar da gündelik yaşamda tamlara gösterirler. Kadınlar, gündelik yaşamda erkeklerden kaçınma davranışı göstermezler, ama onların sözünü kesemezler. Alanda tanışılan bir ailede kocayla konuşurken, eşinin sohbetimize katılarak kocasının sözlerini kesmesi adamı oldukça sinirlendirdi. Adam, karısına dönerek ince bir dille “iki insan konuşurken, diğerleri tarafından sözü kesilmez” diyerek karısını uyardı.

Bireysel olarak temizlenme/arınma ile başlayan pratikler, zikir odasında tamların katılımıyla topluca yapılan pratiklere ya da bir arınmaya (boyun eğişe) dönüşür. Bu arınma, bir tepsi içinde bir sürahi “nakfi”nin ve “caysıl tip”in, bardakların ve reyhanın bâtın alana getirilmesiyle başlar (Resim 7). Önce tepsinin içindeki reyhan denilen bitki, zikre katılan cemaate dağıtılır. Cemaat; reyhan bitkisinin ele sürülmesi ve okudukları dua² ile zâhiri alanın geride bırakıldığını, bâtın alana girildiğini topluca zihinlerinde yaşarlar. Yani zihin; zâhiri alanın maddi dünyasının dışarıda bırakılmasına ve bâtın içinde kademe kademe yükseltilmesine işaret eder. Zihnin bu şekilde yükseltilmesinde okunan söz (dua) ve pratikler iç içe geçmiştir: Bâtın alanda okunan bu dua ve zâhiri alandan alınıp ayine dahil edilen reyhan bitkisinin ele sürülmesi. Daha önce de belirtildiği gibi reyhan; hem eşit bireylere ait (ortak) bir kokunun oluşmasının ve bâtını bilgiye ulaşmanın hem de kadının ve onu temsil eden nesnelerin bâtın alana dahil edilmemesinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

¹ Bkz. TURNER, V., (1977), *Symbols in African Ritual* (Der. L.D. Dolgin, S. Kemnitzer ve D.M. Schneider), Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols Meanings, New York: Columbia University Pres.

² Bkz. Tam-Yarım/Erkek-Kadın bölümüne.

Zâhiri alandan uzaklaşmaya ve zihnin yükseltilmesine “caysıl tib” adı verilen duanın okunması¹ ve Hint cevzinin² suya karıştırılmasından elde edilen içeceğin bir kısmının ele sürülmesi ve bir kısmının da içilmesi ile devam edilir. Bu duada kullanılan Hint cevizi toz haline getirildikten sonra suyun içine katılır. Yani, su ve cevizin bir olması sağlanır. Suyun ve cevizin birlikteliği bir taraftan bedeni (duada belirtildiği gibi ayıplardan ve günahlardan) arınmaya bir taraftan da bâtının (duada belirtildiği gibi rahmetin) bilgisine ulaşmaya gönderme yapar. Dolayısıyla, dua ile birlikte gerçekleştirilen bu edimler de cemaat üyelerinin zâhiri alandan tam bir kopuşuna ve birlikteliğine işaret eder. Bâtında zahire karşı oluşturulan bu birliktelik ise; suyun içinden cevizin ve cevizden suyun ayrıştırılamayacağı bir şekilde vücut bulmuştur. Buradaki su = ceviz denklemi; cennet ve sonsuzlukla, Allah ve ruhsal değerlerle ve kutsal aşkla ilişkilidir. Alanda tanışılan biri,

“cevizin kabuğunu kırıp zâhirden uzaklaşıldığında bütün günahların ve ayıpların su gibi arkalarında bıraktıklarını ve cevizin içine ulaşıldığında ise, suyun saflığının ve temizliğinin elde edildiğini” söylemişti.

Buhur duasının topluca okunması³ ve çam ağaçlarından elde edilen bahurun yakılması ile birlikte beden ve zihin tam bir dönüşüm içine sokulur (Resim 8). Ama, buhur duası okunmadan önce Nakip; önce şeyhi ve Necib’i sonra da kendisini ardından cemaatten biri de cemaati buhurlar. Buhurdan yükselen dumanlar, namaz odasının içine “mistik bir hava”⁴ verir. Yükselen dumanların yaydığı mistik hava; hem bedeni arındırır hem de (daha önemlisi de) bâtın olanla kurulan iletişime işaret eder. Bu iletişim okunan dua ile tam bir bütünlüğe sokulur. Bâtın alandaki söz (dua) ve eylem (cemaat üyelerinin buhurlanması); yukarı doğru, bâtın olana ya da olanlara yükseltilerek cemaat üyelerinin arındırılması ve bâtınla bir olunması sağlanmış olur.

¹ “Bir olmanla yüreklerimizi temizle, ayıplarımızı ört, günahlarımızı affet. Rahmetin kapılarını aç, Sarsar toprağında ölüleri diriltene tespih ederiz. O da en yüce (Ali), en ulu mevlâmızın kudretiyle olmuştur. Allah birdir, ondan başka ilah yoktur” (Kitabu’l Mecmu’dan akt. Türk 2005: 114).

² Hint cevzinin dışında karanfil ve tarçın gibi baharatlar da kullanılır.

³ “Allah’ım efendimiz Muhammed Mustafa’nın (seçilen), Hasan el-Müctebâ’nın, Kerbelâ’da şehit olan Hüseyin’in, Ali Zeynül-âbidin’in, Muhammed el-Bâkır’ın, Câfer el-Sâdık’ın, Mûsâ Kazım’ın, Ali Rıza’nın, Mehmet el-Cevâd’ın, Ali el-Hadi’nin, son Hasan el-Askerî’nin, her nefsi yaptığıyla ödüllendirip/cezalandıran, beklenen hiccet İmam-ı Muhammed Hasan Alevi-Mecâzi’nin nurlarına salavat ve selâm getir, artırarak bereket kıl. Bu onların sırrıdır. Allah’ın salavatı hepsinin üzerinde olsun” (Kitabu’l Mecmu’dan akt. Türk 2005: 114).

⁴ Bkz. TÜRK, Hüseyin (2005), **Anadolu’nun Gizli İnanç/Nusayrilik**, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Buhur, yalnızca zikirlerde kullanılmaz, aynı zamanda dışarıda da (evlerde ve mezarlıklarda) kullanılır. Her ne kadar, Nusayriler buhurun nazara karşı kullanıldığını söylese de buhurun kullanılmasının nedeni yalnızca nazarın giderilmesi ile açıklanamaz; buhur, aynı zamanda, insanların bâtın olanla kurdukları ilişki ve ortak kokudur. Çünkü, zikir odasında ve türbede nazardan sakınmayı gerektirecek bir durum yoktur. Harbiye’de mezarlıkta tanıştığım biri, buhuru “yüksek varlıklardan faydalanmak için” kullandığını söylemişti. Aslında onun bu söyledikleri buhurun simgesel anlamını ele veren ifadelerdir.

Bu duanın bitiminden sonra, zâhir (yarım ve öteki) ile araya çekilen mutlak sınırın oluşturulmasında kullanılan ve daha sonra ayrıntılı bir biçimde anlatılacak olan ‘Arınma’ duası okunur. Bu duanın okunduğu an, kolektif zihin en üst noktaya çıkartılır. Türk’ün (2005: 93) de belirttiği gibi bu dua, “asıl namazın başlangıcını” oluşturur. Duanın bitiminde ise, cemaatte bulunan herkes sağ ve solunda oturan diğer cemaat üyelerinin ellerini (çaprazlama gelecek şekilde) öperler. Cemaat üyeleri birbirlerinin elini öperek, zâhiri alanla bâtın alan arasındaki sınırın ne kadar keskin olduğunu da gösterir. Zâhir alanda küçük, büyüğe itaat ederken bâtında, bu itaat ortadan kaldırılır. Yani, bâtın alanda tamlar arasındaki seviye denkleştirilir.

Zihinsel ve bedensel arınmanın tam anlamıyla gerçekleştirilmesinden sonra da eller; dudağa üç defa götürülüp öpüldükten sonra göğse konur. Bu, Nusayrilerin kendi aralarındaki bölünmenin de ilk işaretidir: Haydârîler ve Kilâzîler. Türk’ün de (2005: 40) ifade ettiği gibi “Haydariler; sağ ellerinin baş parmağını bitişik duruma getirdikleri dört parmağın orta parmağına degecek şekilde tutarak göğsün üzerine koyarlar.” Kilâzîler de ise; baş parmak, bitişik haldeki dört parmaktan ayrı bir pozisyonda ve yukarıyı gösterir bir biçimde göğsün üzerine konulur. Ardından şeyh; tam olanları bu şekilde selamlar ve cemaatte aynı şekilde birbirlerini ve şeyhi selamlar. Ellerin bu pozisyonu ise, ‘İşaret’ duasının bitimine kadar devam eder.¹

¹ “Kıst (adalet), izzet ve işaret efendimiz ve mevlâmız Muhammed Mustafa (s.a.v.) tarafından Ham’da Gadir Bayramı’nda Allah için yüceltmıştır. Ki orada, Ali, mevlâsı olduklarımızın mevlâsıdır dedi. Allah’ım onun yanında olanların yanında ol, onun düşmanı olanlara düşman ol. Ona destek olanlara destek ol, onu reddedenleri utandır. Mevlâsı Ali’ye işareti, halktan özel ve genel, herkes için açıkça bir keşifti. Allah’ın yardım edip hidayete erdirip yol gösterdikleri, bunda ona icabet ettiler. İlk etapta ondan kuşku duyanlar ondan uzaklaştı. Allah onları zorluklara sürüp utandırdı. Ey mevlâm, ey Ali, her gün, her vakit, her an Allah için işaretimi yükselttim. Duamızın başında mevlâmızı zikrederek, rahman ve rahim olan Allah’ın adıyla başlarımız diyoruz. Duamızın sonunda da, mevlâmıza hamd ederek, el-hamdu lillâh-i rabbi’l- âlemin Hak’tır diyoruz. Sırları budur. Allah’ü Teâlâ hepsini mutlu etsin” (Kitabu’l Mecmu’dan akt. Türk 2005: 114).

Aşağıda yer alan duanın içeriği ile işaretlerin pozisyonu aynı şeyi ifade etmektedir. Yani; hem dua hem de her iki sağ el işareti, bâtına vurgu yapar.

Bâtını gösteren bu işaret, zâhiri alanda, özellikle cenaze törenlerinde farklı bir şekilde yansımaları bulur. Cenaze gömülürken bütün tamlar, ellerinin işaret parmağını yukarıya kaldırarak “Onu” gösterirler.¹ Bu işaretler, “a-d-l” kökünden gelen adaletin sağlayıcısının kim olduğunun zihinlerde yaşatılmasıdır ki, bu aynı zamanda, Nusayriler arasında, gündelik yaşamda bire bir uyulması gereken kurallardan biridir. Alanda görüşülen bir adam; haksızlıktan uzak durmanın ve yaşarken adaletli olmanın gerektiğini Ali’nin bir sözüyle -“Allah’ın değirmeni ağır döner ama, ince öğütür”- açıklamaya çalışmıştı (H., Erkek, 72, Evli, İlkokul, Harbiye). O ve tüm Nusayriler (erkekler) için “a-d-l”; içeride yerine getirilir, ama daha önemlisi, dışarıda da uyulmasıdır.

Cemaat; kendi içinde bütünleşip bâtını işaret ettikten sonra ‘Sücut’ (Secde) duası ile birlikte ellerini karın kısmının üzerine koyarak başları öne doğru eğerek. Allah inancında da belirtildiği gibi bu dua; Allah olan ‘mana’nın, Allah’ın nurundan yaratılan ‘isim’in ve ‘isim’in nurundan yaratılan ‘bâb’ın tamlar arasında kabulüne işaret eder. Bu dua ile birlikte başın öne doğru eğilmesi Allah’ın yeryüzündeki temsilcisinin şeyh olduğunu bir göstergesidir. Türk’ün (2005: 94) vurgusuyla şeyh; “Allah’ın temsilcisi olarak görüldüğü için onun şahsına yapılan secde, insanda gövdelenen Allah’a yapılmıştır.” Tanıdığım bir adam da bir keresinde, “şeyhe yapılan secdenin Allah’a yapıldığını” söylemişti.

‘İşaret’ duasının ve başın işaret ettiği ‘mana, isim ve bâb’; daha sonra detaylı bir biçimde açıklanacağı gibi ‘Ayn Al- Alevîyeh’ (Aleviliğin Aynı/Gözü/Kaynağı) duasının okunmasıyla sırları ya da bâtın alanın gerçek kimlikleri açıklanır: Ali, Muhammed, Selmân. Duaya başlamadan önce bu üçünün bilgisine ulaşıldığını gösteren nakfi, cemaatin bütün üyelerine dağıtılır. Önce şeyh; içi nakfi dolu iki bardağı buhurun üzerinde gezdirdikten sonra bir yudum alır ve bardağın birini nakibe, diğerini de necibe uzatır. Onlar da bardağı almadan önce

¹ Bu işaret, Ortadoğu’daki siyasal örgütlerin kullandıklarından farklı değildir. Örneğin İbda-C, Allah’ı gösterirken sağ işaret parmağını havaya kaldırır. Hizbullah ise, işaret ve baş parmaklarını silah gibi havaya kaldırarak Allah’ı gösterirler. Burada kurulan bu benzerlik, Allah’ın gösterilme biçimindedir. Yani, Allah’ın düzeninin yeryüzünde hakim kılınacağını ya da kılınması gerektiğine işaret eder. Nusayrilerin bu inancı, Ortadoğu’daki siyasal örgütlerden farklıdır. Onlar, Allah’ın düzeninin Ortadoğu’daki örgütler gibi silah zoruyla değil, kayıp imamın (mehdinin) dönüşü ile gerçekleşeceğine inanırlar. Başka bir deyişle, yeryüzünde kurulacak bu yeni düzen; insanların değil, kayıp imamın tasarrufundadır.

şeyhin elini öper. İçi nakfi dolu bardaktan birer yudum alan nakib ve necib, bardağı tam olandan birine verir. Bu sırada şeyh, cemaate “buyurun için” der. İçi nakfi dolu bardak, cemaat üyeleri arasında dolaştırılır ve herkesin birer yudum alması sağlanır. Cemaat nakfiyi içerken, şeyhte yukarıda bahsedilen duayı okumaya başlar.

Nakfi, (kan renginde bir içecek) üzümün ezilip üzerine suyun eklenmesiyle elde edilir.¹ Nakfinin içilmesi bir yandan “Allah’ın bilgisi ve nuruna ya da cennette içilen manevi suya” işaret eder. Ayrıca kanı temsil etmesi üzerinden ‘inançsal kan kardeşliğine’ de gönderme yaptığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Nusayrilerin ayininde Ali, Muhammed ve Selmân isimlerinin bilgisine ulaşılması ve ulaşılan bu bilginin dışına çıkılmaması nakfinin içilmesiyle doruk noktasına ulaşır. Buradan hareketle de nakfiden içen herkesin bâtında ve zâhirde kardeş olduğu ya da olacağı dile getirilmiş olur ki, bu da, kadınların ve ötekilerin bilgisi dışında gerçekleşen bir durumdur.

Alanda tanınan bir şeyh (N., 72, Evli, İlkokul, Harbiye), nakfinin “şarap olmadığını şerbet olduğunu” ifade etmişti.² Her iki sözcükte Arapça’da ş-r-b kökünden gelir. Şarabın kan rengi; dışarıya, kadın erkek arasındaki sınırlara işaret eder. Şarap, dünyevi alandaki “...geçici ve maddi varlıkla, üzüntü, acı, tutku, cinsel aşkla” ilişkilidir (Tapper 2000: 223). Şarap gibi içeceklerin dışarıda tüketilmesi erkeğin güçlü, tutkulu olmasına vurgu yapar. Şarabın kadınlar tarafından içilmesi ise, topluluk tarafından ayıp/günah olarak karşılanır. Şerbet/şarap ise manevi su özelliğinden dolayı, yukarıda açıklandığı gibi kutsal olanın bilgisinin elde edilmesi üzerinden kardeşlikle ilişkilendirilir. Aslında suyun içerdiği anlamla ilişkilidir. Temizlenme esnasında kullanılan su; temizleyici, arılaştırıcı niteliğiyle ilişkilendirilir. Bu arılığı ve temizliği bozan kirlilik de akıcı bir suyun kullanımıyla ortadan kaldırılır. Tapper’in (2000: 223) de ifade ettiği gibi şerbet/şarap ve su;

¹ Anadolu Aleviliği ayininin de belirleyicisi olan ‘Kırklar cemi’ söylencesi, Nusayriliğin ve onların ayinlerinde kullanılan ‘nakfi’nin de kökenini açıklar niteliktedir: “Cebrâil Aleyhisselâm, Hz. Muhammed’e Hakk’ın davetini bildirir ve ona yolculuğunda rehberlik yapar. Yolculuk sırasında önlerine bir aslan çıkar. Hz. Muhammed, peygamberlik yüzüğünü aslanın ağzına atarak ondan kurtulur. Yolculuğun sonunda bir perde arkasındaki [Allah’la] buluşur ve konuşur. Perdeyi açtığında karşısında Ali’yi bulur. Muhammed Mi’râc’tan dönerken kırklar cemine katılır. Kırklar ceminde Ali’nin yanına oturur ama onun Hz. Ali olduğunu anlayamaz. Muhammed cemde bulunanların kırklar olduğunu ve içlerinden Selmân-ı Fârisî’nin yarım olduğunu öğrenir. Bu sırada Hz. Muhammed’den, devşirmeden dönen Selmân’ın getirdiği bir üzüm tanesini, orada bulunanlara eşit bir şekilde pay etmesi istenir. Peygamber bu üzüm tanesinden şerbet yaparak kırklara dağıtır. Bu şerbetten içen kırklar, kendilerinden geçerek semah dönerler. Semah bitince Hz. Muhammed, pirlinin ve rehberlerinin kim olduğunu sorar. Onlar da pirlinin Şâh-ı Merdân Ali, rehberlerinin ise “Cebrâil Aleyhisselâm olduğunu söylerler. Bu sırada Hz. Muhammed, Mi’râc’a giderken aslanın ağzına attığı yüzüğü, Hz. Ali’nin parmağında görünce Hz. Ali’yi tanır (Korkmaz’dan akt. Türk 2005: 89).

² Alanda tanınan bazı insanlar, şarabın kullanıldığı ayinlerinde olduğunu, ama kendi yaşadıkları bölgede olmadığını söylediler.

“...olgunluk ve erkeklik yetisi olan sağduyu ve özdenetimle” ilişkisi üzerinden Allah’a ulaşmanın ve kardeşliğin ifadesidir.

Gerçek bilginin cemaat içinde ifşa edilmesinden sonra şeyh; zâhir ve bâtın alana ilişkin vaazlar verir. Bu vaazlarda genellikle Ali’nin zâhiri alanda yapmış olduğu ilahi şeyler anlatılır: “Güneşin doğuşunu tersine çeviren, Ayı ikiye bölen ve yaş odundan ateş çıkaran” biçiminde Ali’ye övgüler dizilir. Alan araştırmasında bu ara vaazlar, isimlerinin verilmesini istemeyen bireyler tarafından şu şekilde açıklanmıştır:

“Ayn Al- Alevîyeh duasından sonra şeyh, ara vaaz vermeye başlar. İnancımıza hizmet etmiş önemli kişilerin adları anılır. Sosyal (özellikle ülkenin gidişatı ile ilgili) konulara değinilir. İktidarda olan parti iyi şeyler yapıyorsa övülür, kötü şeyler yapıyorsa da yerilir...Bazen, Allah’ın devletimizi ve milletimizi bütün kötülüklerden koruması dilenir. Bazen de, Sünnilerden inanç bakımından ayrı olduğumuz anlatılır. Geçmişteki baskıların geride kaldığı, ama günümüzdeki politikacıların eski alışkanlıkları devam ettirdikleri vurgulanarak uyanık olmamız konusunda nasihatler de verilir. Evlilikle ilgili gençlere tavsiyelerde de bulunulur. Ayrıca, dinimizi nasıl koruyorsak dilimizi de o şekilde korumamız gerektiği anlatılır.”

Yukarıda anlatılanlar bağlamında ara vaazlar; topluluğun sınır durumunu hem bâtın hem de zâhiri alanın içinde yeniden inşa ederek, kendilerine ait olanların korunması ve yaşatılması gerektiğini vurgular. Vaazın arkasından tam olanlar sağına ve soluna dönerek kimliğin kimler tarafından korunduğu ve korunacağına dair ‘Selâm’ duasını okurlar.¹ Nusayriliğin bâtınını bilen ve kuşaktan kuşağa aktaran kişiler, bu dua ile anılır. Tam olanlar, birbirlerine yüzlerini dönerek verdikleri selamla da bu kişileri ve bâtının Ali olduğunu cemaat düzeyinde onaylamış olurlar. Ayrıca yüzlerin birbirine çevrilmesi bâtın ve zâhir alanın zahire karşı koruma altına alınması gerektiği biçiminde de yorumlanabilir.

Yüzlerin birbirine çevrilerek bâtının onaylanması, ellerin yeniden öpülmesiyle bâtın alandaki ayın sona erer. Bâtın alandaki sona eriş, tam olanların hep

¹ “Fani yüzümü, nuru yeryüzünü ve gökyüzünü yaratan Allah’a, doğru bir teslimiyet içerisinde yönelterek secde edip teslim ettim. Ben ona ortak koşanlardan değilim. Yüce isme selam, Allah’ın mukim bâbına selâm, kerametli beş yetimin hepsine selâm, isimlere selâm, haciplere selâm, bâblara selâm, yetimlere selâm, nakiplere selâm, neciblere selâm, ilgililere selâm, kendini verenlere selâm, Ehl-i merateb kadiya ve el-salah avalem el-safa’nın tümüne selâm, sağ kol olan efendim Miktad’a selâm, efendim Ebû el-Dir el-Şemali’ye selâm. Selâm ve teslim bizim üstümüze ve sizin üstünüze ey Allah’ın sevgilileri hepinize selâm, Allah bizi ve sizi rahet cennetinde buluştursun” (Kitabu’l Mecmu’dan akt. Türk (2005: 108).

bir ağızdan ilahi tarzda söyledikleri ‘Hitam’ (Bitirme) duası ile gerçekleştirilir.¹ Duanın içeriğinde Allah’a duyulan inancın mutlak ve değişmez olduğu dile getirilir. Hep bir ağızdan okunması ise; Ali’nin orada bulunan cemaat üyeleri tarafından Allah olduğunun yüksek bir sesle ona ve kendilerine duyurulmaya çalışılması biçiminde yorumlanabilir. Ellerin son bir defa öpülmesi ise; yukarıda da açıklandığı gibi tam olanlar arasındaki eşitliğin sağlandığına ve Allah’tan başka kimsenin yüce olmadığına işaret eder. Ama bu, yalnızca bâtın alana özgü bir davranıştır. Duanın bitimi ile zâhir alana çıkacak olan aktörler, gündelik rollerinin içinde hareket etmeye başlarlar. Yani, “eşikselliğin” sona erdiği, büyük ve küçük kavramlarının ve bireyler arasındaki statülerin yeniden yaşanacağı alana (dış dünyaya) dönülür (Resim 9).

Alanda görüşmeye katılanlar, yukarıda anlatılan ayini; “Allah ile insan arasındaki ip olduğunu ve ona bağlanmak için gerçekleştirdiklerini ve şeyhin huzurunda insanları birleştirdiğini” belirtmişlerdir. Zikre katılan bütün bireyler; şeyhin huzurunda ve onun denetiminde, içeride söz (bazı duaların birlikte okunması) ve eylemlere (şeyhin ve nakibin okuduğu dualarda cemaatin bedensel hareketler yapması) katılarak Allah ve cemaat ile bir olurlar. Buradaki bir oluş da şeyh ise,

¹ “Zahiren gözden kaybolmayacaksın
Bâtinen hep tek kalacaksın
Senin niteliğin varlığımın yaratıcısıdır
Selmân-ı Fârisî kapını (bâbını) hamd etmek içindir
Senden dilekte bulunana afta bulun
Allah’a hamd olsun, sonra da Ayn olan tek varlık ile namazımı bitiririm.

Benim varlığım seninle vücut buldu.
Her hayırlı işim seninle oldu
Ey zatı ihata olunmaz
Ne kişi olarak, ne sıfat olarak
Namazımı yüzün olan kibleye dönerek kılarım
Nereye dönsem sen orada hazırsın
Ey bütünlerin bütünü, her şeyim sensin
Ey Ali, seninle namazımı hitam ederim.

Eğer sıkıntıya düşüp kendimi unutursam
Hemen, ey Câfer sen imamım ve ilahımsın diye seslenirim
Sen benim Rabbim, Yaratanım ve malikimsin
Sen benim kibirliliğimi ve kıymetsizliğimi yok edersin
Sen semanın üstüne, arşa yükselirsin
Yerde ise niyazlarım için hazır bulunursun
Seninle beraber semalarda Hüseyin ve Mûsâ
Ey Ali, sen sırlarıma vakıfsın

Amin, Allah’ım, amin, sen ebedi hayatınla bizi yaşat, arınmış içkinle bizi içir, hiçbir boşluğa bırakma, hiçbir suç ya da hata yüklemeye bize, Allah’ım bizi yüce cennetinde barındır, boyunlarımızı masuhi gömleklerden azat kıl. Allah’ım iyiliklerimizi yaz, kötülüklerimizi sil, derecelerimizi yücelt, ölümlerimize rahmet kıl, namazımızı bitir (hatmet). Allah’ım anamıza, babamıza rahmet kıl, onları affet, bizi ve bütün din kardeşlerimizi affet, Allah’ım müminlerin ruhlarını kutsa, ey yüce (Ali), ey ulu (azim). Ey Allah’ım, ey yüce (Ali), Hidayet eden beşeri Ahmet hürmeti adına.
Sensen af diledim, günahlarımı affetmeni istedim.
Ey duacılara icabet (yardım) eden, bana da (yardım) icabet et (Kitabu’l Mecmu’dan akt. Türk 2005: 113-114).

cemaate hem ilham verir ya da yüreklendirir hem de cemaatin bedensel hareketlerini ve birağızdan okunan duaları denetleyerek zikre katılanların heyecanını kontrol eder. Lindholm'un (2004: 318) dediği gibi cemaat,

“...tek tek ve gönüllü olarak Tanrı'ya ve Onun cemaatine teslim olduklarını secde ederek iletme yerine, ortak transa geçerek, toplu halde Tanrı'yla birleşmeye sürüklenirler. Kendi yaptıklarını yapan herhangi sembolik bir kişinin arkasında ayrı ayrı durmak yerine, kendilerinden ayrı duran ve onları esrik bir aşkın duruma sürükleyecek olan bir kişiliğin karşısında yer alırlar.”¹

Aynı zamanda, topluluğun ötekine karşı kendi içindeki dayanışmasına da vurgu yapan zikir ayini ya da bu ayinde ortaya çıkan simgeler;

“...kültürün somutlaştırılmasında etkin bir yarar gösterebilir; ki bu etnik kimliklerin meşrulaştırılması için de gereklidir. Toplu halde üretilen bizim kültürümüz ya da bizim insanlarımız gibi kavramlar bir etnik kültürün zaman içinde varsayılan bir kültürel süreklilik ile şekillendirilmesinde önemli birer araçtır” (Eriksen, 2002: 140).

Tam olanın ötekine karşı inşa ettiği bu simgesel sınır; gündelik yaşam içinde, zihinlerde yaşatılır ve kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu ayin; yarım olanı dışarı da bırakıyormuş gibi bir izlenim vermesine karşın, erkeklerin Allah ile bir olmasına dışarıda yaptıkları manevi katkılar ile kolektif hafızayı ötekine karşı tamamlarlar.

2. 2. 3. Hırisi

“Hırisi” (etli aşure), zikre katılmayan, ama arınmış bir erkek ya da kadın tarafından saatlerce buğdayın ve etin karıştırılmasıyla hazırlanan bir yemektir (Resim 10-11). Antakya Balıkçı Pazarı Hızır türbesinde gerçekleştirilen ayinde hırisiyi hazırlayan, isminin verilmesini istemeyen bir adam, yemeğin hazırlanışını şu şekilde anlattı:

¹ Aynı zamanda bu ayin, Ortodoks İslam ile Nusayrilere gibi gruplar arasındaki farklılığı gösterir.

“Bu yemeğe bizim buralarda “hrise” denir. Etle buğdayın karışımından yapılır. Geceye doğru kurbanı kestik ve bu gördüğün kazanın içine koyduk. Et, kemikten ayrılncaya kadar kaynattık. Sonra da kemikleri bir bir ayıkladık. Ardından eti yeniden kazanın içine koyduk ve üzerine de buğday ekledik. Sonra da, etle kemik bir oluncaya kadar karıştırıyorsun.”

Yukarıdaki alıntıya dayanarak hırsinin birtakım simgesel anlamının olduğunu söyleyebiliriz. Zikir ayininde; beden ve zihin bâtın için nasıl biçimsel bir değişimin içine sokuluyorsa, et ve buğday da karıştırılarak bu ayine katılanlar ve katılmayan yakınlar için ilk görünümünden o şekilde uzaklaştırılır. Zihnin içeride, bedenden ve “kâfirden” arındırılması, hıriside kullanılan etin kemikten temizlenmesine denk düşer. Yani, hırsinin ve cemaatin birlikteliği etle kemiğin birbirinden ayrılarak etin alınıp kemiğin dışarıda bırakılmasıdır. Burada, etin kendisi cemaatin bütünlüğünü (özellikle erkekleri), kemik de bâtın alanın dışında bırakılan hem kadını ve çocukları hem de ötekini temsil etmektedir. Bu durum, Nusayrilerin Kitabı’l Mecmu’nun “Arınma” duasında da açıkça ifade edilmiştir: “Kemikle et nasıl ayrılıyorsa, bizi de onlardan ve onların torunlarından öyle ayır” (Kitabı’l Mecmu’dan akt. Türk 2005: 117).

Kimliğin ideolojik söyleminde de ifade edileceği gibi, dokuz kişinin üzerinden yapılan bu lanetleme duası öteki ile araya çekilen sınırın kemikle etin ayrıştırılmasıdır. Bu ayrışma da, kadınlarla ötekinin yan yana durmasında bir çelişkinin olduğu düşünülebilir, ama kadın, erkek olarak yeniden doğduğunda bâtını bilgiyi öğrenerek öteki kimliklerden ayrılır. Ayrıca, kesilen hayvanın dişi değil, erkek olması da bunu doğrular niteliktedir. Yani, dişi hayvanın bâtın alana dahil edilmemesi kadının kimliği ile ilgili bir olgudur. Ama üzerinde durulması gereken nokta, hırsinin kadınlar ve çocuklar tarafından da yenmesidir. Bu da, kimliğin simgesel düzeyde paylaşımıyla ilgilidir. Aslında etnik kimlik, bu yolla kadınlara ve çocuklara kadar genişletilerek (hırsinin yenmesi, kadın ve çocukların ayinlerde zâhir alanda yaptıkları iş bölümü) zâhire karşı kimliğin bütünlüklü olduğunun gösterilmesi sağlanmış olur.

Kimliğin bütünlüğünü temsil eden hırisi, zikir ayinin bitiminde öncelikli olarak tam olanlar tarafından topluca paylaşılır (Resim 12). Bu paylaşım ise, hırsinin

zikre katılan üyelerine, akrabalara ve komşulara dağıtılmak üzere devam ettirilir (Resim 13-14). ‘Hırsi’nin dağıtımı genellikle eşit büyüklükteki plastik kaplarla yapılır ki, bu, herkesin kutsallıktan/bâtından eşit bir biçimde pay alması demektir. Yani, bâtin alanda ki eşitliğin devamı gibidir. Alan araştırmasında da bu yönde görüşler dile getirilmiştir:

“Hırsi’yi herkese eşit bir biçimde dağıtırız. Çünkü akrabalarımızı ve komşularımızı kendimizden ayrı olarak düşünmeyiz. Onlarda böyle düşünürler. Hem insan yaptığı bir şeyi sevdikleriyle paylaşması kadar büyük bir sevap yoktur” (M., Kadın, Evli, 49, İlkokul, Harbiye).

2. 2. 4. Bâtına Giriş Ayini

Geçiş törenleri, ilkel toplumlardan modern toplumlara kadar; “yaşam, doğum, ergenlik, ebeveynlik, daha yüksek bir sınıfa ilerleme, mesleki uzmanlaşma ve ölüm gibi kritik dönemlerde bireylere yardımcı olan törenler olarak” (Haviland 2002: 421) tanımlanır. Nusayri cemaati içindeki aktörler, geçiş törenlerini bir “ayın geçidi”¹ (rite of passage) aracılığıyla yaparlar. Turner’ın “eşiksellik” kavramına da denk düşen ayın geçidi, Gennep’in de ifade ettiği gibi,

“...kültürlerdeki önemli yaşam geçişlerini, dinsel tören günlerini içerir. Bunlar bir durumdan diğerine geçişin sınırlarını çizer. Doğum, vaftiz, erkeklığe, kadınlığa geçiş, evlilik ve ölüm bunun örnekleridir....Bu tür zincirleme olayların hepsinde, insanların yeni bir statü ile topluma yeniden katılmalarından önce, gruptan bir ayrılma dönemi gerçekleşir” (Gennep’ten akt. Smith 2005: 90).

Nusayrilerin kendilerine özgü geçiş ayini, onların dilinde “tıtlığa”² (geçiş/çıkış ya da geçilen/çıktılan gün) biçiminde tanımlanır. Bireylerin dış dünyadan

¹ Bu kavram, Arnold van Gennep’in “Rite of Passage” (Ayın Geçidi) adlı çalışmasında kullanılır (Bkz. SMITH, Philip (2005), **Kültürel Kuram** (Çev. S. Güzelsarı ve İ. Gündoğdu), İstanbul: Babil Yayınları, 1. Baskı).

² Bâtını bilgi verilmeden önce bireylerin uyması gereken bir takım kriterler bulunmaktadır: Ebeveynlerin Nusayri, adayın erkek, bâtını bilgiyi saklayabilecek yaşta ve akıl-ruh sağlığının yerinde olması. Bu kriterleri yerine getiren erkek adaylar, inancın bâtin yönünü ve bununla ilgili pratikleri öğrenebilir.

iç dünyaya geçişini simgeleyen tıtlığa; topluluğa kazandırılacak yeni bireylerin Allah'ın adını anarak verdiği yeminin sınanmasını ve onlara gizli bilginin (nass) aktarılmasını ifade eder.

Tıtlığa, şeyhin huzurunda birbirini iki üç ay arayla takip eden üç törenle gerçekleştirilir. Törenlerde şeyhle birlikte onun yardımcıları, adayın babası, “ammu seyyid” (dini amca), “ammu dahel” (dine dahil olan/yardımcı amca) ve adaya şahitlik edecek kişiler hazır bulunurlar. Üç aşamada da -aday, onun adına gerçekleştirilen törene alınmadan önce-¹ tamlar, şeyhin idaresinde bâtını zikri yerine getirirler.² Aday, bu bâtın zikrin belli aşmalarında içeri alınır ve ayin de bundan sonra başlar.³

Tıtlığa'nın, ilk aşamasında⁴ adayın kimlere saygı göstermesi gerektiğini anlatan “res teci” (başımın tacı) sözü öğretilir. “Başımın tacı” sözcüğünün içeride ve dışarıda -öncelikle amcaya ve şeyhe- gösterilen saygının ötesinde bir anlamı bulunmaktadır. Cemaat üyelerinin zikir ayininde şeyhe gösterdiği itaat gibi, erginlenme ayinine katılan birey de, her iki alanda *suskunluğu* (*samed*) ile bâtını öğreten amcaya ve şeyhe mutlak bir itaat içinde bulunur. Bu, Armstrong'un (1998: 183) Araplar arasında yaygın olarak kullanılan “Fütüvvet”⁵ (erkeklik) kavramıyla yakından ilişkilidir.

“Arap, kendi yaşam güvenliği ne olursa olsun seyyid şeyhine anında itaat etmeli, kendisini aşiretine karşı işlenen suçların öcünü almak için şövalyece görevlere adanmalı ve aşiretin zayıf üyelerini korumalıdır. Aşiretin yaşamını sürdürebilmesi için seyyid zenginlik ve mülkünü halkıyla paylaşır ve halkından bir kişinin ölümünün öcünü bile, katil aşiretten bir kişiyi öldürerek alır.”

¹ Baha Said, geçiş ayinine katılacak bireyin ruh-i musaffâ (temiz ruh) olarak şeyhe tanıtıldığını/hazırlanıldığını söyler (Bkz. SAİD, Baha (2003), “Anadolu’da Gizli Mabetlerden: Nusayriler ve Mezheplerinin Sırları” İsmail Görkem (Haz.), *Yol Dergisi*, Nusayriler Özel Sayı, No: 21, s. 25-37).

² Bu ayin, Zikir bölümünde anlatıldığı gibidir.

³ Dini giriş ayinleri Haydarilerle Kilaziler arasındaki ikinci farklılığı oluşturur. Kilaziler, üç aşamayı da tek bir ayinle yerine getirirler. Burada anlatılacak olan üç aşamalı ayini ise, Haydariler yapar. Kilazilerin bu tutumu ekonomik ve zamanla ilgili problemler olabilir. Alanda gördüğüm Kilazilerden biri bu durumu şu şekilde anlatmıştır “Bu törenler, fakir aileler için büyük bir külfet. Zamanında, okuyan çocuklarımız için çok önemli. Benim bir oğlum var. Dışarıda okuyor. Onun, Haydarilerin yaptığı üç aşamalı törene katılması söz konusu değil.”

