

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

NUSAYRİLİK: SIR VE DİRENİŞ

ŞULE CAN

108611030

Dr. SAİME TUĞRUL

2011

ÖZET

Bu çalışma temelde başlıca iki tartışma üzerinden tasarlanmıştır. İlk olarak Nusayri cemaatinin kültürel belleğini nasıl inşa ettiği ve modernleşme ile bu belleğin ve etno-dinsel kimliğin nasıl bir dönüşüm geçirdiği üzerinde durulmaktadır. İkinci olarak bir “sır” cemaati olan Nusayrilerin modernite ve asimilasyon karşısında aynı zamanda iktidarın ürettiği söyleme karşı ne tür direniş biçimleri geliştirdiği anlatılmaktadır.

Tezin ilk bölümünde Nusayriliğin tarihçesi ve inanç sistemi anlatılmaktadır. Arap Alevilik olarak bilinen Nusayriliğin cemaat içerisinde nasıl tanımlandığı ve Nusayri'nin kim olduğu sorusuna yanıt aranmıştır. Tezin ikinci bölümünde ritüeller, anlatılar ve tarihin yeniden kurulması çerçevesinde Nusayri kültürel belleği ve belleğin kimlik oluşumundaki etkisi incelenmektedir. Buna bağlı olarak zaman, mekan ve simgelerin aynı zamanda Nusayriler için büyük önem atfedilen ritüellerin bu belleğin oluşumundaki etkisi ve hatırlama figürleri üzerinde durulmuştur. Tezin üçüncü ve dördüncü bölümünde, ötekiliğin inşası, modernite ve beraberinde asimilasyon politikaları ile etno-dinsel kimliğin referanslarının dönüşerek, Nusayri politik kimliğinin inşası üzerine tartışılmıştır. Tezin beşinci bölümünde Nusayrilikte direniş biçimleri, direnişin neye karşı ve ne şekilde gerçekleştiği anlatılmıştır.

ABSTRACT

This study is based on two main arguments. Firstly, it includes how Nusayri community constructs its cultural memory and what transformation has occurred in cultural memory and ethno-religious identity through modernization. Secondly, what resistance types Nusayri community-which is a secret society- develops against the discourse of power, modernity and assimilation is discussed.

In the first part of this thesis, the brief history of Nusayri community and belief system is explored. The question of how Nusayrism is described within the community is tried to be answered. In the second part, the relationship between identity and cultural memory, which is constructed through rituals, narrations and reconstructing the past, is analyzed. On the other hand; the influence of Nusayri rituals, sacred time and places on memory is one of the basic points in this study. In the third and fourth parts, the construction of othering and Nusayri political identity is discussed considering modernity and assimilation politics and theories. In the last part, resistance in Nusayri community and the issues against whom or what and how this resistance is realized, are questioned.

TEŐEKKÜR

Bu tezde beni destekleyen, yönlendiren değerli danıőman hocam Saime TUĐRUL'a, bu tezin her aőamasında beni yüreklandiren ve zihnimi ačan değerli hocam Ferhat KENTEL'e teőekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu çalıőmanın oluőmasında emeği gečen alandaki insanlara, katkılarını esirgemeyen değerli dostlarım Yaęmur TOKA'ya ve Özgül HERDEM'e ve yol arkadaőım Emre TONBA'ya minnet borçluyum.

İçindekiler

1. Giriş	1
1.1. Araştırma Yöntem ve Teknikleri	4
2. Nusayrilik ve İnanç Sistemi	6
2.1. Etimolojik Olarak “Nusayri” Sözcüğü	6
2.2.1. İslamiyet Döneminde Nusayriler	12
2.3. Zahir-Batın Kavramları ve Nusayrilikte Bâtınlık	17
2.3.1. Ayn-Mim-Sin	20
2.4. Nusayrilikte İbadet ve ‘Amcalık’ Kurumu	20
2.4.1. Nusayrilikte Amcalık Kurumu ve Dine Giriş	23
2.5. Nusayrilerin Coğrafi Dağılışı	27
3. Nusayrilerde Kültürel Bellek: İnancın ve Sırrın Yeniden Üretimi	28
3.1. Kültürel Belleğin Oluşumu ve Hatırlama	29
3.2. Kimliğin Oluşumunda Bellek ve Geçmişin Merkeziliği	33
3.3. Ritüeller (Törenler) ve Hatırlama	35
3.3.1. Dine Giriş Ritüelleri ve Bayramlar	36
3.4. Anlatılar: Geçmişin ve Şimdinin Yeniden Üretimi	38
3.5. Nusayrilerde Kültürel Bellek ve Hatırlama	40
3.5.1. Nusayriliğe Giriş Töreni ve Amcalık Kurumu	41
3.5.2. Bayramlar	44
3.5.3. Anlatılar ve Hatırlama Figürleri	47
4. Ötekiliğin İnşası ve Mutlak Öteki	51
4.1. Mutlak Ötekinin İnşası	54
5. Kültürel Belleğe Karşı Modernite ve Asimilasyon	60

5.1. Modernleşme ve Etno-Dinsel Kimliğin Dönüşümü	60
5.2. Egemenin Alanı ve Nusayri Politik Kimliği	62
6. Nusayrilikte Direniş	79
6.1. Gözetim Mekanizmaları ve Sosyal Kontrol	83
6.2. Gündelik Hayat ve Direniş	88
6.3 İstisnai Bir Direniş Olarak Sır	100
7. Sonuç	109
Kaynakça	114
EK-1 GÖRÜŞME LİSTESİ	119

1. Giriş

Bu çalışmada çoğunlukla Hatay bölgesinde yaşayan Nusayri (Arap Alevi) cemaati örneği üzerinden iki boyutlu bir tartışma ele alınacaktır. Çalışmanın başlangıç noktasını Nusayrilerin kendilerini nasıl tanımladıkları, tarihleri veya tarihlerini kurgulayışları, dolayısıyla etno-dinsel kimlik tanımları ve algılamaları oluşturmaktadır. Kimlik inşası ve tanımlanması konusu her ne kadar karmaşık ve çeşitli olsa da, kimlik inşasında en temel unsurlardan biri kültürel bellektir çünkü bellek hatırlama kapasitesi, geçmişi yaratmak ve yeniden yaratmaktır. (Rodriguez&Fortier, 2007:2) Bu nedenle çalışmanın ikinci bölümünde Nusayri kültürel belleğinin yeniden üretimi, nasıl sürdürüldüğü ve belleğin kimlik inşasında nasıl merkezi bir rol oynadığı anlatılmaya çalışılacaktır.

Kültürel kimlikler veya etno-dinsel toplulukların Türkiye özelinde geçtiği süreçler ve yaşadığı dönüşümler çeşitli boyutlarıyla tartışılmış ve pek çok parametresi olduğu ortaya konmuştur. Şüphesizdir ki, geleneksel kültür ve dinsel kimlikleri sarsan, dönüştüren ya da başlı başına tartışmaya açan temel dinamik modernliktir. Modernitenin yarattığı süreç öyle kapsayıcıdır ki geleneksel yapılar da pek çok sebeple ve etkiyle bu sürece dahil olmuştur. Bozdoğan ve Kasaba'nın moderniteyi yeniden düşünmek adına belirttikleri gibi sanattan, mimariden kültürel çalışmalara kadar pek çok disiplin, anti-modern kabul edilen geleneğe dönüş düşüncesinin ya da küresel bir tema halini alan post-modernizm içine düşmeden, modernlik projesi ile angaje olmanın pek çok yolunu aramaktadır. (Bozdoğan&Kasaba, 1997:3)

Bu çalışmada Türkiye modernleşmesinden bahsederken kastedilen dönem özellikle 1923 yılı itibariyle başlayan Cumhuriyet dönemi ve dolayısıyla ulus devletleşme dönemidir. Türk modernleşmesinin seküler, akla dayalı ve daha pozitivist bir düzlemde olduğu düşünülürse Türkiye’de yaşayan pek çok dinsel azınlık için modernlik parçalayıcı ve hatta yeniden üretici bir mekanizmaya dönüştüğü söylenebilir. Dolayısıyla özgün ancak geleneksel dinamikleri kırmaya yönelik bir yüzü olduğu gerçeğiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Ulus-devletleşme, Türkiye bağlamında birleşmeyi ve devletin bütünlüğü içinde farklı etnik grupların asimilasyonunu gerektiren bir ulusal ideolojiyi doğurmuştur. Çünkü Türkiye bölünemez bir ulus fikri ve laik milliyetçi ideoloji ile dinin bir rol oynamamasını öngörmektedir. (Melikof et. al, 1999:210) Bu nedenle çalışmanın üçüncü bölümünde Nusayri topluluğunda modernleşme ve asimilasyon deneyimiyle birlikte etno-dinsel kimliğin dönüşümü ve politik kimliğin kurgulanmasıyla bu yeni stratejiye nasıl uyum sağladığı tartışılacaktır. Bu tartışmaya paralel olarak Nusayrilerin “kapalı” bir “sır” cemaati olması nedeniyle ve hem etnik hem de dinsel olarak çoğunluğun dışında kalan “öteki” konumu irdelenecektir. Ancak, amaç yalnızca Nusayrilerin öteki konumunu ortaya koymak değil, Nusayrilerin kendi ötekilerini nasıl inşa ettiğini de anlayabilmektir.

Ötekilik ve mutlak ötekinin inşası öncelikle “biz” ve “onlar” ayrımını içerir. “Biz kimiz?” sorusu bir kültürün diğer kültürlerle kurduğu iletişim biçimlerine, farklılığına ve aidiyetlik duygusunun sürekliliğine gönderme yapar. Bu soruya verilen yanıtlar kültürel belleğin merkezinde yer aldığı gibi kuşaktan kuşağa da aktarılan bir kolektif aidiyetliği vurgular. Aynı

zamanda “biz”i oluşturan tüm unsurlar diğerlerini dışarıda bırakır ve diğerleri artık “onlar”dır. Bu noktada, Nusayrilerde oldukça güçlü olan “biz” bilinci, “dışarı”da yani hem mekânsal olarak Hatay dışında hem de cemaatin dışında dolayısıyla “onlar”ın mekanında farklı kimliklerle var olma durumunu tetikler. Bu bağlamda, Nusayri politik kimliği yalnızca öteki ile bulunduğu nokta olmakla kalmaz, aynı zamanda kendini görünür kıldığı ve etno-dinsel kimliğinden sıyrılarak kendi “öteki”liğini kıldığı, artık iktidar alanında yer alan bir kimlik sunumuna olanak verir. Buradan hareketle, Nusayrilerin politik söylemlerinin cemaatin mekanında, yani “içeride” verdiği referanslardan oldukça farklı bir düzlemde olduğu görülür. Bu noktada da politik alanda modernite ve asimilasyon stratejisinde ve egemenin alanında kendini savunmasız ve dönüştüren bir yapının içinde bulur.

Bu çalışmanın ikinci boyutunda ise modern devletin gözetim mekanizmaları, modernite, asimilasyon gibi stratejilere karşı Nusayrilerin nasıl cevap verdiği tartışılacaktır. Modern devlet, uyguladığı sosyal kontrol ile toplum içerisinde bir yandan istenilmeyen davranışları sergileyen bireyleri ya da “norm” dışı kalan tüm grupları dönüştürmeye çalışmakta ve modernitenin değerlerini içselleştirmeye zorlamaktadır. Bektaş ve Bakacak’a göre, 1960’lar sonrasında etkili olan sosyal kontrol mekanizması etiketleme veya ötekileştirme olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu dönem aynı zamanda modernitenin temel ilkelerinin sorgulanmaya başlandığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. (Bektaş & Bakacak, 2009:33) Bu nedenle, bu çalışmada önemle vurgulanan konu, Nusayrilerin

gündelik hayat pratikleri ve De Certeau'nun ifadesiyle nasıl "idare etmekte" olduğu ve manevralarla bahsedilen gözetim mekanizmalarının karşısında kendisini görünmez kıldığı ya da kaçış yolları bulduğu konusudur. Bu kaçış yolları, Nusayrilerin Bâtini İslam yorumuyla yakından ilgilidir. Nusayriler yukarıda bahsedilen politikleşme süreciyle tahakküm edilebilir bir alana girerek görünür olurken, kültürel belleğinde ürettiği ve hatırladığı figürlerle nasıl "gözetim" in kendisiyle başa çıkmakta olduğu bu çalışmanın en temel noktalardan biridir.

1.1. Araştırma Yöntem ve Teknikleri

Bu çalışmada öncelikle "kalitatif" teknikler esas alınmış ve birebir görüşmeler, odak gruplar ve yerinde gözlemlere başvurularak hazırlanmıştır. Kalitatif araştırma çeşitli sosyal ortamlarda yaşayan bireylerin incelenmesiyle bazı sorulara yanıtlar bulmayı amaçlar. Kalitatif teknikler kullanan araştırmacılar kişilerin kendi ortamlarını semboller, ritüeller, sosyal yapılar ve roller aracılığıyla nasıl anlamlandırdıkları ile ilgilenir. (Berg, 2001:13) Kalitatif teknikler araştırmacının kişilerin algılama ve anlamlandırma biçimlerini ve gündelik hayatlarını nasıl yapılandırdıklarını anlamasına yardımcı olur. Bu teknikler aracılığıyla görüşülen kişilerin cemaat dışındaki grupları nasıl anlamlandırdıkları ve tanımladıkları, gündelik hayatlarında dinsel pratiklerin ne şekilde yer aldığı ve politik duruşları anlaşılmasına çalışılmıştır. Görüşmelerde bazen doğrudan sorulara başvurulurken bazen anlatılar ya da kişilerin hayatlarından verdikleri örnekler üzerinde odaklanılmıştır. Görüşmeler başta Samandağ olmak üzere,

Nusayrilerin ağırlıkta yaşadığı Antakya ve Harbiye’de gerçekleştirilmiştir. İnteraktif şekilde gelişen grup görüşmelerinde bireylerin anlatılarından yola çıkarak ayrıntılı ve yoğun bazı görüşmeler de yer almıştır. Görüşmecileri seçerken farklı meslek ve yaş gruplarından olmasına dikkat edilmiştir. Nusayriliğin algılanışı ve cemaat içerisinde tanımlanışı konusunda üç cemaat önderi ile görüşülmüştür. Bunun dışında bahsedilen bölgelerden 20 kişi ile görüşülmüştür ancak spontane bazı grup görüşmeler de (halk evleri, aktivistlerin bir araya geldikleri kafeler) değerlendirmeye alınmıştır.