⁴ Bâtına giriş ayinin ilk aşaması danışma (meşvere) olarak tanımlanmaktadır. Tük'ün de (2005: 91) belirttiği gibi, bu aşama, “amca olarak belirlenen kişiye teklifin götürülmesinden hemen sonra” başlar.

⁵ Farsça’da “civanmerdi” olarak tanımlanan bu kelime, genç erkekler birliği anlamına gelmekle birlikte, efendi kişiyi ya da mert insanı ima eder. Bu derneklerin spor, karşılıklı yardımlaşma, ticari birlik gibi çok çeşitli işlevleri bulunmaktadır. Bunlar, aynı zamanda yerel milis kuvvetlerinin, şehirde devriye gezerek cemaatin huzurunu ve güvenliğini sağlayan gönüllü grupları olarak çalışırlardı. Bu dernekler üye olanlar, saflıktan uzaklaşmayacak, namuslu olacak, yoksulu koruyacak ve kendisini, kardeşleri ve cemaati için feda edecek şekilde, yani bir şövalye şerefine yakışan biçimde yaşamaya ant içerlerdi (Lindholm 2004: 219).

Bireye öğretilen bu itaat¹, öncelikli olarak içeride amcasının, şeyhinin ve diğer yaşlıların elinin öpülmesinde somutlaşır. Daha önce anlatılan seviyenin denkleştirilmesi olarak görülen el öpme, geçiş ayininde itaate dönüştüğünün en somut ifadesidir. Eli öpülen ve saygı duyulan amca ve şeyh, bireyin mutlak itaat etmesi ve onların sözünden çıkmaması gereken kişilerdir. Bu itaat anlayışında amca, şeyh ve diğerleri, bireye bâtını bilgi konusunda yardımcı olurlarken, bireyde bu çabaların karşılığını öğrendiği bâtını bilgiyi diğerlerinden (kadınlardan, çocuklardan ve öteki kimliklerden) koruyarak ve yaşamının sonuna kadar bâtını bilgiyi öğrendiği kişinin elini öperek gösterir. Ama, geçiş ayininde yaşanan bu el öpme, bireyin belli bir eğitimden geçtikten (tam olduktan) sonra tersine çevrilir. Yani, bâtını öğrendikten sonra, içerideki diğerleri gibi, hem el öper, hem de (amcanın, şeyhin, nakibin ve necibin dışındakilere) el öptürür.

İkinci aşama², ilk aşamadan kırk gün sonra gerçekleştirilir ve bireye, “ayn, mim sin” simgelerinin öğretilmesinde ve yeminin tekrarlanmasında somutlaşır. Aslında bu bilginin öğretilmesiyle bireyin, yarım olanlar arasından çıktığına ve tamlar arasına katıldığına işaret eder. Ama bunun, tam anlamıyla gerçekleşmesi için bireyin biraz daha beklemesi gerekir. İkinci aşamadan yaklaşık 8 ya da 9 ay sonra gerçekleştirilen üçüncü aşama³, “tulug” (çıkma) olarak tanımlanır. Şeyhin “tilmiz”e (aday/öğrenci) sorgu sual şeklinde gerçekleştirdiği bâtına giriş ayininde sorduğu bir soru, bu çıkmanın neyle ilişkilendirildiğini açıkça ortaya koyar. Şeyhin çocuğa “amcanla birlikte çölde susuz kaldığınızda ne yaparsınız?” sorusuna çocuk düşünmeden “kanımı amcama içiririm” demesi gerekir. Kanın içerideki simgeselliği

¹ Gündelik yaşama da yansıtılan içerideki bu itaat, cinsiyetler arasındaki ilişkilerinde belirleyicisidir. İçeride geçiş ayinine katılan bireyin “başının tacı” amca ise, dışarıda kadının “başının tacı” da kocasıdır. Geçiş ayinine katılan adayın (özellikle amca) ve diğer cemaat üyelerinin şeyh karşısındaki konumu gibi, kadın da gündelik yaşamda kocasına uygunsuz hareketlerden kaçınarak mutlak itaat içinde olur ya da olmalıdır. Erkeklerin iç dünyada Allah’ın itaatini kabul ettiklerini gösteren pratikler, dış dünyada kadının erkekler karşısındaki ne tür hareketlerden kaçınmaları gerektiğine dönüşür. Bu dönüşüm, evli kadının topluluk içinde bir takım bedeni hareketlerden kaçınmasında somutlaşır. Gündelik yaşam içerisinde evli kadınlar; kocalarının sözlerini kesmezler, onlara ait olarak görülen şeylerden (içki, sigara gibi) kaçınırlar. Ama daha önemlisi eve gelen erkek misafirleri karşısında dizlerini bir araya getirerek oturlar. Bunun gösterileni yalnızca, misafire duyulan saygıyla ilgili değildir, aynı zamanda şarabın erkeklere ait olması gibi, kendi bedeninin de ona/erkeğe ait olduğunun bir göstergesidir.

² Bu aşamada cemaat namaza başlamadan önce aday içeri alınır. Aday, ilk aşamada olduğu gibi orada bulunan şeyhin, yaşlıların ve sonra amcasının elini öperek yanına oturur. Şeyh; öncelikli olarak oradaki cemaate ve sonrada adaya, ilk aşamada öğretilen bilgileri yapıp yapmadığını ve kurallara uyup uymadığını sorar. Olumlu yanıtı alan şeyh, adaya bâtın bilginin temel ilkesini öğretir ve anlamlarını açıklar: Ayn, Mim ve Sin. Bunları öğrenen aday, ilk aşamada olduğu gibi kırk defa yemin eder ve sonra orada bulunanların ellerini öperek dışarı çıkar.

³ Bu aşama da, asıl amcanın eğitimi devam ettirememesi durumunda eğitiminin yarıda kalmaması için “ammu dahil” de seçilir. Ayrıca bu aşamadan sonra aday, bâtını bilgiyi öğrenmesi için “ammu seyyid”in yanına gönderilir.

ise, nakfinin hep birlikte içiminde ve çocuğun başına dökülmesinde somutlaşır. Erkekler arasında oluşturulan “inançsal kan kardeşliği” dışında, bânını bilgiyi öğrenen kardeşlerin korunması ve kollanması biçiminde yansımaları bulur. Kısacası, nakfiyi içen bireyler arasında inanç temelinde kutsal bir bağ oluşturulur; bu, aynı zamanda bireylerin gündelik yaşamda sadakati ve dayanışmayı zorunlu hale getiren inançsal kan kardeşliği bağıdır.

Basit bir geçiş ayini olmayan “tutliga”; bireyin cemaat düzeyinde itaati içselleştirmesine, tam olarak görülmesine ve kendi eşitlerini kan kardeşi olarak görmesine işaret eder. Ayrıca, “tutliga”nın -bânını pratiklerin ve bânını bilginin- üç aşamada adaya aktarılmasının amacı da itaatin ve yeminin ve kan kardeşliğinin güvence altına alınmasıdır. Aday, bânını bilgiyi öğreninceye kadar, hem amcasının yanında hem de bu sürece dahil olanlar tarafından devamlı olarak gözetim altında tutulur. Bu gözetim ailenin de devreye girmesiyle üst bir noktaya çıkartılır. Yani, bânın bilgi; ailenin, amcanın ve kefillerin bulunduğu bir gurup dayanışması biçiminde adaya aktarılır. Eğer aday, kendisinden beklenen uygun davranışları (bânın bilgiyi saklaması ve amcanın verdiği duaları ezberlemesi vb.) göstermezse bu gurup üyeleri tarafından uyarılır. Dolayısıyla baskı/itaat, bânının yaşatılmasının cemaat düzeyinde ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir.

Birey üzerinde oluşturulan baskı mekanizması, aynı zamanda kimliğin üyeleri arasındaki dayanışmanın da bir aracıdır. Bütün cemaat, bu dayanışma çerçevesinde bir araya gelerek adayın bânın bilgiyi tam olarak öğrendiğinden emin olmak ister. Bundaki amaç ise, kimliğin zâhire karşı korunması ve yeni nesillere aktarılmasıdır. Kısacası, “tutliga”; hem bireyin yeni bir yaşama doğuşunu, yani yarım olandan kurtulmayı simgeler, hem de topluluğun kendisine öğrettiği bilgiler ve koyduğu kurallar üzerinden cemaate tutunumunu sağlar.

2. 3. Aile ve Akrabalık İlişkileri

Bütün kültürel sistemlerde ekonomik, sosyal ve psikolojik bir kurum olan aile; aynı zamanda, cinsiyet ilişkilerini düzenleyen (kadın ve erkek), doğan çocuğun bakımından, beslenmesinden, sağlık ve eğitiminden sorumlu bir kurumdur (Güvenç, 1991: 106). Akrabalık ise, aynı soydan olan ve evlilik yoluyla kazanılan (hısım)

kişileri kapsayan daha geniş bir kurumdur.¹ Geleneksel akrabalık ilişkilerinin sistematik olarak ilk kez inceleyen ve yukarıdaki gibi işlevsel ve yapısal tanımlanmasını yapan antropolog, L. H. Morgan'dır. Morgan (1986), "İnsan Kabilelerinde Kandaşlık ve Hısımlık Sistemleri" adlı kitabında tüm akrabalık sistemlerinin soyun sürdürülmesini sağlayan kan birliği üzerinde kurulmuş olduğunu varsayar.² Bu anlayış; akrabalık ve aile (dolayısıyla soy) ilişkilerini doğal bir oluşum içinde ele alarak, doğrudan biyolojiye indirger. Bu argümanın geleneksel antropoloji içindeki kabulüne karşın Schneider, bunu tersine çevirir: "...biyolojik unsurlar simgedirler ve bu unsurların simgesel gösterenleri hiç de doğal bir süreç olan biyoloji değildir" (Schneider'den akt. Delaney 2001: 30). Yani, insanları birbirine yakınlılaştıran derilerinin altındaki kan değil, bunun üzerine inşa edilmiş kültürdür. Kültürün kendisi de aktörleri tarafından 'biz' doğmadan önce şekillendirilmiş ve aile akrabalık tanımlamalarını bunun içinden oluşturmuştur. Delaney'in de (2001: 177) ifade ettiği gibi, kültürün içinde yer alan aktörler,

"...önceden kurulmuş toplumsal bir dünyaya doğar. O dünyayla bütünleşmesi için kimliğinin ve diğer insanlarla olan bağının kurulması gerekir. Bir kimsenin kimlerle bağları olduğu, onun nerden geldiği ile ilgilidir; kendi kimliği ise fiziksel, toplumsal ve kozmolojik köklerle ilgili kavrayışları kapsar."

Bu bağlar (fiziksel, toplumsal ve kozmolojik öğeler) ise; insanları birbirinden ve kendi içinde ayırarak, soy ve akrabalık kavramları çerçevesinde bir araya getirir. Aynı zamanda bu kavramlar, 'bizim türümüzden' olanların ve etnik kimlik düzeyinde 'biz' düşüncesinin de şekillenmesini sağlar.

2. 3. 1. Nesep

Akraba ve hısımlık; geleneksel antropolojide anlaşıldığı gibi, en geniş anlamıyla soy ve evlenme yoluyla ilişki kurmuş olanları kapsar. Bu iki kavram arasında temel bir farklılık bulunmaktadır. Bu farklılık ise; bunlardan birincisinin

¹ Etimolojik olarak akraba; Arapça 'kurb' ve 'karib' kelimelerinden Türkçe'ye geçmiş ve Arapça'da 'akriba'; soy, kan ya da evlilik yoluyla birbirine yakın olan kimseler için kullanılmaktadır (Güvenç 1991: 242).

² Bkz. LEWIS, H. Morgan (1986), **Eski Toplum I**, (Çev. Ü. Oskay), İstanbul: Payel Yayınevi, 1. Baskı.

doğrudan soya (görüşmeye katılanların deyişiyle kan), diğeri de evlenme yoluyla kurulan ilişkiye dayanır. Delaney'in (2001: 185) ifadesiyle bu, "...birbirleriyle ilişkisi olan insanlar ya yakın akrabadırlar ya da uzaktan akrabadırlar." Nusayriler, yakın akrabaları ya da kendi soylarını tanımlamak için "n-s-b-" kökünden türetilen "neseb" (soy), kavramını kullanırlar. Bu sözcük; "...ait olma, yakıştırma, ilgilendirme, ilişki, yakınlık, bağıntı ya da karşılıklı ilişki, bağlantı, ilgi" (Geertz, 2001a: 52) anlamlarına gelir.

Nesep, karşılıklı yardımlaşma ve şefkat duygularını oluşturan bağları algılamanın ve kavramlaştırmanın bir işaretidir.¹ Ama, kavramı gündelik ilişkiler içinde düşündüğümüzde soy ilişkilerinin açıklanması bu kadar basit değildir. Çünkü, "...kişi ilişkilerini akrabalık ideolojisinin merceklerinden bakarak kurar" (Lindholm 2004: 104). Dolayısıyla, aynı nesebe bağlı olmayan ikincil konumdaki bireyler, hayati öneme sahip sorunlar karşısında aktif bir rol almazlar ya da sorumluluğun kendilerinde olmadığını düşünürler.

Alan araştırmasında akraba ve hısım kelimeleri aynı anlama gelecek biçimde kullanılmasına karşın, alanda tanışılan aile üyeleri bu iki kavram arasında bir farklılığın olduğunu ifade ettiler. Bu farklılık da; akraba kavramı anne, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aileyi ve amcaları ve onların eşlerini, çocuklarını, nine ve dedeyi içine almaktadır. Ayrıca teyzeler, halalar, dayılar da bunun içinde yer almasına karşın, daha uzak bir ilişkiyi ifade ettiği belirtilmektedir. Alanda tanışılan bir kadının da belirttiği gibi, akrabalar arasında "...amca, babanın yarısı; dayı, amcanın yarısı; hala, annenin yarısı; teyze, halanın yarısı..." Dolayısıyla aynı "kanı ve soyadı taşımayanlar"², aile içinde ikincil statüdedir. Birincil olanlar ise, amca ve halalardır. Buna karşın, hısım kavramı evlilik yoluyla oluşmuş uzak akrabaları anlatır. Alanda tanışılan bir adam bunu, bir örnekle şu şekilde açıklamıştır:

"Mesela, bizim oğlan sevgiliyle bir gün evlendiğinde, kızın anne ve babası bizim için bir akraba değil, hısımdır. Çünkü onlarla herhangi bir kan bağımız yok" (S., 52, Evli, Ortaokul, Harbiye).

¹ Bkz. LINDHOLM, Charles (2004), **İslami Ortadoğu**, (B. Şafak), Ankara: İmge Yayınevi, 1. Baskı.

² Bkz. TÜRK, Hüseyin (2005), **Anadolu'nun Gizli İnanç/Nusayrilik**, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Bu anlatılanlar bağlamında, nesep kavramının onlar için neyi ifade ettiğinin ya da nesep üzerinden kurulan yardımlaşmanın ve şefkatin kimleri içine aldığı açıklanması gerekir? Onlar için nesep, akraba ve hısım kavramlarının ötesinde, eril olan ile ilişkilendirilir. Eril, akrabaların ve ataların yalnızca tek bir soy çizgisinden, yani babasoyundan izlenmesine işaret eder. Fakat bu, kadınların soy bağlarının bilinmediği anlamına gelmez. Babasoyu üyeleri terminolojik olarak (babanın erkek kardeşine amca, kızkardeşine hala) anasoyundan (annenin erkek kardeşi dayı, kız kardeşi teyze) ayrılır ve daha önemli sayılır. Babasoyu içindeki tüm sorunlarda (ekonomik, politik, namus vb.) diğer babasoyunun (amcaların ve onların çocuklarının) devreye girmesiyle çözülür. Dolayısıyla, öncelikli yardımlaşma hakkı ve şefkat gösterisi babanın erkek kardeşlerine ve onların çocuklarıdır. Bir Nusayri,

“...baş aşağı duran devasa piramidin bir kenarcığında bulunmak yerine, doğrudan mitselleştirilmiş tek bir atanın bulunduğu üçgenin tabanındaki bir noktada yer alır. Sistemdeki tüm bireyler, şecerede yer alan diğer her bireyle arasındaki mesafeyi, ortak ataya kadar çıkıp, sonra tekrar aşağıya, kendisine dönerek kesin bir şekilde saptayabilir” (Lindholm 2004: 109).

Babasoyu, gündelik yaşam içinde birbirinden farklı simgeler dolayısıyla ifadelendirilir. Bu simgesel anlatımlardan biri kadınların türbe camlarının demirliklerine ve yakınlarındaki ağaçlara atılan düğümler de görülebilir. Atılan düğümlerin çoğu atanın kendisiyle Allah arasındaki düğüm olarak kalmasına karşın, bazı düğümler ya da cama asılan bezden beşikler, babasoyunun devamı için Allah’tan erkek çocuk istemenin bir aracıdır (Resim 15-16). Türbedeki bez beşiğin yerini gündelik yaşamda gerçek bir beşik aldığı anda ise, Allah’la kurulan iletişim başarıya ulaşmış demektir. Artık, Allah’la –dua aracılığıyla- kurulan hayali iletişim; türbeyi ziyaret edenler ve diğerleri ile kurulan hayali iletişime dönüşür. Bezi bağlayanın da kimliği bu düzeyde açığa çıkar. İnsanlar, bezi bağlayanı tanımasalar da Allah’la kurduğu iletişim sonucunda bir erkek çocuğunun olduğunu kulaktan kulağa

kurdukları iletişimle öğrenirler.¹ Allah’la kurulan iletişimin son noktası da çocuğun doğmasıyla birlikte ona söz verilen adağın kesilmesi ve saç adağının (Resim 17) yapılmasıdır.² Saçın yedi yaşına kadar uzatılması ve ardından bir tören ile kesilmesi erkek çocuğun topluluk düzeyinde işaretlenmesine/kutsal olanla ilişkisine işaret eder.

Burada vurgulanması gereken nokta, kadının kutsalla iletişime geçmesi sonucunda isteğinin yerine geldiğine –babasoyunun devam ettiğine- duyulan inançtır. Kadın ile kutsal/Allah arasındaki ilişki, İbrahim’in oğlu İshak’ı Allah’a kurban etmek isterken gökten bir koçun inmesiyle karşılaştırılabilir (Resim 18) İbrahim, oğlunun yerine gökten inen koçu, annede simgesel düzeyde oğlunun saçını kurban ederek babasoyunun devamını sağlarlar.

Soyun baba tarafından devam ettirildiği düşüncesi, anne ve babanın gündelik yaşamda birbirlerine seslenirken kullandıkları kelimelerde de yansımaları bulur. Erkek, karısından söz ederken, ona ismi ile hitap etmez, “oğullarımın annesi” demeyi tercih eder. Anne’de kocasına “oğullarımın babası” biçiminde seslenir.³ Onların dilinde anneler, kocalarına “Ebû Ali” ya da “Ebû Mürsel” (Ali’nin babası, Mürsel’in babası vb.) babalar da, karılarına “ümm Ali” ya da “ümm Mürsel” (Ali’nin, Mürsel’in annesi vb.) biçiminde seslenirler.

“Ebû”, babanın ötesinde bir anlamı vardır. Onlar, gündelik yaşamlarında baba için “beyyi/beyy”, “benim babam” için de “buyı” kelimelerini kullanırlar ve bizim kullandığımız anlamdadır. Buna karşın “Ebû”, daha çok üçüncü tekil kişilerin tanımlanmasında kullanılır ve daha çok “O, Onun” anlamındadır. Anne için ise “ümm”, “benim annem” içinde “imme” kavramları kullanılır. Görüldüğü üzere anne ve baba kavramlarını karşılayan kavramlar “Ebû” dan farklıdır. Bu durumda, “Ebû” kavramını nasıl açıklayabiliriz? Anne için kullanılan “ümm/imme” ‘Ali’nin annesi’ örneğindeki gibi tamlamalarda ve anneye seslenişlerde kullanılır. “Ebû” ise,

¹ Sözlü ya da geleneksel kültürleri modern toplumlardan ayıran en önemli özellik, bireyler arası kurulan iletişim biçimidir. Geleneksel kültürlerde iletişim ya da bilginin aktarımı doğrudan doğruya söze dayanır. Buna karşın, modern kültürlerde bilginin aktarımı kitle iletişim araçları yoluyla sağlanır.

² Saç adağı annenin türbeye giderek Allah’tan çocuk istediğinin en somut göstergesidir. Kadının bu dileği yerine gelirse doğan erkek çocuğun saçını yedi yaşına kadar kestirmez. Yedi yaşından sonra anne, dileğini yaptığı türbeye giderek şeyh huzurunda kesilen çocuğun saçını türbenin penceresine veya bir köşesine asar.

³ Bu sözcük dizileri orta yaş üzeri erkekler ve kadınlar tarafından kullanılır. Bu sözcük dizilerini bildiklerini ifade edenler, genç kuşakların bunu kullanmadıklarını açıklamışlardır. Bu değişim, Nusayri genç kuşakların modern sesleniş biçimini (ismiyle) tercih ettiklerinin bir göstergesi olarak ele alınmalıdır. Ama bizim için önemli olan, genç kuşakların bu sözcük dizilerinin neyi ifade ettiğini biliyor olmalarıdır. Bu nedenle, genç kuşaklar, bunun gibi sözcük dizileri ya da kavramlar üzerinden modern yaşamın içinden gelenekle ya da geçmişle bağlantı kurarak hafızalarının nereye ait olduğunu ya da olması gerektiğini deneyimleyebilirler.

seslenme durumunda kullanılmaz; yalnızca –birinin-babası anlamında kullanılır. Dolayısıyla bu kavram, çocuğun kimin tarafından yaratıldığına ya da çocuğun dünya getirilişinde kimin katkısının daha fazla olduğuna işaret eder. Kısacası, Allah’ın “el-Mümin”i yarattığı gibi, “Ebû” da (Ebû Ali, Ebû Mürsel gibi seslenişlerde), “beyyi/beyy ve buyi” kavramlarından farklı olarak babayı, kendi soyunu ve Nusayri kimliğinin devam ettirilmesi noktasında Allah’a yakınlaştırır.¹

Baba ve erkek çocuk arasında “Ebu” sözcüğü ile dilde kavramsal düzeyde kurulan bu ilişki, baba ve kız çocuk arasında kurulmaz. Ailede erkek çocuk olduğu sürece, babalar, örneğin, “Ebû Eser” diye tanıtılmaz/seslenilmez. Bu tür bir hitap, yalnızca ailede erkek çocuğun olmaması durumunda kullanılır. Bu da aile içinde erkek çocuğa ve babaya verilen değeri göstermektedir. Çünkü soyun gelecekteki devam ettiricisi “Ebû ve Ümm”den olan Ali’nin (erkek çocuğun) kendisidir.

Babanın “Ebû” kavramına bitişik kullanımına karşı, anne, Ali’nin eşi Fatma için kullanılan “Fatr” (yaratıcı) kelimesine yakınlaştırılır. Ama, bu iki –anne ve Fatr- kullanım arasında önemli farklılıklar vardır. Onlar, Fatma’yı “kusursuz” kavramı içine yerleştirirler. Çünkü o, peygamberler zincirinin sona ermesiyle başlayan velayet devrini koruyan ya da devam ettiren kişidir. Başka bir deyişle, gizemli güçler ile donanmış doğaüstü kutsalların (on iki imamların) ve dolayısıyla, gizli bilginin var oluşunun sağlayıcısıdır. Dolayısıyla, “Fatr” ve anne arasındaki benzerlik, soyun devamı ile ilgilidir. Bu durum, Fatma’nın ismini kutsal olanlar (pence-i âl-i aba) arasına yerleştirirken, annenin ismini ortadan kaldırır. Çünkü anne, kutsallar arasında –bâtın için- değil, zâhiri alanda babasoyunun devamı için vardır. Ama, annenin tam için verdiği erkek çocuklar, yalnızca soyun devamını değil, aynı zamanda bâtının/kimliğin devamını sağlar.²

¹ Delaney de (2001), Anakara yakınlarındaki Gökler köyündeki araştırmasında, babanın tohumu-çocuğu verdiğini, kadınınsa onu besleyen olduğunu belirtir.

² Kadının kimlik içinde saygı görmesi ya da kocasının başka biriyle evlenmemesi de erkek çocuğun olup olmamasıyla ilgilidir. Erkek çocuğu olmayan aile, soyunu devam ettiremeyeceği gibi, aynı zamanda topluluk içinde *yarım* bir ailedir. Çünkü, ailenin/evlenmenin/nesebin Nusayriler için anlamı erkek çocuktur. Tanıdığım bir kadın, bununla ilgili şöyle bir hikaye anlatmıştır.

“İstanbul’da yaşayan bir kadının on beş yıl çocuğu olmuyormuş. Kadının kaynanası bunun üzerine oğlunu yeniden evlendirmeye karar vermiş. Bunun üzerine kadın intihar etmeyi düşünmüş. Kendisini bir odanın içine kapatmış ve tüpü açmış. Baygın düşen kadına Habibi Necar görünmüş. Ona, git ve tüpü kapat ve pencereyi aç demiş. Sonra Necar, niçin kendini öldürmek istiyorsun? Kadında çocuğum olmuyor demiş. Necar, kadına dönerek kızım sen hamilesin demiş. Kadın, sen kimsin? O da, ben Habibi Necar’ım, Hatay’dayım demiş. Başım Habibi Necar Camiinde, gövdem de dağda demiş. Oraya gelirsen beni görürsün demiş. Sonra kadın, kocasına ve kaynanasına doktora gitmek istediğini söylemiş. Kadını doktora götürmüşler. Kadın

Ayrıca, babasoyunun devam ettirilmesindeki önemli simgelerden biri de amca kavramıdır. Amca, nesep içinde baba gibi kabul edilir. Amca ve onun çocukları ile, yalnızca ekonomik ve politik kaygılar doğrultusunda hareket edilmez, aynı zamanda namusun korunmasında da bir araya gelinir. Düğünlerde kızların beline bağlanan kırmızı kuşağın ailenin erkek çocuğu tarafından ya da ailede erkek çocuk yoksa amca tarafından bağlanması bunun bir göstergesidir.

“Bizim inancımızda amcanın (babanın erkek kardeşi) ve onun erkek çocuklarının yeri oldukça önemlidir. Çünkü baba öldüğünde geride bıraktıkları ailenin üyelerinin hem sağlından ve maddi durumundan hem de namusundan sorumludur (H., Erkek, 67, Evli, İlkokul, Harbiye).

Nesebin dışına doğru genişleyen, aile üyeleri arasındaki dayanışmanın üst bir noktaya taşınması Türk’ün de (2005: 72) belirttiği gibi, “...yabancı kavramının da belirginleşmesine yol açar. Nusayrilere göre aileden olmayan veya Nusayri olmayan herkes yabancıdır.” Alanda tanışılan bir adam, “...bana, sen dostsun, karımı seninle başa başa bırakıyorum, bu sana olan güvenimin bir göstergesidir” demişti. M., ise (Evli, Lise, 53, Samandağ), bu konuda şunları söylemiştir:

“Yaşça büyük olan kadınlar, manevi annedir. Diğerleri amcadır, yeğendir. Benden küçük olmasına rağmen hanımın amcasına amca diyorum. Ailenin içine girenler, bizler için dosttur. Bunun ötesinde bir şey değildir. Çünkü, arada kan bağı yoktur.”

Nesep anlayışının babasoyu ile ilişkilendirilmesinde Nusayrilere, geriye dönük tarihsel anlatılardan destek alırlar. Kitabı’l Mecmunun “Beyt el-Mamur”¹ (Mamur Ev) duasında nesebin hangi soyla ilişkilendirilmesi gerektiği ortaya konur. Arapça’da “beyt” ev/hane; “mamur” ise, ahalisi çok anlamına gelir. Duada geçen

hamile çıkmış. Sonra kadın, kocasına beni Hatay’a götür demiş. Rüyamda Habibi Necar’ı gördüm. Bana hamile olduğumu söyledi. Oraya gitmek ve ona adak adamak istiyorum demiş. Kadın, daha sonra buraya gelmiş ve adağını adanmış.”
Bu hikayenin iletisi; kutsal olanı ön plana çıkardığı düşünülebilir, ama çocuğu (özellikle erkek) olamayan kadının boşanacak olmasını anlatmaktadır.

¹ “Teâlâ Allah’ın sözü: el-Tur ve belirli bir zamanda yayılan gizli kitap ve mamur ev ve yükselen dam ve zapt edilen deniz. Evin, ev damının, ev tabanının ve evin dört dayanağının sırrı: Evin dört dayanağı Mehmet, Fatır, el-Hasan ve el-Hüseyin’dir. Asırları yıkıp putları parçalayan, eski ve sonsuz şerif Alevî evi sahibinin sırrıdır. Bize ve onları zikredenlere rıza ve selâm olsun. Allah hepsini mutlu etsin ve salavatları üzerine olsun” (Akt. Türk 2005: 112).

isimler (Muhammed, Fatma, Hasan, Hüseyin), “Mamur Ev”in, nesebin asıl sahipleri ve koruyucularıdır. Alanda tanışılan bir şeyh (A., 67, Evli, Lise, Samandağ) Nusayrilerin aile ve akrabalık ilişkilerinin geriye dönük tarih içinden oluşturulduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

“Akrabalık ve aile ilişkileri hem bir zorunluluk hem de dini bir görevdir. Zorda olan diğer mümin kardeşlerine yardım etmelisin. Muhammed abasının altına ailesini toplamakla aileye olan kutsiyeti vurgulamıştır.”¹

Nusayriler de neseb, iç evlilik ve akraba evliliği ilişkileri çerçevesinde ve inançsal kan kardeşliği (sanal akrabalık) bağlamında bütün topluluğu içine alacak şekilde genişletilmiş olduğunu söyleyebiliriz.² Ama, simgesel ifadeler, nesebin daha çok babasoyu ile ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Alanda sorulan bir soruyu - Neseb sizin için neyi ifade etmektedir?- bütün bireyler, öncelikli olarak babasoyundan kişilerin isimlerini vererek açıklamaya çalışmışlardır. Onlar, görüşme boyunca soyun tek başına erkek tarafından sürdürüldüğün ifade etmişlerdir. Bu kişilerden isminin verilmesini istemeyen bir kişi, “...babamın şu an kutladığı Gadir Humm bayramı gelecekte bana devredilecek” diyerek babasoyuna ait olmanın ya da nesebin kiminle ilişkili olduğunu ortaya koyar. Ayrıca, nesebin babasoyu ile ilişkisi, kimliğin/bâtının korunmasına ve devam ettirilmesine yönelik bir düşünce olduğunu da vurgulamalıyız.

2. 3. 2. İç Evlilik

İç evlilik (endogami), grup dışından yapılan evliliği yasaklayan bir kuralın olduğu evlilik sistemine denir. Rivers’in belirttiğine göre “Ortadoğu’da böyle bir kural yoktur. Tersine en yakınları ve en iyi bilinenleri ve baba soyundan gelip

¹ Muhammed; bir gün abasının altına kendisini, Ali’yi, Fatıma’yı, Hasan’ı ve Hüseyin’i alarak Allah’a yalvarır: “Allah’ım; bunlar, Ehli Beyit’imdir. Onları her türlü kirlilikten pak eyle” (Kazvi’den akt. Mullaoğlu 1999: 15). Dışarıda bırakılan Muhammed’in eşi ümmü Selema, abanın altına girmek istemiş ama, Muhammed ona izin vermemiştir. Bunun üzerine Muhammed, ümmü Selema’ya: “Sen “ehli hayr”dansın ama, bunlar Ehl-i Beyit’imdir” (Mullaoğlu, 1999: 15) demiş. İçeride olanlar, birbirine soy bağıyla bağılyken, dışarıda olan Selema, onlar için bir hısımdır.

² Bkz. TÜRK, Hüseyin (2005), *Anadolu’nun Gizli İnanç/Nusayrilik*, İstanbul: Kaknüs Yayınları..

saygınlığını paylaşanları seçmeye yönlendiren” (Rivers’den akt. Delaney 2001: 127) bir tercih söz konusudur. Bizim incelediğimiz kimlik için de geçerli olan bu anlayış da, içeriden evlenmek, en yakın akraba/kan ile evlenmektir. Bu bağlamda, onların kız alış-verişinde bulunacak en yakın akrabalar kimlerdir? İç evliliğin, cemaat düzeyinde norm haline getirilmesinin arkasında yatan düşünce nedir? Bunun dışarıya yansıtılmasında kullanılan simgesel ifadeler nelerdir ve bunları nasıl yorumlayabiliriz?

Nusayri erkekler, ergenlik çağına gelen kızları babasoyu içinde tutabilmek için nesebe yakın biri, yani “bint amin” olarak tanımladıkları amca kızı ile evlenirler/evlendirilirler.¹ Çünkü, evlenen gruplar arasındaki farklılık, bu yolla en az indirgenebilir. Başka bir deyişle, nesebe yakın biriyle evlenmek, amca kanını baba kanına dahil etmektir. Bu bağlamda, her iki kanın namusunun sergileneceği zıfaf gecesi, hem amca ve babanın hem de gelin ve damadın birincil sorunlarıdır.² Çünkü bu gece, her iki aile tarafında şerefli ya da şerefsiz olmanın günüdür. Erkek, bu gecede gelinin bakireliğini bozarak, gelinde bozulmuş bakireliğinden geri kalanını (kanlı çarşafı) aile içinde sergileyerek ortak atanın şerefli kanının güvence altında olduğunu kanıtlamak zorundadırlar. Aksi takdirde, her iki tarafında kaybedecek ya da karşılıklı suçlanacak çok şeyi vardır. En önemlisi ise, erkeğin iktidarsızlığına karşı, kadının namussuzluğu ya da kirlenen şerefli kanlar.³ Lindholm’un (2004: 405) da belirttiği gibi kanlı çarşaf; “damadın ve onun uzantısı olarak sülalesinin erkekliğini; gelinin de, kendisinin ve ailesinin erdemini, aynı zamanda eş statüsüne hak kazandığını” simgeler.⁴ Aşağıda, alandan derlenen aktarımlar üzerinden bu düşünceyi açımlayarak derinde yatanı/simgesel anlatımı açığa çıkartabiliriz.

¹ Bu evlilik biçimi, bütün Ortadoğu için geçerlidir. Bkz. LINDHOLM, Charles (2004), **İslami Ortadoğu**, (B. Şafak), Ankara: İmge Yayınevi, 1. Baskı; DELANEY, Carol (2001), **Tohum ve Toprak**, (Çev. S. Somuncuoğlu), İstanbul: İletişim Yayınevi, 1. Baskı.

² Evlilik öncesi yapılan hazırlıklar, zıfaf gecesi gibi, birincil sorunlar olarak görülmez. Çünkü, bu süreçte kanıtlanacak bir şey yoktur.

³ Şerefli kanların kirleticisi olanlar, zihinsel olarak gelenekselliğini devam ettirenler tarafından ölümlerle cezalandırılır. Özellikle, Türkiye’nin Güneydoğusunda yaşayan Türkmen ve Kürt aşiretleri arasında yaygın olarak görülmektedir. Alanda görüşmeye katılanlar, kendi aralarında şerefli kanın hep korunduğunu dile getirmişlerdir. Aslında bu düşünce, şerefli kan nosyonunun kadınlar düzeyinde içselleştirilmesiyle ilgili bir durum ya da erkeğin şiddetinden/cezalandırma biçiminden duyulan korkudur.

⁴ Modernleşme ile birlikte bu tür evliliklerin ve uygulamaların şehir yaşamında azaldığı görülmektedir. Ama, amca kızı ya da yakın akraba evlilikleri ve pratikleri köy yerleşmelerinde yoğun olarak devam etmektedir. Şehirde, kanlı çarşaf göstermek yerine, alanda tanınan biri kendi evliliklerinin ertesi günün de eşinin ailesine kırmızı gül gönderdiğini anlatmıştı. Dolayısıyla, simgenin kendisi şehir yaşamında değişmekle birlikte, anlamının yukarıdaki gibi yorumlanması gerektiğini söyleyebiliriz. Ayrıca, bu tür uygulama, yalnızca akraba evliliklerinde değil, uzaktan evliliklerde de söz konusudur. Burada vurgulanan nokta, amca kızı evliliklerindeki ortak kan/iktidar/namus duygusudur. Yani, şerefli geçmişin kanının ve iktidarının yaban ellerde değil,

“Eşim, amcamın kızı olur. Birbirimizi severek evlendik. Bizim zamanımız da böyle şeyler pek olmazdı. Daha çok görücü usulü evlilikler olurdu ve bu tür evlilikler de yakın akrabalar ile gerçekleştirilirdi. (...) Şimdilerde, akraba evliliği tamamen olmasa da oldukça azaldı. İnsanlar, artık farklı düşünüyorlar. Benim bir kızım, iki oğlum var. Kızımın ve oğullarımın akraba çevresinden ya da kendi milletimden biriyle evlenmelerini isterim. Sünni birisiyle evlenmesine kesinlikle karşı çıkarım. Çünkü, bizim inancımızda kız, başka bir millettten evlendiğinde yabancı olur. İnsan, ancak kendi milletinden biriyle evlendiğinde inancını yaşatabilir. (...) Biz, inancımız gibi evliliğimizi de Ehli Beyt’ten aldık. Onların zamanında da akraba içi evlilikler vardı. Örneğin Hz. Ali, Hz. Muhammed’in kızıyla evliydi. Bizim zamanımızda, genellikle bu şekilde evlilikler olurdu. Böyle evlenmekle, Sünnilere ve başkalarına karşı kendi inancımızı koruyabiliriz. (...) Çocuklarımızın kendi milletimizden biriyle evlenmesini isteriz. Ama onlar, okumuşlar. Dolayısıyla onların bileceği bir iş.”¹

Geleneksel evlilik biçimi günümüzde yoğun olarak yaşatılmamakla² birlikte, geleneksel düşüncenin devam ettiğini gösteren ifadeler yukarıdaki aktarımda rastlamak mümkün. Bu tür evlilikler, görüşmeye katılanların bir kısmının zihninde olmazsa olmazlardandır. Bir kısmı ise, bu olmazsa olmazı -kızlarının ya da oğullarının bileceği ifadesi ile- muğlaklaştırır. Dolayısıyla biz, bu muğlak ifadeleri dışarıda bırakarak, iç evliliğin Nusayriler için hayati bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Onlar için iç evlilik, nesebin/şerefli kanın, kimliğin devamıdır. Dolayısıyla nesebin algılanışı gibi, evliliklerde merkezden dışarıya doğru genişletilerek yapılır. Merkezden dışarıya doğru yapılan arayışlar, evlendirilecek olanların babasoyu/kimlik içinde kalmasıyla son bulur. Bu anlayışı doğrultusunda alanda bir kadın; “... önce amcanın kızı varsa ona, onda yoksa ya da olmuyorsa diğer akrabalara, onlarda da yoksa komşuya” bakıldığını belirtmiştir.