Kalitatif yöntemler kişisel deneyimleri ve pratikleri değerlendirmede, grup görüşmelerindeki çeşitli tartışmaları değerlendirirken kapsamlı bir analize olanak sağlamıştır. Ancak Nusayri cemaati çalışırken karşılaşılan zorluklar bu değerlendirmeleri yaparken göz önünde bulundurulmalıdır. Görüşmelerde, cemaatin bir üyesi olmama rağmen, sıklıkla karşılaştığım bazı sorular cemaat üyelerinin bu araştırmalardan duyduğu rahatsızlığı anlamak için yeterliydi. Özellikle bu çalışmayı, kişisel olarak tercih edip etmediğim konusunda görüşmecilerin ciddi sorgulamalarıyla karşılaştım. Bu durumu açıklığa kavuşturduktan sonra nedenleri konuşuldu ve görüşmeciler son zamanlarda Nusayrilere karşı gelişen “yoğun ilgi” yi anlamlandıramadıklarını ve bazı üniversitelerin farklı amaçlarla bu çalışmalarını gerçekleştirdiklerini ifade ettiler. Görüşmeciler, söylenen her şeyin araştırmacılar tarafından algılanma biçimlerine ve “çarpıtarak” yorumlanmasına dikkat çekmiştir. Bu nedenle, Nusayrilik inancının gizlilik esasına dayalı olması da ayrıca göz önünde bulundurulması gereken bir noktadır.

Cemaatin bir üyesi olmak, çalışma süresince pek çok gözlemi yerinde ve uzun süreli olarak yapmamı sağlamıştır. Bunun yanı sıra, bu durum bir araştırmacı-denek ilişkisi kurulmadan, güvene ve cemaatin sınırlarına saygıya dayalı bir çalışma olmasına da katkıda bulunmuştur.

2. Nusayrilik ve İnanç Sistemi

Çalışmanın bu kısmında öncelikli olarak Arap Alevilerin kısa tarihçesi ve inanç sistemi ile ilgili bilgi verilecektir. Arap alevi kimliğinin içinde yer alan Zahir-Batın kavram çiftlerinden hareketle, aleniyet-sır ilişkileri ve bazı kavram analizleri yapılacaktır. Arap Aleviliğin tarihi ile ilgili güvenilir kaynakların kısıtlı olması nedeniyle; saha araştırmasında sorulan sorulara verilen yanıtlardan, cemaat liderlerinin Arap Alevilerin tarihine dair verdiği bilgilerden de faydalanılmıştır. Bu çalışmanın temel amaçlarından birinin Arap Alevilerin özellikle Türkiye’de ontolojik varlığının önemi ve İslamiyet’i algılama, algılatma biçimleri olması nedeniyle kısaca “Alevilik” tanımlamaları, Alevinin Nusayrilerin gözünde kime dendiğine dair görüşler de yer alacaktır.

2.1. Etimolojik Olarak “Nusayri” Sözcüğü

Temel itibariyle Nusayri sözcüğünün nereden geldiği konusunda farklı yaklaşımlar olmasının yanı sıra din adamları ve bilimsel literatür dışında gündelik hayatta yaygın olarak kullanılan bir kavram değildir. Nusayriler tarihi ile ilgili olarak en güvenilir ve en kapsamlı araştırmayı bize Arap Aleviler tarihi yazarı olan Muhammed Emin Galip et-Tavil sunmuştur.

Nusayrilerin başlangıcı pek çok kaynakta tartışmalı olarak İslamiyet dönemine dayandırılır. Bu bilgiler Nusayrilerin Sami ırkıyla ilişkisi ve İslamiyet öncesinde de etkinliklerinin varlığı adına sunulmuştur.

Başka bir teoriye göre de Luis Massignon Nusayri isminin verilmiş ihtimallerini şöyle sıralamaktadır:

- 1- Nasrani sözcüğünün bozulmuş şeklidir.
 - 2- Nazerini (Latince Hıristiyan) sözünden türemiştir.
 - 3-Nasuraya (Küfe yakınındaki köy)'den türemiştir.
 - 4-Ibn Nusayr (Muhammed İbn Nusayr Namiri Addi)'den türemiştir.
- (Onarlı, 2006: 18)

Ancak Hatay'ın Harbiye ilçesinde yapılan yüz yüze görüşmelerden ve M.G. et al-Tavil'in yazmış olduğu Tarihül Aleviyyin (1924) adlı kitabından çıkarılan sonuçta yaygın olarak inanılan Nusayri isminin ve Nusayrilerin ortaya çıkışına dair görüş şöyledir:

“Baalbek ve Humus tarafları, İslam Devleti tarafından fethedilmek için yardım zorunlu oldu. Irak ve Mısır'dan gelen kuvvetlere, bir de Medine'den Gadir Hum biatına katılan 450 mücahit katıldı. Bu küçük gruba “Nusayra” (yardımcılık) denildi. Cihat kuralına göre; fethedilen yerler fetheden orduya verildi. Nasayr grubunun bulunduğu dağlık arazi bunlara verilerek buraya Nusayra dağları denildi. Daha sonra Lübnan dağı-Antakya hattındaki bütün dağlara Nusayra dağları, bu arada yaşayanlara da Nusayri denildi. Medine'deki Ensarlardan oluşan bu Ensari Mücahit Grubu Arapların Kahtan soyundandırlar. Bunlar halen burada yaşayan Nusayrilerin atalarıdır diyebiliriz.”

(et-Tavil, 2000: 81)¹

¹ Bu iddia hem sözlü görüşmede Şeyh Nasreddin Eskiocak ve Mahmut Reyhani tarafından aktarılmış hem de İsmail Onarlı'nın kitabında M.G. et al-Tavil'den alıntılanarak yer almıştır.

Cemaatin halk içindeki öğretilerinden yaygın olarak inanılan görüş yukarıda verilmiştir. Bu görüşün doğruluğunun en büyük iddiası bu akidenin Muhammed İbn Nusayr'dan önce zaten şekillenmiş olmasıdır. Etimolojik kökeninin sorgulamasında diğer ihtimaller şu şekilde ortadan kaldırılmıştır. Doğubilimci Massignon'a göre, Nusayri ismini tanımlarken, kimileri Nusayri adının tahkir amacıyla Nasrani kelimesinin küçültme kalıbı olabileceğini ifade etmektedir. Massignon bunları belirttikten sonra en sağlam iddianın, on birinci imam Hasan el-Askeri'nin bab-ı olan Muhammed bin Nusayr adından kaynaklandığını ifade etmektedir. (Sertel,2005: 14)

Araştırmada cemaatin içerisinden olan dini önderlerin görüşleri bu kavram araştırmasında oldukça dikkate alınmıştır. Cemaat önderlerinden ikisinin Nusayri sözcüğü üzerine şu şekilde yorumlar yapmıştır.

“... Ben size temel itibariyle iddiaları söyledim. Ancak bilmelisiniz ki önemli olan bize ne dendiği değildir. Tarih boyunca bize küçültücü yakıştırmalar yapılmıştır. Ancak biz Hz. Ali'nin yolundan giden Alevileriz. Aleviyiz. Önemli olan budur. Nusayri ismini kullanmayı da bu nedenle gerekli bulmuyorum.”

(İlmiddin,Şeyh, 72)

Sözcüğün ne anlama geldiğini bilmeyen pek çok Arap Alevi'ye rastlamak mümkündür. Dolayısıyla aslında Nusayriler kendilerini daha çok Arap Alevi diye tanımlamaktadırlar. Etnik kökenin vurgulanmasının en önemli nedeni kimlik tanımlamasında iki sözcüğün birbirinin içinde yer almasındandır. Araştırmanın ilerleyen bölümlerinde neden Türk Alevi, Kürt Alevi ya da Arap Alevi şeklinde ayrımlar ya da çoğul Alevilik tanımlamalarının neden yapıldığı ayrıca belirtilecektir. Ancak bu bölümde Nusayrilerin gözünden

Alevilik tanımlamaları ve Hz. Ali'nin doğumundan itibaren nasıl bir Alevilik zuhur bulduğuna dair bilgiler aktarılacaktır.

Görüşmelerin yapıldığı mekânlarda çeşitli sivil kuruluşların başkanları veya üyeleriyle yapılan ortak görüşmelerde belirtilmeye değer bazı konular gündeme gelmiştir. Bunlardan ilki “Alevilik” ve çok fazla Alevi tanımının olduğu Türkiye’de Nusayri din adamlarının gözünden “Alevi” ve “Aleviliğin” ne olduğu tartışılmıştır. Cemaat üyelerinin ilk olarak iddiası Hazret-i Ali'nin soyundan ya da onun her daim taraftarı olanların soyundan geldikleri iddiasıdır. Bu nedenle de İslamiyet’i gerçek anlamda yaşayan ve yaşatanların Aleviler olduğu söylemi söz konusudur. İkinci olarak da Alevilik en basit tanımıyla şu şekilde yer almaktadır:

“Bizim Aleviler olarak, mensup olduğumuz inancımızın yegâne önderi ve imamı Hz. Ali'dir. Biz bunun için Aleviyiz ve bununla da iftihar ediyoruz. Şunu belirtmek isteriz ki; Hz. Ali'ye inananlar, Hz. Muhammed'den sonra onun tek vasisi ve halifesi olduğuna inanırlar. Hz. Ali'ye inanç ve itikat olarak mensup olanlar, aynı zamanda Hz. Muhammed'e de mensupturlar. Çünkü Hz. Muhammed “Ben Ali'den Ali'de bendendir. Ali'yi seven beni sever, beni seven de Allah'ı sever. Ben ilim şehriyim, Ali de onun kapısıdır. İlim şehrine varmak isteyen kapıdan girsin.” diye buyurmuştur.”

(Eskiocak, 2009:9)

Nusayriler için dinin biçimsel bir durumu yoktur. Tarih boyunca da yukarıda belirtilen “hakikate” inanmayanlar ya da yürekte hareket etmeyenler münafıktır. Şüphesiz ki Alevilik atıfları çoğuldur ve Hz. Ali'nin doğumu ve sonrasında Hz. Ali'nin ilahi ve sembolik anlamları eylemleri etnik kökene vurgudan ziyade Aleviliğe vurguyu arttırmıştır. Tarih boyunca yaşanan “dışlanma” veya “dinsiz” adlandırmaları Nusayrilerin görüşmelerde rahatsızlıklarını en çok vurguladıkları noktalardı. Ancak şunu özellikle

belirtmekte fayda vardır ki Nusayrilerin Alevilik ritüellerinin ve gündelik hayat pratikleri Türkiye'deki diğer Alevilik anlayışlardan farklılaşmaktadır. Bunların başında Nusayrilerde ibadetin anadillerinde yani Arapça gerçekleşmesidir. Nusayrilikte din algısı ve uygulayışı ve bütün bunların cemaati nasıl gizliliğe dayalı ve kapalı hale getirdiği ilerleyen bölümlerde ayrıntılarıyla anlatılacaktır.

2.2. Nusayriliğin Kısa Tarihçesi

Nusayriler tarih boyunca muhalif olduklarını ve Alevilikten dolayı sürekli olarak “ötekiler” olarak kabul edildiklerini düşünmektedirler. Hep yok sayıldıklarına inanan Nusayrilerin tarihini öğrenmede en iyi kaynaklardan bir tanesi sözlü tarihtir. Sözlü tarihe dayalı olarak hazırlanmış en güvenilir kaynak ta bugün Muhammed Emin Galip et Tavi'l'in Arap Alevileri Tarihi-Nusayriler eseridir.

Tufandan sonra insanoğlunun soyu Nuh'un 3 oğlundan (Nuh b. Lamek Mütevaşlıh b. Uhnuh b. Nün b. Mihlail b. Kınıyan Anuş b. Şis b. Adem) gelir. Alevilerin ataları Samiler ise Ortadoğu'ya yerleştiler ki bunlar Araplar, Farslar ve Rumlardır. Bir kısmı Fars ülkesinin güneyine; diğeri Asur Cezire'ye bir diğeri ise iki nehrin arasındaki bölgeye yerleşti. Bunlara sırasıyla Kahtaniler, İbraniler ve Adnaniler dendi. (Sertel, 2005: 18)

Sami kavimleri Araplar, Babiller, Asuriler, İbraniler ve Habeşlerden oluşur. Hepsinin kendilerine özgü bir geleneği, uygarlığı, dili ve meziyetleri vardı. Araplar dışındaki bu kavimlerdeki meziyetler maalesef ortadan silindi.

Araplar geleneklerini, dillerini ve milliyetlerini Ku'ran-ı Kerim ve İslam dini sayesinde korudular. (et-Tavil, 2000: 32)

Et-Tavil'e göre, asıl Arapların sınırlarının kökeni Fenikelilere kadar uzanır. Fenikelilerin Suriye sınırına gelişleri MÖ 2000 yılına dayanır. Kahtanoğullarından olan Fenikelilerin sınırları Lazkiye'den kuzeyindeki Kel dağından Hayfa'ya kadarki uzun bölgeye paralel uzanan bir sahilden ibarettir. Fenikeliler iki bin yıllık bir uygarlıktan sonra tarih sahnesinden silinmiş ve geriye kalanlar Ğassaniler ve Tenühilere karışmıştır. Fenike uygarlığının hüküm sürmüş olduğu Lazkiye, Kel Dağı ve Süveydiye yani Samandağ coğrafyası bugün de Sami ırkından gelenlerin ve özellikle de Alevilerin yaşamakta olduğu yerlerin önemli bir kısmını teşkil eder.

Fenikelilerden sonra Araplar Maniler ve ardından Sebeliler devleti olarak devam etmiş. (MÖ 1400- 650). Sebeliler devleti daha sonra Sebe ve Main diye ikiye ayrılmıştır. (MÖ 750- 115) Arapların kökü Sebe Devleti'ne uzanmaktadır. Çok eski olmasından dolayı bu devletin kuruluş tarihini saptamak zordur. Yok olmuş Araplarla asıl Araplar arasındaki halkayı oluşturur. Arap uygarlığının tarihi Himyer uygarlığı ile iç içe girmiş durumdaydı. Bu uygarlığın yıkılışından sonra Araplar arasında göç başladı. Adnanilerden Bekr b. Vail kabilesi Diyarbekir'e, Rabuaoğulları Nusaybin'e, Mudaroğulları Halep yakınlarındaki Seruc ve Habur nehrinin kıyılarına göçtüler. Alevilerin büyük bölümü de bu kabilelerden çıkmıştır. (et-Tavil 2000:37- 39)

Havran'ı yurt edinen Ezdoğullarına Ğassaniler dendi çünkü Ğassan nehri yakınlarına yerleşmişlerdi ve bu kavim Nusayrilerin atası olarak kabul edilir. Hire'ye yerleşenlere Menazira, çölde yaşayanlara Tenuhiler denildi. Bunların son emirleri Cebele b. Eyhemdi Ğassanoğulları Rum imparatoru Valentin zamanında Hıristiyan oldular. Daha sonra Hicri 14. yılda Halife Ömer zamanında İslam'a girdiler. (et-Tavil 2000: 42) Burada akla gelen ilk soru bu kişilerin Sunni-İslam'a mı yoksa Şia İslamına mı geçtiği sorusudur. Her iki mezhebe dâhil olmuş olmalarına rağmen ağırlıkla İslam'ın Şia koluna geçmiş gibi görünmektedirler; çünkü Aleviler, kendi tarihlerini Ğassanilere dayandırmakta ve onların Alevilerin atalarının bir kolu olduklarını söylemektedirler. O dönemde Alevilik inancının; inanç, ibadet ve geleneksel yaşam itibarıyla tam örgütlenmemiş olduğunu da hesaba katarak o bağlam içinde düşünmek gerekmektedir. Ayrıca Ğassanoğullarından bazılarının Roma İmparatorluğu döneminde Hıristiyanlığa geçmiş olması Arap Alevisi, Arap Hıristiyan ve Arap Sünni olanların aynı etnik yapıdan, aynı kabileden ya da aynı kavimden olduğu gerçeğine işaret etmektedir. Bu durum bir yerde Nusayrilerin Haçlı seferleriyle Ortadoğu'ya gelen Nasranilerden (Arap Hıristiyan) farklılaşarak Alevi olmadığını, onlardan önce İslam'a girmiş olduğunu göstermektedir. Kaldı ki, ileride de göreceğimiz gibi, mezhebin Ortadoğu'ya yayılması Haçlı seferleri öncesine dayanır.