İç evliliğe katılan, merkezdeki dairenin dışına çıkmayan kadın, kimliğin tasarrufunda olduğunun bir göstergesi olarak yorumlanmalıdır. Dolayısıyla kadın da, kimliğin gözünde uygun davranışı gerçekleştirdiği için “hayırlı” ya da bizden biri

emin ellerde olduğunun ebediyete kadar yaşatılmasıdır. Ayrıca akraba evlilikleri, saf kan ideolojisi üzerinden ortak kimliklerin korunmasını değil, aynı zamanda ortak çıkarların korunması anlamına da gelir. Bunun, daha çok ekonomik olanla ilgili olduğunu düşünebiliriz. Ama, bu bağlamda kurulacak evliliklerin de ortak kimliği korumaya yönelik olduğunu/olabileceğini düşünmeliyiz. Çünkü, ortak ekonomik/kimlik kaygısı, öteki karşısında bizlerin, bu düzeyde de güçlü olmamız gerekliliğini salık verir.

¹ Yukarıdaki aktarımların sahipleri isimlerinin verilmesini istemediler.

² Tanıdığım iki kişiden biri olan kız, Arap Alevi; diğeri, Türk Sünni olduğu için kızın ailesi onların evlilik isteklerini geri çevirmiştir. Ama, daha sonra bu iki kişi, evlenme düşüncesini aileye kabul ettirmişlerdir. Bu tür evlilikler, günümüzde artmakla birlikte, kızın ve oğlanın karalılıkları, aileye karşı verilen mücadele ile ilgilidir. Bu mücadelede kız; kimliğin geleneksel normlarına uyarı, değer yönelimli (bireysel) düşünemezse geleneksel yapıyı aşındıramaz. Dolayısıyla, iç evliliğin azalma göstermesi bireylerin tutumlarıyla yakından ilgilidir. Kimliğin için de olanlar, iç evliliği kabul edecek; dışına çıkanlar ise, bu evliliğin dışında bir evlilik yapacaktır. Alanda tanıdığım bir adam, üniversiteye gidenlerin bu tür evlilikten kısmı olarak –evlilik kesin ise- ayrı düşünülmesi gerektiğini anlatmıştı. İç evliliğin azalma eğiliminde olması, modern yapıların/düşüncelerin geleneği çatlatması ve bireylerin tutumu ile ilgilidir. Ama, Nusayriler için ideal olan iç evlilik anlayışıdır.

olarak görülür. Buna karşın, merkezin dışına çıkan kadın, akraba ve kimlik düzeyinde “hayırsız”, yabancı olarak kodlanır. Dışarı çıkan kadının bu şekilde kodlanması da içeri de kalanın tam tersine, kimliğin onun üzerinden bir tasarrufa sahip olmayacağından duyulan korkudur. Korkunun temelinde hem çoğalmama hem de şerefli kanın kirletilmesi düşüncesi yatar. Bu iki düşünce, akraba terimleri (babasoyu) ve kimlik (bâtın) düzeyinde ele alınmalıdır. Ama, onlar için bu iki düşünceden hangisi daha önemlidir? Babasoyu mu yoksa Bâtın mı?

“Bizde kadın dışarıdan bir adamla evlendiğinde yabancı olur. Onun çocukları da bize yabancıdır. Çocuklara hiçbir şey öğretmeyiz. Öğretmek istesek de sırrımızı ifşa edeceğinden korkarız. Sonuçta o bir çocuk. Babası ya da akrabaları çocuğa baskı yapabilirler. Bu da bizim için hiç iyi olmaz” (A., Erkek, 48, Evli, Ortaokul, Antakya).

Onlar, nesebi ve iç evliliği geriye dönük tarihin içine yerleştirerek “pence-i âl-i aba”nın sahip olduğu gizli bilginin (bâtının) muhafızlığını yaparlar. Onların zihinsel dünyasında, bu muhafızlığın yapılamaması, yani yarımın Ehlü-z Zâhir’den biriyle evlenmesi durumunda bâtın sınırların güvenliğinin zâhir karşısında tehlikede olacağı anlamına gelir. Sonuçta, sınırların güvenliğini tehlikeye atmamak için yarımın şerefli kanlardan biri ile evlendirilir.¹ Dolayısıyla aile/anneler, kızlarını içeriden (babasoyu ya da bâtından) biriyle evlendirebilme uğraşısı içine girer.² Bunu nihayete erdiren kadınlar ise, cemaat düzeyinde “iyi/hayırlı” bir anne olarak kodlanır. Tam tersi bir durum gerçekleştiğinde ise, “kötü/hayırsız” bir anne olarak algılanır. Yani, babasoyu ve bâtın ikiliğinin de iyi bir anne olmak/iç evlilik yapmak biyolojik üretkenliği bâtının hizmetine sokmaktır. Yeni çocuklar (özellikle erkek) dünyaya getiren kadın da, zâhire karşı bâtın alan için kazanılmış bir varlığa dönüşür. Şeyh A,

¹ Geleneksel toplumlarda kimliğin devamı için bu tür evlilikler gereklidir. İç evlilik de (özellikle yakın akraba evliliğinde) aileler, kendi aralarındaki sorunların tamamen ortadan kaldırmayacağını, ama en aza indirgenebileceği düşünürler. Ama bu evlilikler, Lindholm’un da (2004: 404) belirttiği gibi, “düşmanlıkların önüne geçemediği gibi, çok yakın baba yanlı kuzenler arasındaki iyi ilişkileri de bozabilmektedir.”

² Bu süreçte anneler, kız çocuklarına küçük yaştan itibaren telkinlerde bulunurlar. Kız çocuklarına yapılan bu telkinler ise; “baskı görürsün, dayak yersin, acı çekersin” şeklindedir.

“Bizler, kız çocuklarımıza küçük yaşlardan itibaren yabancı biriyle evlenmemeleri için nasihatlerde bulunuruz. Onlara Sünnilerin bizlere yaptığı baskıları anlatırız. Kendilerinin de onlardan biriyle evlendiklerinde baskı göreceklerini söyleriz. Kızlarımızı bu şekilde yıldırma çalışırız. Bunu devamlı olarak onların akıllarına sokmaya çalışırız.”

nın da (2006) ifade ettiği gibi, “... *Milletimiz için hayırlı evlatlar yetiştiren anne, hayırlıdır. Kötü evlatlar, yetiştiren ise, hayırsızdır.*”

Yarımlar, zâhirden biriyle evlendikleri için tam bir yabancı olarak tanımlanmalarına karşın, tamlar, zâhirden biriyle evlendiğinde bu şekilde kodlanmazlar. Daha öncede belirtildiği gibi bu, soyun tam olan üzerinden yürüdüğü ile ilgili ve dolayısıyla da bânının korunmasına yönelik bir anlayıştır. Bu anlayış doğrultusunda, erkekten doğan erkek çocuklar da bânın alan içine alınır ve onlara bânını inanç ve pratikler öğretilir. Ama, bunun tam tersi bir durum yaşandığında, erkek çocuklar bânının içine alınamadığında tam olan da yabancı olarak kodlanır. Bu durum, yarım olanın kimliğinde yaşanan korkudan farklı değildir: Tam olanın biyolojik üretkenliğini yarım olan gibi, bânın için değil, başka bir kimliğin çoğalması için kullanması. Buradaki korku, tam olanın bânını bilgiyi ifşa etme durumu söz konusu olduğu için yarım olana göre daha bir üst düzeyde yaşanır. Bu korku; tam olanın, kendi kimliğiyle iletişimini (zikre katılmak, manevi amca olmak, erkek çocuklarının bânına katılımını sağlamak vb.) devam ettirdiğinde ortadan kalkar. Böylece, tam olanın katkısıyla dünyaya gelen çocuklar da gelecekte kimliğe katılmak üzere bânın alanın içinden şekillendirilirler.

“Bizde, erkek çocuklarının da kendi milletimizden biriyle evlenmesini isteriz. Böylesi, bizler için daha hayırlıdır....Karısının suyundan, huyundan giderse iyi olmaz....Sırrımızı ifşa etmesinden korkarız. Yok, eğer yanı başımız da olurlarsa buna bir şey diyemem” (M., 52, Erkek, Evli, İlkokul, Harbiye).

İç evlilik, babasoyunun ve bânının şerfli kanlarını simgeleyen gizli bilginin dışarıya yansıtılmaması gerekliliği üzerine kurulu olarak birbirinin içine geçmiştir. Bu ikilikten bânınının sır bilgisi ya da bunun temsilcileri; iç evliliği ortak değer anlayışı noktasına taşıyarak kültürün tamamı üzerinde kontrol sağlar ve üyelerini iç evlilik yapmaya zorlar. Ortak değer anlayışındaki¹ iç evlilik, atasözleri dolayısıyla kültürün aktörlerinin hafızalarında hala canlılığını korumaktadır. “Ebiyahit min milletö, biy

¹ Değer kavramının iki boyutu bulunmaktadır. Bunlardan birincisi olan bireysel değer, bireyin gündelik yaşamı kendi gözlükleriyle görmesini (düşünmesini ve karar almasını) içerir. Diğeri ise, kültürel değer anlayışıdır. Bu, kültürlerin tarihsel süreç içinde sahip olduklarını anlatır. Bunlar, kültürün tamamının uyması gereken normlaştırılmış ortak değerlerdir (Ayrıca bkz. sayfa 80, dipnot 2). Bkz. MARDİN, Şerif (2003), **Din ve İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları.

müt min milletö” (Milletinden almayan illetinden ölür) ve “Ziven beled vela hinta celep” (Evcil/yerli olan buğday yabani olandan daha iyidir) atasözleri iç evliliğe/cinsiyete¹ verilen önemin simgesel öncülleridir. Dolayısıyla, bu simgeleri bâtını ifade eden ve kimliğin devamını sağlayan diğer simgeler ile bir arada düşündüğümüzde bir anlam kazanır. Bu anlam, içeridekilerin (erkeklerin, hatta evli kadınların) bildiği, dışarıdakilerin sahip olmadığı sır bilgisinin/babasoyunun korunmasıdır.

2. 4. Tarihin Simgesel İnşası

Her etnik topluluk gibi Nusayriler içinde tarih, kolektif bir hafıza üzerinden geriye dönük olarak inşa edilir. Geriye dönük inşa, onlar için bilgi ve deneyimlerin bir araya getirilmesi ve öteki ile araya çekilen sınırın simgesel düzeyde oluşturulmasıdır. Öteki ile kurulan sınır ise, buraya kadar anlatıldığı gibi, simgesel anlatımlar ile sağlanmaya, korunmaya ve devam ettirilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte bazı simgeler (örneğin zikir ayini ve içerideki pratikler), kolektif hafızanın tamamı tarafından korunması gereken bir zorunlulukken², bazıları da modern yapıların etkisi ile farklılık gösterir (kanlı çarşafın kırmızı güle dönüşümü gibi), ama anlamları değişmez. Bu anlamlar ve ona ait simgeler; ortak soy, ortak ad, ortak tarih, dil, dini inanç ve bununla ilgili pratikler (zikir ayini, dine giriş ayinleri, bayramlar, manevi iş bölümü vb.) ve mitler, dini mekanlar, giyim ve beslenme gibi tek bir kolektif (bâtın) hafıza içinden serimlenir. Bütün bunlar ise; onların zihinsel dünyaları tarafından şekillendirilerek “...şimdi ve gelecek kuşaklar için yeni kanallar ve kalıplar...” (Smith 2002: 50) yaratır. Aynı zamanda bu biçimler; diğer etnik kimlikler de olduğu gibi, Nusayriler’de de bilimsel bir gerçekliğin dışı vurumu olarak değil, aidiyet duygusunu yaratması bağlamında ele alınır. Aidiyet duygusu ise, günümüzde insanların zihinlerindeki simgeler gibi, tarihin içindeki önemli olayların hatırlanması

¹ Bu tür atasözleri kadının toplum içindeki konumuna, ikincil olduğuna da işaret eder. Yani, yukarıdaki atasözleri erkekten çok kadına dönük olarak oluşturulur ve öncelikli olarak kadının bilmesi sağlanır. İç evlilikle ilgili atasözlerinin olup olmadığı sorulduğunda kadınlar, yukarıdaki atasözlerini düşünmeden söylemelerine karşın erkekler, ya hatırlamadıklarını ya da bilmediklerini söylemişlerdir.

² Bireylerin bazıları (çalışmak ve okumak için farklı bölgelere gidenler) bu ayinlere katılamayabilir. Ama bu kişiler içinde simgeler aynı anlama sahiptir. Yani, içeride olanlardan farkları bu pratiklere katılamayışılarıdır. Ankara’da yaşayan bir Arap Alevi’nin dediği gibi (2006), “...bizler bu törenlere ve oradaki pratiklere katılamıyoruz, ama bizler, her zaman bunun içindeyiz.”

ve unutulması üzerinden toplumsal yaşamın tüm alanlarına yayılır. Nusayriler için hatırlama, kimliğin içini ortaya koymalı; unutma ise, kimliğin dışını oluşturmalıdır, yani ötekidir. Onların geriye dönük olarak söyledikleri ya da hatırlamak istedikleri tek şey Muhammed zamanında gerçekleşen Gadir Humm biatı ve Ali'nin oğlunun katledildiği Kerbela olayıdır ki, bu iki önemli gün de, dini bayram olarak da kutlanır. Ayrıca, bu iki olayın ve bunların içerdiği simgesel anlamlar, tarihi kişilikler ve hikayeler üzerinden kolektif zihinde yaşatılmaya çalışılır.

2. 4. 1. Gadir Humm

Bilimsel kaynaklarda bu olay; Muhammed'in ölmeden önce amcasının oğlu ve damadı olan Ali'yi kendisinden sonraki Müslüman cemaatinin yöneticisi olarak seçmesine dayandırılır. Bu, aynı zamanda dünyevi alandaki Emeviler (Ümeyyeoğulları) ve Haşimiler arasındaki iktidar kavgasının da belirleyicisidir. Muhammed'in ölmesiyle doruk noktasına ulaşan iktidar kavgası da Osman döneminde Müslümanların farklı kollara ayrılmasına neden olur. Bu dönemde; Emevileri temsil eden halife Osman'ı tutanlara Şiat-ü Osman, Ali'nin tarafını tutanlara ise Şiat-ü Ali denmeye başlanır. Haşimi, Emevi çekişmesi Ali'nin öldürülmesiyle ve onun oğlu Hüseyin'in Kerbela'da katledilmesiyle birlikte Müslümanlar arasındaki mücadeleler keskinleşir. Bu mücadeleler; İslam'ın yukarıda Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Beyt şeklinde ikiye bölünmesi, dolayısıyla toplumsal düzeyin de kendi içinde ikiye bölünmesi anlamına gelir. Zamanla Müslümanlar arasındaki bu bölünme, Heterodoks¹ ya da Bâtını akımlar olarak nitelendirilen Halk İslam'ın da ortaya çıkmasına ya da yükselişe geçmesine zemin hazırlar. Bu akımlar; Ortodoks İslam'ı anlayışın iki devleti olan Emevi ve Abbasilere karşı yürütülen mücadelenin alanını da genişletirler. Başka bir anlatımla bu mücadele, küçük (sözlü) geleneğin (Heterodoks/Bâtını) büyük (yazılı) geleneğe (Ortodoks İslam'a) karşı mücadelesidir. Mücadelenin kendisi ise; kimi zaman, (Karmatiler örneğinde olduğu gibi her şeyin eşitçe paylaşıldığı bir toplum kurmak için) İslam'ın bütün hükümlerini ortadan

¹ Heterodoks, Yunanca "orthos" (doğru, hak) ve "doxa" (düşünce, inanç) sözcüklerinin birleşimi olan Ortodoks kavramının karşıtı olarak kullanılır. Yani, Ortodoks; "...doğru görüş, doğru kanı doğru inanç sistemi" (Öktem 1999: 223) anlamına gelirken, Heterodoks, "genel kabul gören normdan farklı bir öğretiyi, inancı" (Su 2003: 646). Ayrıca bkz. OKAN, Murat (2004), *Türkiye'de Alevilik*, Ankara: İmge Yayınları.

kaldırmaya dayanır¹; kimi zaman da Nusayri bânını hareketleri gibi, Ehl-i Beyt'in Ehl-i Sünnet yandaşları tarafından hakkı yenildiği düşüncesiyle İslam'ın içinde kalarak ama, İslam'ı uç noktalara (Gulat-ı Şia: Aşırı/Abartılı Şia) vardırırlarak yapılır² (Bulut 1997 ve 1998).

Müslümanlar arasında, yukarıda bahsedilen farklı anlayışların gelişmesine zemin hazırlayan Gadir Humm, Muhammed'in Veda Haccı'ndan (7 Mart 632) sonra Medine'den Mekke'ye dönerken Allah'ın emrine uyarak Ali'yi kendi halefi olarak (16 Mart 632) tayin etmesiyle başlamıştır. Burada Muhammed hacca katılan topluluğa şu sözleri buyurur: “Ben kimin mevlâsı isem bilsin ki Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım ona dost olana dost ol, düşman olana düşman ol” (Tümkiye 2004: 47). Bu olay ve sonrasında yaşananlar; hem Ali'yi Muhammed'in ilk ve en sadık yandaşlarından biri hem de halk yığınlarının gözünde inancın en yürekli savunucusu ve dünyevi ve dini alanın Muhammed'den sonraki yöneticisi konumuna yükseltmiştir.

Ali'nin kutsallığının/seçilmişliğinin bir göstergesi olan Gadir Humm'un simgeselliği zikirlerde –‘Arınma’ duasından sonra gerçekleştirilen çaprazlama el öpme ve ‘Sücut’dan sonra şeyhe doğru yapılan secde, farklı bir biçimde, tamlar arasında- yansımasını bulur. Alanda tanışılan, isminin verilmesini istemeyen bir adam, bu günde yaptıkları pratiği şu şekilde anlatmıştır: “...baş parmakdan tutularak avuç içleri dışa bakacak bir konuma getirilir. Ya avuç içinden ya da baş parmak arasından öpülür. Ardından yere değil, göğe secde edilir.”

“Yoğunlaşmış simge”³ kavramına işaret eden bu pratik, içeridekilerin bildiği ve anlam verdiği bir simgedir. Bu simge; onlar için inançlarının “ifşa edildiği

¹ Karmatiler, kendi aralarındaki toplantılarda Kur'anı Kerim'in Maide suresinin üçüncü yani, ‘gebermiş hayvanı yemeniz yasaklandı’ ayetine gönderme yapılarak şunlar söylenirdi. “Bizler ve sizler, hayvanı kestikten veya sudan çıkan balık can verdikten sonra, onu yiyebiliriz. Muhammed peygamber de öldüğüne göre, onun şeriatını yemek helal kılınmıştır. Veya tersinden alalım; mademki geberen hayvanın eti haram kılınmıştır. O halde, vefat eden bir peygamberin şeriatı da haram kılınıp iptal edilmiş sayılır. O şeriatı izlemek haramdan, günahı sayılır. Vefat edenin şeriatını izleyeceğimize yaşayan birinin yasalarına uymamız daha mantıklı değil mi? O yaşayan kişi de (Gizli) İmam’dan başkası değildir” (Hemezani’dan akt. Bulut 1997: 156).

² Bkz. BULUT, Faik (1998), **Ali’siz Alevilik**, İstanbul: Berfin Yayınları; OLSSON, Tord (2003a), “Dağlıların ve Şehirlielerin İrfanı’ı, Suriyeli Alevilerin ya da Nusayriilerin Mezhebi” T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere (Ed.), **Alevi Kimliği**, İstanbul: TVYV, s. 215-237

³ Bkz. Turner, Victor (1977), “Symbols in African Ritual” L.D. Dolgin, S. Kemnitz ve D.M. Schneider (Der.), **Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols Meanings**, New York: Columbia University Press; MORRIS, Brain (2004), **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler** (Çev. Tayfun Atay), Ankara: İmge Yayınevi.

ya da tamamlandı” güne ve -o gün Ali’ye ilk biat edenler olduklarına inandıkları için- Aleviliğin doğuşuna işaret eder. Dolayısıyla, Nusayriler için Ali, zâhirler arasında zâhiri alandaki karizmatik bir lider -dini ve dünyevi (zâhir) alandaki yöneticiliğinden kaynaklı-, bâtında “Emirun-Nehl”i (Arılar Emiri/Meleklerin Emiri) yönetmesinden dolayı Allah imgesine sahiptir. Zikir ayinlerinde onlar, Ali’yi “la ilahe il Allah” (Allah’tan başka ilah yoktur) biçiminde değil, “la ilahe il Ali” (Ali’den başka İlâh yoktur) sözcük dizileri ile anarlar. Dolayısıyla bu günde; avuç içi ve baş parmakdan öpülmesi, zikirlerde secdenin Allah’ın temsilcisi olarak kabul edilen şeyhe doğru değil de, göğe doğru yapılması¹ Ali’nin kutsallığına/aşkın bir varlık oluşuna, Gadir Humm olayının önemine, “el-Mümin”in kökenine ve onların Ali karşısındaki biatına/itaatine² ve kendilerine haksızlık yapanlara ve yok edenlere verilecek cevaba işaret eder.

Simgenin bu şekilde dışa vurumu, aynı zamanda Geertz’in (1975) ifadesiyle “verili olma” durumuna ya da ilkselciliğe de gönderme yaptığı biçiminde yorumlanabilir. Verili olma, kalıtım yoluyla kana aktarılan biyolojik öz anlamının ötesinde kimliğin tarihin içinden ötekine karşı oluşturduğu sınırın ifadesidir. Bu sınır; subjektifliğe, hayali bir iletişime, kültürel belleğe ya da birliğe de gönderme yapar. Onlar için önemli olan, Gadir Humm simgesinin ve tarihi olayının devamlı bir biçimde zihinlerde yaşatılarak Ehlü-z Zâhir olarak tanımlanan Sünnilerin karşısında ‘biz’ duygusunu oluşturmastır. Aynı zamanda bu simgesellik; Ehlü-z Zâhirin kimliğin dışına atılmasını, yani onun kimliğinin zihinlerde reddedilişini de ifade eder. Yani, kolektif hafızanın üreticisi konumundaki aktörler; Ali çerçevesinde dönen simgesellikten, kendi konumlarını tarihin içinden, ötekine karşı inşa ederler. Bu da, Ortodoks İslam’ı yapıyı geriye dönük tarihte, zihinlerde aşındırma ve bizi öne çıkarmaktır. Alanda tanışılan bir adam,

¹ Göğe doğru yapılan secde, Allah’ın ikamet ettiği yere de işaret eder. Bu, aynı zamanda Allah’ın ikamet yerinin Kilaziler ve Hayadariler arasındaki bölünmeyi de sağlayan etkenlerden biridir. Kilazilere göre Allah, Ay’da, Haydarilere göre ise, güneşte ikamet eder.

² Topluluğun itaat ve kökenine işaret eden simgelerin kullanımı, yalnızca geleneksel topluluklara özgü değildir. Kapitalist Modernleşme ile birlikte artan mikro ve makro düzeydeki milliyetçi akımlarda da görülmektedir. Örneğin, Hitler Almanya’sında insanların Hitler’i selamlarken sağ ellerini öne doğru uzatmaları, Türkiye’de siyasal bir parti olan MHP’nin gençlik kollarının sağ elleri ile kurt işareti yapmaları itaat, köken ve güçlü olmaya işaret eder. Dikkati çeken bir nokta ise, güçlü olmaya duyulan özlemin sağ el ile ifade edilişidir. Bütün sağ eller, muhafazakarlığa gönderme de bulunurken, bunun karşısında yer alan sol eller, ileriye ya da eşit, özgür, kardeş olmayı temsil eder. Ama, daha önemlisi bütün bu simgesel ifadeler, zihinlerin tek bir noktada/ideoloji içerisinde yoğunlaşmış olmalarıdır. Sağ el ile yapılan kurt işareti, bütün ötekileri/farklılıkları yemeyi, yumruk haline getirilen sol, güçlü olanlara/burjuvaya indirilecek darbeye gönderme yapar. Sağ elin avuç içinin öpülmesi ise, günümüz milliyetçi akımların özlemlerinden, güce duyulan saplantıdan farklı değildir.

“Gadır Humm olayının kendileri için çok önemli olduğunu, şeyhlerinin bugün de dinlerinin tamamlandığını ve diğer insanlardan ayrıldıklarını” ifade etmişti.

2. 4. 2. Kerbela/Kayıp İmam

Nusayri kolektif hafızasının öteki kimliklere karşı, zihinsel olarak keskinleşmesi 685 yılında Kerbela’da Ali’nin oğlu Hüseyin’in Yezid (Emevi ailesi) tarafından öldürülmesiyle doruğa çıkar.¹ Bu olay; Nusayrilerin zihninde “*zillet*” ve “*iffet*” (şeref/onur/namus) ya da “*nur*” (aydınlık) ve “*zulmet*” (karanlık) arasındaki gerilim üzerine kuruludur. Bu gerilimde zülüm/zulmet, uygunsuz (kötü ya da kirli), nur ise uygun (iyi, temiz) olana gönderme yapar. Yezid’in Hüseyin’e ve ailesine yaptığı baskılar, zulmü/zulmeti anlatır. Nur/iffet ise; Emevi ailesine (günümüzde ötekine), Yezid’e değil, seyyid (lider/önder) sıfatıyla anılan Hüseyin’e (onun aydınlığına, temizliğine) biat etmektir. Geriye dönük tarihte zulme/zulmete karşı gerçekleştirilemeyen direniş; günümüzde yalnızca, simgesel düzeyde zihinlerde lanetleme ve Ehl-i Beyt’in son imamı (on ikinci imam) olan Muhammed el-Mehdi’nin dönüşüne duyulan inanç ile gerçekleştirilir.

Allah tarafından yol gösterilen anlamına gelen Mehdi; Allah’ın sıfatı olan “*vech’ullah*” (Allah’ın yüzü) ve onun kanıtı “*hüccet*” kavramları ile *aydınlığı (nuru)* ya da ilk zamanlardaki Altın Çağ başlatacak olan kişidir. Nusayriler için mehdi; aşkın kimliğini yeryüzünde görünür kılarak sosyo-ekonomik ve dini yaşamdaki karışıklıkları aydınlığa çıkaracak ve Hüseyin’e ve de kendilerine yapılan zulmün hesabını soracak (kâfirin burnunun sürtecek) kutsal bir varlıktır. Nusayriler; Mesih’in “*vech’ullah*” olarak yeryüzünde insanlara yüzünü ya da “*hüccet*”ini göstermesi sahte Mesihlerin ortaya çıkmasıyla, iç savaşlar ve depremlerin yaşanmasıyla, müminlerin ve kâfirlerin dirilmesiyle gerçekleşeceğine inanırlar. Yeryüzünde a-d-l (adaletli) bir dünya kurulmadan önce, ödülleri ve cezaları Mehdi tarafından bu dünya da dağıtılacaktır.² Dolayısıyla Nusayrilerin zihninde Mehdi; gelecekteki adaletli

¹ Küfe halkı Emevi ailesinden Yezid’in hilafetine karşı koyma kararı ile İmam Hüseyin’i davet eder: “Bostan yeşerdi, meyve vermeye hazır” derler (Ahmet Cevdet Paşa’dan akt, Aykaç 2000: 107). Bu daveti Nusayriler, Hüseyin’in kendi ailesi ile bir araya gelmesi olarak yorumlarlar.

² Amerika’daki Evangelistler, Ortadoğu’da yaşanan kargaşayı Mesih’in yakın bir gelecekte ortaya çıkacak olması düşüncesiyle ilişkilendirirler. Ortadoğu’da yaşanan bu kargaşa; Ortadoğu’ya ve dünyanın geri kalanına adaleti sağlayacak bir Mesih göndermedi, ama Mesih inancını maniple edenler için ideolojik bir silah haline dönüştürdü/dönüştürülebilir. Dünyaya kendi

dünyayı kuracak ve “takva” (Allah’ın bilgisine/bilincine) sahibi olan “el-Mümin”i (İnanalar/Nusayriler) öteki karşısında üstün bir konuma getirecektir. Dünya da kurulacak adalet ve diğer kimlikler karşısında oluşturulacak üstünlük, Ali’nin kılıcı zülfikarda somutlaşır. Çift uçlu olan zülfikarın bir ucu adalet, diğer ucu da kafirlere indirilecek darbeye işaret eder. Alanda görüşmeye katılan insanlar, zülfikarın “eşitlik, adalet” olduğunu dile getirmişlerdir. H., (58, Evli, İlkokul, Samandağ) isimli bir adam, imamlar, Mehdi ve zülfikar hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir:

“Takva sahibi ve Sahib-ül Zaman (Zamanın Sahibi) olan Ali ve imamlara biat ederiz. Çünkü onlar, dinimizin bekçileridirler. Zamanın Sahibi geri döndüğünde hakikat ortaya çıkacak ve adaletin hakim olduğu bir dönem başlayacak. *Dünya, bir gün bu dine dönecek....Zülfikar, tüm bunların sağlayıcısı olacaktır.*”¹

Mehdi inancı, bütün İslam için geçerli olmakla birlikte özellikle Ali Yandaşları için Hüseyin’in öldürülmesiyle farklı bir anlam kazanır. Geçmişin içinde kaybedilmeyen Zamanın Sahibi, ötekinin zulmünün günümüzde de devam ettiğinden ya da edebileceğinden hareketle zihinlerde canlı tutulur. Fırlalı’nın (1980: 276) da ifade ettiği gibi,

“...bütün Şii fırkaların varlıklarının devamı, bu inancın mütemadiyen canlı tutulmasına bağlıydı. Bu durum Emeviler zamanında olduğu gibi, Abbasiler devrinde de aynı tezahürleri göstermişti; zira Abbasilerde Şia’ya karşı en az Emeviler kadar insafsız idiler. Böylece Hz. Hüseyin’in hunharca şehadetini takip eden birkaç yıl içinde filizleni veren mehdilik inancı, Abbasiler devrinde de hararetle benimsenmiştir. Bugünde aynı canlılık ve kuvvetle kabul edilmektedir.”

İslam alemini ikiye bölen Kerbela olayı, Muharrem ayında farklı bölgelerde ve farklı biçimlerde devamlı olarak zihinlerde yaşatılır. Nusayriler; bu günü hırsi adı verilen etli aşure yemeği² ile kutlarlar ve zikirlerde Hüseyin’in ismini anarlar.³

gözlüklerinden bakan Evangelistler’in Ortadoğu’da yaşananlara seyirci kalmaları Mesih’in adaleti sağlayacak olmasını değil, kapitalist modernleşmenin politik ve ekonomik yıkımının haklılaştırılmasını simgeler.

¹ Vurgu, bana ait.

² Aşure Anadolu Aleviliğ’in de on iki çeşit yiyeceğinin bir araya getirilmesiyle hazırlanan bir yemektir.

Hüseyin adına düzenlenen bu zikirde, hem onu öldürenler lanetlenir hem de üzüntüden çok sevinç yaşanır. Çünkü o, Nusayrilerin zihinlerinde “nass”ın (gizli bilginin) asıl sahiplerinin yanında ebediyete kavuşmuş kutsal bir varlıktır. Alanda tanışılan bir kadının sözleri ile;

“Yezid, Hz. Hüseyin’i öldürdüğü için Allah tarafından cehenneme gönderildi. Hz. Hüseyin ise, cennete gitmiştir. Kayıp imam, geri döndüğünde her şeyin hesabını sorduğu gibi bunun da hesabını soracak.”

Nusayri kimliğinin tarihsel inşasında önemli rol oynayan bu iki simge, siyasal/kültürel birliğin kurucusu anlamına gelen “mythomoteur” mitine denk düşer. Mythomoteur, bütün ilişkilerin uyum içinde ve doğal olduğu ideal bir geçmişi öne sürer. İnananlar, doğru bir ruh ve kavrayış içinde Allah’ın takdiriyle yaşanan zamanlara götürülür. Bugünkü kuşak, bu yolu kaybetmiş olabilir, fakat onların sorumluluğu tarihlerinin ideal dönemlerine geri dönmek ve bir kez daha Tanrının yeryüzündeki seçilmiş temsilcileri olmaktır (Smith 2002: 95). Nusayriler için yeryüzünün temsilcileri olmak, Kerbela olayını, Kayıp ve diğer imamları zihinlerde yaşatmaktır. Dolayısıyla bunlar, kimliğin ötekine karşı birlikteliğini de ortaya koyar.

2. 4. 3. Nisbeti

Kütüb-ül Mecmu’da bir duanın adı olan “nisbeti”¹, ‘bağlantı’ ya da ‘ilişki’ anlamına gelmektedir. Bu kelime de neseb (soy) gibi, “n-s-b” kökünden türetilmiştir. “Nisbeti”, neseb kelimesinden daha derin bir anlamı bulunmaktadır. Neseb, gerçek bir soya işaret ederken, “nisbeti” hayali bir soya gönderme yapar. Bu hayali soy da, ortak atalar ve kökenler ile ilişkilidir. Başka bir ifadeyle, Nusayriler gerçek soy

³ Aykaç (2000: 113) bu olayın Şiiler arasında anılmasını şöyle ifade eder: “...ruzehanlar yası hep canlı tuttular, taziye geleneği yaşatıldı. Sinezanlar asırlarca göğüslerini dövdüler, şemşirzenler kılıçla vücutlarını paraladılar...Bedenin koşulsuz sunumu, kurban edilmesi (İsa’nın Hristiyan aleminin tek kurbanı olması gibi, Hüseyin de İslam’ın tek kurbanı olarak kabul edilir) tarihin başka şekilde tecessüs etmesini sağlayan toplumsal bilinçaltını oluşturabilir.”

¹ “Allah’a olan en iyi başarımla, Allah’a olan yolumla, Allah’ı tanımakla şeyhimin Allah’ı tanıtmakla bana verdiği en iyi işittiklerim ve duyduklarım, o da mabut mevlâm Ali’den başka tanrı yoktur, övülmüş (Mahmut) seyit Muhammed’den başka hicap yoktur, kastedilen seyit Salmân-ı Fârisî dışında kapı yoktur şahadettir. Muhammed’in hicretinin bin dört yüz sekizinci senesinde, bu yüce sırrı bana veren şeyhimden duyduğum budur. Ben Yûsuf el-din’den duydum. O da, bu nispetle Ebû el-Hüseyin Muhammed ibni Ali el-Cillî’ye dayanır. Cillî’de şeyhi Hasîbî’den duydu. Hasîbî’de, Abdullah el-Cenân’dan duydu, el-Cenân’da, Mehmet ibn Cendub’tan duydu, ibn Cendub da, Ebû Şuayp Mehmet ibni Nâsır’dan duydu. Bu da mevlâmız El-Hasan El-Ahar El-Askerî’nin bâbı ve hicabıdır” (Kitabu’l Mecmu’dan akt. Türk 2005: 107).

ilişkilerinde nesebi, hayali soy ilişkilerinde de “nisbeti”yi kullanırlar. “Nisbeti”nin Nusayriler için sağladığı soy miti,

“...benzerliğe ve aidiyete ilişkin sorulara bir yanıt vermeye çalışır: Neden birbirimize benziyoruz? Neden bir topluluk halindeyiz? Çünkü aynı yerden geldik, belli bir zaman aralığında ve aynı atanın soyundan geldik, zorunlu olarak birbirimize aitiz, aynı duyguları ve zevkleri paylaşıyoruz” (Smith 2002: 49).

Kan bağı üzerinden ailevi bağlara kadar genişletilen “nisbeti”nin (hayali soyun) iki önemli simgesel boyutu bulunmaktadır: Bunlardan birincisi tarihsel bir süreçteki kişiler (ortak ata) ile kurulan bağlantı iken diğeri bu bağlantının hayali bir iletişime dönüşmesidir.

Metinde öncelikli olarak, Nusayrilerin bâtin sırrının kimleri içine aldığı anlatılmaktadır. Toplu ve ferdi zikirlerde açığa çıkartılan bu sır, zihinlerde yeniden yaşatılarak içselleştirilir ya da hayali bağı kendileri ile olan ilişkisi ortaya konur. Ayrıca, bu sırrın kimlerin üzerinden oluşturulduğu ya da oluşturulacağı hayali soyun ya da Nusayriliğin kurucusunun gerçek kimliklerini ortaya koyar: Ebû Şuayp Mehmet ibni Nâsır (Muhammed b. Nusayr el-Abdi el-Bekri en Nemiri), Mehmet ibn Cendub (Muhammed İbn Cundep Seyyid Ebu Şuayp), Abdullah el-Cenân (İbn Muhammed el-Cennan el-Cunbulani) ve Hasîbî (Hamdan el-Hasibi)¹. Bu isimlerin yan yana getirilmesiyle oluşturulan söz dizileri onların şahadetlerini de oluşturur:

“Ben Nusayri dininden, Cündubî görüşünden, Cünbulanî tarikatından Hasîbî mezhebinden Cillî inancından, Meymunî fıkıhından olduğuma şahadet ederim” (Kitabu’l Mecmu’dan akt. Turan, 1996: 16; Fırlı, 1980: 187).

Metinde geçen Ebû Şuayp Mehmet ibni Nâsır; Irak’ta yaşamış ve Şii imamların on birincisi olan Hasan el-Askeri’nin babı (kapısı/müridi)dir.² Muhammed Nusayr; Gadir Humm’da da bahsedilen, bâtinî akımların (İsmaililik, On iki İmamlık -günümüz Şiiliği-, Karmatilik, İhvan-ül Safa ve Hıllan-ül Vefa -Arınmışlık Kardeşleri ve Vefa Dostları-) düşünsel yönlerinden etkilenecek Nusayriliği kurar (Öztürk 2003b

¹ Bkz. KESER, İnan (2005), *Nusayrilik/Arap Alevileri*, Adana: Karahan.

² Bkz. MASSIGNON, Louis (1964), “Nusayriler”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 9, İstanbul: MEB Yayınları, s. 365-369.

ve Bulut 1997). Nusayriler, 10. yüzyılda Suriye’de Lazkiye yakınlarındaki Cebelü’n Nuseyriyye (Türkiye’den güneye doğru kıyıya paralel uzanan) sıradağlarına bâtını akımların üssü konumundaki Irak’tan göç ederken, hem zihinlerinde taşıdıkları kültürel hafızayı Suriye kıyılarına yaymışlar, hem de dönemin Suriye paganizmini kendi kültürel hafızaları içinde birleştirmişlerdir. Mezhebin Suriye kıyılarına yayılması ve daha sistematik bir hale getirilmesi ise Hamdan el-Hasibi dönemine rastlar.¹ Suriye kıyılarına yayılan Nusayrilik; yerli Suriye (Fenike) paganizminden (güneşe, aya, yıldızlara ya da gökyüzüne tapma) ve Hristiyanlıktaki Teslis (baba, oğul ve kutsal ruhun tek bir kişide birleştiği) inancından, çeşitli Hristiyan törenlerinden ve bayramlarından da etkilenmiştir (Arıngberg-Laantza 2003: 197). Nusayrilik (dolayısıyla Nusayr tarafından); kendisinden önceki bütün düşünsel yapıları İslam dini anlayışı içindeki ‘karizmatik’ önderlerin (Muhammed, Ali ve Selmân-ı Farisî) ve Ehl-i Beyt’in söylemleri ile bir araya getirilerek oluşturulmuştur. Onun ölümünden sonra da Nusayrilik inanç sistemi halefleri tarafından yönetilen bir hareket haline getirilmiştir. Alanda tanıştığım iki adam; Nusayr ve kendi kökenleri ile ilgili olarak şunları aktarmıştır: Şeyhlerinin ve atalarının anlattıklarına göre Nusayr, Irak’ta yaşamıştır. Onun yaşadığı dönemde,

“Irak’ta bizim gibi çok sayıda Alevi varmış. Zamanla bu Alevilerin büyük bir çoğunluğu Suriye’ye göç etmiş....Benim akrabalarımın bir kısmı Irak’ta kalırken, bir kısmı da Suriye’ye göç etmiştir. Biz, buraya Suriye’den geldik.”²

“Muhammed ibn Nusayr, on birinci imam Hasan el-Askeri’nin bâbı, yani kapısıdır. Nusayr, Alevilik düşüncesine yeni bir şey eklememiştir. Çünkü Alevilik, ondan önce, Ehl-i Beyt zamanında kurulmuştu. Bizler ona saygı duymakla, Ehl-i Beyt’e olan saygımızı ifade etmiş oluruz.”

Kolektif hafıza üyelerinin zihinsel dünyasında geçmişin içinden kurdukları ilişki/bağlantı, Muhammed bin Nusayr ismi üzerinden gerçekleştirilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Bu ismin zikirlerde devamlı olarak anılması onların

¹ Tümkaya ve Galip et-Tavil, Nusayriliğin Suriye kıyılarına yayılmasında Suriye’de kurulmuş olan Nusayri Alevi Hamdanoğulları devletinin etkisinin olduğunu belirtirler. Ayrıca Tümkaya (2004: 124), Nusayri şairi Münteceb’in Irak’tan Suriye’ye yapılan kitlesel göçlerle ilgili aktardığı şiirin bir dizesi şöyledir: “Süzüle süzüle arındık. Şam Hiçret yönümüz ki, Yurdumuz Halep’tir.” Şiirde dikkati çeken cümle, “Süzüle süzüle arındık”tır. Bu şiir, Irak’taki karışık kültürel hafızayı anlatmakta ve kendilerinin onlardan farklı olduklarına gönderme yapmaktadır.

² Alan araştırmasında görüşmeye katılanların bir kısmı atalarının Yemen’den, bir kısmı da Irak, Suriye üzerinden geldiğini anlatmıştır.

zihinsel haritalarının içini ele verir: Ali ve Ehl-i Beyt düşüncesi. Bunlar ise, kimliğin tanımlanmasını sağlayan ortak, hayali soya işaret eder. Ortak, hayali soy ise; nesebin “...gerçek veya hayali olmasını değil, kolektif hafızaya eklemli üyelerin aynı atanın nesebinden geldiklerini ve aynı duyguları paylaştıklarını ifade eder” (Smith 2002: 49). Dolayısıyla, bu “yoğunlaşmış simge”¹, kolektif hafızayı Nusayr ismi üzerinden Ali’ye ve imamlara bağlar. Öyleyse, onlar için “nisbeti” kavramı ya da Nusayr ismi içsel dünyayla bağlantılı ve duygusal açıdan yüklü mesajlar içerir: Geçmişin zihinlerde yeniden canlandırılması.

Alanda tanışılan bir adam (Z., 49, Evli, Ortaokul, Samandağ), “hemen her gün Ali’nin ve Ehl-i Beyt’in üyelerinin isimlerini andıklarını ve çocuklarına dini eğitimden önce kendi inançlarının genel özelliklerini öğrettiklerini...” söyledi. Başka bir adam (M., 53, Evli, İlkokul, Antakya) ise; “Ali ve Ehl-i Beyt’in ileri gelenlerini anarak manevi bir güce eriştiğini ve işlerini kolaylaştırdığını” belirtmiştir.

Zihinsel olarak geçmişle kurulan bu bağlantı, kendilerini nasıl tanımladıklarının da bir işaretidir. Bu; yalnızca kendini tanımlamanın bir aracı değil, aynı zamanda tarihin içinden ötekini inşa etmenin ve şimdi içinde ötekine karşı kendini savunmanın da bir aracına dönüşür/dönüştürülür. Yani, kolektif hafızanın üyelerini gündelik yaşamlarında karşılaştıkları zorlukların aşılmasında bu isimler bir başvuru çerçevesi sunar. Çerçevenin içi ise, ‘biz’ düşüncesini öne çıkartan öğelerle doldurulur: aynı kök ve soydan olma ya da bâtını sır.²

Nusayri kimliği Hasibi dönemine kadar sözlü gelenekle biçimlendirilmiştir.³ Sözlü geleneğin içi de ataların şecereleri, köken efsaneleri, bâtını düşünsel yapısı ile doldurularak gelecek kuşaklara ayinler yoluyla aktarılmıştır. Yüz yüze aktarılan bu

¹ Bkz.. Turner, Victor (1977), “Symbols in African Ritual” L.D. Dolgin, S. Kemnitzer ve D.M. Schneider (Der.), **Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols Meanings**, New York: Columbia University Press.

² Örneğin Yugoslavya’nın dağılmasından sonraki süreçte, Sırp ideologu Miloseviç, Sırpıları kıskırtmak için 600 yıl önce yaşamış ve halkını kafirlere karşı savunmuş Prens Lazar’ın kemiklerinin Sırbistan’ın her bölgesinde sergilenmesini emretmiştir. Böylece bu kemikler aracılığıyla kolektif kimlik (Sırp halkı), aslı bir geçmişle özdeşleştirilerek soy kavramı gidebildiği yere kadar çekilmiştir. Bu bağlamda, soy miti yalnızca etno-dinsel gruplarda değil, aynı zamanda ulus-devlet kimliklerinin biçimlenişinde de (geçmiş-şimdi-gelecek bilincinin yaratılmasında) önemlidir.

³ Kitabı’l Mecmu, Hamdan el-Hasibi tarafından beş sure halinde yazılmıştır. Bundan dolayı Hasibi, Nusayriler tarafından “dini kaleme alan kişi” olarak bilinmekte ve dinin kurucusu olan Muhammed İbn Nusayr’dan daha fazla tanınmaktadır. Nusayri simgesel alını sistematik bir hale getiren ve yetiştirdiği öğrencileri ile yayan Hamdan el-Hasibi, Nusayri cemaatinde önemli bir yere sahiptir. Keser (2005: 11), “bundan dolayı Hasibi’nin Halep kentinde bulunan türbesi Nusayrilerin önemli hac yerlerinden biridir” der.

bilgiler ve kutsal metinler Hasibi ile birlikte yazıya geçirilmiş ve nesnelleştirilmiştir. Bu dönemden sonra basılı metinlerin kendine özgü gücü, kimliğin üreticisi konumundaki aktörleri üzerinde mutlak bir denetim kurmaya başladığını söyleyebiliriz. Aynı zamanda, sözlü geleneğin kendine özgü iletişim ağı, tamamen olmasa da kısmen basılı metinler aracılığıyla kesintiye uğratılır. Olsson'un da (2003b: 265) ifade ettiği gibi,

“...sözün matbu metin haline gelmesiyle, bir dinsel sözlü gelenek biçimi, ritüel yoluyla aktarılan, hayatı yönlendiren bir model olmaktan çıkar, standartlaştırılmış bir doktrine dönüşür....Artık bilgi miras olarak kuşaktan kuşağa devredilemez, bu metinler kullanılarak edinilir, öğrenilir.”

Metinlerin kendisi ise, birbirlerini tanımayan topluluk üyelerinin “hayali cemaatlere”¹ dönüştürülmesini sağlar. Dolayısıyla, Nusayri kimliği hem sözlü gelenekle hem de metinler aracılığıyla geçmişin içinden kurgulanabilir hale dönüşür/dönüştürülür. Aslında, sözlü geleneğin kendisi de hayali bir iletişim ya da cemaat yaratmaktadır. Sözlü gelenek, basılı metinler gibi, geçmişe ait mitosları kimliğin aktörlerinin zihinlerinde yeniden dönüştürebildiği oranda kimliğin üyeleri arasında hayali bir iletişim sağlar. “Nisbeti” duasındaki sözlü hayali iletişim (Hamdan el-Hasibi dönemine kadar), sırrın kuşaktan kuşağa aktarılmasın da önemli bir rol oynamıştır. Ama, bu iletişim biçimi kuşaktan kuşağa aktarılan sırrın ezberlenmesine dayandığı için kimliğin simgeselliğini yeniden üretebilir ya da tarihte olmayan şeylerle doldurabilir. Dolayısıyla basılı metinler, hem bu iletişimin önüne geçer hem de gerçek anlamda bir hayali cemaat yaratır.

Hasibi'nin yetiştirdiği öğrenciler/tilmizler; birbirlerinden farklı mekanlarda Nusayri simgesel alanını hem sözlü geleneğin yardımıyla, hem de basılı metinler aracılığıyla cemaatin üyeleri arasında aynı duyguların uyandırılması için çaba sarf etmişlerdir.² Bu öğrenciler, sözlü ve yazılı gelenekle Nusayrilerin sırrını farklı mekanlarda yaymışlardır. Burada önemli olan, farklı mekanlarda yaşayan insanların

¹ Bkz. ANDERSON, Benedict (1995), **Hayali Cemaatler**, (Çev. İskender Savaşır), İstanbul: Metis Yayınları, 2. Baskı.

² “...Şeyh ve Ayn, Mim, Sin marifetine götüren ihtisâs sahibi çocuklarının sırrıyla, ki onlar elli bir kişidir. On yedisi Irak'lı, on yedisi Şam'lı, on yedisi de gizlidir. Onların sırrı ve onların ibadetlerini yapanların, dinlerinden olanların, söylediklerini söyleyenlerin, Ebû Abdullah'ın (Allah onu bilenlerin başarısıyla başarıya götürsün) görüşüne dalanların sırrıdır” (Kitabu'l Mecmu'dan akt. Türk 2005: 111).

zihinlerinin bu öğrenciler tarafından benzeşik kültürel öğelerle biçimlendirilmesidir. Kimliğin aktörleri birbirlerini görmeden, farklı mekanlarda aynı duyguyu içselleştirerek hem kimliğin çoğalmasını hem de hayali atalardan devralınan kültürel öğelerin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlarlar/sağlamışlardır. Bu şekilde kimliğin üyeleri tarafından oluşturulan ortak bilinç, içeridekilerin bildiği dışarıdakilerin bilmediği bir duyguya işaret ederek ‘biz’ düşüncesini içselleştirirler.

2. 4. 4. Hikayeler

Hikayeler; her etnik kimlikte olduğu gibi Nusayri cemaatinde de yalnızca boş zamanların değerlendirilmesi için kullanılan ya da birbirleri arasında geliştirdikleri iletişimsel bir araç değildir. Kültürün bütün üyelerini geçmişteki kutsallıkları veya kahramanlıkları içinden kavrayarak ortak bir hafızanın geliştirilmesine yardımcı olur. Şimdi, geçmişte kurulan bağlantıyla kimliğin üyeleri geleceğe taşınır. Taşınma; hem kimliğin kültürel devamını sağlar, hem de öteki ile araya çekilen sınırı güçlendirir. Öteki, bu sınırlar aracılığıyla kurgulanarak gelecekteki kültürün temsilcisi olacak üyelere aktarılır. Kısacası hikayeler, yarım-tam olanlar arasındaki bütünleşmenin ve öteki kimlikleri dışarıda bırakmanın araçlarıdır. Aşağıda, alanda tanışılan kişilerce ve görüşmeye katılan diğer insanlar tarafından anlatılan dört hikaye, yukarıda anlatılanları net bir biçimde ortaya koymaktadır:

“Hz. Ali, her gün sabah namazına geç kalırmış. Sahabelerden biri olan Ömer, ‘Hz. Ali’ye sabah namazına niçin geç kaldın.’ Hz. Ali, ya Ömer! Herkesin kısmetini dağıttıktan sonra sabah namazına gelirim. Bir gün, Ömer, bir böceği kutunun içine koymuş. Kutunun ağzını da sıkıca kapattıktan sonra cebine saklamış. Hz. Ali, bir gün yine sabah namazına geç kalmış. Ömer, ‘ya Ali! Herkesin kısmetini dağıttın mı?’ Hz. Ali’de herkesin kısmetini dağıtıp sabah namazına öyle geldim. Ömer, ‘ya Ali! Unuttuğun bir şey yok mu?’ Bunun üzerine Hz. Ali, Ömer’e ‘cebindeki kutuya bak’ demiş. Kutuyu açan Ömer, kutunun içinin yosunladığını görmüş. Bu duruma Ömer, şaşırıp kalmış.”

“Ali öldürüldüğünde ona inananlar dediler ki “O ölmemiştir, sadece nurlar aleminde ki makamına gitmiştir. Çünkü O, evvel ve ahir olandır, O’ndan öncesi ve sonrası yoktur.” Ancak kafirler, inanların bu sözlerine inanmadılar ve fesat

çıkarmaya çalıştılar. Kendilerini haklı çıkartıp Ali'nin öldüğünü ispatlamak için Ali'nin bedeninin yıkandığı yere gittiler. Bir baktılar ki yıkanan beden Ali, bedeni yıkayan Ali, bedeni mezara götürmek için deveye yükleyen kişi Ali, deveyi süren kişi Ali.”

“Bir gün Yusuf el-Hekim'in karısı kendisine dini bilgileri öğretmesi için kocasına yalvarmış. Bunun üzerine, Hekim'de bunu yapmadan önce karısının güvenilirliğini sınamak istemiş. Bir koyunu öldürerek, cesedi evin içindeki bir odanın altına gömmüş ve karısına seslenmiş. Hanım, ben çarşıda birisiyle kavga ettim ve kendimi tutamadım ve onu öldürdüm. Cesedi de bizim odanın altına gömdüm diyerek, karısından bunu hiç kimseye söylememesi, bu sırrı saklaması için yemin almış. Ardından bir zaman sonra bir gün Yusuf el-Hekim elinde bir bıçakla, yalandan karısının üzerine yürümüş. Karısı kocasını bu şekilde görünce çok korkmuş ve kendisini öldüreceği endişesiyle koşarak evden çıkmış ve avazının çıktığı kadar, koşun, yetişin komşular bu adamın gözü döndü. Çarşıda falancayı öldürdüğü gibi beni de öldürecek, sonra da bir yere gömecek diye bağırılmış. Ahali etrafına toplanınca, ‘gelin gelin bakın, bizim bey falancanın cesedini buraya gömdü’ diyerek koyunun kemiklerinin bulunduğu yeri işaret etmiş. Kadının gösterdiği yer kazıldıktan sonra gerçekler ortaya çıkmış ve Yusuf el-Hekim karısına dönerek ‘sen dinimizi öğrenmeye hazır değilsin, benim sırrımı saklayamıyorsun’ diyerek kadınların bu konuda güvenilmez olduklarını cemaate göstermiş.”¹

“Benim dedem, 15 ya da 16 yaşındayken ayağından bir sorun yaşamış. Bu sorunu doktorlarda dahil, hiç kimse çözememiş. Bir gün rüyasında, Harbiye tarafından Yusuf el-Hekim adında kerametli bir kişi ona görünmüş: Dedeme ‘oğlum, niye ağlıyorsun?’ O’da ayağından sorunu olduğunu, bu yüzden ağladığını anlatmış. Bunun üzerine, Yusuf el-Hekim, ‘dedeme kendisinin bulunduğu türbeye gelmesini’ söylemiş. Rüyasından birkaç gün sonra da dedem, Harbiye’ye gitmiş. Türbeye varmadan önce, bir ağacın altında uyuya kalmış. Yusuf el-Hekim yeniden rüyasına girmiş. Dedeme ‘niçin oraya geldiğini’ sormuş. O’da ayağını iyileştirmek için geldim demiş. Yusuf el-Hekim’de ‘ayağın iyileşirse Allah adına ne yapacağını’ sormuş. Dedemde kurban, keseceğini söylemiş. Yusuf el-Hekim’de namazı [kendisinin] kıldıracağını söyledikten sonra, dedeme ‘oraya varınca eline bir pamuk al, ayağına sür’ demiş. Dedemde onun söylediklerini yapmış. Birkaç gün sonra ayağı iyileşmiş. Sonra türbeye gitmiş, kurbanı kesmiş. Sıra namaza gelince dedem, namazı kıldırarak biri var demiş, babasına. Babası hani nerede oğlum diyerek dedeme

¹ Bu hikaye, kadına bîatı bilginin niçin verilmediğinin açıklanışını ifade etmektedir. Kadın, “şeytana uyduğu ya da uyacağı” düşüncesinden hareketle bîat ona verilmez.

kızmış. Namazı o gün bir şeyh kıldırmış. Aynı günün akşamı, el-Hekim, dedemin rüyasına girmiş. Dedeme ‘Ya Ali! Ne yaptın sen! Adağın kabul oldumu, olmadı’ demiş. Yeniden adak kesmiş, cemaate görünmeden de el-Hekim namazı kıldırmış.”

Günümüzde bu hikayeler, ulus kimliğine üye aktörlerin basılı metinler ya da görsel iletişim aygıtları aracılığı ile kahramanlarla özdeşleştikleri ana işaret eder. Buna karşın, sözlü geleneklerin temsilcileri geriye dönük tarih içinden oluşturdukları hikayeleri zihinlerinde taşıyarak kuşaktan kuşağa aktarırlar. Bu aktarımın kendisi, kimliğin yalnızca tam olanları arasında bilinmez. Aynı zamanda, yarım olarak bilinen kadın ve çocuklara kadar genişletilir ki; etnik kimliğin, zâhiri alanda ötekine karşı bütünlüğü sağlanmış olsun. Başka bir deyişle; bâtın alanın içinde yer alan kutsal kişilerin (özellikle Ali) kadın ve çocuklara kadar genişletilmesinin nedeni gündelik yaşamda ötekini tanımlamak, ondan korunmak ve ötekine karşı kimliğin herkes tarafından temsil edildiğini göstermektir. Aslında bu, kimliğin zâhiri yoldan savunulması demektir. Çünkü, anlatılan hikayeler de Ali’nin ve diğerlerinin doğaüstü gösterdiği başarılar, tamlar tarafından Allah’ın ona bahsettiği “kuvvet” biçiminde açıklanır. Yani, bâtın alanda tamların ifade ettiği gerçeklik, hikâyelerin aktarımı sırasında, özellikle Ali’nin kimliği zâhiri alanla ilişkilendirilerek tersine çevrilir. Böylece, kadın ve çocuklarla paylaşılan bâtın; hem cemaatin yarım olanlardan, hem de ötekinden korunmuş ya da güvence altına alınmış olur. Önemli olan da, bâtını bilgiyi kadın ve çocuklara vermeden onların zâhir alanda ötekini bilmesini sağlamaktır.

Kısacası, geçmişteki tüm zaman ve mekan, kutsal bildikleri kişilerin üzerinden kurgulanarak cemaatin zihinlerinde mistik bir alanın yaratılmasına neden olur. Bu da, mistik olan ‘biz’in mistik olamayan ötekine karşı verilen mücadelenin geriye dönük tarihin içinden şimdiye taşınması anlamına gelir. Cemaatin öteki karşısındaki sıkıntılı zamanlarında ‘mistik biz’ bilinci de hafızalarda güçlü bir aidiyet ve etkin bir dayanışma duygusu yaratır. Sonuç olarak, Eliade’nin de (1993: 138) dediği gibi mitler/hikayeler,

“yeryüzünde çok büyük olayların olup bittiğini ve bu görkemli geçmişin belli ölçüde yakalanıp geri alınmaya elverişli olduğunu sürekli biçimde anımsatırlar.”

2. 5. Etnik Kimliğin Oluşturulması

Etnik kimliklerin oluşturulmasında ve öteki kimlikler ile araya sınırlar çizilmesinde farklı ya da benzer kriterler bulunabilir. Bu kriterlerin bazıları fiziksel (dağ, deniz, nehir vb.) olabilir, bazıları ise “kolektif özel bir ad, ortak bir soy miti, paylaşılan tarihi anılar, ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur (dil, din gibi), özel bir yurtla bağ, nüfusun önemli bir kesiminde dayanışma duygusu” (Smith 1994: 42) vb. olabilir. Ama, unutulmaması gereken bir nokta; kimlikler arasında oluşturulan bu farklılıkların ya da kriterlerin, yalnızca nesnel bir biçim de ortaya çıkmadığı, aynı zamanda etnik kimliğe üye bireylerin ya da öteki olarak tanımlanan etnik kimliğin zihinlerinde sübjektif duygusuyla var olduğudur (Smith 1994).

Dolayısıyla, buraya kadar anlatılan bölümler, bir anlamda Nusayri etnik kimliğinin oluşturulmasında ve biçimlendirilmesinde kullanılan simgelerin neler olduğu ve bunların sübjektif bir duygu yarattığı şeklinde okunabilir. Ama, bu anlatılanlar, etnik kimliğin oluşturulmasında ne kadar önemli ise de, yeterli değildir. Aşağıdaki bölümlerde, Nusayri etnik kimliğinin oluşturulmasında kullanılan simgelerin neler olduğu ve anlamları ve bunların birbiri ile bağlantılar üzerinde durulmuştur.

2. 5. 1. Ammu Seyyid: Dini Amca

“Ammu seyyid”¹, bâtını bilginin gelecek kuşaklara, ”tilmiz”e (öğrenci/aday) aktarılmasından ve Kitabı’l Mecmu’daki duaları ve bunların anlamlarını “tilmizler”e öğretmekten sorumludur. “Ammu”nun Türkçe karşılığı amcadır. Nusayriler; “ammu” kavramını yalnızca, baba tarafından olan amca için değil², daha çok dini öğretken kişi için kullanırlar. Dini metinlerde sıkça geçen “seyyid” ise, daha çok “lider/önder” anlamına gelmektedir. Kitabı’l Mecmu’ da seyyid, daha çok Allah’ın yarattığı kişiler (Muhammed, Salman) için

¹ Batını bilgiyi alacak her erkek, din amcasının seçiminde öncelik hakkı kendisindir. Aday kendi çevresinden, ama akraba (amca veya dayı) olmayanlar arasından sevdiği birini kendisine batinı bilgiyi öğretmesi için belirler. Aile, bu din amcasını batinı bilgiyi verecek yetkinliğe sahip olup olmadığı konusunda araştırır. Eğer aile, adayın seçtiği amcanın bilgiyi kendisine öğretebileceğine kanaat getirirse bu seçimi onaylar. Aksi takdir de aile, tanıdıkları birini din amcası olarak seçerler. Çocuğun bu seçime bir itirazı olamaz. Ama, genellikle çocuğun seçtiği din amcasıyla eğitim yapılır.

² Babanın erkek kardeşi (amca) için kullanılan, yani soyu anlatan sözcük “gammi”dir.

kullanılmaktadır. Aynı zamanda bu kelime, Ali'nin Kerbela'da öldürülen oğlu Hüseyin'i takip edenler için de kullanılır. Seyyid, bir anlamda dini bilginin sırrını bilen kişiler biçiminde de yorumlanabilir.

“Ammu seyid”; annenin biyolojik üretkenliğini tersine çeviren ve bundan dolayı toplumsal yaşamda daha değerli olan kişidir. Anne ve baba, çocuğu biyolojik olarak dünyaya getirirken “ammu”, “tulug” dan sonra çocuğun bânını alana doğuşunu gerçekleştirir. Bu süreçte çocuk, bânına giriş ayininden sonra inanca ait pratikleri, duaları ve sır bilgisini/n (detaylarını) öğrenmek üzere kendi evinden ayrılır ve yaşamının sonuna kadar itaat edeceği “ammu seyid” inin yanına yerleşir. Din amcasının yanından sır bilgisinin öğrenerek ayrılan aday, eski konumunu terk eder, yanı yarımliktan kurtularak tamliğa geçer. Bu geçiş, aday için -daha öncede belirtildiği gibi- “ayin geçidi” ya da “eşiksellik” tir. Turner'ın da (Turner'dan akt. Özbudun ve Şafak 2006: 46) vurguladığı gibi,

“...bu evrede tüm kategoriler ve sınıflandırmalar erir. Erginlenen kişi simgesel olarak bir embriyo, yeni doğmuş bir bebek ya da ölü addedilebilir. Bireyin iktidar konumları boyun eğiciliğe, konuşma suskunluğa, gösteriş alçak gönüllülüğe ve sadeliğe bırakır.”

Bu “ayin geçidi/eşiksellik” ya da simgesel doğuş ile birlikte aday; Ali'nin ilahlığını ve inanca ait ilkeleri kabul eder, zikir ayinlerine katılır, cemaat içindeki normlara (ahlaki kurallar) uyar ve ona verilen sır bilgisini kadınlardan, çocuklardan ve öteki kimliklerden korur. Aynı zamanda geçiş, çocuğun mutlak bir biçimde amcaya itaat etmesi zorunluluğunu da ortaya çıkarır. İtaat; yalnızca çocuğun amcasının evinde kaldığı süreyi kapsamaz, aynı zamanda çocuk, yaşamın sonuna kadar “ammu seyid”e bağlıdır. Yani, onun sözünden dışarı çıkmaz. Çocuk da bundan dolayı amcasına, gerçek soyun (babasoyunun) çok ötesinde, inançsal kan kardeşliği bağı ile bağlıdır. Bu bağlar, aslında, bütün toplumu bir birine bağlayan kardeşlik bağının özel bir biçimidir ki, bu özellik bağın özgül amacından kaynaklanır.

Kimliğin oluşturulmasında ya da yaşatılmasında amcanın sır bilgisini adaylara aktarmasının dışında iki önemli simgesel yönü ya da fonksiyonu daha

bulunmaktadır: Amca ve ailesi ile kurulan hayali akrabalık ve amcaların ortak hafızaya sahip bireyler yetiştirmedeki hayali iletişimi.

Bunlardan birincisi kimlik içindeki dayanışmanın ve bütünleşmenin üst bir noktaya taşınmasına işaret eder. Oluşturulan bu akrabalık sayesinde kimlik içindeki farklı aileler arasında sosyo-ekonomik bağlar güçlendirilir. Aday; eğitimini tamamlamadan önce ve sonra aile üyeleri amcayı yemeğe davet eder ve kendisine hediyeler alır. Buna karşın amca, adayın kaldığı süre içerisinde ona bakmakla ve sır bilgisini öğretmekle yükümlüdür. Ayrıca aday, amcanın evinde kaldığı süre içinde kızına, karısına, kardeşine *yan gözle bakamaz*.¹ Bu durum, içeride kardeşlik duyguları ile içilen nakfinin dışarı yansıtılmasıdır. Yani, amca ve aday arasında oluşturulan inanca dayalı “kan kardeşliği”dir.² Alanda tanışılan bir adam;

“amcanın baba kadar saygı gördüğünü, hatta bazı durumlarda babaya gösterilmeyen saygının amcaya gösterildiğini ve amca nerede olursa olsun o görüldüğünde aday, onun elini öpmek zorunda olduğunu” söylemişti.

Seyyid’in biyolojik babadan daha değerli olduğunun kabul edilmesinin altındaki düşünce; kimliğin yaşatılması ve ötekine karşı sağladığı dayanışma duygusu ile ilgilidir. Amcanın kimliğinin bu şekilde dışavurumu, tilmize öğrettiği bilgileri hayali bir iletişime de dönüştürür. Seyyid’in kimliği somut olmakla birlikte, öğrettiği bilgilerin cemaatin diğer üyeleri arasında paylaşılması bağlamında kimliği, üyeler arasında soyut bir iletişimi sağlayarak Nusayri kimliğine dönüştürülür. Burada önemli olan; Seyyid’in kimliği değildir, onun sağladığı bilgilerdir. Öğretilen bu bilgiler, herkesin üzerinde bir uzlaşıya sahip olduğu basılı metin (Kitabu’l Mecmu) aracılığıyla gerçekleştirilir. Seyyid’in hayali iletişimi sağladığı nokta da burasıdır. Onun buradaki işlevi/simgesi; hem bâtını bilginin doğru bir şekilde adaylara aktarılmasını temin etmek, hem de bilginin öğrenilip öğrenilmediğini denetlemektir. Aday bu bilgileri “ne babasıyla ne kardeşleriyle ne de başkalarıyla” konuşabilir. Yalnızca “din amcasıyla görüşlerini paylaşabilir.” Alandan elde edilen bu bilgiler,

¹ İnanç temellinde oluşturulmuş bu anlayış, babasoyunun devamına yönelik olabilir.

² Aynı zamanda bu kardeşlik, aileler arasında oluşturulan bir tür hayali akrabalıktır. Yani, hayali/sanal akrabalık amcanın ve adayın aileleri arasındaki dayanışmaya işaret eder. Türk’ün de (2006: 82-83) belirttiği gibi, “Kan akrabalığı, iç evlilik, ve akraba evliliği yoluyla aile ve akrabalık ilişkileri çerçevesinde gerçekleşen dayanışma örüntüsü, *sanal akrabalıklar yoluyla, neredeyse yaşanan bütün topluluğu içine alacak şekilde genişletilmiştir.*”

aslında böyle hareket etmenin ideal bir davranış olduğunu ortaya koyar. Ama, alanda yapılan gözlemler ve anlatılanlar bunun tam tersi bir yöndedir:

“Genellikle arkadaşlarımla bazen ailemle bize öğretilen dini konular hakkında görüş alış verişinde bulunuruz. Bu durum, hem dini bilgimizi geliştirmemize yardımcı oluyor hem de aramızdaki dayanışmanın artmasını sağlıyor. Bazen bu bilgi sayesinde yeni arkadaşlıklar kurduğum da oluyor” (A., Erkek, 19, Lise, Harbiye).

Aslında evli kadınlar, bu sır bilgisin genellikle kocalarından öğrenirler. Ama bu, bütün kadınlara yasak olduğu için erkeklerin yanında konuşulmaz. Yanında kaldığım ailelerden birinin kadın üyesi (anne), bâtın bilgisi (herkesin birbirinin elini öpmesi) hakkında konuşmaya başlayınca kocası, bunu nereden öğrendiğini merakla sordu. O’da, “seni ilgilendirmez” diyerek konuyu kapattı. Daha sonra bana “...oğlum, bunların bir çoğunu annemden öğrendim. Ona da, babam anlatmış. Aslında eşlerimiz de bunu bilir, ama yabancı biri karşısında bilmiyormuş gibi davranırlar” dedi. Hayali iletişimden kast edilen şey de tam olarak budur. Aslında bilginin dışarı verilmesi yasağının kendisi de hayalidir, bir simgedir. Bu yasağın ihlal edilmesinin tek yaptırımını olsa olsa suçluluk duygusu olabilir. Ancak, yasağa uyup uymamak; topluluk içinde değil, ‘asıl’ ötekiler, yani Ehlü-z Zahir alandakilerle girilen ilişkilerde önemlidir. Bâtını bilginin dışarıya verilmesi yasağının kendisi yasağa gerçekten uyulup uyulmamasından daha önemlidir; hayali sınırları zihinlere yerleştirir, kimlik duygusunu oluşturur, bireylerin toplumsal ilişkilerdeki rollerini ve sınırlarını tanımlar. Dolayısıyla, bâtın olanla kurulan iletişim; yalnızca erkeklere ait değildir, aynı zamanda bu bilgiyi bilen, ama bâtını pratiklere katılmayan kadınlar tarafından da gerçekleştirilir. Böylece, bireyler arasında simgeler dolayısıyla kurulan iletişim biçiminde yasağı denetleyen “seyyid”in kendisi yok, ama onun öğrettiği bâtın bilgi üzerinden kimlik, bireylerin rolleri ve kolektif hafıza zihinlerde sürekli canlı tutulur/tutulmaktadır.

2. 5. 2. Tamların Tami/Şeyh

Şeyhler, kolektif hafızanın yayılması için iletişim kanallarını cemaat düzeyinde genişleten bâtının seçkin/karizmatik bireyleridirler. Onlar; kolektif hafızaya mal olmuş söylenceleri ve inanışları kaydetmekle kalmazlar, aynı zamanda cemaat üyelerine bunları nakledeleler. Kendi inanışlarında Allah'ın ve kutsal kişilerin yerinin ve ortak soylarının ne olduğu hakkında, topluluk içerisinde nasıl davranılması gerektiği konusunda cemaati aydınlatır. Cemaatin kimliğini yeniden biçimlendiren ve onlara önderlik eden şeyhlerdir. İnanç sisteminin içindeki gelenekleri, ayinleri, kahramanları kültürel hafızada yeniden canlandıran onlardır. Simth'in de (2002: 63) vurguladığı gibi şeyhler,

“komşularıyla sınırları ortaya koyan topluluğun yaşam tarzını ve duyguların kurallara bağlanmış ve standartlaştırılmış bir kavramsallaştırmasını yayarak ‘doğallaştırmanın’ ajanları ve topluluğun gözcüleri olarak rol oynarlar.”