2.2.1. İslamiyet Döneminde Nusayriler

Bu bölümde öncelikli olarak İslamiyet dönemi boyunca Nusayri tarihinin gelişimi ve ardından da Sünni İslam ile Nusayriliğin nasıl ve hangi olaylarla

ayrıldığı tartışılacaktır. İslamiyet ve Aleviliğin tarihinde ayrılık ve ihtilafların temeli Gadir Hum biatı ve Mübahale olayına dayanır. Bu olayların yanı sıra Nusayrilik inancının temelinde yer alan çeşitli unsurlar reenkarnasyon (tenasüh) inancı, namaz gibi farklılıklar da günümüzde de tartışmalara ve ayrılıklara neden olmaktadır. Bütün bu olayların ve Sünni İslam'dan farklılaşan yönlerin çalışmanın diğer bölümlerinde yer alan “ötekilik” tartışmasında büyük önemi olduğunu belirtmekte fayda vardır. Çünkü Nusayrililer, muhafazakâr ve kendi içinde olma ‘dışarıdan kimseyi gerçek manada içine almama’ söylemini bu olaylara dayandırır.

Muhammed döneminde Mekke’de canlı olan ticaret Kureyşlilerin elindeydi. Her kabilenin taptığı putlar Kâbe’de bulunuyordu. Peygamberin soyu olan Haşimilerle Ümeyyeoğulları (Emeviler) arasında Kabe’nin bakımı konusunda ihtilaf ve çıkar çatışmalarından dolayı bir düşmanlık mevcuttu.

Hazreti Muhammed, Miladi 571 yılında doğdu. Peygamber doğduğunda Kâbe’nin yönetimi Kureyşlilere geçmişti. Yetim olarak doğan Peygamberin bir süre sonra annesi de ölünce, ona dedesi Abdulmuttalip baktı. Dedesinin ölümünden sonra da amcası Ebu Talib’in yanına sığındı. 20 yaşına geldiğinde, artık ticarete saygın, itibar sahibi biri olarak tanınıyordu. Ticaret ortağı olan el-Haticetü’l Kübra (Hatice) ile evlendi. 40 yaşına geldiğinde sık sık inzivaya çekildiği Hira mağarasında kendisine gelen ilk vahiyleri önce kendi çevresinden başlayarak yaydı. Ona ilk inananlardan biri eşi Hatice ve henüz 11 yaşında olan amcasının oğlu Ali’dir.

Bu yeni düşüncelerin yavaş yavaş yayılması ve Kureyşlilerin bundan haberdar olması, bütün dikkatleri Muhammed'in üzerine yöneltmişti. Hem farklı bir inanışla karşılaşan hem de sınıfsal çıkarları zedelenen her grubun yaptığı gibi Kureyşliler de Muhammed'e şiddetle karşı çıktılar. Peygamber'i öldürme düşüncelerinde (Zilhicce ayının 29 unu 30'a bağlayan gece) başarılı olamayınca baskınlarını arttırdılar. Müslümanlar önce Habeşistan'ı daha sonra Medine'ye göç (hicret) ettiler. Sonrasında küçük çaplı Seriyeye savaşlarını saymazsak sırasıyla Bedir, Uhut ve Hendek savaşları gerçekleşti. Nusayrilere göre bu olaylar, büyük ölçüde Emevi ailesinin baskısı ve öncülüğünde gerçekleşti; Emeviler, Hicret'ten birkaç yıl sonra Müslüman olmuşlardı. Örneğin, Mekke'nin fethinden az önce İslam'a giren Ebu Süfyan ve oğlu Muaviye bunlardandı. (Sertel, 2005: 22)

Sünni Müslümanlar ile Nusayrilerin ayrılığının temel noktası İslamiyet'te halifelik dönemine rastlar. Yukarıda da belirtildiği gibi Nusayriliği Sünni İslam'dan ayrıldığı başlıca nokta Ğadir Hum biatıdır. Ğadir Hum biatı her Nusayri'nin bildiği ve en büyük bayram olarak kutlanan bir gündür. Nusayrilerin Hatay'da en büyük 'şeyh' olarak tanımladığı, onların gözünde en saygın cemaat önderi Nasreddin Eskiocak Ğadir Hum biatını kendi kitabında şöyle açıklar:

"Hz. Muhammed Hicretin 10. yılında birçok Müslümanla birlikte hac farızasını yerine getirmek için Mekke'ye doğru yol alır. Hac vecibelerini yerine getirir ve Beytül Haram'ı son olarak ziyaret eder. (...) Veda haccı denen bu ziyaret esnasında meşhur bir hutbe irade eder. Hz. Muhammed bütün Müslümanlarla birlikte Mekke'den ayrılır, hacıların birbirinden ayrılacakları bir kavşağa gelinir, orası Irak, Şam ve Mısır yollarını ayıran bir kavşak idi. Orada bulunan su kaynağına Gadir ve yerin adına da Hum deniyordu. İşte bu yere vardıklarında ve daha hiçbirisi birbirinden ayrılmadan önce Cebrail Aleyhisselam Hz. Muhammed'e bir emir ile

Allah tarafından gönderilir. Emir şöyle idi: **“Ey Resul Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O’nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanların şerrinden koruyacaktır. Doğrusu Allah kâfirler topluluğuna rehberlik etmez.”** (Maide Suresi- 67) Bu emirden sonra Hz. Muhammed Gadir Hum denilen yerde duraklayıp önden gidenleri geriye çevirdi ve böylece toplanan hacıların sayısı yüz bini aşmıştı. Hz. Muhammed için deve semerlerinden bir minber yapılır üzerine çıkıp şöyle der: “Ey insanlar olabilir ki Allah tarafından davet edilebilirim ve aranızdan ayrılıyım, gönderilmiş olduğum risalet için tebliğ ettiğime dair şahadet eder misiniz?”

Evet ya Resulullah dediler

Benim müminlerin nefislerinden öncelik sahibi olduğuma dair kabul eder misiniz?

Evet ya Resullullah dediler. Hz. Muhammed o anda Hz. Ali’nin elini tutup yukarı kaldırır ve şöyle der:

“Ey Allah’ım ben kimin mevlası isem Ali onun mevlasıdır. Ey Allah’ım buna veli olana veli ol ve düşman olana düşman ol ve bunu daima hak ile teyit et” diye buyurur.

(Eskiocak,2009:16- 17)

Bu güne Gadir Hum biatı denmekte ve Nusayrilerin dinin kemale erdiğine inandığı bir gün olarak büyük bayramlarla kutlanmaktadır. Dini önderler bugüne inanıp Hz. Ali’nin yolundan gidenlere Alevi dendiğine ancak bu hadiseye inanmayıp yoldan ayrılanların olduğunu ve asıl ayrılığın burada başladığını iddia etmektedirler. Ayrılığın sebebi olan ikinci bir olay da mübahale olayıdır. Mübahale ayeti ve olayı Nusayrilerin hatta tüm Alevilerin gözünde Ehl-i Beyt’in üstünlüğünü ve azametini gösteren bir olaydır. Yine kaynaklarda mübahale olayı şu şekilde anlatılmaktadır.

“Hz. Muhammed yine Hicret’inin 10. yılında (senetül-vüfud) yarımada çevresindeki gayri Müslimleri İslam’a davet ediyordu ve Necran Hıristyanlarına da bu çağrıyı yöneltmiş ve mübahale olayı vuku bulmuştur. Mektubu alışlarından kısa bir süre sonra 60 kişilik bir heyeti Hz. Peygamber ile görüşmek üzere Medine’ye gönderirler. Hz. Muhammed Kuran’dan ayetler okuyarak heyeti İslam’a davet eder ancak biz sizden önce Müslümanız diye bir karşılık alır. Hz. Peygamber şöyle der: “Siz yalan söylüyorsunuz bunun da ispatı Allah’a çocuk isnat etmeniz, haça tapmanız ve domuz eti yemenizdir.”

Münakaşa başladığı sırada Ali İmran suresinin 61. ayeti iner Ayet şu mealdedir:

“Sana, İsa’nın Allah’ın kulu ve resulü olduğuna dair bilgi geldikten sonra bu konuda seninle tartışmaya girene de ki: Gelin oğullarımızı ve oğullarımızı, kadınlarımızı ve kadınlarımızı, nefislerimizi ve nefislerinizi yani bizleri ve sizleri çağıralım. Sonra hepimiz niyazda bulunup yalvaralım da Allah’ın laneti yalancılara üzerine olsun.”

Bir süre sonra buluştuklarında Hz. Muhammed kucağında Hüseyin, elinde Hasan ve arkasında Hz. Ali ve Hz. Fatıma ile Bakıyi denilen buluşma yerine gelir. İnanişâ göre Hz. Muhammed nefsi olarak Hz. Ali’yi getirmiştir. Hz. Muhammed ve Ehli Beyti aba ile örtünür duaya başlar ve Necranlılar onları izlemektedir. Bu sırada Bakıy’de yer sarsılmaya başlar ve gökten aba üzerine melekler çıkar. Bunun üzerine: Necran papazı Ebu Harise şöyle der: Biz yer ehli ile mübahale etmeye geldik, gök ehli ile değil. Bunlara karşı koymaya devam edersek yeryüzünde tek bir Hıristiyan kalmayacaktır.”

(Eskiocak,2009: 23)

Bu olay itibariyle Ehli Beyt aynı zamanda Ehli Aba olarak anılmakta ve Nusayriler Hz. Ali’nin bir imam, veli ve bir Mevla ve bir halife olduğuna inanmaktadırlar. Bütün bu inanışlar Nusayrilerin Sünni İslam yorumunun aslında İslam’da sorunlar teşkil ettirdiğini ve doğru yoldan gidenler olarak Ehl-i Sünnet’in ithamlarına boyun eğmeme adına eğitim verdiklerini söylemek yanlış olmaz. Bunun yanı sıra Kuran-ı Kerim’e dayandırılan bütün bu ayrılık olayları Kuran’ı Batını yorumlamalarına da örnektir. Dolayısıyla Alevi inancına göre Ali’ye ihanet edilmiş Ali halife ilan edilmemiş ve birçok Müslüman Hz. Muhammed’in vasi olarak ilan ettiği Hz. Ali’nin halifeliğine biat etmemiş ve seçime başvurmuşlardır. Hatta Hz. Muhammed’in vefatının birinci gününde Ehli Beyt’in hazır olmadığı günde halife seçilmiştir iddiası vardır. Aleviler Hazret-i Muhammed’in cenazesini bile Ali’nin tek başına kaldırdığını ve yıkadığını söyler. Hazret-i Ali’ye verilmeyen halifelik nedeniyle ayrıca Ebu Bekir’e biat edilerek Hz. Ali’nin de Ebu Bekir’e

biat etmesi istemi ve Peygamber'e de karşı gelinmiş olunması nedeniyle Emevi ailesini ve onların soyundan gelenleri pek iyi anmazlar. (Sertel, 2005: 23)

2.3. Zahir-Batın Kavramları ve Nusayrilikte Bâtınlık

Zahir ve Batın kavramları Nusayriliğin inanç sisteminin temelini oluşturur bu nedenle kavramların ayrıntılı şekilde incelenmesi gerekmektedir. Zahir dış yüz, görünen anlamına gelirken batın iç, öz anlamına gelir ve her ikisi de Allah'ın doksan dokuz isimlerindedir. Nusayriler için her şeyin bir zahiri ve batını vardır. Nusayrilik, genel olarak Şiiliğin bir kolu olarak kabul edilmektedir. Şiilik, kendi içinde ana iki akıma ayrılmış durumdadır; bu akımlardan birincisi, Batınlık ve İsmaililik olarak da adlandırılan Yedi İmam Şiiliği; ikincisi ise Caferilik ya da İmamilik olarak da adlandırılan ve bugün İran'da egemen olan On İki İmam Şiiliğidir. Batını akımın temel iddiası, görünmeyen bir batın âlem ve görünen bir zahir âlemin mevcudiyetidir. Batınlığa göre asıl olan batın âlemdir ve zahir âlem, batın âlemin eksik bir yansımasıdır. Batınlık, aynı bakış açısını kutsal metinlerin yorumlanmasına da uygulamıştır. Bu yaklaşıma göre, kutsal metinlerdeki görünen/zahir anlamlardan daha önemli olan bu ifadelerin gizli/batın anlamlardır ve bu gizli anlam sadece nesiller boyu aktarılmış ve kaynağı İslam peygamberi ve Ehlîbeyt olan, özel bir bilgidir. Nusayrilik bu iddiayı paylaşması nedeniyle, inançsal olarak Yedi İmam Şiiliğine daha yakın olmasına karşın, imamlık silsilesini on iki imamlarla sınırlandırdığı için On İki İmam Şiiliği içinde ya da bu iki ana Şii akımın özgün bir birleşimi olarak değerlendirilmektedir.