Nusayri etnik kimliğinin temsilcisi olan bâbların yerini tarihsel süreç içinde Arapça “Mişayığh” biçiminde tanımlanan şeyhler almışlardır.¹ Kapı anlamına gelen bâblar, Nusayri inanç sisteminde bir dizi tarihsel ve inançsal figür konumundaki önemli kişilerdir; rehberlerdir. Örneğin, Muhammed bin Nusayr, on birinci imam Hasan el-Askeri'nin bâbıdır. Bâblar; zâhirden bâtına doğru, yani Allah'a doğru yapılan gizli bilginin açığa çıkmasındaki son aşamadır. Bu aşmanın ilk sahibi ise Salman Farisi'dir. Yani o, Ali'nin/Allah'ın kapısıdır. Ali'nin soyundan olan bütün imamların bir kapısı varken, on ikinci imam Mehdi'nin kaybolmasıyla, bâblar da ortadan kalkmıştır.²

¹ Bulut'a göre (2002: 68-69) şeyhler, kendi içinde dört gruba ayrılırlar: en tepede ‘büyük şeyh’; insanüstü bir kudreti bulunmaktadır. Ayrıca o, şeyh ve imam adaylarını da seçer. İkinci kademe şeyhler, dini vecibeleri yerine getirirler ve cemaatin ihtiyaçlarına cevap verirler. Nüveb sıfatı taşıyanlar ise, alt tabaka şeyhleridir. Bunlar şeyhlerin yardımcısı ve talebesi konumundadır. İyice eğitim gördükten sonra şeyhliklerine kara verilir. Son olarak da, Abdülhamit döneminde Alevileri Sünnileştirme politikası çerçevesinde ihdas edilen hocalar yer almaktadır. Türk'ün ve bizim yaptığımız alan araştırmasında şeyhlerin kendi içinde sınıflara ayrılmadığı gözlemlenmiştir. Türk'ün de (2005: 57) ifade ettiği gibi lokal otorite sahibi şeyhler bulunmaktadır: “Samandağ'da Şeyh Ali Yazıcı, Harbiye'de Şeyh Nasreddin Eskiocak ve İskenderun'da Şeyh Mahmut Reyhani.”

² İmam
Ali b. Ebû Tâlib
Hasan el Müctebâ
Hüseyin eş-Şehîd
Ali Zeynülâbidin

Bâb
Selmân el-Fârisî
Kays b. Varakâ
Ruşeyd el-Heceri
Abdullah el-Gâlib el Kâbilî

Günümüzde, kendilerini Ehl-i Beyt soyu ile ilişkilendiren şeyhler, bâbların görevini yerine getirmekle, Allah’a ulaşmanın tek aracı konumundadırlar. Onlar, kendileri dışındaki avam için “ami” kavramını kullanırlar. “Ami”; amanın (kör) çoğulu olup, avam (halk) kısmını dini bilgileri tam bilmeyeceği, Allah’ı, dolayısıyla bâtını tam kavrayamayacakları anlamında kullanırlar.¹ Allah’ın gerçekliğine ulaştıklarına inanan şeyhler ise, “ami”nin karşısına “arif” kavramını yerleştirirler. “Arif”; gerçekliğin bilgisini bilen ve bu bildiği bilginin bir kısmını avama aktaran kişidir. Şeyh M., (57, Lise, Antakya) bu durumu şu şekilde açıklamıştır: “Sıradan halk bâtını tam bilmez. Bâtını yalnızca bizler biliriz. Bizlerin de bir kısmı tam manasıyla anlamazlar.”

“Ami” (bilmeyen/öğretilen) ve “arif” (bilen) arasındaki bu sınır; bâtını bilginin çocuklardan, kadınlardan saklandığı, yetişkin erkeklerin kontrolünde olduğuna işaret eder. Bu ayrımı *tam* ve *yarım* kavramlarıyla birlikte düşünecek olursak bâtını bilgiye ulaşmanın bir ideali (tam olmayı) yansıttığını söyleyebiliriz. Bu ideal sayesinde şeyh, bâtını bilginin (gerçekte) tek sahibi ve Allah’ın temsilcisi olarak kimliğin bütünleştiği bir simgedir. Dolayısıyla, Allah’ın ve Nusayri inançlarının somutlaşmış fenomeni olarak kimliğin de temsilcisidir. Onun; toplum içindeki rolü/simgesi bir liderliğin çok ötesinde dini bilginin, ulaşılmaz idealin, aşkın olanın “amiler”e bahşedilişidir. Bundan dolayıdır ki “amiler” (yarım olanlar, körler); Allah’a ulaşmanın, kimliklerini oluşturmanın, dini bilgiyi elde etmenin tek aracı olan şeyhe daimi ve tartışılmaz bir biçimde *biat* ederler. Bu biatın ve “ami” ve “arif” arasındaki sınırın simgelerde somutlaşması ise, şeyhlerin giysilerinde ve bıraktıkları sakallarında yansımaları bulur. Alanda tanışılan bir adam, şeyhlerin eskiden giydikleri elbiseyi şu şekilde tanımlamıştır:

Muhammed el-Bâkır	Yahyâ b. Muammer b.
Câfer es-Sâdık	Ümmittavil es-Sumâli
Mûsâ el-Kâzım	Câbir b. Yezid el-Cu’fi
	Muhammed b. Ebî
	Zeyneb el-Kâhilî
Ali er-Rıdâel	Mufaddal b. Ömer
Muhammed el-Cevâd	Muhammed b. Mufaddal
	b. Ömer
Ali el-Hadî	Ömer b. el-Furât
Hasan el-Askeri	Muhammed b. Nusayr el-Basrî en-Nümeyrî
Muhammed el-Mehdî	—
(Kay. Türk 2005: 42; Tümkaya 2004:119.)	

¹ ASLAN, Cahit (2005), **Fellahlar’ın Sosyolojisi**, Adana: Karhan Kitapevi.

“Eskiden beyaz çizgili veya düz ince entari şeklinde bir elbise giyerlerdi. Altta da şalvar olurdu. Başa da beyaz renkli takke ya da başlık takarlardı. Ayrıca başlarına havlu gibi bir şey bağlarlardı. Bunun amacı sağ ve solu görmemek içindir. Tam imanlı olduğunun göstergesi. Yalnızca önüne baktığının, Allah’ın yolundan gittiğine dair bir belirti” (İ, 52, Evli, İlkokul, Harbiye).

Alan araştırmasında görüşmeye katılan S., (Erkek, 45, İlkokul, Antakya) ise, bu konu hakkında şunları söylemektedir: “Şeyhler, eskiden beyaz sarık, ortasında kırmızı fes bulunan başlıklar ve cübbeler giyerlerdi. Şimdilerde ise, başlarına fötr bir şapka takarlar ve takım elbise giyerler” (Resim 19-20). Şeyhlerle yapılan görüşmede ise, giyim tarzlarını kendilerinin belirlemediklerini şu sözle dile getirmişlerdir: “Ulu Önder Atatürk, Sünnilerle aramızdaki eşitliği sağladıktan sonra, bizler bu şekilde giyinmeye başladık.” Bu konuda daha detaylı bilgi verilmesi istendiğinde ise, konuyu değiştirmeye çalışmışlardır.

Şeyh giysileriyle ilgili olarak bu anlatılanlar; geleneğin modernleşmesi biçiminde ele alınabileceği gibi, aynı zamanda kimliğin şeyh düzeyinde dışavurumu biçiminde de ele alınabilir. Cemaat düzeyinde ‘beyaz’, “temizlik ve saflık” biçiminde kavramsallaştırılır. Beyaz rengin bu şekilde kavramsallaştırılması, şeyhlerin eski tarz giydikleri elbisenin veya beyaz gömleğin ve fötr şapkanın daha derin anlamları olduğunun bir göstergesi olarak düşünülebilir. Bu da, kendilerinin yalnızca ve yalnızca Allah’ın yolunda nur gibi saf temiz olduklarına işaret eder. Dolayısıyla, Nusayri etnik kimliğinin (şeyh giysileri düzeyinde) modern anlayışla kurduğu uyumluluk bir yanılsamadır. Cohen’in de (1999: 39) belirttiği gibi,

“Toplulukların kendilerini konuk eden toplumların başat yapısal mantığı tarafından dönüştürüleceği, onların birbirlerine benzemelerinin sağlanacağı nosyonu, toplulukların dışarıdan dayatılan değişim üzerinde çalışırken sergiledikleri yerli yaratıcılığı gözden geçirir. Yapısal biçimlerdeki değişimler, özgün topluluğun mit ritüel ve inşa edilmiş bir gelenek aracılığıyla simgesel yeniden yaratılmasıyla dengelenir.”¹

¹ Ayrıca bkz. DONAN, Hastings ve T. M. Wilson (2002), **Sınırlar: Kimlik, Ulus ve Devletin Uçları**, (Çev. Z. Yaş), Ankara: Ütopya Yayınevi, 1. Baskı.

Şeyhlerin Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olduğu yönündeki izlenim en iyi biçimde, zikir sırasında, ayini yöneten şeyhin, nakip ve necip arasında yer alan konumudur. Sağında nakibin, solunda necibin oturduğu şeyhler, ortada yer alarak *ayn-mim-sin* üçlemesini topluluk önünde somutlaştırarak, sırrı simgesel düzeyde zihinlere kazırlar. Kimilerine (Aringberg-Laanatza'ya)¹ göre, Hristiyanlıktaki baba-oğul-Ruhl Kudüs üçlemesinin bir yansıması olan bu üçlemede, ayn, mim ve sin Allah, Muhammed ve Selmân-i Fâris'î simgeler. Bu anlamda, nakip Muhhammed'i; necip, Salman Faris'i; şeyh ise Allah'ı temsil etmektedir.² Ayrıca bu durum, şeyhin Allah'ı temsil ettiği gibi, bâtna giriş ayinlerinde önemli bir figür olan amca da şeyhin bâbı olarak yorumlanabilir. Dini öğrenecek tilmiz/aday, “ammu seyyid” bâbından geçerek şeyhin sahibi olduğu bâtnı bilgiye ulaşabilir.

Ayrıca, şeyhlerin bu şekilde giyinmelerinin cemaat düzeyinde tanınmayı kolaylaştırdığını ve saygı duyulmasını sağladığını da vurgulamalıyız. Şeyhin beyaz entarisi³; cemaate kim olduklarını, nereden geldiklerini, ötekilerden farklılıklarının kaynağını hatırlatarak; batının nurunu Nusayri kimliğinin bir simgesi halinde gündelik yaşamda sürekli yansıtır. Nusayrilerin abdest alırken kullandıkları kutsanmış su, nasıl ki “bütün halkı temizler”⁴ ise; şeyhin beyaz entarisi dolayısıyla bütün cemaat de *nurunu* (saflığını, temizliğini, arınmışlığını) yeniden yaşar.

Cemaat düzeyinde, bir diğer tanınma işareti ise sakaldır (Resim 21). Bu aynı zamanda, Haydariler ve Kilâziler arasındaki simgesel farklılaşmaya da işaret eder. Haydarilerin sakal bırakmalarına karşın, Kilâziler uzatmazlar. Alan araştırmasında Haydarilerin şeyhleri bunu açık bir biçimde ifade etmelerine karşın, Kilâziler'in şeyhi ile yapılan görüşmede, bunu geçiştirmeyi yeğlemiştir. Haydariler'in N., (72, İlkokul, Harbiye) isimli şeyhinin yaptığı açıklama ise, şöyledir:

“Sakal bırakmak bizim için dini konularda *yetişmek* ve *olgunlaşmaktır*. Kilâziler ise, bunu tam tersi anlamda ele alırlar. Yani, sakal bırakmakla

¹ Bkz. ARİNGBERG-LAANATZA, M. (2003), “Türkiye Alevileri-Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar” (Çev. B. K. Torun ve H. Torun), T. OLSSON, E. ÖZDALGA, C. RAUDVERE (Ed.), *Alevi Kimliği*, İstanbul: TVYV, s. 195-214.

² Bkz. FIĞLALI, E. Ruhi (1980), *Çağımızda İtikati İslâm Mezhepleri*, Ankara: Selçuk Yayınları.

³ Beyaz entari günümüzde daha çok ‘beyaz gömlek’ biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Şeyhlerin beyaz entariyi daha çok evlerde giymeyi sürdürdüklerini görüyoruz.

⁴ “Bu suyun bir damlası bütün halkı temizler.” (Kitabu'l Mecmu'dan akt. Türk 2006:116)

olgunlaşlamayacağı ifade edilir. Onlar, din konusunda kendilerini tam yetkin görmezler.”

Alan araştırmasında görüşmeye katılan insanlar da aynı düşünce doğrultusunda görüşlerini açıklamışlardır. Ayrıca onlara göre sakal, kutsallığın bir ifadesi biçiminde ele alınmalıdır. Bu kutsallığı da, genel olarak şu şekilde ifade etmişlerdir: “Canımızdan çok sevdiğimiz Hz. Ali ve imamlar da sakal bırakırlar.” Açıkçası Haydari şeyhlerinin bıraktıkları sakal, Ehl-i Beyt ile kurulan özdeşliği göstermektedir. Yani, onların yolundan gidildiğinin ve kutsal olduklarının sakal düzeyinde ifade edilmesidir. Buna karşın Kilâziler’in sakalsız oluşu ise, Ehli Beyt’in ulaştığı bilgeliğin kendilerinde olmadığı biçiminde yorumlanabilir. Görüşmeye katılanlardan A. (73, Erkek, İlkokul, Harbiye) adlı birey, herkes tarafından bilinen bir atasözünü ya da deyişi sakalı olan şeyhlere gönderme yaparcasına şu şekilde ifade etmiştir: “Sakal ile kamil olsaydı kişi, keçiye danıştırdı her işi.”

A.,nin söyledikleri modernleşmenin getirileri (kentleşme, hızlı iletişim, ortak ekonomi ve eğitim vb) ile birlikte ele alındığında şeyhlerin cemaat düzeyinde otoritesinin sarsıldığı gözlemlenmektedir. Alan araştırmasında görüşmeye katılan gençlerinde bu yönde görüş bildirmeleri buna bir kanıt oluşturmaktadır. Özellikle gençler, şeyhleri cemaat içindeki birtakım olumsuz geleneklerin devam ettiricisi oldukları yönünde eleştirmektedirler. Türk’ün de (2005: 58) vurguladığı gibi bu eleştiriler;

“...bazı şeyhlerin çeşitli sorunları çözmek için para karşılığında büyü yapmaları, yıldız falına bakmaları, akıl hastalıkları ve başka hastalıkları tedavi etmeleri, her katıldıkları, dini törenden zekât adı altında para almaları” ve ayrıca bayramlarda ve dini ayinlerde hayvan kesimini onaylamaları yönünde toplanmaktadır.

Alan araştırmasında görüşmeye katılan C.,nin (Kadın, 52, Evli, İlkokul, Harbiye) söyledikleri bu anlatılanları destekler niteliktedir:

“Şeyhler insanların özellikle zenginlerin adak yapmalarını istiyorlar. Çünkü her adağa çağrılışlarında para alıyorlar. Eğer az para vererseniz bir daha gelmeme durumları oluyor ya da geliyorlar ama gönülsüz bir biçimde. Şeyhler oldukça zengin. Babadan zengin olanlar da var. Bazıları da para toplayarak zengin

oluyorlar. Yani bunu geçim kaynağı haline dönüştürdüler. Yeni nesil bunlara karşı çıkıyorlar, ama şeyhleri sokak da gördükleri zaman gereken hürmeti gösteriyorlar. Bazı şeyhler, biz olmadan adağınızı yerine getiremezsiniz ve namazınızı kılamazsınız diyorlar.”

Yukarıdaki eleştiriler karşın şeyhler; cemaat düzeyinde topluluğun belleğidirler. Geçmişini yeniden üretirken istenilmeyen öğeleri dışarıda bırakırlar, istenen öğeleri ise abartarak topluluğun anlam ağını biçimlendirirler. İç evliliklerin, dinden çıkışı yasaklayan kuralların ve dine giriş ayinlerin düzenlenmesi ve bayramların vb. kutlanması konusunda cemaat üyelerini teşvik edebilirler ya da zorlayabilirler. Şeyhler, bu ve benzeri şeyler üzerinden oluşturulan sınırları öteki kimliklere karşı korur ve pekiştirirler. Genç kuşağın modern bakış açısının şeyhleri yıpratamamasını, şeyhin toplum içindeki konumunun kişisel niteliklerinden değil; daha çok inanç sisteminin merkezinde yer alan, dini, toplumsal ve tarihsel bir figür olmasından; kimliği bütünleyen ve bir arada tutan bir simge olarak zaman dışı ve daimi olma niteliğinden kaynaklanması ile açıklayabiliriz.¹ A., (Erkek, 52, Evli, İlkokul, Harbiye) şeyhlerin toplum içindeki konumunu şu şekilde ifade etmiştir:

“Toplu namazlarda ve cenazelerde cemaate öncülük eder. İnsanlar arasındaki anlaşmazlıkları giderir. Gençlere öğütler (dini ve başka konularda -özellikle evlilik-) verir.”

2. 5. 3. Türbeler/Hızır

Topluluğun üyeleri arasında bütünleşmelerin gerçekleştiği, söz ve eylemlerin hem kadın hem de erkek tarafından dile getirildiği alanlardan biri olan türbeler; bayramların ve bâtına giriş ayinlerinin düzenlendiği, Allah’a duaların edildiği, ondan bir şeylerin istendiği ve bu istekler yerine geldiğinde adakların yapıldığı mekanlardır (Resim 22). Bu mekanların dışarısı-içerisi; hem Nusayrilerin

¹ Şeyhin bu konumu modern ulus-devletlerin ya da herhangi bir ideolojinin şekillendiricisi konumundaki ideologlara benzetilebilir. Bu ideologlar, ortak değerleri ön plana çıkartarak topluluğun öteki kimliklere/ideolojilere karşı bir araya gelmesini ya da bütünleşmelerini sağlayabilirler. Dolayısıyla ideologlar, kendi anlam ağları ile asılıdır ve topluluğu bu anlam ağları içinde şekillendirmeye çalışırlar. Buna karşın, ideoloğun karşısında yer alan entelektüel, hem kendinin hem de toplumun anlam ağlarını asan/dışına çıkan kişidir. Nusayri şeyhleri de, modern dünyanın entelektüelinden çok ideologuna benzer. Entelektüel ve ideoloji kavramının kullanımı için bkz. SAİD, Edward (1995), **Entelektüel**, (Çev. T. Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı.

kültürel hafızalarını ele verir ve hem de onları sonsuz bir geçmişe bağlamanın aracıdır. Aynı zamanda, gelecekte umutlanmanın, hayal etmenin de...Kutsal olan bu mekanlar; kimliğin bilincine yalnızca dinin içinden kazanmaz, aynı zamanda gündelik yaşamda da yansımalarını bulur. Özellikle tarihi ve dramatik olaylarda bu yerlerin simgeselliğine, kutsal olanla ilişkisine seslenilerek kutsal kişiler yardıma çağrılır. Nusayrilerin zihinlerinde türbeler, bâtın anlamlarıyla vardır. Buradan bir şey alınamaz. Dışarıya karşı, içerisi kutsaldır. Allah'ın evi olan içerisinin kutsallığı dışarısına da bir kutsallık kazandırır. Bu kutsallık hem fizikidir hem de hayalidir. Yani, kimliğin bütün bireylerinde aynı anlamı ifade eder.

Türbeler; kubbeli bir yapı oluşu ve beyaza boyanması, ziyaret edenlere bu mekanların zâhiri alana ait olmadıkları izlenimini verir. Ortodoks Sünni inançta olduğu gibi, bu mekanlar da Allah'ın huzuruna çıkıldığı ve ona dua edildiği camiler gibidir. Bu mekanların beyaza boyanması da Allah ya da kutsal olan ile bağlantılı olarak yorumlanmalı. Tanıdığım bir adam; "...türbeleri beyaza boyarız, çünkü Allah'a dua edilecek yerlerin temiz olması gerekir" demişti. Gündelik/dini yaşamda sıkı sıkıya uyulması gereken beyazlık/temizlik anlayışı modern hayatın bir getirisi değil, Allah'ın/Allah'a inanmanın bir göstergesidir. Allah'ın nur (beyaz bir ışık ya da saflık) olması gibi Nusayriler de onun adını anarken, onun ismine düzenlenen pratiklerde nur gibi temiz olurlar/olmalıydılar. Dolayısıyla onlar, türbeleri de Allah'la iletişime geçmenin bir aracı olarak beyaza boyarlar.

Nusayrilerde çok sayıda türbe bulunmasına karşın, en önemlileri Hızır adına yapılanlardır. Onlar türbelerin, Hızır'ın o yerleri ziyaret etmesi ya da nur yağması sonucu inşa edildiklerine inanırlar.¹ Bu türbelerin anlamı basitçe Allah'tan bir şey istemenin ötesinde, derin bir anlamı bulunmaktadır: "Nur"un Allah olması ve nur yağması sonucunda inşa edilmesi nedeniyle türbeler *Allah'ın evi* biçiminde yorumlanmalıdır/yorumlanabilir.² Allah'ın evi olan Hızır türbeleri zâhir-bâtın arasındaki sınırın nerede başladığına ve bittiğine işaret eder. Yani, dışarıyı içeriden

¹ "Nusayri türbeleri; türbenin bulunduğu yere nur yağdığını, adına türbe yapılan evliya, ermiş veya velinin türbenin bulunduğu yeden geçtiğinin, orada konakladığının, ya da bu yerde onun da içinde bulunduğu bir olay yaşandığının rivayet edilmesi; türbe yapılan yerin adının Kur'an'ı Kerim'de geçtiğine inanılması; adına türbe yapılan kişinin rüyada görülmesi ve dileğin gerçekleşmesi karşılığında türbe yapılmasının adak olarak belirlenmesi gibi nedenlerle yapılmaktadır" (Türk 2006: 180).

² KAÇAR, Cengiz (2003) "Tarsus'ta Yaşayan Arap Alevi-Nusayrilerin Dini Mekanları/Ziyaret-Türbeler", *Yol Dergisi*, Nusayriler Özel Sayı, No: 21, s. 51-60.

ayıran “eşiksel” mekanlardır. Eşikselliğin bir tarafında kutsal olmayan, diğer tarafında kutsal olan vardır. Bunun bilgisine sahip olan aktörler, dışarıdaki davranışlarından kaçınırlar ve içeriye ait olan davranışları sergilerler/sergilemek zorundadırlar.

Mekana girişte, Ortodoks İslam’ın camilerinde olduğu gibi önce ayakkabılar çıkartılır. Ardından türbenin kapısı üç defa öpülüp ve baş kapıya konulduktan sonra bâtın alana giriş tam anlamıyla gerçekleşir Türbeyi ziyaret eden, eğer kadınsa orada bulunan eşarpla başını örttükten sonra bu alana girer (Resim 23-24-25). Zikir ayinlerinde erkeklerin başlarına taktıkları takke, burada eşarba dönüşür. Eşarp, kadının günahkarlığını gösteren bir işarettir. Kadın yaratılıştan günahkar olduğu için kutsal yerlere girerken başını sıkıca örtmelidir. Çünkü, *Erkeğe* saçını gösterip onu baştan çıkartmamalıdır. Başın örtünmesinden sonra ziyaret edenler, bâtın alanda zâhirdeki davranışlarından daha özenli davranışlar gösterirler. Burada gerçekleştirilen bütün hareketler; oldu bitti şeklinde değil, daha yavaş bir şekilde yapılır. Çünkü, onlar için bâtın; Nusayri inancında önemli kişilerin yer aldığı makamları temsil etmez, aynı zamanda Allah’ın huzurudur. Bâtın alana girildikten sonra Ortodoks Sünnilerin Kabe’de yaptıkları gibi, makamın etrafında sağdan sola doğru (üç defa) dönülür. Dönme işlemi makamın etrafında yapılırken eller havaya kaldırılır ve dua edilir (Resim 26). Ardından, genellikle yeşil bir bezle örtülü makamın üzerindeki Kuran-ı Kerim üç defa öpülüp başa konur. Bu işlemler tamamlandıktan sonra bâtın alanın giriş kapısında yer alan veya makamın içinde bulunan ve Nusayriler arasında korluk (mecimre) olarak tanımlanan ateşin içine bahur atılır (Resim 27-28-29). Ve sonra korluk, makamın etrafında dolaştırılarak makam buhurlanır. Bütün bu işlemler bittikten sonra türbeyi ziyaret edenler; itaatlerini Allah’a/kutsala göstermek için yüzleri makama dönük bir şekilde dışarı çıkarlar (Resim 30).

Türbelerde gerçekleştirilen pratikler, bâtınla kurulan hayali bir iletişim biçimidir. Yani, ortada bâtının kendisi yoktur, ama onun görünür yüzü mekanın kendisinde ve içindekilerde yansımaları bulur. Kapının öpülmesi veya makamın etrafında üç defa dönülmesi; daha önce anlatıldığı gibi elin üç defa öpülüp başa konulduktan sonra göğüs üzerine yerleştirilmesiyle aynı şeyi ifade eder. Yani, Allah’ı/Alî ve onun yarattıklarını vurgular. Bâtın olanla kurulan iletişim; yalnızca

erkeklerle ait değildir, aynı zamanda bu bilgiyi bilen ama, bânını pratiklere katılmayan evli kadınlar tarafından da gerçekleştirilir. Genellikle kadınlar; bu iletişimi türbelere giderek, korluğun içine attıkları bahur ve dua ile sağlarlar. Buhurun çıkardığı güzel koku ve bu kokunun yukarıya doğru yükselişi hem erkeklerin hem de kadınların Allah’tan ya da kutsal olanlardan bir şey istemenin veya onlarla bütünleşmenin bir aracına dönüşür. Bahurun bânın olanla kurulan iletişimini onun kutsallığından pay almak biçiminde yorumlayabiliriz. Ayrıca, bu iletişimde türbenin içindeki bahurun, mekanın veya bireyin kendisini arındırmakla bir ilişkisinin olmadığını da vurgulamalıyız. Mekanın kendisi onların zihinsel dünyasında kutsalın en kutsalıdır. Burasının bahurla “arındırıldığı” düşüncesi kutsalın değerinde bir düşmeye işaret etmiş olur ki, bu, kutsalın varoluşunu da geçersiz kılar. Yani, burası bânını zâhirden ayıran ve yalnızca bânının yaşadığı/yaşatıldığı alanlardır.

Bu mekanlardaki pratiklerin açıktan yapılması ve içinde yer alan eşyalar (Ali’nin resmi, kılıcı, eşarp, yeşil örtü, silindir taşı, işlemeler, zeytin yağı, doğurganlığın işareti olan saç adakları ve bezden beşikler vb) türbelerin kimlerle ilişkili olduğunu da ortaya koyar. Olsson’un (2003a: 233), “Hızır, yola giriş ritüelleri yapılmamış kişiler için, Ali’nin yola kabul edilmiş kişiler için oynadığı rolün aynısını oynamaktadır” biçimindeki açıklaması ve Türk’ün¹ Hızır’ı halk inancı içine yerleştirmesi Hızır adına yapılan türbelerin “tamlar” dan çok “yarımları” temsil ettiği biçiminde yorumlanabilir. Türbe ziyaretlerinin erkeklerden çok kadınlar ve çocuklar tarafından yapılması da bunu doğrular niteliktedir. Başka bir deyişle, ergenlik çağına gelmiş erkekler, doğrudan bânını bilmelerine karşın, kadınlar ve çocuklar bu bilgiyi Hızır üzerinden sağlarlar. Allah ve Hızır aslında, erkeklerin zihinsel dünyalarında aynı kişidir/*Ali’dir*. Nusayriler, gündelik yaşamlarında karşılaştıkları zorluklar karşısında “Ya Ali Ya Hızır/Hızır” demelerinin nedeni de, bu özdeşliktir (Resim 31).

Bânın/Ali ile özdeşleştirilen Hızır²; kolektif hafızanın bütünleşmesinde hem maddi hem de manevi yönden katkıda bulunmaktadır. Bu düzeyde Hızır; darda

¹ Bkz. TÜRK, Hüseyin (2005), *Anadolu’nun Gizli İnancı/Nusayrilik*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

² ‘Hızır’ kelimesi “...bir isim değil sıfattır. Bazı kaynaklarda el-Hadr, el-Hızır [biçiminde geçen kelimenin aslı] Hadır’dır. Bu sözcük; Türklerde Hızır veya Hızır, İranlılarda ise Khezr şeklinde kullanılmaktadır. El-Hadr kelimesi Arapça’da el-Ahdat (yeşil, yeşil dal, yeşilliği çok olan yer) anlamına gelmektedir. “Yeşil” anlamına gelen bu lakattan dolayı Hızır, Şii’likte üstün bir konuma yerleştirilir. Çünkü yeşil; hem İslam’ın dinsel rengi, hem de Hz. Ali sülalesinin ve Şii’liğin kutsal rengidir (Ocak’tan akt. Türk 2005: 202). Ayrıca bkz. Öztürk, Mustafa (2003 a), “Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu” *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 14-15, s. 245-277.

kalanların, başı sıkışanların yardımına koşandır. Yani, bâtın gibi, zamanın ve mekanın ötesindedir. Onun kimliğinin türbedeki yansıması yeşil renkte somutlaşır. Yeşil renk, aynı zamanda bâtının ve onun soyunun rengidir. İnsanlar, Hızır’a dua ederek; “...şifa ve dertlerine deva bulduklarını, rahatladıklarını” ve (kimliğin ve bireylerin) zor zamanlarda ondan yardım aldıklarını belirtirler.¹ Tanıdığım bir adam, Hızır’a yapılan duanın ve türbenin içindeki zeytinyağının kızını iyileştirdiğini şu şekilde anlatmıştır:

“Kızımın dudağında et parçası çıkmıştı. Bu durum kızımı oldukça üzdü. Ben de bir gün kızımı alıp türbeye götürdüm. Önce türbeyi ziyaret ettim ve duamı okudum. Sonra orada bulunan zeytin yağını alıp, kızımın dudağına sürdüm. Bunu yaparken Allah’a yalvardım, kızımın dudağındaki et parçasını gidermesi için.”

Alanda Tanışılan bir adam ise, bölgede kulaktan kulağa aktarılan Hızır ile ilgili bir hikayeyi şu şekilde anlatmıştır:

“12 Eylül 1980 darbesi öncesinde diğer bölgelerde kardeş kardeşi öldürüyordu. Ama burada böyle bir olay yaşanmadı. Bir gün, benim de arkadaşım olan Sünni biri o dönemde Arap Alevilerini yok etmeyi düşündüklerini bana sonradan söyledi. Sizi katletmeye geliyorduk ama, yolun kenarında yeşil bayraklı ve yeşil giyimli biri ve onun yanında da çok sayıda asker vardı. Bunun üzerine geri döndük. Allah’ın bir lütfu. Bizim ordumuz yok, ama Allah’a olan inancımız tamdır. Allah bizi korudu.”

Bâtın/Hızır ya da kutsal olan adına yapılan bu türbelere gerçekleştirilen günü birlik ziyaretler; “lokal bir hac” biçiminde de yorumlanabilir.² Hac ise, kolektif hafızaya mal olmuş isimlerin türbelerine yapılır. Yılın her günü yapılan ziyaretlerde hem kolektif adlara niyaz edilir, hem de ziyaret edenlerin gündelik yaşamda sıkıntılarını ortadan kaldıracak olan kutsallıktan pay alınır. Kolektif bir ada yapılan niyazlar; kimliğin belli başlı stereotipilerini (Hıdır, Yusuf el-Hekim, Miktad el-Yemin vb.) kimlik düzeyinde ortaya çıkartılması ve devamlı zihinlerde

¹ Bkz. TÜRK, Hüseyin (2005), *Anadolu’nun Gizli İnancı/Nusayrılık*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

² Bkz. ATAY, Tayfun (2004), *Din Hayattan Çıkar*, İstanbul: iletişim yayınları.

yaşatılmasıdır. Bu stereotipilere duyulan inanç; coğrafyaya, yani içinde yaşanılan mekana hissedilen duygunun da belirleyicisidir. Başka bir anlatımla, coğrafya; onların zihinsel dünyasında fiziki yapısıyla var olduğu kadar, geçmişte ataların, kurtarıcılarının ya da kahramanların yaşadığı alanlara da işaret eder. Bu konuda N., ve M., nin anlattıkları oldukça dikkat çekici ve aynı zamanda da düşündürücüdür.

“Bizim burada, galiba 1996 yılında çok şiddetli bir deprem olmuştu. Hatta, binlerce insanın öldüğü Gölcük depreminden daha şiddetli. Ama, hiçbir şey olmadı. Çünkü, bizi koruyan türbelerimiz var. Onlara inandığımız sürece bizlere bir şey olmaz.” (N., Kadın, 50, İlkokul, Antakya).

“Deprem olduğunda Süleyman Demirel; Hatay’da türbeler olduğu ve kazanlar kaynadığı sürece oraya bir şey olmayacağını söylemiştir.... Türbelerimizden dolayı, buraların kutsal yerler olduğuna inanırız” (M., Kadın, 48, İlkokul, Harbiye).

Türbenin dış yüzeyi ve içindeki eşyalar (Ali’nin resmi, onun zülfükar adlı kılıcının resimden bir çerçevesi ya da metalden yapılmış temsili biçimi ve on iki imamların isimlerinin yazılı olduğu çerçeve, Hızır ya da Ehl-i Beyt’in rengini temsil eden yeşil örtüler) ve de onun sağladığı kutsallığın gündelik yaşamdaki yansıması; kimliğin bütün üyelerini aynı duygu çerçevesinde bir araya getirerek ötekilere karşı kimliğin korunmasını ve devam ettirilmesini sağlar (Resim 32-33-34-35). Kolektif simgelerin sağladığı bu duygu; kimliğin üyelerinin ortak bir tarih anlayışında bir uzlaşıya sahip olduklarını gösterir. Tarihin içinden sağlanan bu uzlaşı ise, onları (erkek, kadın ve çocukları) aynı isim, yani, bâtin etrafında bir araya getirir. Bâtına ait simgelerin türbelerde yaşatılması öteki olarak tanımlanan kimliklerle iletişime geçince keskinleşir. Öteki; türbenin içindeki kutsallığı bilmediği ya da bu kutsallıktan pay almadığı ve bu kutsallığa ait eşyalara saygı duymadığı için kolektif hafızanın dışına atılır. Bu düzeyde, kimliğin üyeleri ötekinin hafızasının içinde olumsuz anlamıyla yer alan şeylere devamlı bir vurgu yaparak bunları kimlik düzeyinde içselleştirirler. Bu içselleştirmede kimlik üyeleri birbirlerini tanımasalar da, bir araya geldiklerinde iletişime geçmelerini ve ‘biz’ düşüncesi etrafında bir araya gelmelerini sağlar. Sonuç olarak, türbeler aracılığıyla Hızır ve diğer kutsal kişilerle kurulan iletişim; ammu seyyid ve şeyh gibi kişiler dolayısıyla hayali ve

özdeşleşmeye yönelik olarak kurulan iletişime benzer biçimde, kolektif bilincin ve kimliğin oluşturulmasında önemli bir simge olarak değerlendirilmelidir. Smith'in de (2002: 241) belirttiği gibi,

“İnsan yapımı veya doğal kaynaklı kutsal mekanlar, etnik kimliği geçmişte ve günümüzde tanımlamak için bir başvuru çerçevesi sağlar. Çünkü bu yerler, bireylerde daha büyük güçleri uyandırır ve tarihsel çağrışımlar ve simgesel anlamlarıyla sakınma ve hürmet duygusunu teşvik eder.”¹

2. 5. 4. Kozmik Düzen/Seçkinler Topluluğu

Kozmik düzen bilimsel bir nesnellik değil, evrenin, yaratıcının, canlıların ve bunlardan önemlisi insanların ve hayvanların tanımlanmasını içerir. Başka bir anlatımla, bu konumlandırılış bütün kimliklere “doğuş mitleri ile yaratılış hakkındaki dinsel inançları ve kainattaki yerleri arasındaki yakın ilişkiyi” (Smith 2002: 161) ve kimliğin dünya görüşünü ve öteki karşısındaki özgüllüğünü ortaya koyar. Özgüllük ise, kozmik düzenin/yaratılış mitolojisinin belli başlı özelliklerinin kimlik düzeyinde yaşatılmasını ifade eder. Bunlar ise;

1. Zamandaki başlangıç miti: topluluğun ne zaman doğduğuna,
2. Mekandaki başlangıç miti: topluluğun nerede doğduğuna,
3. Soy miti: kim bizi doğurduğuna ve nasıl onun soyundan geldiğine,
4. Göç miti: Yani nereleri aşp gelindiğine,
5. Çöküş miti: Yani nasıl bozulduğuna ve fethedildiğine,
6. Altın Çağ miti: Yani nasıl büyük ve kahraman olduğuna/olunacağına,
7. Yeniden doğuş miti: eski şanlı günlere nasıl dönüleceğine,
8. Kurtuluş miti: nasıl özgürleştiğine/özgürleşileceğine (Smith 2002: 245) işaret eder.

Nusayriler’de bu kozmik düzen; nur olan Ali’nin öncelikli olarak kendi nurundan Muhammed’i, Muhammed’in Ali’den aldığı nurla Salman’ı yaratmasına

¹ Türbeler, modern ulus-devletin ideolojisi konumundaki milliyetçiliğin “Meçhul Asker” anıtlarına benzetilebilir. “Milliyetçiliğin modern kültürünün hiçbir sembolü Meçhul Asker...anıtları kadar şaşırtıcı ve kayda değer değildir...bu mezarların her yanına hayaletimsi ulusal imgeler sinmiştir” (Anderson 1995: 23). Türbeler gibi, “Meçhul Asker/Anıtkabir” mezarların çevresinde ve içinde kutlanan toplumsal törenler halkı/bunlara inanları geçmişin ortak atalarıyla, kahramanlarıyla buluşturur ve gelecek bunlar aracılığıyla kurgulanır.

dayanır. Salman, Ali'den aldığı emir doğrultusunda kendi nurundan Nusayriler arasında “beş eytam”¹ olarak bilinen kutsal varlıkları yaratır. Bu kutsal varlıklar, günahlarından tamamen sıyrılmış, dünyasal işleri yöneten varlıklar olduğuna inanılır. Bu yaratılma edimi içinde Nusayriler kendilerini nereye yerleştirmektedir? Kendilerini Allah olan ile nasıl ilişkilendirmektedir? Bu soruların ya da onların köken efsanesinin cevabını Süleyman Efendi el-Ezanî'nin Kitabı'l Mecmu'nda bulmak mümkündür:

“Bütün Nusayri topluluklarının inancına göre, başlangıçta, dünya var olmadan önce, Nusayriler parlayan ışıklar ve nurlu yıldızlardı, itaatle isyanı birbirinden ayırt edebiliyorlardı ve yemeden, içmeden ve ifraz etmeden, durup kıskançlıkla Ali ibn Ebi Tâlib'i seyrediyorlardı. 7.077 yıl ve 7 saat boyunca bu durumda kaldılar. Sonra kendi kendilerine düşündüler: “Yaradılış bakımından, bizden daha asil hiç kimse yaratılmamıştır.” Nusayrilerin işlediği ilk günah buydu. Ve böylece O (Ali) Nusayrilere bir peçe (hicâb) yarattı ve onları 7.000 yıl boyunca gözaltında tuttu. Bunun üzerine Ali ibn Ebi Tâlib onlara görünerek şöyle dedi: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” ve onlar da “Elbette” diye cevap verdiler; bundan sonra, Ali ibn Ebi Tâlib kaadir-i mutlaklığını, onlara görünür kıldı. “...O zaman onlar, Ali ibn Ebi Tâlib'in kendilerine görüldüğü kadar olduğunu farz ederek, onu tamamıyla idrak edebileceklerini sandılar. Böylece ikinci bir günah işlemiş oldular. O zaman, Ali ibn Ebi Tâlib onlara peçeyi gösterdi. Onlar da 7.077 yıl 7 saat boyunca bu peçeyi tavaf ettiler, bunun üzerine onlara ak saçlı ve sakallı yaşlı bir adam biçiminde görünerek, ışığın ve yüce nur âleminin halkını (ehlü'n-nûrü'l-âlemü'l Alevîyü'n nûrânî) sınadı. O zaman da, O'nun kendilerine görüldüğü şekilde olduğunu düşündüler. Ve Ali ibn Ebi Tâlib onlara “Ben kimim?” deyince, “Bilmiyoruz” cevabını verdiler. Sonra onlara, kızgın bir aslanın üzerine binen, Burma bıyıklı genç bir adam biçiminde göründü ve sonra bir kez daha onlara küçük bir çocuk biçiminde göründü. Onlara yeniden seslenerek, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dedi. Ve onlara sorduğu bu soruyu her tecellisinde tekrarladı; bu sırada Adı (ism), Kapısı (bâb) ve kutsiyet mertebelerinin halkı (ehli meratîb kudsîhi), yani, Yüce Nur Âlemini oluşturan ilk yedi mertebede (el-merâtîbü's-seb'ü'l-evvelü'l-âlemü'l-kebîrü'n-nûrânî) ona

¹ Kitabı'l Mecmu'nun Gâlibiyet Duası'nda bu varlıklar şu şekilde geçmektedir: “...Seyid Selman beş şerefli yetimi yarattı....Bunlar: el-Mikdat bin el-Esved el-Kindî, Ebu Zerr el-Gifârî, Abdullah b. Revaha el-Ensârî, Osman b. Maz'un en Necaşî ve Kanber b. Kadan ed-Devsî'dirler. Bunlar, celal ve tazim sahibi müminlerin emirini zikretmek için onun kuludurlar. Bu âlemi; güneşin doğuşundan batışına, güneyinden kuzeyine, karasına, denizine, ovasına, göğü taşıyan dağına...varıncaya kadar her şeyi onlar yarattı” (Kitabı'l Mecmu'dan akt. Turan 1996: 12).

eşlik ediyordu. Ve onlara seslendiği zaman, O'nun kendilerine görüldüğü gibi olduğunu düşündüler, şaşkınlığa düştüler ve ne cevap vereceklerini bilemediler böylece; O'da onları geç kavramalarından, şüphelerinden ve şaşkınlıklarından yarattı. Ve onlara şöyle dedi: Sizin için alçak bir ikametgâh (dâr-ı süflânîye) yarattım. Ve sizi bu meskenin içine atmak niyetindeyim. Ve sizin için vücut mabetleri (heyâkil-i beşerîye) yaratacağım ve size kendi soyunuzdan birisi gibi görüneceğim ve her kim beni sizin aranızda tanırsa, Kapımı ve Peçemi bilirse, onu buraya geri getireceğim. Her kim bana isyan ederse, onu kendi isyanından ona karşı duracak bir Hasım (zıdd) yaratacağım. Ve her kim beni inkâr ederse, onu tenasüh kıyafetlerine (kumsânü'l-masûhîye) hapsedeceğim.” Onlar da şöyle cevap verdiler. “Ey Rabbim, bizi burada misafir et, o zaman sana şükrederiz ve hizmet ederiz ve bizi alçak ikametgâha atma.” O zaman O'da dedi ki: “siz bana isyan ettiniz. Eğer ‘Ey Rabbim, senin bize öğrettiklerinden başka hiçbir şey bilmeyiz; elbette, Görünmeyen Şeyleri Tamamen Bilen sensin’ deseydiniz, sizi kurtarırdım” (Kitabu'l Mecmu'dan akt. Olsson, 2003a: 228-229).

Yukarıdaki mitolojik anlatım; öncelikli olarak Nusayri etnik kimliğinin zamandaki, mekandaki başlangıç mitine ve kimin soyundan geldiklerine/kim tarafından yaratıldıklarına gönderme yapar. Teorik alana ait bu mitolojinin başlangıç kısmında; Nusayrilerin dünya var olmadan önce Ali tarafından yaratıldıkları ve nurlar âleminde ya da onların deyişiyle cennette yaşadıkları ifade edilmektedir. Ayrıca başlangıçtaki ilk durumda, Nusayrilerin parlayan yıldız (bedensiz) oldukları, yani tek tip/cinsiyetsiz oldukları da anlatılmaktadır. Bu bilgilerden hareketle Nusayrilerin kendilerini kozmik düzen içinde Allah'a en yakın insanlar olarak tanımladıklarını/düşündüklerini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bu düşünce, bâtın alanın içindeki bâtını “biz” düşüncesi çerçevesinde bir araya getirerek dünyevi alandaki zâhirleri dışarıda bırakırlar. Çünkü, onlara göre, bâtının sırrını bilenler ya da hikmetine varanlar/varacak olanlar yalnızca kendileridir. Aynı zamanda bu durum, Nusayrilerin öteki karşısında Ali'nin katında *seçilmiş seçkinler* olduğu düşüncesini de beraberinde getirir. Bu seçilmişlik ise ilk günahın işlenmesiyle birlikte -nurlar âleminden- son bulur/düşmeye uğrar. Düşmenin kendisi selametın (Ali'nin ilahlığının tanınmasıyla) sağlanmasıyla son bulur ki, bu da, Ehlü-z Zahir olarak tanımladıkları Sünnilerin karşısında seçilmişlik duygusunu dünyevi alan da üst bir

noktaya taşır. Teolojik bir kaynaktan hareketle ortaya konulan bu önermelerle ilgili alan araştırması sırasında çok fazla bir bilgi elde edilememiştir. Ancak,

“...Bizim, inancımız Ehl-i Beyte dayandığı için diğer inançlardan daha farklı ve daha üstün bir konumdadır....el-Mehdî, Allah tarafından gönderilecek. Dünyanın gidişatına bakarsak yakın bir zamanda geleceğini söyleyebiliriz. Çünkü, güçlü zayıfı eziyor, kimse de namus kalmamış. O, dönünce dünya da Ehl-i Beyt’in istediği tek inanç hâkim olacak...Şeyhler, vaazlar da bazen Allah’a yakın en iyi insanlar olduğumuzu söylerler” biçimindeki açıklamaları yukarıda anlatılanlar bağlamında ele alınması/yorumlanması gerekir.

Burada vurgulanması gereken önemli bir nokta, “amiler” ile “arifler”in sahip oldukları bâtını bilgi arasındaki farklılıktır. M., (57, Lise, Antakya) isimli bir şeyh, bu durumu şu şekilde ifade eder: “Bâtını tam anlamıyla bizler biliriz. Sıradan insanlar bâtının bir kısmını bilir.” Sıradan insanlar ile şeyhler arasındaki *seçilmişlik* durumunun kimlik düzeyinde de dile getirilmesi şaşırtıcı değildir. Alanda tanışılan bir adam şeyhin, “Hz. Adem’den beri Allah’ın yolundan ayrılmayan, en saf, en temiz milletiz” dediğini bir görüşme sırasında aktarmıştı. Bu açıklama, şeyhlerin ve onlarla iletişime geçen tam olanların zihninde seçilmişlik duygusunun olduğunu, ama bunun dış dünyada sıkça dile getirilmediğini ortaya koyar. Ötekilere karşı, bâtının bu seçilmişlik duygusu, metinden/seyhlerin düşüncelerinden bir farkla, başlangıçtaki aynı zaman, mekana ve soya vurgu yapar. Metinde başlangıç zamanı ve mekanı dünya var olmadan önceki nurlar âlemi, yaratıcı ise Ali’dir. Buna karşın, sıradan insanların zihinlerinde başlangıç zamanı Adem’e kadar geriye çekilir. Adem’in de, Ali’nin yeryüzündeki ilk peygamberi olduğunu hem “amiler” hem de “arifler” bilirler.

Göç miti; başlangıç zamanının geride bırakıldığına işaret eder ve mekanı, zamanı tersine çevirir. Bu tersine çevriliş, Nusayrilerin Ali’ye karşı kibirlenmeleri sonucu ilk var oluş durumundan düşmeye uğrayarak gerçekleşir/gerçekleştirilir. Yani onlar, Ali’yi tanımadıkları için Ali tarafından “...alçak bir ikametgâh (dâr-ı süflânîye) yaratılır” ve yaratılan bu meskenin içine” atılır. Burada onlar, başlangıç zamanındaki gibi, parlayan bir yıldız/cinsiyetsiz değil, “vücut mabetleri içinde (heyâkil-i beşerîye)” (insan bedeni içinde cinsiyetlere ayrılmış olarak) yaşamaya

mahkum edilir. Onların zihinlerinde bu düşmenin/göç etmenin alanı zâhir, yani cehennemdir. Alan araştırmasında görüşmeye katılanların çoğu, cehennem konusunda bilgi vermekten kaçınmışlardır. Ama yanında kaldığım aileler; açık bir biçimde cehennemin burası olduğunu vurgulamışlardır. Ayrıca, şeyh N., nin (72, Evli, İlkokul, Harbiye) verdiği bilgiler bu konuyu aydınlatıcı niteliktedir:

“Hz. Hüseyin cennette, Yezid cehennemde hayvan kılığında. Hayvan kılığına girince insan, cehennem nerede? Cehennem bir anlamda burası, ama kesin değil”. Şeyh, cehennem’in Kuran-ı Kerim’de Tin suresinde geçtiğini belirterek konuşmasını tamamlamıştır.¹

Ali’nin selametinin bilinmemesi üzerine işlenen ikinci günahıtan/çöküş mitinden sonra Nusayriler, göç ettikleri zâhiri alanda “tenasüh kıyafetleri”nin içine sokulmuşlardır. Çünkü onlar, kendilerini yaratan varlığa uygunsuz davranışlarda (kibirlenmek/itaat etmemek) bulunmuşlar. Uygunsuz davranışlar ise, Nusayrilerin “zıddlar” (kâfirlerin/zâhirlerin) ile birlikte yaratılmasına neden olmuş. “Zıddlar” ise zâhiri alanda Ebu Bekir, Ömer ve Osman vurgusu üzerinden Sünnilere işaret eder. Dolayısıyla onların çöküş miti tenasüh kıyafetleri içinde ve “zıddlar” arasında yaşamaya denk düşer. Ama, “zıddlar” arasında yaşamak, onlardan zihinsel olarak ayrı yaşamaktır. Bu ayrılık ya da seçilmişlik duygusu zâhiri alanda bâtının içinden kurgulanır. Çünkü zâhiri alanda ‘mananın, ismin ve bâbın’ zihinlerde yaşatılması hem ötekinin sınırlarından korunmayı hem de ötekine karşı bir üst noktayı ifade eder. Bu durum, isminin verilmesini istemeyen bir adam tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

“Allah, bizi Alevi olarak yarattığı için onun bâtın bilgisine sahibiz....Onlar (Sünniler), bu dünyada iyi bir amele sahip olurlarsa yeni yaşamlarında Alevi olarak doğabilirler.”

Bu bağlamda öteki; onların zihinlerinde zâhiri Allah’ın isteği doğrultusunda değil, bâtın Allah’ın yaratma edimi içinde zâhirde bırakılmışlardır. Bâtını bilgiye sahip olmayan zâhir, zahiri bilgi çerçevesinde Ali’nin,

¹ “Biz insanı, gerçekten en güzel bir biçimde yarattık. Sonra da onu düşüklerin en düşüğüne/aşağıların en aşağısına çevirip attık” (Kuran-ı Kerim Meali (Çev. Y. N. Öztürk), İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1994).

“...Muhammed’den sonra Müslümanlığın yöneticisi olduğunu kabul etmelidirler. Ancak bu şekilde Allah, onları Alevi olarak dünyaya gönderebilir. O zaman onlarda bâtını bilgiye sahip olabilirler” (A., Erkek, 56, Evli, İlkokul, Antakya).

Kayıp imam el-Mehdî’nin ortaya çıkışı ile birlikte çöküş miti geride bırakılacak ve Altın Çağ dönemi yaşanacaktır. Onlara göre, bu çağ yaşanmadan önce, zâhir alanda depremler ve iç savaşlar gerçekleşecek. el-Mehdî’nin dönüşü ile birlikte el-Müminler ile kâfirler arasında son bir savaş verilecek. O, tüm dinleri ve inançları tasfiye edecek ve bunların yerine el-Mümin’in inandığı inancı/gizli bilgiyi geçerli kılacak. Başka bir deyişle, onun yeryüzünde ortaya çıkışı Nusayri inancının doğruluğunun bir kanıtı olacak. Tarihin içinde geriye ve ileriye dönük olarak oluşturulan bu düşünce, Nusayrilerin zâhiri alandaki ötekilere karşı oluşturduğu mutlak bir özgürlük anlayışıdır. Yani bu özgürlük, bâtının zahir karşısındaki üstünlüğünü ve seçilmişliğini ortaya koyar. Yanında kaldığım ailelerden birinin erkek üyesi (baba) bu konuyla ilgili olarak şunları aktarmıştır:

“...Sırrımız, mehdi gelene kadar saklanacaktır. Hatta sırrı mehdi açıklayacaktır: Bizlerin onun seçilmiş kulları ve cennetin asıl sahipleri olduğunu bütün insanlığa duyuracaktır.” Baba, alan araştırmasında görüşmeye katılanların büyük bir çoğunluğu tarafından da belirtilen “*Alevi olunmaz, Alevi doğulur*” sözüyle cennete gideceklerin/özgürleşeceklerin kimler olduğunu belirterek konuşmasını tamamlamıştır.

Nusayriler için mutlak özgürlük; zâhirdeki “heyâkil-i beşerîye” içinde değil, bâtındaki/cennetteki nurlu yıldızlar/parlayan ışıklar içinde yaşanır. Mutlak özgürleşmenin/eski şanlı günlere dönmenin yolu ise, Altın Çağ başlamadan önce düştükleri zâhiri alandaki yeniden doğuşlarda (tenasüh) Allah’a ve diğer insanlara uygun davranışlarda bulunma (takva sahibi olmak) ve onlara karşı işlenmiş günahlardan arınma aracılığıyla gerçekleşir. Yani, Ali’nin ilahlığına inanmak, dinsel pratikleri yerine getirmek, kötülük yapmamak ve ötekenden uzak durmak ile mümkündür. Kısacası mutlak özgürlük/eşitlik, tenasüh aracılığıyla yalnızca bâtında

gerçekleşir. Ama, bâtin alanın dışında zâhiri alanda tenasühe uğrayan insanlar arasında da bir eşitlik anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayış, bâtından bir farkla ayrılır. Kötülük ya da iyilik yapan insanlar; tenasühle birlikte farklı bedenlerde zâhir alanın içine doğarlar. Aynı zamanda, zâhirdeki tenasüh de zengin yoksula, yoksul zengine ya da tam eksige, yarım tama dönüşür/dönüşebilir.¹ Alan araştırmasında isminin verilmesini istemeyen iki kişi; bu durumu şu şekilde açıklamışlardır:

“İyi insanlar, daha yüksek bir irade ile insan olarak yeniden doğabilir. Ama kötü insanlar hayvan olarak bu dünyaya gelecek. Böylece insan olan hayvan, insan iradesini kullanamayacak. Kadın, iyi bir amel sahibi olursa erkek olarak yeniden dünyaya gelebilir....Yoksul olup da iyi bir amel sahibi olan insan, yeni yaşamında Allah tarafından sınanmak üzere zengin olarak gönderilir. Bunun tam tersi de söz konusudur.”²

Nusayrilerin kurtuluş/yeniden doğuş miti zâhirdeki özgürlüğün/eşitliğin tersine çevrilmesidir. Yani insanlar; Ali'nin emirlerine uygun iyi bir yaşam sürdürürlerse (günahlardan arınırlarsa) ve selameti (mana, isim, bâb) bilirlerse başlangıç zamanındaki durumlarına, yani “yemeden, içmeden, ifraz etmeden parlayan yıldızlar” haline dönüşebilirler. Hem zâhiri alandan hem de insan bedeninden kurtularak bâtin alana ya da nurlar âlemine geçişin yolu ise, zâhir alanda kamil/arif insan olmaktır. Zâhiri alana geldiklerinde daha üst bir seviyedeki kamil/arif insan bedenine dönüşenler ancak, *bâtin alandaki bâtına/nurani varlıklara dönüşebilirler/özgürleşebilirler*.³ Bu durum, N., (Erkek, Evli, 48, Lise, İskenderun) tarafından şu şekilde dile getirilmiştir:

¹ Ama bu düşüncenin mezar taşlarına yansıtılmadığı görülmektedir. Zengin mezarlar, ilk bakışta kendini belli etmektedir. Bunun nedeni, bu dünyaya ait değerlerin simgesel düzeyde de olsa yansıtılması gerekliliği üzerine kurulu olması olabilir. Yani insanlar, para ekonomisinin değerleri noktasında hareket ederek zenginliklerini mezar taşlarına yansıtırlar/yansıtabilirler.

² Yanında kaldığım ailelerden birinin erkek üyesi (baba), Allah'ın yolundan ayrılmanın insanlar için iyi olmayacağını söyleyerek yaşanmış bir hikâye anlattı:

“Zengin olup da Allah'ı tanımayan, onun yolundan sapan insanların yoksul duruma düşeceklerine ya da hastalanıp öleceklerine inanırız. Bu, Allah'a inanmamakla özdeşir. Bizim burada Y. B. adında zengin bir adam vardı. Zamanla Allah'ın yolundan ayrıldı. Allah'ta diğer insanlara ibret olsun diye onu hasta etti. Bu hastalığı iki yıl kadar çektikten sonra öldü. Eğer insanlar, cennete gitmeyi ya da bu dünyaya insan bedeninde gelmeyi düşünüyorlarsa Allah'ın yolunda şaşmamalıdır.”

³ Nusayrilerin başlangıç zamanına dönme düşüncelerini özgürlük/eşitlik kavramı ile açıklanmaya çalışıldı. Bu durum başta anlatılanlar (özellikle biat düşüncesi) ile çelişik görünmemektedir. Çünkü biat, bu dünyada Ali ile bir olmanın bir aracıdır. Diğer dünya da ise, Ali'nin sözünden çıkmayıp onun gibi nur olma durumunu ebediyete kadar devam ettirmektedir.

“İnsan öldükten sonra eğer cennete gidecekse maddi bedeninden kurtulur. Yani, ‘ruhi’ olarak Allah’ın katına çıkar. Çünkü orada maddi bir bedene ihtiyacımız yok. *Orada, Allah’a ibadet etmekten başka bir şey yapılmayacak.* ...Allah’ın insanı bu dünyaya göndermesinin asıl amacı bu dünyadan kurtarmaktır. Ama insan iyi bir amele sahip olursa bu dünyadan kurtulabilir”¹

Kısacası, mitsel dünyanın yukarıdaki sıralanışında Nusayriler, zâhir alandaki bütün pratikleri başlangıç zamanlarındaki ilk hallerine dönmek için yaptıklarını söyleyebiliriz. Allah/Alî onları ötekilerinden farklı bir yaşam sürmeleri için bu dünyaya/cehenneme gönderdi. Yani, bir zamanlar orda işlenen günahlar sonucunda nurlu alemden bir düşme sonucu içinde bulundukları dünyaya gönderildiler. Bizler, Allah’ın yolundan ayrılmazsak bir gün oraya döneceğiz. Oraya dönmek için bu dünyadaki sınavlardan geçmemiz gerekir. Eğer, iyi bir amele sahipsek dünyaya yeniden insan olarak gelebiliriz ve nurani varlıklara dönüşebiliriz, ama kötü bir amele sahipsek iradesi olmayan bir hayvana dönüşürüz. Dolayısıyla, *onların zihinlerinde tam kurtuluş/özgürlük/eşitlik düşüncesi maddi bedenden sıyrılıp nurani bir varlık haline gelmekle özdeşir.*

Ayrıca, kolektif hafızanın oluşturulmasında ve devam ettirilmesinde kullanılan bu metin veya onların zihinsel dünyası; “geveze, sır tutmayan, güçsüz, şeytana uyan” yarımın ve “zıdd”ın karşısına “güçlü ve sır tutan” tam, yani erkek yerleştirilir. Hem zâhir hem de bâtın alana gönderme yapan bu iki kavram (yarım ve tam), kadının yarımlığını biyolojik ve inançsal, kâfirin yarımlığını da inançsal ve zülüm ile eşitler. Böylece, ötekinin bâtın sırrı bilmeyişi ile kadının bilgisi arasında bir özdeşlik kurulur. Bu özdeşlikte öteki bâtını bilgiye sahip olmadığı için, kadında hem bu bilgiyi bilmediğinden hem de biyolojik özelliğinden dolayı “güçsüz” olarak tanımlanır. Öteki ile Nusayri kadının bu özdeşliği, yukarıda anlatılanlar bağlamında çözülür. Zâhir, yani öteki ve kadınlar; “iyi bir amele” sahip olduklarında biri Nusayri ve erkek, diğeri ise, Nusayri kimliğinden dolayı yalnızca erkek olarak dünyaya gelir. Önemli olan da, tam olanlar için zâhiri alandan çıkıp, kurtuluş mitine ulaşmaktır.

¹ Nusayriler, mükemmelliğe ulaşmak için, bu dünyaya yeniden insan olarak gelmesi gerektiğine inanırlar. Yani, hakikatin bilgisine insan varlığı içinde varılabilir, hayvan olarak değil. Dolayısıyla Nusayrilerin zihninde canlılar dünyasının şu şekilde sınıflandırıldığını söyleyebiliriz: İnsan (Alevî), insan (öteki), hayvanlar alemi ve bitkiler alemi.

Ama kurtuluş mitine ulaşmak kadınlar için o kadar mümkün görünmüyor. Çünkü onlar, ölülerini gömerken tam ve yarım arasında bir ayrım yaparlar. Bu ayrım, erkeğin ve kadının “tyebil hak”ında (hak gömleğinde) yansımasını bulur. Erkeğin başı kefenlenirken zikir ayinlerinde başa takılan takkeye, kadının ise, türbe ziyaretlerinde kullanılan eşarba benzetilir. Allah olan Ali’de bu “tyebil hak”ka göre insanları yargılar ve dünyaya gönderir. Dolayısıyla “tyebil hak” birbiriyle bağlantılı iki şekilde yorumlanabilir: Allah olan Ali’nin “el-Mümin”/erkek gibi düşünmesi/yargılaması ya da onun bu şekilde düşüneceğinin varsayılması ve bu düşünceden dolayı da kadının bu dünyaya yeniden gelişinde cinsiyetini değiştirmeden gelmesi ya da erkeğe göre daha fazla sorgulanması.¹ Önemli olan, insanların bunu (iyi amel sahibi olan kadının erkeğe dönüştürülerek bânını elde etmesini), “Allah’ın takdiridir” biçiminde açıklamasıdır. Ama, ölülerin bu şekilde gömülüğü görünmeyen dünyaların (ilahi ve zâhir alandaki bânının) zihnindeki imgeyi ele verir: *Kadın gündelik ve diğer yaşamda eksiktir*. Bu eksiklik; zâhirde erkeğe, bâtında Allah’a biat etmektir ya da onlara tarafından yönetilmektir.

Son olarak, Nusayri sıradan insanlar, bu metni bilmeyebilirler. Ama, Ali’nin farklı zamanlarda ve bedenlerde içinde yaşadıkları dünyaya gelip gittiğini; kendilerinde onun gibi, bu dünyaya yeniden doğacaklarını ve bu doğuşlar sonucunda ya kamil insan/erkek Nusayri olup Ali’nin yanında yer alacaklarını ya da kâfir, kadın, hayvan olup sonsuza kadar cehennemde kalacaklarını bilirler. Dolayısıyla, onların zihinsel alanında Kitabı’l Mecduda’ki gibi kozmik bir düzen anlayışının olduğunu söyleyebiliriz. Zâhirdeki bâtında (zikir odasında) ve gündelik yapılan bireysel zikirlerde devamlı yaşatılan bu kozmik düzen, ötekiler ile araya bir sınır çizer. Bu sınır da/zihinlerde, biz sahip olduğumuz bilgiden dolayı Allah’ın katında ve burada “seçkinler topluluğunun” birer üyeleriz düşüncesi yaşatılır.² Kısacası,

¹ Mezarların ayak kısmına konan dikey ve yatay taşlar, kadın ve erkeği ayırmak içindir. Dikey taşlar, erkeğe, yatay taşlar ise kadına işaret eder. Taşların bu konuluş biçimi, “tyebil hak” düşüncesinden farklı değildir. Çünkü Allah, “evveldir, ahirdir, zâhirdir, bâtındır” (Resim 36-37-38). Ayrıca bir diğer ayırıcı ariflerin gömüldüğü yerlerdir. Yani, amiler ile arifleri belirleyen farklılık da toplu halk mezarlığı içinde ariflerin mezarları etrafının duvarla çevrelenmesidir (Resim 39).

² Seçilmişlik duygusu bâtında yaşanmasına karşın; Ali’nin kimliği cenaze ayinin sonunda dile getirilerek, zâhiri alanda ilk ve son defa yaşanılır. Aynı zamanda bu, öteki ile oluşturulan sınırın yalnızca bân alanda yaşanılmadığının da bir göstergesidir. Alan araştırmasında tanıdığım bir adam, cenaze ayinini şu şekilde anlatmıştır:

“Cenaze gömülmeden önce herkes, avucunun içine biraz toprak alır. Kuran’dan bazı ayetler okunduktan sonra okunmuş toprak kabrin üzerine atılır. Toprak okunmuş olduğu için gömülen kişiye bir şeyler verir. Kutsallık gibi. Sonra şeyh, ‘Allah rahmet eylesin, bu kabrin üzerine bir avuç toprak atana’ der. Ardından şeyh; ölmüş kişiye yeni yaşantısında zina yapmamasını, haram yememesini, iyi bir hayat sürüp iyi bir Nusayri olmasını nasihat eder. En son olarak da şeyh, ölmüş kişiye Allah’ın huzurunda söylemesi gerekenleri anlatır: ‘Allah birdir. Muhammed benim peygamberimdir. İslam’ın şartlarını söyledikten sonra

yukarıdaki metnin onların zihnindeki iletisi şudur: Ali'nin el-Mümin'i maddi dünyayı yönetmiyorsa bile, yönetilmeye değer olan dünyayı, yani görünmeyen dünyayı yönetir.

2. 5. 5. İdeolojik Söylem

Kolektif hafıza, “seçkinler topluluğu” çerçevesinden hareketle ideolojik bir söylem geliştirir. Bu ideolojik/kültürel söylem ise, Ali ve Ehl-i Beyt üzerinden kendi tanımlamasını oluşturur. Kendini tanımlama, tarihsel süreç içinde ötekinin kendilerini tanımlamasını ortadan kaldıracak bir biçimde kullanılır. Ötekinin tanımlamasının ya da zihinsel alanın reddi ise; “biz” bilincini öne çıkartır ve ötekilerle aradaki sınırın oluşturulmasında ve de grup içi dayanışmanın sağlanmasında bir araya getirilir. Yani, kolektif hafızanın ideolojik söylemi, kendilerini nasıl tanımladıklarına (Ali ve Ehl-i Beyt'e) dayanır. Bu başlık altında; öteki olarak kavramsallaştırılan kimliklerin kolektif hafızayı nasıl tanımladıkları ve kolektif hafızanın bu tanımlamayı niçin reddettiği ele alınacaktır. Ayrıca, kendi ideolojik söylemlerini nasıl şekillendirdikleri üzerinde durulacaktır.

Yavuz Sultan Selim döneminde uygulanan baskılardan dolayı dağlık bölgelerde yaşamak zorunda bırakılan Nusayriler; bölgede yaşayan öteki kimlikler tarafından “sürek/surak/suvarik” (sürgün) biçiminde tanımlanmışlardır. Zamanla toprak sahibi olan Nusayriler; rençberlik, bağcılığı meslek haline getirince Arapça'da ‘fellaḥ-ül ard’ (toprağı işleyenler) ibaresinden, kendilerine ‘fellaḥ’(rençber, köylü, çiftçi) adı verilmiştir. Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundan sonra kimi siyasetçiler tarafından “Arap Uşağı” yakıştırmasını üstün bir niteleme biçiminde sunulmasına karşın, Osmanlının son dönemlerinde bu yakıştıрма Nusayri toplumunu aşağılama ifadesi olarak kullanılmıştır.¹

Türk ulus devletinin kurulmasından sonra geliştirilen “Güneş Dil Teorisi”, Anadolu'da (Hititliler) ve Mezopotamya'da (Sumerler) yaşayan uygarlıkların Türk

Müslüman olanlar benim kardeşimdir ve kadın Müslümanlar bacımdır.' Gömüldükten sonra da, sağ işaret parmağı havaya kaldırılarak şu sözler söylenir: 'Sadaka İlahul aliyül azim' (Azim olan Ali Allah'ımızı/n (yukarıdaki sözlerini) tasdik ederim."

¹ Bkz. BULUT, Faik (2003), *Ortaoğlu'nun Solan Renkleri*, İstanbul: Berfin Yayınları.

soyundan olduğunu vurgular.¹ Bu teori; Hitit ve Sumer Türkleri'nin Orta Asya'dan göç ettikten sonra bir kısmının Arap yarımadasına ve Mısır'a yerleşerek Araplaşmış olduğunu savunur. Arap kesime yerleşen Hitit Türklerinin çoğunluğunun da Alevi ya da Şii olup bir kısmının da Nusayri olduğunu iddia eder. Örneğin Agop Dilaçar, 1940 yılında Hatay Halkevinde verdiği konferansta Nusayri kimliği hakkında şunları söylemektedir:

“Bugün Hatay’da Arapça konuşan halk, aslen Türk olup zamanın icabı olarak Arapça yazmış olan birer küçük Farabi ve İbni Sina’dırlar. Kemalizm Türkçülüğü bugün onlara kendi öz benliklerini, öz menşelerini bildirmiş, ve Türk etnisinden olduklarını göstermiştir....Alpin ırkın ve Türk etnisinin bir cüzü olan Hatay’ın adı, eski Anadolu Hatti’lerinin ve Asya Katay’ının adlarını birleştiren bir ad ve semboldür” (Dilaçar’dan akt. Aydın 1998: 71).

Alan araştırmasında görüşmeye katılan insanlar, yukarıdaki tanımlamaları kabul etmediklerini şu şekilde aktarmışlardır:

“Eskiden Hristiyanların yanında yarıcı/maraba olarak çalışırdık. Zamanla bu durum değişti. Bunun sağlanmasında Atatürk’e çok şeyler borçluyuz. Çünkü Atatürk, bizleri Sünnilerle eşit kıldı. Onun sayesinde mal-mülk edindik. Bunda bizlerin emeklerini de unutmamak gerek. Çünkü, bizim insanlar oldukça çalışkandır. Bizimle ilgili yapılan tanımlamalar, bizi aşağılamak içindir. Bizler, Ehli Beyt’e inanıyoruz ve onların yollarından gidiyoruz. Bizim tek suçumuz bu” (M., Evli, Erkek, 35, Lise, Samandağ).

Alanda tanıdığım, Lise ikinci sınıfta okuyan bir erkek çocuğu da bu tanımlamaları kesinlikle reddettiğini belirttikten sonra, Anakara’da üniversitede okuyan ablasını ziyareti sırasında yaşadığı bir olayı şu şekilde aktarmıştır:

“ Bakkaldan bir şey almak için içeri girdiğimde dükkan sahibinin bakışlarının benim üzerimde olduğunu hissettim. Bana ne istiyorsun diye sordu? Bende bir tane su istediğimi söyledim. Ardından dükkan sahibi bana sen “Arap Uşağı” sın değil mi dedi. Ben ne söyleyeceğimi şaşırmıştım. İçeride konuşulanları duyan abla, dükkan sahibine bağırıp çağırmaya başladı. Bunu üzerine adam, yeniden

¹ BEHAR, E. Büşra (1996) **İktidar ve Tarih: Türkiye’de Resmi Tarih Tezi’nin Oluşumu**, İstanbul: Afa Yayınları.

“Arap Uşağı” dedi.” Arap uşağı olarak değil, Alevi olarak tanımlanmak istediğini belirterek konuşmasını tamamladıktan sonra, annesi şu açıklamayı yapmıştır.

“Bizler, Ehli Beyt’in soyundan geliyoruz. Bize yapılan bu yakıştırmalar, içinde bulunduğumuz zor zamanlarla ilgilidir. Ama, bu yakıştırmaları kabul etmiyoruz. Bizlerin tek suçu Ali’yi ve onun soyundan gelenleri sevmektir. Bizlerin bu şekilde anılması hoşumuza gider.”

Tanıdığım bir adam, yukarıda anlatılanlar doğrultusunda düşüncesini belirttikten sonra şunları anlatmıştır:

“Sünnilerin amacı devamlı bizi aşağılamak. Yaşadığımız bütün zorluklar, onların yüzündendir. Bizler kendi halimizde inançlarımız yerine getiren insanlarız. Kimseye bir kötülüğümüz olmadı....Canımız, Ali’ye ve onun soyuna kurban olsun. Bu inancımızdan asla vazgeçmeyiz. Çünkü, bu inancımız atalarımızdan bize geçti. Bizlerin Alevi olarak tanımlanması daha doğru olur.”

Alan araştırmasında görüşmeye katılan isminin verilmesini istemeyen bir adam; “Bizler Eti Türkü değiliz. Bunlar, bizi asimile etmek için uydurulmuş şeylerdir....Konuştuğumuz dil; Türkçe değil Arapça’tır” diyerek, görüşlerini aktarmıştır.

Etnik kimlik üyeleri ötekilerinin kendilerini tanımlamaları üzerinden oluşturulan ideolojik söylemi dışarıda bırakarak, kendilerini Ali ismi/Alevi kavramı içinden tanımlamaktadırlar. Bu tanımlama; kendi kimlik düzeyinde bütünleşen Alevilerin ideolojik söylemini de oluşturmaktadır. Bu söylem de geçmişin içindeki tarihsel olgulardan hareketle kimliğin bütün üyelerine aktarılmaktadır. Aktarımın merkezinde ise, kendilerine baskı yapan Sünnilerin kendilerinden olmadıkları ve her durumda onlarla kendileri arasında bir sınırın bulunduğu ifade edilmektedir. Onların zihinsel dünyasındaki “sınır muhafızları”¹ ise, Ali ve onun etrafında dönen imgeler oluşturmaktadır. Bu ideolojik söylem, onların Kitabı’l Mecmu’nun ‘Arınma Duası’nda net bir biçimde ortaya konulmuştur. Bu duanın ne zaman ve kimin tarafında yazıldığı bilinmemekle birlikte, tarihsel süreç içindeki ötekinin baskıları

¹ Bkz. SMITH, D. Anthony (2002), *Ulusların Etnik Kökeni*, (Çev. S. Bayramoğlu-H. Kendir), Ankara: Dost Yayınları, 1. Baskı.

çerçevesinde şekillendiğini söyleyebiliriz. Bu duanın metni, Türk (2005: 117) tarafından şu şekilde Türkçe'ye çevrilmiştir:

“Ateş ve Ateşin ehlinden sen bizi koru.
Lanet olsun Ebu Bekir'e, Osman'a, Ömer'e,
Muaviye'ye, Yezid'e, Halid bin Velid'e,
Amr bin As'a, Harun Reşid'e, Yavuz Sultan Selim'e
ve bütün şirk koşanlara...
Kemikle et nasıl ayrılıyorsa
Bizi de onlardan ve onların torunlarından öyle ayır.”