Nusayri inancında tanrı nurlu varlıkların bulunduğu yer olan batın âlemde bulunan en yüce varlıktır. Bu nedenle tanrı Nurların Nurudur. Bu doğrultuda Nusayrilikte tanrının önemli bir sıfatı kâinattaki bilgi ve anlamın kaynağı anlamında ‘mana’dır. Nusayriliğin Sünni İslam’dan özellikle ayrıldığı nokta ise temelde tanrıya ilişkin bu tanımlama değil tanrının yeryüzünde türlü şekillerde tecelli ettiği görüşüdür. İnanç sisteminin en önemli halkasını oluşturan unsur budur. İnanışa göre tanrı batın âlemdeki varlığından çok farklı olarak zahir âleme tecelli etmiş ve amacı insanları doğru inanişaya yönlendirmek olmuştur. Habil’den önce yedi Habil’den sonra yedi defa olmak üzere toplam on dört defa dünyada tecelli eden tanrı her defasında farklı isimler almıştır. Tanrının aldığı isimler sırasıyla el-Hannu, el-Yennu, Ezdeşir, Ahnuh, Durettüd, el-Berru er Rahim, Yusuf el-Hâkim (Aristoteles), Habil, Şiş (Şid), Yusuf, Yuşa, Asaf, Şem’un ve Ali b. Ebi-Talib’dır. (Keser, 2008: 62)

Nusayri inancına göre nurdan bir varlık olan tanrı, kendi nurundan ilk olarak ‘isim’ adı verilen peygamberi yaratmıştır. ‘İsim’de tanrı gibi dünyaya tecelli etmiş ve insanlara peygamber olarak görünmüştür ancak insanlara ayrı bir varlık olarak görünmesine karşın özünde tanrı ile hiç ayrılmamıştır. Peygamberin on dört tecellisinde saydığı isimler sırasıyla şöyledir: Şid, Hermes, el-Herami, Dükna, Hendeme, Zedenev, Yusuf ibn Mekan, Eflatun, Adem, Nuh, Yakub, Musa, Süleyman, İsa, Muhammed. Tanrının kendi nurundan yarattığı isim yani peygamberin dünyada aldığı son isim Muhammed’dır. Bu nedenle Muhammed Sünni İslamda olduğu gibi yalnızca bir peygamber değil tanrının bir parçasıdır.

Nusayrilikte çok faza söylenen Allah-Muhammed-Ali üçlemesi aslında daha çok Türk Alevilerinin söylemidir. Çünkü aslında bu üçlemeden ziyade Nusayriler için yine kutsal olan başka bir isim Salman-ı Farisi'dir. İnanışa göre Allah yine nurundan Salman-ı Farisi'yi yaratmıştır ki kendisi aynı zamanda 'bab' olarak kabul edilir. Bab Aleviler ve Şiiler için "Allah'a giden yolun girişi, İmamın temsilcisi" anlamına gelir ki Türkçede de kapı anlamını taşır. Salman-ı Farisi bazı kaynaklarda, daha çok Şia'ya göre Şems'i Tebriz'idir. Buna dair tam anlamıyla yazılı kaynak olmamasına karşın halk hikâyeleri ve rivayetlerinde sıklıkla Ali, Salman-ı Farisi-Şems'i Tebrizi ve Muhammed ile ilgili unsurlar yer alır. Bab kavramı da kutsal bir makam olarak kabul edilir ki Nusayrilikte bab haricinde pek çok farklı nurlu varlığın olduğu kabul edilir.

Nusayri inancında en kutsal üç varlık; mananın yeryüzündeki tecellisi olan Ali b. Ebi Talib, tanrının kendi nurunda yarattığı ilk nurlu varlık olan isim/peygamberin yeryüzündeki tecellisi olan Muhammed, tanrının ismin nurundan yarattığı Salman-ı Farisi'dir. Nusayri ilahiyatı bu üç varlığı birbirinden ayrı ele almamaktadır. (Keser, 2008: 64) Bütün Batıni inançlara sahip cemaatler gibi Nusayrilikte de bu tür bir inanç sistemi beraberinde sırları getirmiş ve Nusayrilik bir sır cemaati halini almıştır. Önemli olan Batıni'yi anlamaktır. Altıncı İmam Cafer Es-Sadık'ın 'batıni ilmi müstahakkına verin' sözüne dayanarak Nusayri inancına göre Batıni mana herkese verilmez. Asıl olarak bu durum sırrı getirmiştir. Bu sırlar Nusayrilikte kademe kademe verilir. İbadet ve amcalık kurumu ile ilgili bölümde ayrıntılı olarak verilecektir.

2.3.1. Ayn-Mim-Sin

Ayn-Mim-Sin ifadesi aslında Nusayriliğin inanç özelliklerini kendiliğinden tanımlamaktadır. Çünkü bu ifade yukarıda bahsedilen üç varlığı kasteder. Ayn, göz demektir ve gözün görebildiği yani tecelli edeni görmektir. Ayn manadır dolayısıyla Ali'dir. Mim Hz. Muhammed'dir ve Kuran'ın özüyle, sözüyle insanı kavrayıp yorumlayan "isim"dir. Sin ise yüce olanın bab-ı Salman-ı Farisi'dir. Salman-ı Farisi'nin kutsallığının bir nedeni de onun rivayette çok fazla acı çekmiş olmasıdır. Salman-ı Farisi İran doğumludur ve önceleri ateşe tapan bir babanın oğludur daha sonra Hıristiyanlığı örnek almış, o yoldan gitmiş, köle olarak satılmış ardından Muhammed'e bağlanmış ve İslam'ın sahabelerinden biri olmuştur. (Onarlı,2006:69) Bu nedenle Nusayriler için Salman-ı Farisi bilgin, rehber, öğretmen olan Selman-ı Paktır.

Sonuç olarak, Nusayrilikte 'a,m,s' şeklinde formüle edilen "ayn-mim-sin" aslında ehlibeytin ve ehlibeyt 'bab'larının önemini ve kutsallığını ortaya koymaktadır. Aynı zamanda inancın özünde "nur" un önemi de göz ardı edilemez. Nur hem Allah'ın isimlerindedir hem de bütün insanların O'nun nurundan yaratılmış olmaktadır dolayısıyla beşer olan insan zahirde insandır. Bu nedenle de cemaat liderleri Nusayriliğin en büyük koşulunun önce Allah inancı sonra da insan sevgisi olduğunu vurgular.

2.4. Nusayrilikte İbadet ve 'Amcalık' Kurumu

Nusayri inancı yalnızca teorik anlamdaki farklılaşmasıyla değil aynı zamanda ibadet düzeyindeki farklılıklarıyla Sünni İslam'dan ve diğer İslami

akımlardan ayrılır. Nusayri ritüelleri ibadet yerleri, şekli, namaz anlayışı ve namazdaki kadın erkek farklılığı temel olmak üzere çeşitli biçimlerde gerçekleşmektedir. Bu bölümde, özellikle ritüellerin farklılığı ve amcalık kurumu şeklinde adlandırılan Nusayriliğe geçiş diyebileceğimiz literatürde kırk günlük sına, din amcalığı kurumu olarak da yer alan ve yine Nusayriliğin temel inanç sistemini açıklamak amacıyla incelenmesi gereken bazı bölümler yer alacaktır. Nusayrilikte ibadetler bireysel ve toplu olmak üzere iki şekilde gerçekleştirilir. Toplu ibadet genellikle bayramlarda karşılaşılan bir ibadet olmakla beraber, önemli bir şeyhin bölgeyi ziyaret etmesi gibi farklı bir takım olaylarda da yerine getirilen bir ibadettir. Toplu ibadet, bireysel ibadetten farklı olarak, dualar yanında belirli bedensel hareketlerden oluşmaktadır. Nusayrilerin diğer bütün ibadet ve törenlerinde olduğu gibi, ibadet gizlilik esas alınarak yabancı kimselerden uzak, temiz ve daha önce günah işlenmemiş kapalı bir mekânda yerine getirilmektedir. Bireysel ibadet de fiziksel olarak yerine getirilmesi gereken bedensel hareketler bulunmamaktadır. Nusayrilik de bireysel ibadet belirlenmiş duaların okunması ile yerine getirilmiş olunur. Nusayriler temiz ve inanca uygun olması, abdestli olunması koşuluyla her mekânda ve durumda namaz kılabilirler. Bu nedenle, dışarıdan bakıldığında kişinin ibadetini yerine getirdiği anlaşılmaz. (Keser, 2008:65) Bu bağlamda Nusayriler tarihi boyunca namaz kılmayan ve İslami şartları yerine getirmeyen bir topluluk olarak lanse edilmişlerdir. Şekilsel ibadete önem vermeyen Nusayrilerin ibadet yerleri de diğer İslami akımlardan farklıdır. Hz. Ali dönemine kadar camide namaz kılmalarına karşın, o dönemden beri kendileri için esas olan

namazın batini namaz olduğunu kabul ederler. Günümüzde camiye gitmemelerinin nedeni olarak, kendilerine, özellikle de on iki imama yapılan baskıları gösterirler.

Hz. Ali bizzat takvaya çok önem verdiği gibi, insanların da takva sahibi olması için sık sık tavsiyelerde bulunurdu. Ona göre “ Allahtan korkarak yapılacak ibadet, kölelik ibadeti olur. Cennete girme amacıyla yapılan ibadet ise ticaret ibadeti olur. Gerçek ibadet Allah rızası için yapılan ibadettir.” Bu inançtan hareketle Nusayriler ferdi namazın aşkın bir boyutta ve Allah sevgisi ile yapılması kanaatindedirler. Nusayriler, şeyhlerin önderliğinde şeyh ve ‘nakib’ (yardımcı şeyh) eşliğinde ev veya ziyaret yerlerinde cemaat namazı kılarlar. (Sertel,2005: 79)

İbadet yerlerinin ikincisi ise (özellikle bireysel ibadet için) dini ‘ziyaretgâhlardır’. Bunlar türbe, makam ve yatır şeklindedir ama ibadet merkezi değildir. Ziyaretlerin hepsi istisnasız temiz ve bakımlıdır. Ayrıca kurban kesim bölümleri, pişirme yeri ve gereçleri ile hastaların kalmaları için oda da vardır. Ziyaretlerin yapılma nedenleri şöyle sıralanabilir:

- Nur yağdığına inanılması,
- Türbenin bulunduğu yerin ve isminin kutsal kitapta geçmesi,
- Nusayriler için kutsal olan kişilerin o yerden geçmiş olması,
- Nusayriler için kutsal olan kişilerin rüyada görülmesidir.

Ziyaretlerin bazıları tek makamlı olup bazıları ise çok makamlıdır. Ziyaretin içine herkes abdestli, bayanlar da başörtülü girerler. Ziyaretler özgü çeşitli kurallar olmasına karşın özellikle uygulanması gereken ritüeller yoktur.

Genel uygulama ziyareti tavaf ederek dualar okunmasıdır. Ziyaretlerdeki en önemli uygulamalardan biri “bahur”² yakılmasıdır. Bahur yakıldığında bahur duası okunur. Ziyaretlerin diğere bir özelliğı de yalnızca Nusayriler değıl isteyen herkesin ziyaretlere girebilmesidir. Özellikle dileklerini gerçekleştirmek amacıyla kişiler ziyareti tavaf eder ve eğer dilekleri gerçekleşirse kurban keser. Ancak kurbanın mutlaka vefat etmiş bir şeyhin adına kesilmesi gerekir ve etini ziyarete gelenlere dağıtırlar.

Nusayrilerin namaz vakitleri, Sünni İşlam da olduğu gibi beř vakittir; ancak namaz vakitlerine verdikleri isimler Sünni İşlam’a mensup olanların namaz adlandırmalarından farklıdır. Nusayrilerin günlük namazlarının isimleri sırasıyla; Muhammed, Fatır, Hasan, Hüseyin ve Muhsin’dir. Namazda ve ibadet ayrıntılarının öğretilmesinde şeyhlerin rolü göz ardı edilmemelidir. Erkeklerin namaz âlimleri şeyhlerdir ve onlara sorgusuz sualsiz itaat edilir. Artık çeşitli Nusayri bölgelerinde şeyhlerin azalmış olması modernitenin getirdiğı en büyük sorunlardan biridir. Çünkü “şeyhlik” makamı yalnızca babadan oğula gečen ve ciddi eğitimler gerektiren bir kurumdur bu nedenle şeyhlerin çocuklarının bu makamı reddediyor olması günümüzde dini önderlerin en çok şikâyet ettikleri konulardan biridir. Bu konunun politik önemi ve şeyhlerin politik talepleri ileriki bölümlerde ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

2.4.1. Nusayrilikte Amcalık Kurumu ve Dine Giriş

² Bahur yakıldığında hoş bir koku veren ve duası okunan bir tür bitkisel üründür.

Nusayrilikte sır olarak görülen inançsal bilgilerin nesilden nesile aktarımı “dine giriş törenleri” vasıtasıyla gerçekleştirilir. Temelde amaç dini inancın devamlılığı ve korunması olup cemaatin sır cemaati halini almasında da en önemli ritüeldir. Ancak bu giriş töreninin pek çok kriteri, bir takım kuralları ve aşamaları vardır. Kişi belirli yaş ve olguluğa eriştikten sonra üç aşamada mezhebe kabul edilir. Fakat öncelikle kişide bulunması gereken bazı özellikler söz konusudur. Nusayrilikte inancı yayma çabası olmadığından kişinin Nusayri olması (hem anne hem babadan) gerekir, cemaat dışından birinin mezhebe girişi neredeyse imkânsızdır. (Sertel,2005: 77) Ancak sebebi etnik kökenle alakalı değil, tamamen sır cemiyeti olmasıyla alakalıdır. Mezhebe kabul edilme aşamasında en önemli özellik adayın erkek olmasıdır. Bu durum çok tartışılan bir konu olmakla birlikte kadınlara yalnızca zahiri bilgiler öğretilir ve kadınlar cemaat namazına alınmaz. Bunun sebebi daha çok kültürel; çünkü kadınların yapılan baskılara karşı dayanaksız olacağı ve bu nedenle sırrı ifşa edebileceği iddiasıyla bu bilgi yani sır kadınlara verilmez. Ayrıca kadının diğer inançlardan birine mensup biriyle evlenmesi durumunda sırrı açıklayabileceği düşüncesi de bir diğer nedendir. Ancak kadınlar için bütün ibadet kuralları geçerlidir ve dine bağlılığını gösteren diğer bir takım ritüeller vardır.

Nusayriliğe girecek kişide aranan özelliklerden bir diğeri de kişinin ruh sağlığının yerinde olmasıdır. Aksi takdirde kişi sırrı saklayamayabilir ya da dini gereklilikler uygun şekilde yerine getiremeyebilir. Son olarak da, adayın ahlaklı olması ve bu yolda ikrar (söz) vermesi gerekir. Çünkü yola

mürîd olanın, her şeyden önce bir şeyhten nasîp alması (onay alması) ve yol-erkân hususunda bilgi sahibi olması gerekir. (Onarlı,2006: 63)

Nusayrîlikte mezhebe giriş üç aşamada gerçekleşir. Birinci aşamada aday kendisine tüm bilgileri öğretecek olan “din amcasını” seçer. Bu kişiye “emm-i seyyid” denir ki Arapçada emm-i amca anlamına gelirken seyyid peygamber soyundan gelenlere verilen isimdir. Dolayısıyla -asında bu günümüzde şeyh sayısının yetersizliğinden dolayı gerçekleşemese de– dini bilgileri aktaracak kişi şeyh soyundan olmalıdır. Eğer din amcası şeyh değilse, mutlaka dini vecibelerini yerine getiren ve güzel ahlaklı biri olmalıdır. Birinci aşama ayini şeyhin önderliğindeki cemaatte yapılır. Bireyin iyi ahlaklı olması, din amcasına onu Müslümanlığa dâhil edecek kişi olduğu için daima saygı göstermesi gerektiği anlatılır. Dolayısıyla bu aşama daha çok adayı hazırlama niteliğindedir.