Yukarıda yer alan bu dua, tam olanlar tarafından bâtın alandaki ve gündelik yaşamdaki ferdi zikirlerde zâhirin isimlerinden arınmak için kullanılmasına karşın, zâhiri alanda da yansımasını bulmuştur. Nusayri Alevileri bu isimleri; şeytanla ya da Sünnilerle özdeşleştirdikleri için zâhiri alanda kullanmazlar. Bundan dolayı da, kendi çocuklarına bu isimlerin yerine Aleviliği çağrıştıran (Ali'nin ismini ve sıfatlarını ve onun soyundan olanların) isimleri verirler:

“Bizler, bu isimleri çocuklarımıza vermeyiz. Çocuklarımıza; Ali, Hasan, Hüseyin, Fatma gibi isimler veririz. Bu isimlerin (duada geçenler) eskiden, bize çok büyük kötülükleri olmuş” (A., Erkek, 58, İlkokul, Harbiye).

Aleviliğe özgü isimlerin kullanımına ağırlık verilmesi ve dua da “Ehlü-z Zahir”e ait isimlerin lanetlenmesi kolektif hafızanın tam ve yarım olanlar arasındaki bütünleşmenin bir göstergesidir. Özellikle, bâtın ve ferdi namazlarda devamlı bir biçimde dile getirilen bu ‘Arınma’ duası bâtının ‘biz’ anlayışının “Ehlü-z Zahir”e karşı en önemli şekillendiricisi konumundadır. Kısacası bu dua, iç ve dış tehditlere bir cevap niteliğindedir.¹ Bundaki amaç ise, içteki ideolojik söylemi üst düzeye çıkarmaktır. İdeolojik söylemin oluşturduğu bu kolektif hafıza, bâtın içinde kullanılan iletişim biçimini de etkiler.

2. 5. 6. İletişim Biçimi ve Gizlilik

¹ Modern ulus-devletlerin milli marşlarının üyelerine hissettirdiği duygunun aynısını Nusayriler, bu dua aracılığıyla kendi üyelerine hissettirirler.

Bâtın üyeleri ideolojik söylemleri doğrultusunda kendi içlerinde geliştirdikleri bir iletişim sistemini kullanarak öteki kimliklerin baskısından korunmaya çalışır. Bu iletişim sistemi kolektif hafızanın inşasında kendilerinden olmayanları dışarıda bırakmak ve gündelik yaşam içerisinde birbirlerini tanımak üzerine kuruludur. Bu bağlamda; onların sahip oldukları sözcük dizgeleri yalnızca nesne ve düşünceleri sınıflandırmaz, aynı zamanda kendi üyelerine bir takım anlamlar da iletirler. İletilerin içeriği; merkezde yer alan Ali, Muhammed, Fârisî ile ilgilidir. İnanç sistemi içindeki bu üçlünün merkeze taşınmasının nedeni, onların Yaradan kimliğidir. Yaradan olan Ali, yalnızca kendi nurundan Muhammed'i yaratmamış. Yaradanın nuru aynı zamanda, diğer kutsal kişiliklerin ve yeryüzünün yaratılmasına da neden olmuştur. Önemli olanda bâtın için bunu bilmek ve anlamaktır. Kitabı'l Mecmu'nun 'Ayn Al- Alevîyeh' (Aleviliğin Aynı/Gözü/Kaynağı) duasında Yaradanların iletileri şu şekilde dile getirilir:

“Zatı Alevî Ayn'ın sırrının anlamı Ali'dir. Hicap Muhammedi “Mim”in sırrı Seyit Muhammed'dir. Bâb Silsile “Sin”in sırrı Seyit Salman'dır. Ayn, Mim, Sin'in sırrı budur” (Kitabı'l Mecmu'dan akt. Türk 2005: 109).

Bâtında yer alan tam olanların sözcük dizgelerine indirgeyerek geliştirdikleri iletişim dilinde 'ayn'; göz anlamına gelir ki, Allah'ın tecellisinin farkına varmaktır. 'Mim', Allah'ın iletileri aracılığıyla evreni ve insanı kavrayıp yorumlamaktır. 'Sin' ise, bu iletilerin aracılığıyla insanlara yol gösterendir. Buradan hareketle oluşturulan bu sözcük iletilerinin yalnızca bâtın alandakiler için anlamca yüklü bir değeri bulunduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, sözcüklere yüklenen anlamların bâtının karşısında bulunan zâhîrle sınır bir duruma da işaret ettiğini ya da edebileceğini de vurgulamalıyız. Çünkü, 'ayn, mim, sin' iletileri zâhîr için yan yana gelmiş isimler silsilesinden başka bir şeyi ifade etmez. Dolayısıyla bu iletiler; bâtın ve zâhîr alanda bâtın olanların birbirleriyle ortaklıklarına gönderme yaparak ötekini dışarıda bırakır. Zâhîr ile kurulan karşıtlık da bâtının hem aidiyet duygusunun gelişimini hem de, ortak hafızanın canlı tutulmasını sağlar. Türdeşlik duygusunun en üst noktaya taşındığı an, 'ayn, mim, sin' iletilerinin ideolojik söylemi bâtın zihinlerin

zâhire karşı neye sahip olduklarını yeniden yaşatır ya da üretir: İletilerin sağladığı Allah fikrinin zâhiri düşünce de olduğu gibi olmadığı. Ama, bunu bâtın üyelerinin dışında kimsenin bilmemesi gerekir ki inanç, kuşaktan kuşağa aktarılabilsin ya da ötekine karşı korunabilsin. Alan araştırmasında yanında kaldığım ailelerden birinin erkek üyesi (baba), bu konu hakkında şunları anlatmıştır:

“Toplu namazlar esnasında, nakfiyi içerken kimin bizden olduğunu anlamak için ‘Ayn, Mim, Sin’ deriz. Bunu söyleyen herkesin bizden olduğunu anlarız. Eğer, namaza katılan kişi bunu söyleyemezse onun bizden olmadığını anlarız.... Şimdiye kadar başımıza böyle bir şey gelmediği için açıkçası o an, ne yaparız bilmiyorum. Galiba, bu kişiyi dışarı çıkarırız.”

Bu adam, gündelik yaşamda da elleri göğsün üzerine koyarak birbirlerini tanıdıklarını söyleyerek konuşmasını tamamlamıştır. Ayrıca alan araştırmasında bir çok Nusayri’nin bu şekilde iletişime geçtikleri gözlemlenmiştir. Özellikle, kaynak kişi beni gezdirirken gördüğü Nusayrilerle bu şekilde selamlaşmıştır. Benimle selamlaşmaları ise, daha çok, el sıkışarak gerçekleşmiştir.

Batının üyelerinin ideolojik söylemi ve iletişim dili doğrultusunda geliştirdikleri gizlilik anlayışı, yani “takkiye”, en basit anlamıyla temkinlilik, güven verme ve niyetlerin gizlenmesi anlamına gelir. Bu kavram bir çok düzeye uygulanabilir.

“Kişisel düzeyde ele alındığında insanı tehlikeden korumayı hedefleyen bir uyarı, dinsel düzeyde ele alındığında yabancı saldırısı karşısında imamın savunulması, metafizik düzeyde ise Allah tarafından insana verilen emanetin, sırrın saklanması anlamına gelir.” (Shayegan 2002: 112).

Zâhirle kurulan iletişimde bâtın üyeleri, sıkça buna başvurarak onlar gibi olduklarını anlatmaya çalışırlar. Bâtın; zâhir gibi, Allah’ın bir olduğunu, Muhammed’in onun elçisi olduğunu savunur. Bâtın; bu yolla bâtını bilgiyi (ayn, mim, sin) karşısındaki zâhire vermeyerek kendi içinde bütünleşmeyi sağladığı gibi, “...Şiiilerle ya da Sünni muhitte ortaya çıkabilecek açık çatışmaları da...bertaraf”

(Olsson 2003a: 232) eder. Alan araştırmasında yanında kaldığım yukarıdaki aynı kişi, bu konuyla ilgili olarak şunları aktarmıştır:

“Eski korkularımız hale devam ediyor. Sahip olduğumuz bilgiyi açıklamamak için Sünnilerle konuşurken takkiye yaparız. Yani, onlar gibi davranırız. Yalnızca onların yanında değil, başka mezheplere de böyle davranırız.”

2. 5. 7. Etnik Kimliğin Kendini Tanımlaması

Kolektif hafızanın zâhir ve bâtın biçiminde ikiye bölünmesi, kimliğin kendini tanımlama düzeyinde ortadan kalkar. Çünkü, kendini tanımlama; kolektif hafızanın normlarının, değerlerinin, amaçlarının ve ideolojisinin kabulü üzerinden kendi hakkındaki bilincine ve duygusuna işaret eder. Böyle bir aidiyetlik duygusu ise, kolektif hafızayı ortak bir isim altında bir araya getirir. Bu isim, kolektif hafızanın üyeleri için bir anlam taşır ve bu anlam onların bildiği ve değer verdiği bir şeydir. Yani, ötekinin kavrayamayacağı bir duygudur. Bu başlık altında; öncelikli olarak alandan derlenen iki aktarım ile Nusayr isminin kendileri için neyi ifade ettiği üzerinde durulacak. Ardından; bu isim ve kolektif hafızanın öne çıkardığı isim üzerinden kendilerini nasıl tanımladığı ve bu tanımlamanın kendi üyeleri için neyi ifade ettiği anlatılacaktır.

Alan araştırmasında görüşmeye katılan şeyh N., (72, Evli, İlkokul, Harbiye) kendilerine Nusayr adının verilmesinin kökenini şu şekilde açıklamaktadır:

“Bence Nusayri ismi, II. Halife zamanında Suriye’nin fethinde başarısız olan Ebu Ubeyde’nin ordusuna yardıma gönderilen takviye kuvvete izafeten verilmiştir. Bu küçük kuvvet ise, Hz. Muhammed zamanında Gadir Humm biatına katılmış, Hz. Ali taraftarı 450 kişiden oluşmuştur. Suriye’de düşmanı yendikten sonra bölgeye yerleşmişler ve kendilerine de “nasara/nüsra” (yandaş/zafer kazanan) adı verilmiştir. Onların aldıkları topraklara da Nusayra Dağı (Cebel’ül Nusayra) denilmiştir. Buraya yerleşen (Lübnan-Antakya arasında kalan dağlık kesim) herkes de aynı isimle anılmışlar.”¹

¹ Şeyh’in bu açıklaması, kendisi de Alevi olan Muhammed Emin Galib et-Tavil’in “Arap Alevilerinin Tarihi, Nusayriler” adlı kitabına dayanmaktadır. Kitapta da Nusayri isminin kökeni bu şekilde açıklanmaktadır. Massignon (1964: 365), bu kelimenin kökenine ilişkin beş ayrı kaynak belirtir: Nasrani (Hristiyan) kelimesi, Latince ‘nazerini’ kelimesinin bozulmuş şekli, ‘Nâşurâya’ Kufe yakınlarında bir köy, ‘Nisbe’: Nuşayr uydurma Şii şehitlerinden biri olup, ya ‘Ali’nin oğlu ya da onun azatlısı

Şeyh, kendilerini Nusayri olarak tanımlamanın yanlış olduğunu belirterek, Ali'nin isminden hareketle Alevi biçiminde tanımlamanın daha doğru olacağını vurgulayarak konuşmasını tamamlamıştır.

Şeyh A., (Erkek, Evli, 65, Lise, Samandağ) ise, inancın kurucusu olan Muhammed bin Nusayr ismine atfen kendilerinin bu isim dolayısıyla tanımlandıklarını şu şekilde açıklamaktadır:

“On birinci imam Hasan el-Askeri'nin müridi olan Muhammed bin Nusayr'a ismine izafeten bize Nusayri denir. Ama inancımız, Muhammed bin Nusayr'dan önce şekillenmiştir. Nusayr, Ehl-i-Beyt'in kutsal akidesini yayıp savunmakla yetinmiştir. Bundan dolayı, bize Alevi denmesi daha doğrudur. Alevilik de Ali'ye yandaş olmaktır.”

İki aktarım da; yani biata katılanlar ve Muhammed bin Nusayr üzerinden kimlik tanımlaması tarihin içine çekilerek Ehl-i Beyt soyuyla, dolayısıyla Ali ile özdeşleştirilmektedir. Ali ile kurulan özdeşliğin kendisi de, Alevilik kavramıyla açıklanmaktadır. İsmi kendisi; kolektif hafızanın üyelerini düşüncede analogi ya da çağrışım yoluyla kavrayarak geçmişle ilişki kurmaya davet eder. Geçmiş ise, Muhammed bin Nusayr ismi üzerinden ve onun da dahil olduğu ortak atalarla kurulan ilişkidir. Kolektif hafıza üyelerinin zihinsel dünyasında geçmişin içinden kurdukları ilişki de (Muhammed bin Nusayr üzerinden) ortak bir soy aramaktadırlar. Smith'in de belirttiği gibi (2002: 49), önemli olan; bu “soyun gerçek veya hayali olması değil, kolektif hafızaya eklemli üyelerinin aynı atanın soyundan geldiklerini ve aynı duyguları paylaştıklarını” ifade etmesidir. Kısacası, yoğunlaşmış bir simge olan Alevilik kavramı, onlar için içsel dünyayla bağlantılı ve duygusal açıdan yüklü mesajlar içerir. Muhammed bin Nusayr'ı de kapsamı içine alan Ali ve Ehl-i Beyt imgesi.

Yanın da kaldığım aileler ve görüşmeye katılanlar, hemen her gün Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in üyelerinin isimlerini andıklarını ve çocuklarına dini eğitimden önce

veya Muaviye'nin bir veziri ve Nusayriliğin de kurucusu 'Muhammed bin Nusayr' ismi. Massignon, bunlardan en doğrusunun bu sonuncusu olduğunu vurgular.

kendi inançlarının genel özelliklerini öğrettiklerini söylediler. Yanında kaldığım ailelerden birinin üyesi (baba) ise; Ali ve Ehl-i Beyt'in ileri gelenlerini "...anarak manevi bir güce eriştiğini ve işlerini kolaylaştırdığını" belirtmiştir. Zihinsel olarak geçmişle kurulan bu bağlantı, kendilerini nasıl tanımladıklarının da bir işaretidir. Bu; yalnızca kendini tanımlamanın bir aracı değil, aynı zamanda, tarihin içinden ötekini inşa etmenin ve şimdi içinde ötekine karşı kendini savunmanın da aracıdır. Yani, kolektif hafızanın üyelerine gündelik yaşamlarında karşılaştıkları zorlukların aşılmasında bir başvuru çerçevesi sunar. Çerçevenin içi ise, 'biz' düşüncesini öne çıkartan imgeler ile doldurulur: Aynı kök ve soydan olma ya da Ali ve Ehl-i Beyt.

Nusayri Alevilerinde hayali ya da gerçek ortak ata, Muhammed'in Veda Haccı'ndan (7 Mart 632) sonra Medine'den Mekke'ye dönerken Gadir Humm denilen yerde Allah'ın emrine uyarak¹ Ali'yi kendi halefi olarak (16 Mart 632) tayin etmesiyle başlamıştır. Burada Muhammed hacca katılan topluluğa şu sözleri buyurur: "Ben kimin mevlâsı isem bilsin ki, Ali'de onun mevlâsıdır. Allah'ım; ona dost olana dost ol, düşman olana düşman ol" (Tümkaya 2004: 47).

Nusayriler; bu tarihi olaya dayanarak kendilerini, yani Ali'ye biat edenleri ilk Aleviler olarak tanımlarlar.² Böylece, Ali'ye biat etmeyenlerle araya çekilen sınır, Alevi tanımlamasıyla sağlanır. Zihinsel alanın Ali ve Ehl-i Beyt düşüncesiyle şekillendirilmesi de ötekinin imgesini yaratır. Öteki; Ali'ye biat etmeyendir, dolayısıyla Allah'ın sözlerine karşı gelendir. Ali ve Ehl-i Beyt düşüncesinin şimdi ve gelecek ile ilişkilendirilmesi de Alevilik tanımlamasıyla sağlanır. Ya da bunun tersi söz konusudur, yani Alevilik tanımlaması Ali ismiyle zihinsel alana yerleştirilir. Bu iki düşünce de, Nusayriler için aynı anlamı taşımaktadır.

Aşağıda alan araştırması sırasında görüşmeye katılan insanlara "kendinizi nasıl tanımlarsınız?", "ötekiler ile ilişkileriniz nasıl?" ve "onlardan farkınız nedir?" sorularına verdikleri cevaplardan derlenen üç aktarım; ortak bir ismi ve soyu tarihin içinden tasavvur ettiklerini göstermektedir:

¹ Maide suresi 67. ayet: "Ey peygamber sana indirileni tebliğ et, tebliğ hizmetini yapmazsan onun elçiliğini yapmamış olursun. De ki bu ayet Ali'ye biâtın tamamlanması içindir."

² Bu biat; daha önce belirtildiği gibi, Müslümanlığın şialara (grup,yandaş, yardımcı, topluluk) bölünmesine neden olmuştur.

“Kendimi Arap Alevi diye tanıtırım. Müslümanlığın Alevilik koluna bağlıyız. Diğer Müslümanlardan (Sünnilerden) farkımız Ali’ye ve Ehl-i Beyt’e olan sevgimiz ve bağlılığımızdır. Bu bağlılık, Hz. Ali zamanında oluşmuş ve günümüze kadar gelmiştir. Eskiden beri Ehl-i Sünnet ile aramızda çok büyük farklar vardır. Onlar; bizleri sapkın, din dışı, Allahsız olarak bilirler. Sokağa çıktığımız zaman bize, kadınlarımıza ve şeyhlerimize hakaret ederlerdi....Bizim felsefemizde insanlara inancından dolayı baskı yapılmaz. Ama onlar, gerici oldukları için yapıyorlar....Hristiyanlarla aramız çok eskiden beri iyidir. Onlarla ortak kutladığımız bayramlar da vardır” (M., Erkek., 50, Evli, İlkokul, Antakya).

“Kimlik konusuyla çok fazla ilgilenmem ama, Arap Alevi olduğumu söyleyebilirim. Alevilik; Ali’yi ve onun soyundan gelenleri sevmektir....Eskiden yaşanan sıkıntılar günümüzde de devam etmektedir. Hala, Sünniler bizlerin kestikleri etleri yemezler. Sünniler; yobaz, gerici insanlardır. Bizler ise; daha demokratik, barışçı, insan sever insanlarız. Hristiyanlarla eskiden beri aramız çok iyidir. Bizimkilerin anlattıklarına göre onlar, bizi Yavuz Sultan Selim zamanındaki katliamdan korumuşlar.” (E., Kadın, 25, Evli, Üniversite, Samandağ).

“Bizler Ehl-i Beyt soyundan geliyoruz. Hz. Muhammed’in Hz. Ali’yi halefi olarak tayin etmesi bizim için çok önemlidir. Çünkü bugün, inancımızın açıklandığı tarihtir. Müslümanlık, Gadir Humm biatı ile birlikte Allah’a inanlar ve inanmayanlar şeklinde ikiye ayrılmıştır. Hz. Muhammed’in sözleri Allah’ın sözleridir. Bizlerde bundan dolayı, Ali’yi yüceltiriz ve Ali’den dolayı da kendimize Alevi deriz....Muhammed bin Nusayr, Ehlibeyt inancını savunmak ve yaymak dışında bir görevi olmamıştır. Bizlerde onun yolundan yürüyoruz” (H., Erkek, 54, Evli, İlkokul, Harbiye).

Yukarıdaki aktarımlar, kolektif hafızanın tarihin içinden seçmece bir tarzda ele aldıkları simgeleri kendilerini tanımlamak için kullanıldığını göstermektedir. Geçmişe ilişkin oluşturulan bu kolektif hafıza, tüm etnik kimlik üyelerinin paylaştıkları bir duyguya gönderme yapar. Hafızanın kendisi de; aynı coğrafyayı paylaştıkları, aynı soydan geldikleri ve aynı dili konuştukları Arap Sünni ve Arap Hristiyanlara karşı korunur. Aynı zamanda bu, öteki etnik gruplara karşı oluşturulan zihinsel bir sınırdır. Sınırın içi ise, Alevi kavramı/simgeleri ile doldurulur. Alevilik ise, onlar için Ehl-i Beyt’in soyundan olmaktır. Buna karşın, sınırın dışında kalanlar birer “Ehlü-z Zahir” (zahir ehli) ya da yabancısıdır. Tarihin içinden oluşturulan

‘yabancı’ imgesi ve kolektif hafızanın kendini tanımlama biçimi; Sargut’un (2001: 78) ifadesiyle,

“...kimliğin üyelerinin algılama ve düşünme süreçlerinin yönlerini ve sonuçlarını etkiler. Böylece toplumdaki bireyleri atalarıyla ve gelecekteki kuşaklarla anlamlı bir bütünlük içinde ilişkilendirir. Toplumun tüm üyeleri kendilerini birleştiren anlamlı bir evrene ait olduklarını kavrarlar”

Arap Sünni ve Arap Hristiyanlara karşı Nusayri kimliği Alevilik tanımlamasıyla temsil edilmesine karşın, Anadolu’daki öteki kimliklerle (özellikle Anadolu Alevileri) aradaki sınırın oluşturulmasında yalnızca Alevilik değil, aynı zamanda Nusayrilerin gündelik yaşamlarında ve dini ayinlerinde kullandıkları Arapça da önem kazanır. Bu durum; Nusayri kimliğinin çift bileşenli bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymakla birlikte, merkezde kimliğin inanç sistemi yer alır. Etnik kimliğin kullandığı dil olan Arapça; inanç gibi kimliğinin sınırlarını koruyan ve topluluk üyeleri arasında dayanışmayı sağlayan bir araçtır. Alevilik kimliğinin oluşumu gibi, dil de, kolektif hafıza üyelerine sosyalleşme süreci içinde öğretilmeye başlanır. Aile içinde konuşulan Arapça, kolektif hafıza üyelerinin zihinsel dünyasını öteki etnik kimlikler karşısında şekillendirmeye başlar. Anderson’un da belirttiği (1995: 151) gibi dil, “...hayali cemaatler türeterek, tikel dayanışma grupları inşa edebilme yeteneğidir.” Dolayısıyla dil, kimliğin üyelerini dışarıda bırakma aracı değildir. Dil, geçmişin şimdiye taşınmasında ve geleceğin kurgulanmasında bir araçtır. Bir taraftan geçmiş (Ali ve onun soyu); zihinsel dünyaya taşınır, diğer taraftan bunun içinden gelecek kurgulanır.

Alan araştırmasında, görüşmeye katılanlar tarafından dil ve etnik kimlik arasındaki bağlantı şu şekilde açıklanmıştır:

“Bizim gibi Türkiye’de Aleviliğe inan, Ali’yi yücelten insanlar var. Ama, onların uygulamalarıyla bizimkiler arasında farklılık çok fazla. Onlar; kadını erkekli ibadet ederler. Ayrıca ibadetlerinde saz da var. Bizde ise, böyle bir şey yok. Bunların önemli olduğunu düşünüyorum. Ama daha önemlisi onların dili ile bizimkisi farklı” (M., Erkek, 18, Lise, Harbiye). M., inanç kadar dilinde çok

önemli olduğunu şeyhlerin de dile getirdiğini belirterek konuşmasını tamamlamıştır.

“Bizim kuşak okula başlamadan önce Türkçe bilmezdi. Ailemiz evin içinde hep Arapça konuşurdu. Türkçe’yi ilkokulda öğrendik. O zamanlar, öğretmenin masasında kumbara olurdu. Arapça konuşanlar kumbaraya para atarlardı. Ayrıca Arapça konuştuğumuz için öğretmenler tarafından dövülürdük Dil her şeydir. Allah herkese kendi dilinde yardımcı olsun (M., Erkek, 50, Lise, Antakya).

“Lisanımız Arapça, dinimiz Alevilik olduğu için insanlar bizi horladılar ve bizlere her dönem baskı yaptılar. Ama Atatürk’le birlikte onlarla eşit bir konuma geldik. Yani Atatürk ile özgürleştik. Bundan dolayı Atatürk’ü çok severiz ve onu saygıyla anarız. Bundan dolayı Türbelerde onun resmine rastlamak mümkün”¹ (S., Erkek, 58, Üniversite, Samandağ).

Yukarıdaki aktarımlar bağlamında; kolektif hafızanın üyeleri kendilerini Nusayri Alevi olarak değil, Arap-Alevi ya da yalnızca Alevi olarak tanımlarlar.² Kolektif hafıza tarafından kullanılmayan Nusayri ismi ise; kimi zaman tarihi bir olaya, kimi zaman da tarihi bir kişiliğe dayandırılır. Buna karşın, kolektif hafıza üyeleri Nusayri isminin tarihsel kökenini her durumda Alevi kavramıyla örtüştürür. Alevi isimi ise, onlar için kendilerini tanımlamaya yarayan bir işaret ya da simgedir. Bu simge sayesinde kolektif hafızanın üyeleri kendilerini diğer kimliklerden ayırırlar. Kendini tanımlama düzeyinde bu isim; dışarıdakiler için hiçbir şey ifade etmeyebilir, ama içine aldığı insanlar için bir güç simgesi haline gelir. Güç simgesinin kendisi de; geçmiş, şimdiyi ve geleceği kimlik üyelerinin zihinlerinde

¹ Bilindiği üzere, Türkiye Cumhuriyeti bir ulus-devlet kimliği yaratabilmek için dilde standartlaşmaya gitmiştir. Bu çerçevede; “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyasıyla bütün kimliklerin, elit-bürokratlar ve aydınlar ile aynı dili konuşması ve düşünmesi hedeflenmiştir. Bu durum; diğer diller gibi, Arapça’nın özel alana hapsedilmesine neden olmuştur. Bu durum, etnik kimliğin aidiyet duygusunu zayıflatmakla birlikte, tamamen ortadan kaldıramamıştır. Çünkü; dil gibi yapısal biçimler (ekonomi, politika, akrabalık vb dahil olmak üzere) bazen etnik kimliğin sınırlarını zayıflatmakta başarısız olurlar. Etnik kimlikler, yapısal biçimleri dışarıdan alırken kendi içinde bir dönüşüme uğratılır ya da bunların yerine konumuz olan etnik kimlik gibi, inanç sistemini (Aleviliği) merkeze alırlar. Alan araştırmasında görüşmeye katılan insanların Atatürk’e yoğun bir saygı duymalarının nedeni ise; hem onların inanç sistemlerine müdahale etmeme hem de onları Sünnilerle (vatandaşlık bağı çerçevesinde) eşit bir düzeye getirildiklerine duyulan inançtan kaynaklanır.

Yukarıda anlatılanlarla bağlantılı önemli bir konuda, Nusayrilerin sol düşünceyle olan ilişkisidir. Bütün etnik kimlikler gibi, onlarda genellikle sol partilere oy verirler. Çünkü sol, etno-dinsel kimlikler için, kendini koruyabilmenin bir aracıdır. Örneğin Almanya’daki Türklerin Hristiyan Sosyal Demokratlara/sol partilere oy vermelerinin altında yatan mantık, ırkçı saldırılar karşısında ve azınlık haklarının savunulmasında/korunmasında bu partilerin oynadıkları roldür.

² Nusayri Alevi tanımlaması bilim adamlarının Anadolu’da yaşayan öteki Türk ve Kürt Alevilerinden ayırmak için kullandıkları bir kavramdır (Bkz. ULUÇAY, Ömer (2003), **Nusayrilik -İnanç Esasları/Tenasüh**, Adana: Karahan Yayınları). Anadolu’da yaşayan Türk ve Kürt Alevilerinin dini pratiklerine, ana dillerine ve tarihin içinden getirdikleri kültürel öğelere bakılarak türdeş Türk ya da Kürt aşiret kimliklerine bağlanır. Buna karşın, Türkiye’nin güneyinde yaşayan Nusayriler, aynı düşünceden hareketle Arap kimliğine bağlanır.

Ali/Allah ve Ehl-i Beyt üzerinden birbirine bağlar. Smith (20003: 48), ismin kendisi toplulukla birleştiği zaman,

“...isimlendirilen topluluğun üyeleri için kuşaklar üstü bir aura kazanır. Dolayısıyla isim, üyelerinin ve dışarıdakilerin ve gelecek kuşakların düşüncelerinde ve imgelerinde, topluluğun ayırt edici niteliklerine ve özelliklerine ilişkin imgeleri bir araya getirir” der.

3. SONUÇ ve ÖNERİLER

3. 1. Sonuç

Nusayri kimliğinin inşasını simgesel/yorumcu bir yaklaşımla ele alan bu tezde, bireylerin yaşattığı yüzlerce simgeden yalnızca birkaç tanesinin üzerinde duruldu. Ele alınan bu simgeler, günlük yaşamın akışı içerisinde her eylemin kapsamına, dolayısıyla kimliğin bütününe nüfuz etmiştir. Nusayri kimliği de temelde bu simgeler ve anlamlar sistematığının birbirine bağlanmasından başka bir şeye gönderme yapmaz. Görünürde özgül bir inanç sisteminin/kimliğin gündelik yansımaları olan törenler, ibadet biçimleri, söz dizileri, kavramlar, mekanlar, giysiler ve yemekler vb. bireylerin içinde kendi var oluşlarını anlamlandırdıkları bir değerler sisteminin parçalarıdır. Yukarıdaki bölümlerde de ele alındığı gibi, kimliğin göndermeleri; kimi zaman akrabalık ya da soy ile, kimi zaman Allah, kadın ve erkek ilişkileri ile, kimi zaman öteki ile, kimi zaman informel eğitimle ve kimi zamanda inanca dayalı kan kardeşlik bağları ile iç içe geçmiştir. Bu simgesel bütünlük; bireylerin zihinlerinde ayinler, benzetişimler, sözel göndermelerle birbirine bağlanır. Bu simgeler; tarihsel süreç içinde, kimliğin aktörleri tarafından üretilmekle birlikte, kendi aralarında oluşturdukları simgesel iletişimle hem günümüze kadar devam ettirilmiş hem de diğer kimliklerden korunmuştur. Başka bir deyişle simgeler, Nusayri kimliğinin bugünkü yansıtılış biçimini yeniden üretir ya da kimlik, kendi bilincinde simgeleri yeniden anlamlandırır. Yeniden üretim de/anlamlandırma da kimlik içinde oluşturulan iletişim ağıyla hem bireysel düzlemde hem de toplumsal düzlemde inanç sistemine ait mitler ve ideoloji de yeniden üretilir.

Bireylerin öznel deneyimlerinin ve düşünme/yargıda bulunma sürecinin kimliğin anlam ağları içinde eridiği bu döngünün temelinde, bâtın ve zâhir kavramlarıyla ifade edilen iki varlık alanı algısı olduğu belirtilmişti. Bireylerin inançları öğrenme sürecinin başında karşılaştıkları bu ikiliği, Nusayri kimliğine üye bireylerin zihinlerinde oluşturulması ile nasıl ilişkilendirebiliriz? Gerçeğin, bu şekilde iki yönlü bir hale büründürülüşü, gündelik olanla derinde olanı, görünür olanla görünmez olanı, içeri ile dışarıyı daha başında ayırarak, bireylere adı konulmamış bir ‘ideali’ göstermektedir. Bu ideal, sonraki süreçte, eğitimi, kadın

erkek ilişkilerini, inanca dair bilginin sınırlarını, cennet ve cehennemi, öteki ile ilişkileri kavratacak olan yolun başlangıcıdır. Toplumsal ilişkiler içinde, çocuk, kadın ya da erkek olmak; şeyhe ve amcaya itaat etmek; sırrı tutmak ve ötekini zihninde şekillendirmek (tanımlamak) için bâtın ve zâhir olarak ayrılan gerçeği simgesel düzeyde de olsa kabullenmek ve içselleştirmek gerekecektir. Bireysel düzlemde, zâhirden bâtına giden bu yaşam yolu, bireylerin olgunlaşma (tkemmel) sürecini ifade eder. Son tahlilde bu mükemmellik, Nusayri kimliğini içselleştirme ile Ali'nin gerçekliğinin özümsemesini içerir.

Gündelik dilin bir kavramı olan 'mevlâ' bâtın ve zâhirin kavranması için bir araç işlevi görür. Mevlâ; bir yandan bâtının görünür yönünü, diğer yandan bâtının görünmeyen yönünü ifade ederken, gündelik yaşamı da inanç sistemi bağlamında ikiye böler. Mevlânın görünür olana işaret eden yönü, Nusayri kimliğinin bütünleşmesine vurgu yaparken, görünmeyen olana işaret eden yönü, kimliğin kadın ve erkeklere biçtiği rolleri farklılaştırır. Mevlânın hem kadınlar hem de erkekler tarafından bilinen içeriği, Ali'nin ve imamların bilgisidir. Bâtında kalan içeriği ise (ki yalnızca olgun erkekler bilebilir) Ali'nin Allah olduğu bilgisidir. Bu farklılaştırma noktasında, erkek tam olarak nitelendirilirken, kadın ve çocuklar yarım olarak kabul edilir. Dolayısıyla, bâtın bilgisine, mükemmelliğe, tamlığa ulaşma süreci; toplumsal rollerin ve kimliğin özgül yansıtılma ve içselleştirme biçimlerinin; içeri ve dışarıya ait sınırlarının, bilincin ben ve ben olmayanın farkındalığından hareket edip, biz ve biz olmayana doğru gelişiminin sürecidir.

Bireyler erken yaşlardan başlayarak ailenin dışlanmasını da içeren, bir eğitime tabi olur. Bireyin dini eğitimini aile dışından birinden alma zorunluluğu (amca) bireylerin eğitime verilen özgül anlamı ifade ettiği gibi, kimlik ilişkileri ve kimliğin yeniden üretilmesi sürecinin tesadüflere bırakılmadığının da bir göstergesidir. Eğitim, aile içinde yürütülen bir faaliyet olmaktan çıkarılıp, toplumsallaşmakta, dini bir nitelik kazanmakta, Nusayri kimliğinin özgül bir etkinliği haline gelmektedir. Çocuğun zâhirin eşiğini bir ayınla geçip bâtına ulaşması, Alevi olması, toplumla inançsal kan kardeşlik bağlarını kurması, dolayısıyla da ötekinin bilincine varmasının da başlangıcıdır.

Bireylerin bu şekilde toplulukla bütünleşmesi, mükemmelliğe ulaşması için yeterli değildir. Aslında mükemmellik, son aşamada Allah ile bütünleşmeyi,

tanrısallaşmayı gerçekleştirecek olan bireylerin hayat boyu ulaşmaya çabalamak zorunda oldukları bir idealdir. Bu ideal, sürekli olarak, bireyin kendini ötekinden (şeytani güçlerden, kirli olandan, zulmedenden) ayırmasını gerektirir. Bu durum, bir ‘seçilmişlik’ söylemiyle pekiştirilir. Kozmik düzen bölümünde de ele alındığı gibi, Alevilerin nurdan yaratılmış olduğu söylemi, onlara ötekiler karşısında ayrıcalıklı bir konum da verir. Seçilmişlik ve biriciklik duygusunun da ötekiler karşısında tarihsel yalnızlık duygusuyla ilişkili olduğu söylenebilir. Zulme uğradığını düşünen kimliğin üyeleri, yalnızlık duygusunun bir sonucu olarak içe kapanmakta, bu durumu içeride arınma duası gibi ayinler ile sürekli yaşatmaktadır. O halde, bâtının ayrıcalıklı konumu, bireylerin bütünleşmesini sağlayan ideolojik/kültürel söylemin de zeminidir. Tenasüh inancını da, bu söylem içinde ele alabiliriz. Takva sahibi olan bireyler (Alevi inancı doğrultusunda yaşamış erkek bireyler) tenasühe uğradıklarında, seçilmişlik statüsünü de devam ettirmiş olurlar. Buna karşın, kadınlar ve ötekiler (kâfirler/yezitler/sünniler); takva sahibi olabilirlerse kadınlar, erkek olarak; ötekiler de Alevi olarak dünyaya yeniden gelirler. Bu ideolojik söylem içinde, ötekiler de kadının (şeytani, kirli, güçsüz) statüsüne indirgenmiş olur. Yine, cennet-cehennem inancında, cennet Alevilere ait olarak görülürken, bu dünya (zâhir alan) ötekine aittir. Birey zâhir alanın kirliliğinden, günahlardan uzak durduğunda ve bu dünyaya her gelişinde “takva” sahibi olduğunda tkemmel (kamil) insana ulaşır. Tkemmel olmak ise, Ali’nin “semasının yıldızları arasında, O’nun nurunun gömleklerini” giymek şansına sahip seçkin kişiler olmaktır.

Seçilmişlik söylemini başka bir düzlemde, köken ve ortak soy arayışının biçimlenişinde de görüyoruz. Aleviler kökenlerini şöyle açıklamaktadırlar:

“On birinci imam Hasan el-Askeri’nin müridi olan Muhammed bin Nusayr’a ismine izafeten bize Nusayri denir. Ama inancımız, Muhammed bin Nusayr’dan önce şekillenmiştir. Nusayr, Ehl-i Beyt’in kutsal akidesini yayıp savunmakla yetinmiştir. Bundan dolayı, bize Alevi denmesi daha doğrudur. Alevilik de Ali’ye yandaş olmaktır.”