İkinci aşama ise 40 gün sonra adayın evinde yapılır. Çok zengin ve görkemli bir toplantıdır. O gün adaklar kesilip, namazlar kılınır ve namazdan sonra geleneksel yemekler yenir; aday gündüz vakti dini öğretecek olan amcasına adağın but kısmını götürür. Aday, bu ayinlere namaz bittikten sonra iştirak eder ve cemaati selamlayıp şeyhin karşısına geçerek ‘kade’ pozisyonunda oturur. Şeyh adaya birinci aşamada din amcası ve sır konusunda öğretilen bilgileri sorarak adaydan cevap ister çünkü sır ve dini bilgiler kademe kademe verilir. Aday sorulara cevap verdikten sonra, şeyh, ona ayn-mim-sin sembollerini öğretir. Bu aşamaya “Meşveret Cemiyeti” denir.

Üçüncü aşama, ilk törenden dokuz ay sonra yapılır. Bu toplantının adı “Melik Cemiyeti”dir. Bu aşamada ikinci aşamadaki ayinlerin aynısı yapılır. Namazdan sonra aday cemaati selamlayıp cemaate girer. Şeyh adaya çeşitli dualar okur ve adaya önceki aşamalarda öğretmiş olduğu bazı soruları sorar sonra cemaate dönüp onlardan adayın dokuz ay içerisindeki davranışlarında ahlaki bir gelişme olduğuna dair şahitlik yapmasını ister. Şeyh, eğer cemaatten onay alırsa adayın, seyyid amcasının yanında, cemaatten birini vekil amca olarak seçmesini ister. (İkinci amca) Vekil amca adayı, dini bilgileri öğretecek olan dini amcasına teslim eder. Seyyid amcası da çocuğu dini bilgileri öğretmek üzere evine alır. Seyyid amca adayın tam anlamıyla dini bilgileri öğrendiğini teyit edinceye değin, aday amcasının evinde kalır ve ailesiyle ya da başkalarıyla görüşemez.

Din amcalığı kurumu manevi anlamda bir akrabalık sistemi yaratır bu nedenle din amcası çocuğun manevi babasıdır. İlk iki aşamanın önemi aday için bir sınav olmasıdır çünkü bu süre içerisinde adayın amcasına ne kadar bağlı kalacağı ve sır tutup tutmayacağı anlaşılır eğer aday ilk iki aşamada öğrendiklerini saklayamazsa üçüncü aşamaya alınmaz. Aynı zamanda bu sürede cemaat onun sırra hâkim olmaya ne kadar hazır olduğunu da gözlemlemiş olur. Bütün aşamalar tamamlandıktan sonraki süreçte mezhebe giriş gerçekleştiğinde birey artık ailesi ve cemaat üyeleriyle toplu ibadetlere katılabilir ve kendini geliştirmeye açık bir durumda olması beklenir.

2.5. Nusayrilerin Coğrafi Dağılışı

Diaspora kavramı her ne kadar ilk kez Babil sürgününden sonra dağılan Yahudiler için kullanılmış olsa da günümüzde değişik topraklara dağılan göçmen toplulukların durumunu anlatmak için de kullanılmaktadır. (Sertel,2005: 176) Nusayrilerin uzun süre dışlanmış ve değişik coğrafyalardan sürgün edilmiş olması bu kavramı kullanmayı mecbur kılmaktadır. Emevi-Abbasi iktidarı, Osmanlı devletindeki sosyal konumları onları dini v kültürel anlamda var olma savaşına götürmüştür.

Nusayriler, Suriye’de Halep, Şam, Lazkiye, Basit, Tartus, Hama ve Humus gibi kentlerde yaşamaktadırlar. Yeni sayımlara göre Nusayri nüfusunun tahmini oranı 20 milyona yakın Suriye nüfusunun %18- 21 civarında olduğu söylenmektedir. Ancak bunun tam olarak bilinmesi pek mümkün olmamaktadır çünkü Suriye’de etnik kimliklerin nüfusunu öğrenmeye çalışmak neredeyse tabu halindedir.

Suriye dışında, Irak, İran, Ürdün ve Afganistan’da belirli kesimlerin Nusayri inancını sürdürdüğü bilinmektedir. Filistin’de (Batı Şeria’da) de azımsanmayacak oranda Nusayri yaşamaktadır. Arabistan’da ise katı şeriata rağmen gizlice inançlarını sürdüren Nusayri kabilelerinin olduğu ve kırsal yerleşimlerin olduğu bilinmektedir.

Arap Alevilerin Türkiye’de Hatay, Adana ve Mersin’de yaşadıkları görülür. DIE’nin 1996 verilerine göre Nusayri nüfusun Hatay’ın genel nüfusuna oranı %28,94’tür. Samandağ merkezi ve kırsal yerleşiminde bu oran %90 civarındadır. Adana’da Akkapı, Yamaçlı, Güneşli, Seyhan, Havuzlubahçe,

Havutlu, Mirzaçelebi, Sucuzade, Karşiyaka, Mıdık mahalleleri, Mersin’de Cumhuriyet, Turgutreis, Alsancak, Hamidiye mahalleleri, Tarsus’ta Eski Ömerli, Eski Hatay, Musalla ve Yeşil mahalleleri, İskenderun’da Arsuz, Karaağaç ve Nardüzü beldeleri, Antakya’nı başta Harbiye olmak üzere büyük bir bölümü, Samandağ Aknehir (Karaçay) yöresinin tamamında Arap Aleviler yaşamaktadır. Nüfus oranı Samandağ’da %90, Antakya’da %60-70, İskenderun’da %40, Adana’da %25, Tarsus’ta % 80, Mersin’de %20-25, Suriye’de ise %15 civarındadır. (Bulut, 2002:62- 63) Türkiye’deki toplam nüfusa yönelik tahmini bir sayı verilecek olursa Türkiye’de 1,5- 2 milyon Nusayri’nin yaşadığı tahmin edilmektedir.

3. Nusayrilerde Kültürel Bellek: İnancın ve Sırrın Yeniden Üretimi

Bu bölümde amaç kültürel bellek kavramı ile Arap Alevilikte inanç sisteminin ve bu inanç sistemindeki gizliliğin nasıl ilişkili olduğunu, kültürel belleğin Arap Alevilikte inanç sisteminin ve gizliliğin yeniden inşa edilmesi ve sürdürülebilmesine nasıl hizmet ettiğini ve aynı zamanda Arap Alevi etno-dinsel kimliğinin oluşumunda anlatıların, ritüellerin, kutlamaların ve bedensel pratiklerin; dolayısıyla zaman ve mekanın önemini vurgulamaktır. Bu ilişkilendirme bir kaç bakımdan önem teşkil eder: Arap Aleviler özelinde, bellekte yüzyıllardır süregelen “sır” ve gizlilik ilkesinin, bunun yanı sıra kültürel pratiklerin, dünya görüşlerini oluşturma sürecinde etkisi büyüktür. Asimilasyona ve benzemeye, ya da “dışarıda” gördükleriyle cemaatin kabul etmeyeceği oranlarda yakınlık kurmaya, direnişin kendisine

ve dolayısıyla da Arap Alevi kimliğine bağlam kazandırmaya, belleğin etkisi yadsınmaz. Arap Alevi ritüelleri, herhangi bir nedenle dışarıdan gelen hiç kimseye açık değildir. Devamlılığı ve bağlılığı güçlendiren unsur, kuralların pek çok şekilde dış tehlikelere ve daha önceleri ortak kimliğe verilmeye çalışılan zararlara gönderme yapılarak açıklanmasıdır. Etnodinsel sınırları koruyabilmek, gizliliğin gücünü arttırmasıyla paraleldir. Bu sırrı ve ona atfedilen kutsallığı yeniden üretmek ve varlığını anlamlandırmanın yolu da kültürel bellekten geçmektedir. Bu bölümde öncelikle en önemli “bellek” teorisyenleri Maurice Halbwachs ve Jan Assmann’a göre toplumsal, bireysel, kolektif ve kültürel bellek ile hatırlama kavramları üzerinde durulacaktır. Ayrıca belleğin Arap Alevilerde ne şekilde inşa edildiği ve hatırlamanın nasıl gerçekleştiği anlatılmaya çalışılacaktır.

3.1. Kültürel Belleğin Oluşumu ve Hatırlama

Toplumsal bellek kavramını ilk olarak Maurice Halbwachs ortaya atmıştır. Halbwachs, temelde, belleğin sosyal koşullar ile bağlılığını vurgulamış ve bireysel belleğin oluşması ve korunması için şart olan çerçeveyi ortaya koymuştur. Halbwachs, bireysel olanın yalnızca algılar olduğunu iddia eder ve bu nedenle, Halbwachs’a göre bellek canlıdır ve sürekli iletişim içinde varlığını sürdürür. Bu alışveriş duraklarsa veya alışveriş içinde olunan gerçekliğin çerçevesi değişir ya da kaybolursa unutmaya ortaya çıkar. Birey açısından bellek, kişinin çeşitli grup belleklerine katılımı sonucu oluşan çok katmanlı bir yığılımdır. Grup açısından ise bu bir dağılım sorunudur, içinde yani üyeleri arasında dağıttığı bir bilgidir. Hatıralar gerek birey için gerekse

grup çerçevesinde birbirini destekleyen ve belirleyen unsurlardan oluşan bağımsız sistemlerdir. Halbwachs, bu nedenle, bireysel belleği her zaman sosyal bir olgu olarak görse de bireysel ve kolektif bellek arasındaki farkın altını çizer. (Assmann,2001:41)

Assmann'a göre, düşünce ne kadar soyutsa hatırlama o kadar somuttur. Bir gerçeğin, bir grubun belleğinde yer etmesi için gerçeğin belli bir kişi, yer ya da olay biçiminde yaşanması gereklidir. Kavramlar ve deneyimler arasındaki bu alışverişten “hatırlama figürleri” doğar. (Assmann, 2001:42) Assmann, hatırlama figürlerini zamana ve mekana bağlılık, gruba bağlılık ve tarihin yeniden kurulması olarak üçe ayırır.

1- Zamana ve mekana bağlılık: Hatırlama figürleri somut bir zamana ve mekana bağlıdır. Çünkü hatırlama figürü olarak zaman, ortak yaşanan bir zamanı yansıtır. Hatırlanan içerikler çok eski zamanlarda yaşanması ya da çok önemli olaylarla bağdaştırılmasından dolayı zamansallık kazanırlar. Ortak mekan aynı zamanda ortak kimliğin mekanıdır. Ait olunan, ortak mekan, yani “bizim” mekanımız, bireysel kimliğin ortak kimlikle bütünleşmesine yardımcı olur. Vatana, memlekete, köyüne ya da herhangi bir ortak mekana duyulan özlem aynı zamanda ortak kimliğe bağlılığın da aracıdır. Grup ve mekan bir arada, sembolik bir ortak yaşam kurarlar; grup kendi mekanından ayrı düşse de, bu birlikteliği, kutsal mekanları sembolik olarak yeniden üreterek yaşatır. (Assmann, 2001:43) Kutsal mekanın ve ortak yaşanan zamanın yeniden üretimi aynı zamanda ortak kimliğe referans olan simgelerin anımsanmasıdır.

2- Gruba Bağlılık: Toplumsal bellek onu taşıyanlarla birlikte vardır. Bu nedenle, toplumsal bellek, gerçek ve yaşayan bir gruba ilişkilendirilebilir. Grubun duygusal yaşamı içinde iletişim biçimleri oluşur. Ortak anılar, bu duygu birliği içinde yaşanır. (Tuğrul, 2010:30) Tam da bu nedenle bellek toplumsaldır çünkü bellek kendini diğerleri ile ilişkisi dolayısıyla var eder: dil, simgeler, olaylar ve sosyal-kültürel bağlamlar. Bellek toplumsal bağlamdan ayrı düşünülemez çünkü olayları anımsarken aynı zamanda olayın içinde oluştuğu koşulları da anımsarız. Örneğin, üniversitedeki ilk günümüzü unutmayız çünkü paralel olarak hatırladıklarımız o şehir, arkadaşlar ve bunun gibi pek çok şeydir. (Misztal, 2003:11) Bayramlar, kutsal zamanların anılması ve bu zamanlarda gerçekleştirilen ritüeller toplumsal bağlılığın en yoğun yaşandığı anlardır. Toplumun fiziksel birlikteliğinin ötesinde, bu zamanlarda, ortak bir hatıranın hatırlanması ile birlikte toplumsal bellek yeniden üretilir. Kendini ortak anıları olan bir toplum olarak kuran sosyal grup geçmişini özellikle iki noktada korur: kendine özgülüğü ve sürekliliği. Sürekliliği hedeflediğinden her grup değişimleri görmemeye ve tarihi değişmez bir süreklilik olarak algılamaya çalışır.

3- Tarihin Yeniden Kurulması: Toplumsal belleğin yeniden kurulmasından kastedilen hiçbir belleğin geçmişi olduğu gibi korumasının mümkün olmadığı, aksine, ondan geriye ancak “grubun her dönemde kendi bağlamına özgü olarak yeniden kurulabildiği biçiminin kalacağıdır. Hatırlamanın saf gerçekliği yoktur.” (Assmann, 2001:44) Assmann’ın

Halbwachs okumasında Halbwachs'ın vurguladığı tarih ve bellek ayrımı şöyle özetlenebilir:

“Diğer yandan Halbwachs için tarih bellek değildir, çünkü evrensel bir bellek yoktur, sadece ortak ve gruba özgü yani 'somut kimlikli' bellek vardır: Her ortak bellek zaman ve mekanla sınırlı bir gruba aittir. Olayların tümü ancak, onları hatırlayan grubun belleğinden ayrılarak, gerçekleştikleri sosyal çevrenin düşünce yaşamındaki bağlarından çözümlenerek, kronolojik ve mekansal bir şemanın ötesinde hiçbir şey kalmadığı zaman ortak bir tabloda toplanabilirler.”

(Assmann,2001:47)

Halbwachs için kolektif bellek bir bütün olarak gruptan güç olsa da grup üyeleri -bireyler- olarak hatırlar. Bu nedenle bir toplumda gruplar ya da bireyler kadar çok kolektif bellek vardır. (Coser, 1992:367) Coser'a göre geçmiş her zaman süreklilik ve değişimin, devamlılık ve yeniliğin birleşimidir. Aynı nehre belki bir daha hiç girmeyiz ancak o nehir hala diğer nehirlerle paylaşılmayan, aynı olmayan kalıcı özelliklere ve niteliklere sahiptir.

Jan Assmann, Halbwachs'tan farklı olarak, belleği kültür temelli ve uzun süreli olarak tanımlar. Bunun yanı sıra Assmann, kültürel belleğin metinlerde, anıtlarda ve törenlerle ritüelleştirildiğinden bahseder. (Funk, 2003:216) Assmann için kültürel bellek yazı aracılığıyla yaratılmıştır ve kişisel olmayan olayların toplamı üzerine temellenir.

M. Halbwachs'ın da belirttiği gibi bellek ve hatırlamanın özneliği tek tek bireyler olsa da onların anılarını kurgulayan çerçeve toplumsaldır. Bireysel bellek, iletişim halinde olduğu sosyal ortam içinde varlığını sürdürürken, bunların geri tepmeleriyle de baş etmek durumundadır; her olay, bu kez

bireysel bellek düzeyinde de bir sembol, kolektif sistemin bir ögesi olarak yerini alır.

“Bir grubun kimliğini korumasının kuşkusuz birçok yolu vardır; geçmişine ait hikaye ve mitlerin yanı sıra, üyelerinin belleğinde ortak kimliğin imgesel boyutu, ritüelleri ve katılımı sayesinde, bu belleğin, birlik sağlayıcı özellikleri korunur.”

(Tuğrul,2010:32)

Birliğin sağlanması grubun kimliğini koruması açısından önemli olduğu gibi, grubun kimliğinin oluşumunda bellek, hem bireysel düzeyde hem de toplumsal olarak merkezi bir rol oynar. Grubun geçmişine dair hatırlananlar kimliğin inşasında birebir etkilidir.

3.2. Kimliğin Oluşumunda Bellek ve Geçmişin Merkeziliği

Kültürel hatırlama bireyin ve toplumun kendini sunuş ve ortaya koyuş biçiminde merkezi bir rol oynar. Ancak, “ben” oluştan çok, Nusayri cemaati için, etno-dinsel kimlik oluşumunda kültürel hatırlama ve belleğin nasıl işlediği ve süreçteki rolü daha çok önem kazanmaktadır. Kimlik bir bilinç sorunu, daha doğrusu kişinin kendi hakkında bilinçsizce oluşan algılayışının bilince çıkmasıdır. Bu hem bireysel hem de toplumsal düzeyde geçerlidir.(Assmann, 2001:130) Assmann kimliği iki boyutta inceler. Birinci tez, benin dışarıdan içeriye doğru oluşmasıdır. Ben, her bireyde, ait olduğu gruptaki etkileşim ve iletişime katılımı, ve grubun kendisini algılayışı benimsediği oranda ortaya çıkar. Yani grubun “biz” kimliği “ben” kimliğinden önce gelir. İkinci tezde ise biz kimliği bu “biz” i kuran ve taşıyan bireylerin dışında yoktur. Diğer yandan, Assmann ortak kimlik denen kavramın bir kurmaca ve sembolik bir biçimlendirme olduğunun da

altını çizer. Ancak biz ya da ortak kimlik dediğimiz zaman, unutulmaması gereken nokta bir grubun üyelerinin bu “imge” ile kendini özdeşleştirdiği konusudur. (Assmann,2001:133)

Assmann’ın belirttiği diğer önemli bir nokta da bireyin topluma aidiyetinin bilinçlilik halinden ziyade doğal durum olarak yaşanmasıdır. Bu aidiyet ancak bilince çıkarılarak ya da farkına varılarak “biz” kimliğine doğru güçlenebilir. Bu durum, kişinin diğerleri ile ilişki içinde bir kimlik oluşturabilmesi için gerekli “simgesel duygu dünyası” nı da oluşturmasını demektir.

Toplumsal kimlik oluşumu pek çok açıdan toplumsal bellek ile bağlantılıdır. Bu en çok kayıp, kriz ya da geçmişteki travmalar ile baş etmek için trajediyi bir zafere dönüştürme eyleminde ortaya çıkar. Özellikle madun ya da marjinal olan gruplar için şimdiki zamanda geçmişi tartışmak toplumsal kimlik oluşumu açısından oldukça önem taşır. Bellek, gelenek ve tarih bağlamında toplum ve toplumsal etkileşimde -özellikle sözel kültürler için-merkezi bir rol oynar. Aynı zamanda bellek hem bireylere hem de kolektif olarak tüm gruba nerede, niçin olduklarına, nereye gitmekte olduklarına karar vermelerine bilişsel bir harita sunarak yardımcı olur. Dolayısıyla bireysel ve toplumsal kimliğin oluşumunda merkezde yer alır. (Eyerman, 2004:161)

Toplumsal kimlik olarak adlandırdığımız sosyal aidiyet bilinci, ortak bir dilin konuşulması ya da daha genel bir ifade ile ortak bir simgesel sisteminin kullanımı ile ulaşılan, ortak bilgi ve belleğe katılıma dayanır.

Burada önemli olan kelimeler, cümleler ve metinler değil, gelenekler, danslar, örnekler, yeme ve içme, anıtlar, resimler, yol ve sınır işaretleridir. Dilin araçsallığı değil, simgelerin işlevi ve gösterge yapısı önemlidir. (Assmann, 2001:139) Ortak bir dilin konuşulmasına verilebilecek en önemli örnek ritüellerin hatırlamadaki etkisidir. Bu çalışmanın konusu olan Nusayri cemaati içerisinde simgesel oluşumun temelinde ritüeller vardır. Bu nedenle ritüeller ve hatırlama konusu daha çok vurgulanmaktadır.

3.3. Ritüeller (Törenler) ve Hatırlama

Törenler aracılığıyla gelenek ve göreneklerin hatırlanması, geçmiş ve kültürel bir mirası bellek aracılığıyla sürdürmenin ötesinde, hatırlanan geçmişin bu günde yaşatılması anlamına da gelir. Törenlerde anılan kutsal olaylar, kişiler ve zamanlardır. Kutsal olanın anılması, törenler ve birlikte gerçekleştirilen ibadetler “mitik” zamanın hatırlanmasını ve bu güne taşınmasını sağlar. Böylece ortak kimliğin yeniden üretimi gerçekleşmiş olur.

Connerton’a göre, Halbwachs şu önemli iki soruyu birbirinden ayırt etmeyi reddeder: Birincisi, “birey anılarını nasıl koruyup keşfeder?”. İkincisi ise toplumlar anılarını nasıl yeniden keşfeder? Dolayısıyla, Connerton, Halbwachs’ın eksiğinin tören uygulamalarını görememesi olduğunu vurgular. Törenler yalnızca olanı dillendirici nitelik taşımaz. Törenlerin dile getirici eylemler olmaları yalnızca onların göze çarpan bir düzenlilikle yapılması yüzündedir. Törenler duyguların dışı vurumunu olanaklı kılar. Törenlerin onları gerçekleştirenlerin yaşamlarına değer ve anlam

kazandırma güçleri vardır. (Connerton, 1999:70) Buradan hareketle Connerton, ritüellerin nasıl anlam kazandırdıklarının ayrıntılı şekilde üzerinde durur.

3.3.1. Dine Giriş Ritüelleri ve Bayramlar

Ritüel sözcüğünün nerede kullanılması gerektiğine dair tartışmalar mevcuttur. Ancak burada Connerton'ın altını çizdiği Lukes tanımlamasının kullanılması daha anlamlı olacaktır. Ritüel “onu kullananların dikkatini özel bir önem taşıdığını düşündükleri düşünceyle ve duyguyla ilgili şeylere çeken, simgesel nitelik taşıyan türden kurallarca yönetilen etkinlikler” olarak tanımlanabilir. (Connerton, 1999:70) Ritüeller belli duyguları dile getirmek için bilinçli olarak uygulanırlar. Belirli bir biçem almalarının yanı sıra belli aralıklarla yinelenme eğilimi taşırlar. Bu ritüellere çoğu zaman uyulması tamamıyla zorunlu olmasa bile cemaat içerisinde uyma yükümlülüğü bulunur çünkü bu gereklilik hissi törene verilen değerden öte birlikteliği ve o topluluğu anlamlı kılmayı ön plana çıkarma üzerinden kendini var eder.

Connerton, yaşamsal önem atfettiği törenler ve bedensel pratikleri topluluk belleğinin kurucu öğeleri olarak değerlendirir. Bunun nedeni, törenlerin ve bedensel pratiklerinin incelenmesinin, geçmişin imgelerinin ve geçmişin anımsanmış bilgisinin gösterilerle taşınıp sürdürüldüğünü görmenin önemidir. (Connerton,1999:65)

Ritüellerin etkileri tören zamanlarıyla sınırlı değildir. Törenler bilinen zamanlarda gösterilir ancak törenler içerik olarak ne gösterirse göstere,

bunlar aynı zamanda törenle ilgili olmayan davranış ve düşüncelerin de içine işler. Bunun anlamı törenlerin belirli zamanlardan taşmasıdır. Dolayısıyla aslında ritüellerin topluluk üyelerinin yaşamına değer ve anlam kazandırdığını söylemek mümkündür.

Ritüellerin göz ardı edilemeyecek diğer bir özelliği de yinelenmesidir. Yinelenme, geçmişle ilişkiyi kurmasından ziyade, ritüellerin sürekliliğinin hiç kesintiye uğramamış olduğu düşüncesini belleğe yerleştirmektir. Bu düşünce kaçınılmaz olarak geçmişin bugünde yaşanması ya da bugün, geçmişin yeniden üretilmesi halinde karşımıza çıkar ki bu Assmann'ın da altını çizdiği üzere kültürel belleğin insan yaşamına nasıl iki boyutluluk ve zamanlılık kazandırdığına iyi bir örnek teşkil eder. Assmann bunun yanı sıra, geçmişin devamının dinin özünü oluşturduğu iddiasındadır. Çünkü Assmann'a göre modern gündelik hayatta zaman tamamen sekülerdir ve şu anı özümseyen pratikler sunar. Bu nedenle tek boyutludur.

Diğer bir teoriye göre de halk şenlikleri, toplumsal kurtuluş yolunda, simgesel yolla gösterme aracının bir manivela olarak kullanıldığı düzenekler olarak okunmalıdır.

Karnaval ya da şenlik, halkın içinde tek tek üyelerin insan topluluğunun ayrılmaz parçaları durumuna geldikleri, böylece halkın kösnül maddi bedensel birliğinin ayırımına vardığı bir kolektivite olarak, kendi bildiği biçimde örgütlendiği bir eylem olarak görülmektedir. Böyle bir kolektif varlığı tek beden durumuna getirerek çeşitli halk şenlikleri, halka, var olan kategorilerin değil, ütopyanın, içinde “tüm insanların maddi bolluğa, özgürlüğe, eşitliğe, kardeşliğe ulaşma başarısı” kazanılacağı gelecekteki durumun imgesini sağlayacakları söylenebilir.

(Connerton,1999:80)

Assmann'a göre ritüeller, grubun kimliğini koruyucu bilginin sürekliliğini garanti ettiği sürece, kültürün yeni kuşaklara aktarılma süreci "tekrarlama" biçiminde yaşanır.

Görüldüğü üzere, her halükarda, dinin ve ritüellerin bir kültür içinde geçmişi yaratma işlevini üstlendiği doğrudur. Burada bahsedilen, ritüellerin ve kurumların genel işlevi hatırlamak, canlandırmak ve tekrarlamak yoluyla geçmişin devamına aracı olmaktır. Kültürel belleğin ve dolayısıyla kültürel ya da dini kimliğin inşa süreci ve kanonsal yapıya boyun eğme, ritüeller, kanonun (şeyh, amca) varlığı aracılığıyla, aynı zamanda en doğru, kutsal ve en seçkin topluluk düşüncesiyle birleşerek açık şekilde yaşanır.

3.4. Anlatılar: Geçmiş ve Şimdinin Yeniden Üretimi

Geçmiş, yaşayan bellekte uygulanmaya devam ettiği sürece var olur ve şimdiki zamanın ihtiyaçlarına da hizmet ettiği müddetçe hatırlanır. Sözlü kültürlerde geçmiş yabancı değil tam olarak topluluğun kendisidir. Bu geçmişi kuşaktan kuşağa taşıyan pek çok araç vardır. Bu araçlar, şarkılar, ritüelleri gerçekleştiren ve hatırlatan "bellek adamı" (Misztal, 2003:29) ya da yerel bazı bilgilerdir. Ancak en önemlisi anlatılardır çünkü Fentress ve Wickham'a göre sözlü gelenek; mitoloji, soybilim ve anlatıların birleşmesidir.

Bugüne ve yarına ebedi gibi bakan bir toplum, dünü yok olmaktan kurtarmaya çalışır; geçmiş hatırlanarak yeniden kurulur. İnsanın hatırlaması, aynı zamanda duygusal bir süreçtir, duyguları harekete geçirir. Duyguları harekete geçirecek bir hafıza oluşumu için, toplumsal belleğin içindeki her türlü esin verici eleman devreye sokulur.

(Tuğrul, 2010:37)

Toplumsal belleğin içinde esin veren başlıca araçlar anlatılar ve mitoslardır. Bellek, geçmişü üreten ve yeniden üreten bir hatırlama kapasitesidir ve bu anlatılar, historiografya ve temsiller aracılığıyla gerçekleşir. Kültürel belleğin mitler gibi tarihsel bir zemini vardır ve dönüştürücü olabilir. Rodriguez ve Forties'e göre mitler ya da anlatılar tarihsel köklere sahip olayları aktarmak için oldukça güçlü araçlardır ve kültürel belleği büyük ölçüde taşırlar. (Rodriguez & Forties, 2007:12) Bu aktarma eylemi, aktarılanlar devamlılık sağladığından aynı zamanda bir yeniden üretim sürecidir. Anlatılar, insan düşüncesinin aktif biçimlendirme fonksiyonuna hizmet eder. Anlatının kendisi bireyler dolaştıkça dolaşır, geliştirilir, bir bütün halinde toplanır, temsil edilir ve böylece bireyler aracılığıyla hatırlanır ve birleştirilir.