Bu aktarım; yani biata katılanlar ve Muhammed bin Nusayr üzerinden kimlik tanımlaması tarihin içine çekilerek Ehl-i Beyt soyuyla, dolayısıyla Ali ile

özdeşleştirilmektedir. Ali ile kurulan özdeşlik de Alevilik kavramıyla açıklanmaktadır. İsmi kendisi; kolektif hafızanın üyelerini düşüncede analogi ya da çağrışım yoluyla kavrayarak geçmişle ilişki kurmaya davet etmektedir. Geçmiş ise, Muhammed bin Nusayr ismi üzerinden ve onun da dahil olduğu ortak atalarla kurulan ilişkidir. Kolektif hafıza üyeleri, zihinsel dünyalarında geçmişin içinden kurdukları ilişkide (Muhammed bin Nusayr üzerinden) ortak bir soy aramaktadırlar. Smith'in de belirttiği gibi (2002: 49), önemli olan; bu "...soyun gerçek veya hayali olması değil, kimliğin üyelerinin aynı atanın soyundan geldiklerini ve aynı duyguları paylaştıklarını" ifade etmesidir. Yani, kolektif hafıza içerisinde kendilerini tanımladıkları Alevilik kavramı; onlar için içsel dünyayla bağlantılı ve duygusal açıdan yüklü mesajlar içermektedir: Muhammed bin Nusayr'i de kapsamı içine alan Ali ve Ehl-i Beyt düşüncesi. Zihinsel olarak geçmişle kurulan bu bağlantı, kendilerini nasıl tanımladıklarının da bir işaretidir. Bu; yalnızca kendini tanımlamanın bir aracı değil, aynı zamanda tarihin içinden ötekini inşa etmenin ve şimdi içinde ötekine karşı kendini savunmanın da aracıdır. Ali ile kurulan bu soy bağlantısı, topluluk üyelerine, gündelik yaşamlarında karşılaştıkları zorlukların aşılmasında bir başvuru çerçevesi sunar. Çerçevenin içi ise, 'biz' düşüncesini öne çıkartan imgeler ile doldurulur: Aynı kök ve soydan olma ya da Ali ve Ehl-i Beyt. Ali'nin bâtın alanda Allah olduğu kabulünden hareketle, Ali'ye bağlılığı ifade eden Alevi kimliği, aslında, Allah'ın seçilmiş kulları, yegane inananlarını içine alan bir ortak kimlik duygusunu ifade eder.

Ayrıca, kayıp imam el-Mehdî'nin ideolojik söyleme yansıtılmasına bakarak topluluğun paylaştığı seçilmişlik duygusunu kavrayabiliriz. Mehdî, bir gelecekte bir kurtarıcı olarak dönecek, böylece Nusayrilerin haklılığı, doğru yolda olduğu anlaşılacaktır. Mehdî, Nusayri kimliğini ve bu kimliği oluşturan değerler ve inançlar sisteminin zihinlerdeki olumlanmasıdır Ötekilere karşı tarih boyunca hissedilen haksızlığa ve zulme uğramışlık duygusu, böylece, topluluk bilincinde yaşatılan ideal bir gelecek ve zafer duygusuyla dengelenmektedir.

Alevi kimliğini oluşturan simgesel alana bütün olarak baktığımızda, tarih boyunca öteki karşısında zulme ve haksızlığa uğramış olmanın verdiği korku ve kaygıların, yalnızlığın zihinlerde ters yüz edilmesinden başka bir şey olmayan seçilmişlik duygusunu görüyoruz. Onlar açısından hiç de adil olmayan böyle bir dünyaya tahammül, varlıklar dünyasının ancak zâhir ve bâtın olarak ayrılması ile

mümkün olabilirdi. Nusayrilik, her inanç sisteminin inananlarına vaat ettiği cenneti vaat etmekle kalmaz, *gerçek* gibi, cenneti (diğer ödüllerin yanında) ötekilere kapatarak ulaşılmaz kılar. Takiyye ile örtülen, sır ehillerince korunan bâtın alan, ilahi gerçeğin saklandığı alan olduğu kadar, etnik kimliğin kendini kapattığı, yalnızlık ve zulme karşı korunaksızlık duygusunun yok olduğu, sıradan ilişkilerin içilen nakfide inançsal kan kardeşlik bağlarına dönüşerek duygusal nitelik kazandığı ve nihayet ötekiler karşısında tanrısal bir statünün kazanıldığı alandır. Zâhir alandaki imam Ali'nin ya da Hüseyin'in ötekiler tarafından öldürülmesi, bâtın alanda onları nasıl kahraman ya da Allah statüsüne yükseltirse; zâhirdeki *yalnızlık* da batında *seçilmişliğe* dönüşür.

3. 2. Öneriler

Yukarıda anlatılanlar bağlamında, birbiriyle bağlantılı iki öneriden, yani simgesel antropolojinin kimlik/kültür araştırmalarındaki öneminden, gündelik yaşamda ya da siyasette “kullanılabilirliği”nden ve Nusayri kimliği aktörlerinin kültürel çeşitlilik noktasında konumlanışlarının/konumlarının ne olacağından bahsedilebilir.

Kültürlerin/kimliklerin derininde yatan parçaları bütüne bağlama noktasında, simgesel antropolojiden ve etno-sembolcülerden faydalanılabilir. Kimliğin parçacıklarına yapılan vurgu; araştırılan kimliğin diğerlerinden farkını ortaya koyar ve kimliğin üyelerine bu parçaların da önemli olduğunu ve bu parçalara sahip olmayan kimliklerin, olanlar karşısında “hoşgörülü” olmasını hatırlatır. Ama, onların kültürel çeşitliliğe/kimliğe yapacakları bu vurgunun; gündelik yaşamı ya da siyaseti veya kimlikleri nasıl etkileyeceği, hangi yönde değiştireceği de önemlidir. Yanı başımızda duran kimlikler, diğer kimlikler ile yalnızca yan yana değil, aynı zamanda birbirleri ile etkileşime/iletişime geçerek evrensel kültürün/kimliğin oluşmasına da katkıda bulunurlar. Evrensel kazanımların bir kenara itilerek yapılacak araştırmalar noktasında, simgesel antropoloji “dikkat!” kesilmelidir. Çünkü, simgesel antropolojinin kimliğin parçalarına yapacağı her vurgu, insanları etnosantrik bir duygunun içine çekebilir/evrensel kazanımları ortadan kaldırabilir. Özellikle kapitalist modernleşme mantığı çerçevesinde oluşturulan söylemler,

simgesel antropolojiyi kendi aracı haline dönüştürerek kimliklerin içini (kimliğin metalaşması) boşatabilir ve kimlikler arası savaşları (aslında varolan savaşların bunun ürünü olduğunu söyleyebiliriz) başlatabilir.

Nusayri kimliği aktörlerinin ve bizlerin konumlanması gereken yer, farklılıklarımızın da farkına varıldığı (iletişim kurarak) ve bunun değerli olduğu modernliğin idealidir (özgürlük, eşitlik, kardeşlik). Bu noktada Nusayri kimliği; inanç düzeyinde oluşturduğu bâtın-zâhir ayrımını geleneğin içinden değil, modern yaşamın içinde yeniden tanımlamalı ve kimliğin (kadın ve çocuklara) bütün üyelerini aynı düşünsel eksen üzerinde birleştirmeli ve öteki olarak tanımlanan kimlikler ile iletişime geçmelidir. Aksi takdirde kimlik, gelecek bir zamanda geleneksel bütünlüğünün kurbanı olabilir. Çünkü geleneksel parçalar, modern yaşamın içinde bir yere kadar devam ettirilebilir. Bu devam ettirilebilirlik ise, kısıtlı bir çerçeve de yaşam bulur ki, bu da, bir kimliğin varlığını tartışmaya/yok oluşa dönüştürür/dönüştürebilir. Bu (sığ) tartışma; bütün Nusayri kimliğine üye bireylerin katılımı ve öteki kimlikler ile kurulacak iletişim ile modern yaşamın içinden (kimlik) yeniden üretilebilir. Dolayısıyla yeniden üretimde kimlik; kendi geleneksel simgelerini ve düşünsel yapısını modern simgelerin (geleneksel şeyh kıyafetlerinin dönüşümü gibi) ve modern düşüncesinin (gençler, kurbanı verilecek paraların farklı amaçlar için kullanılmasını istemeleri/talep etmeleri gibi) içinde yeniden kurgulayabilirler/kurgulamak zorundalar. Aksi takdirde, geleneksel simgeler/ideoloji, öteki kimlikleri ile bir çatışmaya girmediği sürece gençleri kimlik düzeyinde bir araya getiremez.

4. KAYNAKÇA

AHMET, Yıldız (2001), **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları**, İstanbul: İletişim Yayınları.

AKARLI, A. Orhun (1993), “Milliyetçilik Sorununa Çağdaş Yaklaşımlar”, **Toplum-Bilim Dergisi**, Sayı 62, s. 157-170.

AKÇAM, Taner (1993), “Ulusal Meseleye Bir Kollektif Kimlik Sorunu Olarak Yaklaşmak”, **Toplum-Bilim Dergisi**, Sayı 62, s. 24-39.

ALTHUSER, Louis (1989), **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, (Çev. Y. Alp ve M. Özışık), İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı.

ALTUNTAŞ, Nezahat (2002), **Türkiye’de Etnik Kimlik Farklaşmasında Din-Mezhep Etkisi ve Siyaset Yansıması**, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

ANDERSON, Benedict (1995), **Hayali Cemaatler**, (Çev. İskender Savaşır), İstanbul: Metis Yayınları, 2. Baskı.

ANDREWS, A. Peter (1992), **Türkiye’de Etnik Gruplar**, (Çev. Mustafa Köpüşoğlu), İstanbul: ANT Yayınları, 1. Baskı.

APPLEBAUM, H. (Der.) (1987), **Perspevtives in Cultural Anthropology**, Albany: State University of New York.

ARINBERG-LAANATZA, M. (2003), “Türkiye Alevileri-Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar” (Çev. B. K. Torun ve H. Torun), T. OLSSON, E. ÖZDALGA, C. RAUDVERE (Ed.), **Alevi Kimliği**, İstanbul: TVYV, s. 195- 214.

- ARMSTRONG, John (1982), **Nations before Nationalism**, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- ARMSTRONG, Karen (1999), **Tanrının Tarihi**, (Çev. O. Özel, H. Koyukan ve K. Emiroğlu), Ankara: Ayraç Yayınevi, 1. Baskı.
- ASLAN, Cahit (2004), **Kavramlaştırma ve Ara Değişken Olarak Etnisite**, Adana: Karahan Kitapevi.
- ASLAN, Cahit (2005), **Fellahlar'ın Sosyolojisi**, Adana: Karhan Kitapevi.
- ATAY, Tayfun (2004), **Din Hayattan Çıkar**, İstanbul: İletişim Yayınevi.
- AYDIN, Suavi (1993), **Modernleşme ve Milliyetçilik**, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- AYDIN, Suavi (1998), **Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği**, Ankara: Öteki Yayınevi.
- AYDIN, Suavi (2003a), "Etnisite", **Antropoloji Sözlüğü** (Der. K. Emiroğlu-S. Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 276-279.
- AYDIN, Suavi (2003b) "Kimlik", **Antropoloji Sözlüğü** (Der. K. Emiroğlu-S. Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 469-477.
- AYKAÇ, Osman (2000), "Bir Olay: Kerbela/Trajedî ve Haysiyet", **Defter**, Sayı 40, s. 107-116.
- AYUBİ, N. (1993), **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, (Çev. Y. Alogan), İstanbul: Cep Kitapevi, 1. Baskı.

BALİ, N. Rıfat (1998), “Cumhuriyet Döneminde Azınlıklar Politikası”, **Birikim**, Sayı: 115, s. 80-90.

BALIBAR, E. ve Immanuel WALLERSTEIN (2000), **İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler**, (Çev. N. Ökten), İstanbul: Metis Yayınları, 3. Baskı.

BANKS, Marcus (1996), **Ethnicity: Anthropological Constructions**, London: Routledge.

BARTH, Fredric (Der.) (2001), **Etnik Gruplar ve Sınırları**, (Çev. A. Kaya ve S. Gürkan), İstanbul: Bağlam Yayınları, 2. Baskı.

BEHAR, E. Büşra (1996) **İktidar ve Tarih: Türkiye’de Resmi Tarih Tezi’nin Oluşumu**, İstanbul: Afa Yayınları.

BELGE, Murat (1992), **Türkiye Dünyanın Neresinde**, İstanbul: Birikim Yayınları.

BENNET, W. John (1968), **Kültürlerin İncelenmesi: Saha Çalışması Teknik ve Metodolojisi Üzerine Bir İnceleme**, (Çev. F. Fegan), Ankara: İmar ve İskan Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı.

BENSLAMA, Fethi (2005), **İslam’ın Psikanalizi**, (Çev. İ. Ergüden), İstanbul: İletişim Yayınevi, 1. Baskı.

BİLGİN, Nuri (1994), **Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu**, İzmir: Ege Yayıncılık.

BİLGİN, Nuri (1995), **Kolektif Bilinç**, İstanbul: Sistem Yayıncılık.

BLOCH, Maurice (2001), **Marksizm ve Antropoloji: Bir İlişkinin Tarihi**, (Çev. M. Bozok), Ankara: Ütopya Yayınevi, 1. Baskı.

BOCK, K. Philip (2001), **İnsan Davranışının Kültürel Temelleri**, (Çev. S. Altuntek), Ankara: İmge Kitapevi.

BOZKURT, Fuat (1990), **Aleviliğin Toplumsal Boyutları**, İstanbul: Tekin Yayınevi.

BODRROGI, K. Kehl (1996), “Tarih Mitosu ve Kolektif Kimlik”, (Çev. T. Bora), **Birikim**, Sayı: 88, s. 52-62.

BORA, Tanıl (1995), “Türkiye’de Milliyetçilik ve Azınlıklar”, **Birikim**, Sayı: 71s. 35-49.

BORA, Tanıl (1996), “İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği”, **Birikim**, Sayı:71, s.169-192.

BOURDIEU, Pierre ve L. J. D. WACQUANT (2003), **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, (Çev. N. Ökten), İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı.

BRUNESSEN, Martin Van (2000), **Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri**, (Çev. H. Yurdakul), İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı.

BULUT, Faik (1997), **İslam Komüncüleri**, Ankara: Doruk Yayınevi

BULUT, Faik (1998), **Ali’siz Alevilik**, İstanbul: Berfin Yayınları.

BULUT, Faik (2003), **Ortadoğu’nun Solan Renkleri**, İstanbul: Berfin Yayınları.

CALLINICOS, Alex (2004), **Toplum Kuramı**, (Çev. Y. Tezgiden), İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı.

CASSIRER, Ernst (1954), **An Essay on Man**, New York: Doubleday.

COHEN, P. Anthony (1999), **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, (Çev. M. Küçük), Ankara: Dost Yayınları, 1. Baskı.

CONNELL, W. R. (1998), **Toplumsal Cinsiyet ve İktidar**, (Çev. C. Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı.

COWARD, Rosalind-John ELLIS (1985), **Dil ve Maddecilik**, İstanbul: İletişim Yayınevi.

ÇOBANOĞLU, Özkul (1999), **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş**, Ankara: Akçağ Yayınları.

DAVIS-YUVAL, Nira (2003), **Cinsiyet ve Millet**, (Çev. A. Bektaş), İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı.

DELANEY, Carol (2001), **Tohum ve Toprak**, (Çev. S. Somuncuoğlu), İstanbul: İletişim Yayınevi, 1. Baskı.

DOUGLAS, Mary (1966), **Purity and Danger**, Londra: Roudledge and Kegan Paul.

DOUGLAS, Mary ve B. ISHERWOOD (1999), **Tüketime Antropolojisi**, (Çev. E. A. Aytekin), Ankara: Dost Yayınları, 1. Baskı.

DOĞRUEL, Fulya (2005), **İnsanîyetleri Benzer**, İstanbul: İletişim Yayınları.

DOLUKHANOV, Pavel (1998), **Eski Ortadoğu'da Çevre ve Etnik Yapı**, (Çev. S. Aydın), Ankara: İmge Yayınevi, 1. Baskı.

DONAN, Hastings ve T. M. WILSON (2002), **Sınırlar: Kimlik, Ulus ve Devletin Uçları**, (Çev. Z. Yaş), Ankara: Ütopya Yayınevi, 1. Baskı.

- DURDU, Aydın (2003), “Hatay Arap Alevlerinde (Nusayriler) Eren İnancı ve İnanc Merkezleri”, **Yol Dergisi**, Nusayriler Özel Sayı, No: 21, s. 13 – 24.
- EAGLETON, Terry (2005), “**Kültür Yorumları**”, (Çev. Ö. Çelik), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı.
- EDWARD, Shils (1957), “Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties”, **British Journal of Sociology**, Sayı: 8, s. 130-145.
- ELIADE, Mircea (1982), **İmgeler ve Simgeler**, (Çev. S. Rifat), Ankara: Gece Yayınevi.
- ELIADE, Mircea (1993), **Mitlerin Özellikleri**, (Çev. S. Rifat), İstanbul: Simavi Yayınları.
- ER, Piri (2003), “Arap Aleviliğ/Nusayriler ve İnanc Esasları”, **Yol Dergisi**, Nusayriler Özel Sayı, No: 21, s. 5-12
- ERIKSEN, H. Thomas, (2004), **Etnisite ve Milliyetçilik**, (Çev. E. Uşaklı), İstanbul: Avesta Yayınları, 1. Baskı.
- ERÖZDEN, Ozan (1997), **Ulus-Devlet**, Ankara: Dost Kitapevi.
- ESKİOCAK, Nasreddin (1997), **İlk Alevi Kimdir?**, İstanbul: Can Yayınları.
- ESMAN, J. Milton-Itamar RABINOVICH (2004), **Ortadoğu’da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet**, (Çev. Z. Avşar), İstanbul: Avesta Yayınları, 1. Baskı.
- ET-TAVİL, G. M. Emin (2004), **Arap Alevileri Tarihi: Nusayriler**, (Çev. İ. Özdemir), İstanbul: Çivi Yayınları, 1. Baskı.

FABIAN, Johannes (1999), **Zaman ve Öteki**, (Çev. S. Budak), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi, 1. Baskı.

FENTON, Steve (2001), **Etniste, Irkçılık, Sınıf ve Kültür**, (Çev. N. Şad), Ankara: Phoenix Yayınevi, 1. Baskı.

FIĞLALI, E. Ruhi (1980), **Çağımızda İtikati İslâm Mezhepleri**, Ankara: Selçuk Yayınları.

FIĞLALI, E. Ruhi (1990), **Türkiye’de Alevilik, Bektaşilik**, İstanbul: Selçuk Yayınları.

FIRRO, Kais (1999), Nusayriliğin Milliyetçilik ve Milli Devlete Adaptasyonu”, **Tarih ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler**, İstanbul: İSAV Yayınları, s. 209-217.

FREUD, Sigmund (1984), **Totem ve Tabu**, (Çev. K. Sahir, Sel), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1. Baskı.

GADAMER, G. Hans (2001), “Tarih Bilinci Sorunu”, (Çev. T. Parla), P. RABINOW ve W. SULLIVAN (Der.), **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, s. 79-106.

GEERTZ, Clifford (1975), **The Interpretation of Cultures**, Londra: Hutchinson.
(2001 a), “Yerli Gözüyle Antropolojik Anlamanın Doğası Üstüne”
(Çev. T. Parla), P. RABINOW ve W. SULLIVAN (Der.), **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, s. 45-56.

GEERTZ, Clifford (2001 b), **Gerçeğin Ardından**, (Çev. U. Türkmen), İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı.

GELLNER, Ernest (1992), **Uluslar ve Ulusçuluk**, (Çev. B. E. Behar ve G. G. Özdoğan), İstanbul: İnsan Yayınları.

GELLNER, Ernest (1998), **Milliyetçiliğe Bakmak**, (Çev. S. Coşar, S. Öztürk, N. Soyarık), İstanbul: İletişim Yayınları.

GIDDENS, Anthony (2003), **Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları**, (Çev. Ü. Tatlıcan ve B. Balkız), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Baskı.

GOODY, Jack (2001) **Yaban Aklın Evcilleştirilmesi**, (Çev. Koray Değirmenci), Ankara: Dost Kitapevi, 1. Baskı.

GÖK, Nejdett-Mehmet KUTLU, (2005), “Hilal ve Ay Yıldız Motifi Semboli ve İdeolojik Kullanımı”, **Doğu-Batı**, Sayı: 31, s. 238-255.

GÖKBERK, Macit (1980), **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitapevi.

GUIBERNAU, Montserrat (1997), **20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler**, (Çev. N. Nur Domaniç), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1. Baskı.

GÜVENÇ, Bozkurt (1991), **İnsan ve Kültür**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

GÜVENÇ, Bozkurt (1994), **Türk Kimliği**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

HALL, Stuart (1992), “Melez Şahsiyetlerimiz” (Çev. Ö. Gökmen), **Birikim**, Sayı: 8, s. 55-57.

HALL, Stuart (1998a), “Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik” (Çev. S. H. Tuncel), Anthony D. KING (Der.), **Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 39-61.

- HALL, Stuart (1998b), “Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler” D. KING (Der.), **Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 63-96.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (1995), **Düşünce Tarih**, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- HARIS, Marvin (1994), **Yamyamlar ve Krallar**, (Çev. M. F. Gümüş), Ankara: İmge Kitapevi, 1. Baskı.
- HARIS, Marvin (1995), **İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar**, (Çev. M. F. Gümüş), Ankara: İmge Kitapevi, 1. Baskı.
- HARVEY, David (1997), **Postmodernliğin Durumu**, (Çev. S. Savran), İstanbul: Metis Yayınları. 1. Baskı.
- HAVILAND, A. William (2002), **Kültürel Antropoloji**, (Çev. Hüsamettin İnanc), İstanbul: Kaknüs Yayınları. 1. Baskı.
- HOBSEBAWM, Erich (1995), **Milletler Ve Milliyetçilik**, (Çev. O. Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2. Baskı.
- HOOKE, H. Samuel (1995), **Ortadoğu Mitolojisi**, (Çev. Alevi. Şenel), Ankara: İmge Kitapevi, 1. Baskı.
- HUTCHINSON, J. (1987), **The Dynamics of Cultural Nationalism**, Londra: Allen and Unwin.
- KANDİYOTİ, Deniz ve Ayşe SAKTANBER (Der.) (2002), **Kültür Fragmanları**, (Çev. Z. Yelçe), İstanbul: Metis Yayınevi.

- KAÇAR, Cengiz (2003) “Tarsus’ta Yaşayan Arap Alevi-Nusayrilerin Dini Mekanları/Ziyaret-Türbeler”, **Yol Dergisi**, Nusayriler Özel Sayı, No: 21, s. 51-60.
- KARASU, Mehmet (Ed.) (2006), **Nusayrilik/Alevilik ve ÇokKültürlülük**, Ankara: Keşif Yayınevi.
- KESER, İnan (2005), **Nusayrilik**, Adana: Karahan Kitapevi.
- KEYMAN, Fuat, M. MUTMAN ve M. YEĞENOĞLU (Der.) (1996), **Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KING, D. Anthony (Der.) (1998), **Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi**, (Çev. Ü. H. Yolsav- G. Seçkin), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. 1. Baskı.
- KLINE, M. Taylor (1985), “Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology”, **Current Anthropology**, Vol: 26, No: 2.
- KONGAR, Emre (2002), **“Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- KÖKER, Levent (2005), “Türkçe Baskıya Önsöz: Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı”, Amy, GUTMAN (Haz.), **Çokkültürcülük Tanınma Politikası**, İstanbul: YKY Yayınları, s. 11-14.
- KÜMBETOĞLU, Belkis (2005), “Antropolojide Toplumsal Cinsiyet Analizleri” KÜMBETOĞLU, Belkiz-Hande BİRKALAN (Der.), **“Gelenekten Geleceğe Antropoloji”**, İstanbul: Epsilon Yayınevi, s.255-272.

LACLAU, Ernesto (Der.) (1995), **Siyasal Kimliklerin Oluşumu**, (Çev. A. Fethi), İstanbul: Verso-Metis Yayınevi. 1. Baskı.

LAÇİNER, Ömer (1998), “Resmileşmiş İdeolojilere Eğilimimiz Üzerine Bazı Notlar”, **Birikim**, Sayı: 105-106. s. 67-78.

LARRIAN, Jorge (1995), **İdeolojik ve Kültürel Kimlik**, (Çev. N. N. Domaniç), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1. Baskı.

LECA, Jean (Der.) (1998), **Uluslar ve Milliyetçilikler**, (Çev. S. İdemen), İstanbul: Metis Yayınları, 1. Baskı.

LEWIS, H. Morgan (1986), **Eski Toplum I**, (Çev. Ü. Oskay), İstanbul: Payel Yayınevi, 1. Baskı.

LINDHOLM, Charles (2004), **İslami Ortadoğu**, (Çev. B. Şafak), Ankara: İmge Yayınevi, 1. Baskı.

MALINOVSKI, Bronislaw (2003), **Yabancı Toplumda Suç ve Gelenek**, (Çev. Ş. Yeğin), İstanbul: Epsilon Yayınları, 1. Baskı.

MARDİN, Şerif (2003), **Din ve İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları.

MARX, Karl (1975), **1844 Felsefe Yazıları**, (Çev. M. Belge), İstanbul: Payel Yayınevi, 2. Baskı.

MASSIGNON, Louis (1964), “Nusayriler”, **İslam Ansiklopedisi**, c. 9, İstanbul: MEB, s. 365-369.

MASSIGNON, Louis (1982), **The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam**, (Çev. H. Mason), Princeton: Princeton University Pres.

MAUSS, Marcel (2005), **Sosyoloji ve Antropoloji**, (Çev. Ö. Doğan), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 1. Baskı

MORRIS, Brain (2004), **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler**, (Çev. T. Atay), Ankara: İmge Yayınevi, 1. Baskı.

MULLAOĞLU, Memet (1999), **Kutsal Kitaplarda Beşlerin Sırrı ve Ehli Beyt**, Antakya: Kültür Bilişim İletişim Hizmetleri Tic. Ltd. Şti.

OKAN, Murat (2003), “Nusayrilik (Arap Aleviliği”, **Antropoloji Sözlüğü** (Der. K. Emiroğlu-S. Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 634-637.

OKAN, Murat (2004), **Türkiye’de Alevilik**, Ankara: İmge Yayınları.

OLSSON, Tord (2003a), “Dağlıların ve Şehirlilerin İrfanı’ı, Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrilerin Mezhebi” (Çev. B. K. Torun ve H. Torun), T. OLSSON, E. ÖZDALGA, C. RAUDVERE (Ed.), **Alevi Kimliği**, İstanbul: TVYV, s. 215-237.

OLSSON, Tord (2003b) “Son Söz: Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme” (Çev. B. K. Torun ve H. Torun), T. OLSSON, E. ÖZDALGA, C. RAUDVERE (Ed.), **Alevi Kimliği**, İstanbul: TVYV, s. 260-273.

ONG, J. Walter (1995), **Sözlü ve Yazılı Kültür**, (Çev. S. P. Banon), İstanbul: Metis Yayınları, 1. Baskı.

ORAN, Baskın (2004), **Türkiye’de Azınlıklar**, İstanbul: TesevYayınları.

OSKAY, Ünsal (1981), “Popüler Kültür Açısından İdeoloji Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar”, **S. B. F. Dergisi**, Cilt: XXXV, s. 197-253.

ÖNDER, T. Ali (1999), **Türkiye’nin Etnik Yapısı**, Ankara: Öderler Yayıncılık.

- ÖZ, Mustafa, (1999), “Nusayriyye”, **Tarih ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler**, İstanbul: İSAV Yayınları, s. 181-19.
- ÖZBUDUN, Sibel (2003), “Simgesel Antropoloji”, **Antropoloji Sözlüğü** (Der. K. Emiroğlu-S. Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 734-736.
- ÖZBUDUN, S. ve B. ŞAFAK (2005), **Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar**, Ankara: Dipnot Yayınları.
- ÖKTEM, Niyazi (1999), “Anadolu Aleviliğinin Senkretik Yapısı”, **Tarih ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler**, İstanbul: İSAV Yayınları, s. 221-239.
- ÖZKIRIMLI, Umut (1999), **Milliyetçilik Kuramları**, İstanbul: Sarmal Yayınları.
- ÖZGÜR, Nurcan (1999), **Etnik Sorunların Çözümünde Hak ve Özgürlükler Hareketi**, İstanbul: Der Yayınları.
- ÖZTÜRK, Mustafa (2003 a), “Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu” **On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı: 14-15, s. 245-277.
- ÖZTÜRK, Mustafa (2003 b), “İhvân-ı Safâ’nın Felsefi Düşünce Sisteminde Kur’an ve Yorum”, **On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı: 14-15 , s. 283-306.
- PALA-ERCAN, Ş. (2000), **Yorumsal/Simgesel Antropoloji Bilgi Kuramı: Geertz Örneği**, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

POSNER, Roland (2001), “Antropolojideki Temel Kavramların Göstergebilim Açısından Yorumu”, E. ONAT ve S. Ö. YILDIR (Ed.), **Göstergebilim Tartışmaları**, İstanbul: Multilingual Yayınları.

REYHANİ, Mahmut (1997a), **Gölgesiz Işıklar I: Alevilik ve Öncesi**, Adana: Kayhan Kitapevi.

REYHANİ, Mahmut (1997b), **Gölgesiz Işıklar II: Tarihte Aleviler**, İstanbul: Can Yayınları.

REYHANİ, Mahmut (1997c), **Gölgesiz Işıklar III: Mezhepte Aleviler**, İstanbul: Can Yayınları.

RICOEUR, Paul (2001), “Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek” (Çev. T. Parla), P. RABINOW VE W. SULLIVAN (Der.), **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, s. 27-44.

SAİD, Baha (2003), “Anadolu’da Gizli Mabetlerden: Nusayriler ve Mezheplerinin Sırları”, İsmail Görkem (Haz.), **Yol Dergisi**, Nusayriler Özel Sayı, No: 21, s. 25-37.

SAID, Edward (1995), **Entelektüel**, (Çev. T. Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı.

SARGUT, A. Selami (2001), **“Kültürler Arası Farklılaşma ve Yönetim**, Ankara: İmge Yayınevi.

SERTEL, Ergin (2005), **Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler**, Ankara: Ütopya Yayınevi.

SHAYEGAN, Daryush (2002), **Yaralı Bilinç**, (Çev. H. Bayrı), İstanbul: Metis Yayınları. 2. Baskı.

SMITH, D. Anthony (1994), **Milli Kimlik**, (Çev. B. S. Şener), İstanbul : İletişim Yayınları. 1. Baskı.

SMITH, D. Anthony (2002), **Ulusların Etnik Kökeni**, (Çev. S. Bayramoğlu-H. Kendir), Ankara: Dost Yayınları. 1. Baskı.

SMITH, Philip (2005), **Kültürel Kuram** (Çev. S. Güzelsarı ve İbrahim Gündoğdu), İstanbul: Babil Yayınları, 1. Baskı.

SOMERSAN, Semra (2004), Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

STRAUSS, L. Claude (1985), **Irak ve Tarih**, (Çev. R. Erden ve H. Bayır), İstanbul: Metis Yayınları, 1. Baskı.

STRAUSS, L. Claude (1983), **Din ve Büyü** (Çev. A. Güngören), İstanbul: Yol Yayınları. 2. Baskı.

SU, Süreyya (2003), “Ortodoksi-Heterodoksi”, **Antropoloji Sözlüğü** (Der. K. EMİROĞLU-S. AYDIN), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 646- 648.

SUNAR, İlkay (1999), **Düşün ve Toplum**, Ankara: Doruk Yayınları.

ŞENEL, Alaeddin (1993), **Irak ve Irkçılık Düşüncesi**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

TAPPER, Richard (2000), “Kan, Şarap ve Su: Ortadoğulu Müslümanlarda İçkinin Toplumsal ve Simgesel Yanları” (Çev. Ü. Tansel), S. ZUBAIDA ve R.

TAPPER (Ed.), **Ortadoğu Mutfak Kùltürleri**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 215-232.

TOURAINÉ, Alain (1997), **Modernliğin Eleştirisi**, (Çev. Hülya Tufan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Baskı.

TURA, M. Saffet (1989), **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz**, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.

TURAN, Ahmet (1996), "Kitabu'l Mecmu'nun Tercümesi", **On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı 8, s. 5-18.

TURNER, Victor (1977), "Symbols in African Ritual" L.D. Dolgin, S. Kemnitzer ve D.M. Schneider (Der.), **Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols Meanings**, New York: Columbia University Pres.

TÜMKAYA, Yunus (2004), **Farklılığa Rağmen Bir Olmak**, İskenderun: Can Yayınları.

TÜRK, Hüseyin (1996), **İnsanın Biyokùltürel Evrimi**, Ankara: Bilim Yayınevi.

TÜRK, Hüseyin (2002), **Nusayrilik (Arap Aleviliği) ve Nusayrilerde Hızır İnancı**, Ankara: Ütopya Yayınevi.

TÜRK, Hüseyin (2005), **Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilik**, İstanbul: Kaknüs Yayınevi.

TÜRKDOĞAN, Orhan (1996), **Değişme, Kùltür ve Sosyal Çözölme**, İstanbul: Birleşik Yayınevi.

TÜRKDOĞAN, Orhan (1999), **Etnik Sosyoloji**. İstanbul: Timaş Yayınları.

ULUÇAY, Ömer (2001), **Tarihte Nusayrilik**, Adana: Gözde Yayınevi.

ULUÇAY, Ömer (2003), **Nusayrilik/İnanç Esasları-Tenasuh**, Adana: Karahan Yayınları.

ÜLKEN, Z. Hilmi (1967), **İslam Felsefesi Kaynakları ve Tefsirleri**, İstanbul: Türkiye İşbankası Yayınları.

ÜRER, Levent (2003), **Azınlıklar ve Lozan Tartışmaları**, İstanbul: Derin Yayınları.

VIROLI, Maurizio (1997), **Vatan Aşkı**, (Çev. A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 1. Baskı.

VOLKAN, D. Vamık (1999), **Kanbağı: Etnik Gururdan Etnik Teröre**, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

ZÜRCHER, Z. Erik (Der.) (2004), **İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye’de Etnik Çatışma**”, İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı.

WAGNER, Peter (1996), **Modernliğin Sosyolojisi**, (Çev. M. Küçük), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1. Baskı.

WEBER, Max (1986), **Sosyoloji Yazıları**, (Çev. T. Parla), İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1. Baskı.

EK 1: Resimler



Resim 1. Dini Ayinlerde Kullanılan Reyhan Bitkisi



Resim 2. Dini Ayinlerde Kullanılmayan Reyhan Bitkisi



Resim 3. Mezarın Üzerinde Bulunan Bahur/Korluk ve Kolonya Şişesi



Resim 4. Hırısının Hazırlanışına Yardımcı Olan Kadınlar



Resim 5. Zikir Odası



Resim 6. Hicabı Kapalı Zikir Odası



Resim 7. Zikir Ayininde Kullanılmış Boş Sürâhiler



Resim 8. Ayinlerde ve Gündelik Yaşamda Kullanılan Bahur



Resim 9. Zikir Ayininden Çıkan Topluluk



Resim 10. Hırısiyi Karıştıran Yaşlı Bir Bayan



Resim 11. Hırısiyi Karıştıran Bir Adam



Resim 12. Hırısının Yendiği Oda



Resim 13. Hırıslerini Evlerine Götüren Topluluk Üyeleri



Resim 14. Hırısı Dağıtımının Yapıldığı Plastik Kap



Resim 15. Türbe Camına Asılan Bez Beşik



Resim 16. Türbe Camına Asılan Bez Beşikler ve Düğümler



Resim 17. Hızır Türbesinde Bulunan Saç Adağı



Resim 18. Hızır Türbesinde Bulunan İshak'ın Kurban Edilişini Gösteren Resim



Resim 19. Modern Giyimli Nakipler veya Necipler



Resim 20. Kur'an-ı Kerim Okuyan Modern Giyimli Adam



Resim 21. Modern Giyimli ve Sakallı Şeyh



Resim 22. Samandağ Hızır Türbesi



Resim 23. Türbe Kapısını Açan Ziyaretçi



Resim 24. Türbeyi Ziyaret Eden Ziyaretçiler



Resim 25. Türbenin İçinde Bulunan Eşarplar



Resim 26. Türbe Ziyaretini Tamamlayan Anne ve Çocuk



Resim 27. Türbede Bulunan Korluklar



Resim 28. Korluğa Bahur Atan Adam



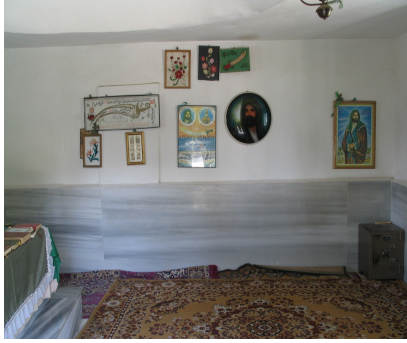
Resim 29. Makamı Bahurlayan Adam



30. Makamın Başında Dua Eden Adam



Resim 31. Ali'nin Resmi ve Ali'yi/Hızır'ı Simgeleyen Yeşil Renk



Resim 32. Ali'ye Ait Temsili Resimler ve Onu Simgeleyen Nesneler



Resim 33. Ali'nin Zulfikar İsimli Kılıcının Metalden Temsili



Resim 34. Hızır Makamı ve Onu Simgeleyen Yeşil Bez Örtü



Resim 35. On iki İmamların İsim Listesi



Resim 36. Erkek Mezarı



Resim 37. Duaklı Genç Kız Mezarı



Resim 38. Kadın Mezarı



Resim 39. Harbiye Halk Mezarlığı İçinde Yer Alan Şeyh Mezarlığı