Geçmiş her ne kadar kolektif olarak deneyimlenmemişse de kolektif olarak biçimlendirilmiştir. Geçmiş sembolik etkileşimler, anlatılar ve söylemler aracılığıyla şimdi halini alır ve bellek ile beraber bir üründür; kabul edilen kimliği oluşturur ve yeniden inşa eder. (Antze&Lambek,1996:160) Kültürün bütün üyeleri geçmişteki kutsallıkları ve kahramanlıkları içinden kavrayarak ortak belleğin geliştirilmesine yardımcı olur. Bütün uluslar ve gruplar nereden geldiklerini ve ontolojik olarak varlıklarını anlamlandırabilmek amacıyla mitler ve hikayeler kurarlar. Gelenekler, ritüeller ve kutlamalar aracılığıyla da grubu yeniden bir araya getirir veya bağlarını güçlendirir; böylece birlik onaylanır. Bu süreçte “biz” hatırlanır “onlar” dışarıda bırakılır. (Eyerman,2004:162)

Connerton, az çok resmi olmayan biçimde söylenmiş anlatıların ürünü olan tarihlerin üretilmesinin, karakteristik insan eylemlerinin saptanması yolunda temel bir etkinliğe dönüştüğünü iddia eder ve bunun her türlü ortak belleğin özelliği olduğunun altını çizer. Bunun için bir köy yaşamı örneği sunar. Köyde konuşulan pek çok şey henüz gün sona ermeden birilerine anlatılır ve olayları yaşayan kimselerin anlattıklarına dayandırılır. Bu bir köyün resmi olmayan yollardan komünal tarihini kurageldiği anlamına gelir ve bu eylem sona erdirilmeden sürüp giden bir etkinliktir. (Connerton,1999:32)

3.5. Nusayrilerde Kültürel Bellek ve Hatırlama

Samandağ, gündelik hayatını birliktelik ve birlikte vakit geçirme eylemleriyle var eder. Etkileşimin ve alışkanlıkların oldukça yüksek olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kadınların ağırlıkta tek başlarına vakit geçirmemeleri ve erkeklerin sayıca daha serbest işler yaptıkları da göz önüne alınırsa, sosyal ortamlarda (kahvehane, lokal, dernek, halkevleri, altın günleri.vb) geçirilen zamanın pek çok bilgiyi kişiden kişiye aktarabilecek kadar çok olduğu ve kişileri bir araya getirecek pek çok mekan olduğu rahatlıkla söylenebilir. Connerton'ın ortaya attığı “toplumsal alışkanlıklar belleği” bu noktada önem kazanmaktadır. Connerton bireysel alışkanlıkların kişi için her ne kadar önemli olsa da toplumsal bağlamda aranan ölçütü yerine getirecek düzeyde olmadığını belirtir. Bu nedenle toplumsal bir alışkanlıktan söz ediyorsak, anlamı göreneksel beklentilerde aramalıyız. (Connerton, 1999: 65) Ayrıca, bu alışkanlığın toplumsal bakımdan onaylanan bir performans olarak uygulanabilirlik taşıması gerekir. Dolayısıyla, Arap Alevi cemaati hem ritüelleri hem de toplumsal-

uygulayimsal performansları açısından anımsamayı sağlayacak unsurların pek çoğunu gerçekleştirir.

Törenler Arap Alevi cemaati için en önemli diyebileceğimiz bellek kurucu öğelerindendir. Nusayriliğe geçiş ritüelleri, bayramlar ve her bayramda kesilen kurbanlar, ve buna bağlı gerçekleştirilen ritüeller gündelik hayatın merkezinde olduğu gibi inancı hatırlatmaya yönelik pratiklerin de başında gelir. Arap Alevi ritüellerine “en büyük” olarak nitelendirilen ve katılımın çok yüksek olduğu üç bayram ve Nusayriliğe geçiş ritüelleri örnek olarak verilebilir.

3.5.1. Nusayriliğe Giriş Töreni ve Amcalık Kurumu

Nusayrilikte hatırlama figürleri ve Nusayri kültürel belleğinin işleyiş biçimi araştırılmaya başlandığı anda belirtilmesi gereken en önemli noktalardan biri “amcalık kurumu” ve Nusayriliğe giriş ritüelleridir. Burada altı çizilmesi gereken iki nokta kurumsallaşmış bir ritüelin uygulayimsal yapısı ya da işleyişi ve dinsel törenin dilidir. Connerton dinsel tören dilinin belli bir “eylem” biçimi olduğunu söyler ve bu dilin kendi içinde, kendisinin bir eylemi olduğunu vurgular. (Connerton, 1999:67) Dolayısıyla bu eylemin doğasında iki özellik vardır. Bu iki özellik dil öğelerinin varlığı ve etkililiği ve dinsel törenin bellek destekleme aracı olarak ne kadar güçlü işlediğidir.

Nusayriliğe giriş ritüelleri, Nusayriler için bütün inancı ve sırrı ayakta tutan temel sistemdir. Çünkü “sır” ve Nusayri doktrini, gerçekliğe ve Nusayri felsefesine hakim olmanın yolu bu geleneksel dinsel törenden geçer. Bu tören öyle merkezi bir noktada durur ki bu eğitimi almayan çocuk cemaatin

bir üyesi olarak bile görülmeyebilir. Bu ritüelin yalnızca “erkekler”e zorunlu olup, uygulandığı kadınlara sırrın verilmediğini de vurgulamak önemlidir. Devreye giren unsurlar bu dinsel törene ve işleyişine nasıl bir kutsallık atfedildiğini anlamak için yeterlidir: döngüsel zaman, dil ve sır. Connerton törenler içinde en yaygın kullanılan öğelerin, fiiller, lanet okumalar ve ant içmeler olduğunu belirtir. (Connerton, 1999:70) Nusayrilikte de bu sistem aynı şekilde işler. Nusayrilik eğitimi alacak olan aday, “amca”nın, yani din öğreticisinin yanında yaşayıp bütün bir “öğretiyi” kendi diliyle öğrenir ve bu doktrini hayatının her aşamasında, her yerinde kullanacağına, artık “dini bağlamda yetişkin” biri olarak sırrı deşifre etmeyeceğine ant içerek, “amca”yı hazır olduğunu düşündüğü zaman evine döner.

Amcalık kurumunun temel işlevi ortak hafızaya sahip bireyler yetiştirmektir. Amca ve ailesi ile kurulan akrabalık kimlik içerisinde bir bütünleşme ve dayanışmaya işaret eder. Oluşturulan akrabalık aynı zamanda iki aile arasında sosyal bağların da güçlenmesini sağlar. Aday, eğitimini tamamlamadan önce ve tamamladıktan sonra, aile üyeleri amcayı yemeğe davet eder. Bu, aday ile amcanın birbirini tanıması ve kurulan akrabalığın resmileşmesi için gelenekselleşen bir uygulamadır. Ayrıca aday amcasının evinde kaldığı sürece amcası, yengesi ve varsa onların çocukları adayın ailesidir. Dolayısıyla artık eğitimi veren amcasının çocukları -dinden-kardeşleridir. Bu nedenle Nusayrilikte bu akrabalığın kurulduğu aileler arasında evlilik yasaktır. Bu durum içerideki kardeşliğin yansımasıdır. Eğitimi tamamlayan aday, artık ayrılmış ve “biz”, “onlar” dilini

kullanmaya başlamıştır. Dinsel törenin bu biçimcilik özelliği ve bilginin kuşaktan kuşağa aktarılması, “Nusayriliğe girişi” temel bir kültürel bellek taşıyıcısı ve üreticisi haline getirir.

Kimliğin simgesel biçimleri, Nusayri etno-dinsel kimliğinden bahsederken kaçınılmaz olarak karşımıza çıkar. Dilde var olan yalnızca zahir, yani görünendir; ancak gerçeğin bilgisi Nusayri için görünenin ötesinde kalbinde, cevizin kırılıp içindeki bilgiye ulaşılması gibidir. Bu bilgi nura ulaşmak dolayısıyla sırra ehil olmaktır. Simgesel olarak dine giriş ritüelinden sonra artık bireyin kimliğinin inşası tamamlanmıştır. Yapılan görüşmelerde en çok dikkati çeken noktalardan biri, iki erkek çocuğun bu “batın” bilgiye erişmenin hayatlarını nasıl doğrudan değiştirdiğini ifade etmeleriydi.

“Bu eğitimi almadan önce din ve inanmanın ne kadar önemli ve hayati olduğunu hiç düşünmemiştim. Kendi adıma, bu eğitimden önce Allah’a inanıyorum demek yetiyordu. Ben öğrendikten sonra güven içinde ve tam hissetmeye başladım. İlk öğrendiğimde çok huzurluydum çünkü ileriye bakarken doğruyu ve yanlışı çok net şekilde ayırt etmeye başladım. Geçmişe dair o kadar çok şey öğreniyorsun ki o hataları ve o zamanlarda verilen mücadeleyi o zaman öğrendim. Hayata bakışım tümüyle değişti demek yanlış olmaz.

(Tolga,16, Öğrenci)

“Beni en çok etkileyen konulardan biri bana öğreten “amca”mdı. Amcam aynı zamanda Hatay’ın en önemli şeyhlerinden biri. Onun bu dini yaşayış biçimini gördüm bir ay onunla yaşadım ve şu an örnek aldığım nadir insanlardan biri. Örneğin, benim amcam kendine zarar verebileceğini düşündüğü hiçbir şeyi yapmaz, kahve bile içmez. Çünkü ses tellerine zarar verebilir diye düşünüyordu. Dinden kardeşlerimi yetiştirme biçimini gördüm. Arındım ve artık namazlara katıldığımda o cemaatin bir parçası olduğumu çok daha derinden hissediyorum”

(Yalçın,17, Öğrenci)

Görüldüğü üzere, özellikle sırrı öğrenmek Nusayri varlığını anlamlandırmakla kalmıyor, aynı zamanda, kişi kendini “tam” olarak tanımlıyor. Aslında, burada açıkça vurgulanan, sırrın edinimi üzerinden

etno-dinsel kimliğin nasıl inşa edildiğidir. Ritüeller kimlik sisteminin alt yapısını, kimliği kollayıcı anlamın aktığı kanalları, “damarları” oluşturur. Kültürel anlam, Nusayriler için, zaten gerçekliğin ve düzenin kendisidir. Her yerde ortaya çıkan “düzensizlik” ve “çürüme” eğilimine karşı düzen ritüel yoluyla korunmalı ve yeniden üretilmelidir. Nusayrilerde “ritüel iletişim” (Assmann, 2001:143) kimlik ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü ortak bellek kimliği kollayan bilginin dolaşımını sağlar ve her an yeniden üretir. Burada üretilen de kuşaklar boyunca aktarılan ve amcalık kurumu sayesinde aktarılabilecek olan bir kültürel sisteme denk düşer.

Nusayri cemaati için, daha önceden belirtildiği üzere, en çok öne çıkan ritüel, dine giriş ritüelidir. Çünkü sırf bu ritüel aracılığıyla öğrenilir ve içte sağlanan kesin birliğin belleğe yerleşmesi bu ritüel ile sağlanır. Ayrıca Nusayrilikte kutsal zamanların ve mekanların çokluğu hem ritüelleri sayıca artırır hem de topluluk içinde bu ritüellere katılma yükümlülüğü duygusunu artırır. Erkekler her ritüelde namaz kılarak sırf –başlıca hatırlama olgusu olarak- tekrarlar, böylece hatırlar, kadınlar kutsal mekanlara çocuklarıyla ve genelde topluca giderek hem bedensel pratikleri çocuklarına aktarır hem de zamanın ve mekanın kutsallığını hatırlar.

3.5.2. Bayramlar

Nusayri bayramlarında en çok vurgu yapılan unsurlardan biri birliktelik ve eşitliktir. Bu nedenle bayramlarda yapılan yemekler ve ayrıca sıklıkla kesilen “adak kurbanları” mümkün olduğunca çok kişiye dağıtılır. Topluluk içerisinde hiç kimse yalnız kalmadığı gibi bu ritüellerin insanlara yardım

etme anlamında ne kadar önemli olduğu vurgusu her zaman yapılır. Bu bayram zamanlarında törenin, kimin evinde yapılacağı, saat kaçta başlayacağı bilgileri her eve bir görevli tarafından bildirilir. Bu durum dayanışma ve etkileşimin ne kadar üst düzeyde olduğunu gösteren örneklerin başında gelmektedir. Çünkü bu zamanı kutsallaştıran ve bu zamana nasıl bir değer atfedildiğini öne çıkaran, aynı zamanda ailenin en küçüğünden en büyüğüne herkesin şahit olduğu bir pratiktir.

Nusayri bayramları zamanlarına göre ikiye ayrılır. Arife günü öğle vakti başlayıp ertesi gün gece yarısına kadar süren zamana “ğid” (bayram), sadece bir gün içerisinde yapılan ve o gün güneşin doğuşundan gece yarısına kadar süren zamana “leyl-i” (Arapça’da ‘lel’ gece anlamına gelir) denir. Bahsedilen üç büyük bayram ise, yeni yılın gelişi (13 Ocak), Ğadir Humm ve Evvel Temmuz bayramlarıdır. Ancak, oldukça büyük önem atfedilen bu kutsal günlerin yanı sıra pek çok bayram vardır. Bu bayramlarda mutlaka kurban kesilir ve “Hırisi” denilen kutsal yemek pişirilir. Cemaat bu bayramlarda toplanır ve toplu namazlar gerçekleştirir. Bu namaz, Sünni pratiklerinden farklı olarak, evlerde ve ziyaretlerin namaz için ayrılmış mekanlarında, yemekten önce gerçekleştirilir.

Özellikle Evvel Temmuz bayramı bereket bayramı olarak bilinir ve son on yıldır festival şeklinde kutlanmaktadır. Nusayriler bu bayramın beş bin yıllık bir geçmişi olduğunu söyler ve her seferinde gelenek ve göreneklerin unutulmaması üzerine etkinlikler dahil edilerek bu bayram kutlanır. Bu durum Connerton’ın geçmiş bir tarihin olaylar kümesinin bir tören

biçiminde anılıp kutlanarak geçmişin sürdürüldüğü yolundaki açık savını onaylamaktadır. (Connerton,1999:72)

Nusayriler için “Ğadir Humm” en büyük bayram olarak kabul edilir. Bunun nedeni hem önemli bir olayın anılması ve böylece yapılan haksızlığın tekrar tekrar hatırlatılarak belleğe işlenmesi hem de çok eski zamanlarda vuku bulmuş olmasıdır.

Hatıraların, aynı şekilde, bir diğer dayanak noktası da yaşanan mekanlardır. Mekan, aidiyet duygusunu güçlendirir; dolayısıyla, kendini özel kimliğiyle belirlemek ve aidiyet duygusunu güçlendirmek isteyen her grup ortak mekanlar yaratır. Samandağ, Nusayri nüfusunun en yüksek olduğu ilçe olarak Nusayri belleğinde aidiyet duygusunu en çok yaşatan mekandır. Öyle ki Samandağ içerisinde yaşayanların hem kendine ait bir mekan dili oluşmuş hem de birliktelik duygusu oldukça gelişmiştir. Görüşmelerden alıntılanmış aşağıdaki ifade açıkça bunun örneğini sunmaktadır.

“Nereye gidersen git, Samandağ’daki bu gökyüzünü bulamazsın. Ben yıllarca dolaştım bu ülkenin dört bir yanını. Önce insana o kadar özgür geliyor ki. Ama gel gör ki buradaki insanımın, ağaçların hatta gökyüzümün bile kokusunu özledim.”

(Esra, 38, Öğretmen)

Yukarıda anlatılan hatırlama figürleri Nusayri ortak bilincinin ve birliğinin sağlanması için başvurulan figürlerdir. Nusayriler, belleğini ve kimliğini farklı yollarla korurlar. Mitler, hikayeler ve kimliği simgeleştirme biçimleriyle hem geçmişi kurar hem de şimdiyi yeniden inşa eder. Bu nedenle, aşağıdaki bölümde anlatıların Nusayri kültürel belleğini nasıl ürettiği üzerinde durulmuştur.

3.5.3. Anlatılar ve Hatırlama Figürleri

Bellek ve kimliğin birbirine bağlı olması yalnızca kimliğin bellekte köklenmesinden değil, aynı zamanda, hatırlananın varsayılan kimlikle tanımlanmasından kaynaklanır. Birey ne hatırlıyorsa odur. (Misztal, 2003: 135) Diğer bir taraftan, hatırlanan geçmiş eylemlerinin ya da oluşlarının yanı sıra, bütün bunları “hatırlama”nın kişinin kendisini geçmiş pratikleri uygulayanlarla tanımlaması oldukça önemlidir.

Nusayrilerde, Batıni inanışların pek çoğunda olduğu gibi, geçmişte yaşamış “kutsallık” atfedilen kişiler üzerinden anlatılanlar belleği her yönden geliştirir. Örneğin, Nusayrilerde, ömrünü ibadetle, gösterişten uzak, dinen yasak şeylerden kaçınmış ve kimseye kötülük yapmadan geçirmiş kişi ve dini önderlerin mezarlarını türbe haline getirme inancı vardır. (Sertel, 2005: 135) Bu türbelere “ziyaret” denir. Bu ziyaretlere sıklıkla gidilmesinin belleğe etkisi bir yana ziyaretlerin ve bu kişilerin hikayelerinin anlatılması bellekte her zaman çok daha etkili olmuş ve kutsallığı belleğe yüklemiştir.

Nusayri cemaati için anlatılar gündelik hayatın bir parçası olmasının yanı sıra din eğitiminin de çok önemli bir parçasıdır. Anlatılan hikayeler, kültürel öğeleri anlamlandırmak, geçmişteki kahramanlıkları aktarmak ve aynı zamanda kimliği anlamlandırmak için oldukça sık başvurulan bellek kurucu unsurlardır. Aşağıda yapılan görüşmelerde anlatılan ve bazı Nusayri kaynaklardan alıntılan hikayeler Nusayri belleğinde geçmişin ve “biz” in nasıl kurgulandığını açıkça göstermektedir.

“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 âlemindeki makamına gitmiştir. Çünkü O, evvel ve ahir olandır, O’ndan öncesi ve sonrası yoktur.” Ancak kâfirler, 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.”

(Özbek, 2006:97)

“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 ayağımı 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, kurbanını kesmiş. Sıra namaza gelince dedem, namazı kıldıracak biri var demiş, babasına. Babası hani nerede oğlum diyerek dedeme kızmış. Namazı o gün bir şeyh kıldırılmış. Aynı günün akşamı, el-Hekim, dedemin rüyasına girmiş. Dedeme ‘Ya Ali! Ne yaptın sen! Adağın kabul oldu mu, olmadı’ demiş. Yeniden adak kesmiş, cemaate görünmeden de el-Hekim namazı kıldırılmış.”

(Özbek,2006: 99)

Nusayrilik inancının temelini oluşturan başlıca unsur, hikayelerden de anlaşılacağı üzere, “batın” olandır. İnanç ve topluluğun seçkin ve diğerlerinden farklı olduğu vurgusu özellikle anlatılar aracılığıyla yapılır. Nusayri kendini “anlaşılmama” ve bu anlatıları zahir bağlamda hiç kimsenin anlayamayacağı üzerinden anlamlandırır. Hz. Ali, Yusuf el-Hekim ve Hz.

Hızır gibi figürler Nusayri öğretisinin temelinde büyük önem taşır. Bu genel anlamda Türkiye Alevileri için geçerlidir ancak Nusayri cemaati açısından yüklenen Batını anlamlar dolaysız şekilde Nusayri kimliğini ve geçmişini inşa eder. Anlatılar ve toplumsal bellek yalnızca geçmişi yansıtmaz, aynı zamanda kişilere simgesel çerçeveler sağlayarak gerçek olan şimdiki de şekillendirir. Diğer bir deyişle karakteri gereği bellek stratejiktir ve şimdiki etkileyebilecek güçtedir ve tam da bu nedenle bellek yansıtır, programlar ve şimdiki düzenler.

“Anlatının prototipi hem edebi alanda hem de konuşma dilinde “hikaye”nin kendisidir. Hikayeler yalnızca geçici ve sıralı bir düzene sahip anlatılar olmakla kalmayıp aynı zamanda gerçek olaylar veya tarihsel betimlemelerle uyumsuzluk gösteren metinler olarak tanımlanabilir. Bu anlatılar beklenmeyen dolayısıyla olağanüstü eylemleri içerir ve bu eylemler “tepki” ya da “uyarlama” şeklinde karşımıza çıkar.”
(De Fina, 2003:12)

De Fina'nın altını çizdiği uyarılama Nusayri anlatılarının içerisindeki mistik öğeleri ve böylece bu hikayelerin Hz. Hızır ya da Hz. Ali'ye yüklenen müthiş güç ile inancın günümüzde de kendini nasıl yeniden üreterek toplumsal bellekte kutsallığı özümsettiğini açık şekilde anlatmaktadır. Hz. Hızır, Nusayri kültürel belleğinde bir kült olmasının yanı sıra adı efsanelere karışmış, ölümsüzlük şerbeti, ab-ı-hayat, içmiş kutsal bir şahsiyettir. Cemaat inancında ölümsüzlüğe kavuşmuş ulu bir kimsedir. Hz. Ali ile Hz. Hızır özdeşleştirilmiştir. Hatta inanca göre Hızır her müminin evine uğramıştır. Bu bağlamda Hz. Ali ve Hızır anlatıları özellikle henüz dine giriş ritüelini deneyimlememiş erkek çocuklarına ya da sırrın öğretilmediği kız çocuklarına dini eğitim verilirken en çok başvurulan bellek

destekleyicileridir. Aşağıda Onarlı'nın Hızır söylencelerinden bir örnek anlatı sunulmuştur.

“Bir gün Hz. Musa'ya sorarlar: ‘Ya Musa, acaba dünyada sensen daha akıllı var mı?’ Hz. Musa düşünmeye başlar. O anda gayb âleminden kulağına bir ses gelir: ‘Ya Musa! Yol ekmeğini al, arkadaşınla çık, iki denizin birleştiği yere varınca, senden daha akıllı kulumuzu bulursun’ der. Hz. Musa bu ses üzerine yolluğunu hazırlar. Arkadaşının bohçasında ise, pişmiş balık vardır. Musa'nın arkadaşı ise Yuşa Peygamber'dir. Birlikte yola koyulurlar. Uzun süren yolculuk sonrası, bir pınarın başında dinlenirler. Hz. Musa bir taşı başının altına yastık gibi koyup uykuya dalar. Arkadaşı ise ibadet yapmak için abdest alır. Abdest alırken, bir damla su dağarcığı üstüne sıçrar. O anda balık dirilerek denize doğru yürür, denize atlar ve kaybolur. Bu olay karşısında Yuşa (a.s.) şaşırır. Musa'yı uyandırmaz. Musa uyanınca, arkadaşı ona olayı anlatmayı unuttur. Tekrar yola koyulurlar. Bir deniz kenarına gelince yine oturup dinlenmeye koyulurlar. Musa arkadaşına: ‘Yorulduk ve acıktık, azığımızı getir yiyelim’ der. Arkadaşı o anda olayı hatırlar. Hazreti Musa'ya: ‘Ya Musa! Sen çeşmenin başında uyurken ben abdest alıp ibadet yapmak istedim. Bir damla su dağarcığıma serpti. Balık o anda canlandı. Dağı yara yara denize doğru yürüyüp kayboldu’ der. Hz. Musa: ‘İşte aradığımız o idi!’ diye cevaplandırır. Tekrar geldikleri yoldan geri dönerler. Balığın dirildiği çeşmenin başına varırlar. Çeşmenin başında, Hızır'ı oturur durumda görürler.”

(Onarlı ,1999:79)

Anlatılar kimliğin oluşumunda ve korunmasında merkezi bir rol oynar ve anlamın taşıyıcısıdır. (Schick, 1999:20) Geçmişteki tüm zaman, mekan ve olaylar Nusayrilerin kutsal bildikleri kişilerin üzerinden kurgulanarak, cemaatin zihninde mistik bir alanın yaratılmasına yol açar. Bu alan “biz”i güçlendirerek gruba bağlılığı ve “şimdi”nin anlamını yüceltir. Bireysel bellekte nereden geldiğini, kim olduğunu sorgulayan cemaatin her bir üyesi için aidiyet duygusunu yaratır. Kişi, kolaylıkla eriştiği bu anlamın artık o kadar içindedir ki mistik alan her an gündelik hayatının bir parçası, geçmişten bugüne taşınan dayanışma duygusu kişinin vazgeçilmezidir.

4. Ötekiliğin İnşası ve Mutlak Öteki

Ötekiliği ve ötekini anlamak, bu çalışmada Nusayri topluluğunun kendi cemaati ve mekanı dışında olan unsurları nasıl tanımladığını anlamak amacıyla önemlidir. “Ötekilik” söylemi, hem Nusayrilerin algılanış biçimlerini hem de Nusayrilerin “dışarı”yı algılama biçimlerini kavramak açısından vurgulanmalıdır.

Kimlik kişilerin kendilerini anlamlandırmaları, başkalarıyla paylaşılanları ve başkalarından nasıl farklılaştığını belirtmek için kullanılan ifadelerden biridir. Bellek ve kimlik ilişkisi, daha önce de belirtildiği gibi, birbirine bağlıdır. Misztal, kimlik ve belleğin birbirinden ayrılamaz olmasını kimliğin yalnızca bellekte kökleşmesine değil aynı zamanda hatırlananın varsayılan kimlik ile tanımlanmasına da bağlar. (Misztal,2003:133)

Günümüz kimlik tartışmalarına bakılacak olursa, kimlik hiçbir zaman tamamlanmış değildir, fakat inşa halinde bir süreçtir. (Schick, 1999:19)

Bireylerin kimlikleri kadar toplumların, cemaatlerin, ulusların, etnik grupların kimlikleri de inşa halindedir ve sürekli yeniden üretilir. Kimliğin inşası çift yönlü işler. Benliğin inşası aynı zamanda ötekinin de inşasıdır. Öteki ve ben eşzamanlı ve karşılıklı olarak inşa edilir. “Öteki”ne referans vermeden, ötekinin kim ya da ne olduğunu söylemeden “ben”in sınırlarını çizmek mümkün değildir. Örneğin, “Batı”nın “gelişmiş”liğinden bahsedebilmek için bir ötekiye yani “geri kalmış” bir “Doğu” tasvirine ihtiyaç vardır; ya da “Doğu”nun “geri kalmış”lığını ilan etmek ancak “Batı”nın “gelişmiş”liğiyle karşılaştırılarak mümkün olabilir. “Ben”i

“öteki”nden ayıran sınırlar, bir tarafta olan ve diğer tarafta olmayan özelliklerin ayrıntılarıyla şekillenir –barbarlık, gelişmişlik, ahlaksızlık, erdem, rasyonellik gibi. Bauman, ben ve öteki tartışmasını, “biz” ve “onlar”ı tanımlayarak cemaatlerde bu durumun nasıl oluştuğunu yansıtacak bir boyuta taşımıştır.

“Biz” ve “Onlar” ayrımı bazen sosyolojide iç grup ve dış grup ayrımı olarak verilir. Bu zıt tutumlar çifti birbirinden ayrılmaz; “dış grup” duygusu olmaksızın “iç grup” duygusu olamaz, ve tabii tersi de geçerlidir. Bu kavramsal-davranışsal zıtlığın iki üyesi birbirini tamamlar ve koşullandırır; “onlar” bütün anlamlarını zıtlarından alırlar. “Onların” olan “bizim” olmaz ve “onlar” “biz” değildir; “biz” ve “onlar” ancak birlikte, karşılıklı çatışma içinde anlaşılabilir. Ben kendi iç grubumu ancak belli bir öteki grubu “onlar” olarak gördüğüm için “biz” olarak görürüm. İki zıt grup adeta benim dünya haritamda uzlaşmaz bir ilişkinin iki kutbunda yoğunlaşmıştır ve iki grubu benim için “gerçek” yapan ve sahip olduklarını tahayyül ettiğim iç birlik ile tutarlılığı inanılır kılan işte bu *uzlaşmazlıktır.*”

(Bauman, 2009:47)

Hiç birimiz yalnızca tek bir şey ya da bir gruba ait, ve yalnızca bir kimliğe sahip değilizdir ancak hepimiz oluş, aidiyet ve sahiplik diliyle çevrilmişizdir. Kültürel ya da etnik bir gruba üyeliğimiz değişmez ve kaçınılmaz şekilde atfedilmiş (ascriptive) olandır. Bu nedenle kişi içine doğduğu mekanda grup üyeleriyle bir dayanışma içine girer ve bu durum kişiyi o topluluktaki ilişkiler ağına dahil eden bir süreçte çeşitli sorumluluklara tabii kılar. Dayanışma, toplumsal bağlar, atfedilen özelliklere sahip olanları yani doğuştan aidiyeti gerçekleştirenleri “içeri” alırken “diğerleri”ni dışarıda bırakır. Laclau, toplumsal kimlik üzerine tartışırken, toplumsal bütünlük krizi üzerinde durur. Laclau, toplumsalın sonsuzluğunu, yani herhangi bir yapısal sistemin sınırlı olduğunu, her zaman, denetim altına alamadığı bir anlam fazlasıyla çevrelendiğini ve

sonuçta, kendi kısmi süreçlerini temellendiren, yekpare ve bilinebilir bir nesne olarak «toplum»un imkânsızlığını düşünmeye davet eder. Dolayısıyla kimliklerin değişken oluşundan dolayı, kimliğin farklılık üzerine inşası fikrini reddeder. Bunun yerine kimliğin ancak ne olmadığıyla yani “öteki”ni oluşturan kimliklerle ilişkilendirildiği zaman var olabileceğini öne sürer. (Laclau,2006:105)

Karner’a göre, kimlik kavramının kendisiyle neyi kast edersek edelim, kimlik başlıca “biz” ve “onlar” ayrımını içerir. Bu nedenle kimlik kategorileri yapılandırırken ve dünyayı düzenlerken bizim için en önemli noktadır. “Biz” ve “onlar” yalnızca iki ayrı insan grubunu değil, tümüyle farklı iki tutum arasındaki duygusal bağlanma ve antipati, güven ve kuşku, güvenlik ve korku, işbirliği ve çekişme arasındaki ayrımı temsil eder. “Biz” ait olduğumuz grup anlamına gelir.

“Bu grup içinde olanları gayet iyi anlarım ve anladığım için nasıl sürdüreceğimi bilirim, kendimi güvenli ve evimde hissederim. Bu grup adeta benim doğal ortamım, içinde olmaktan hoşlandığım ve huzur içinde döndüğüm yerdir. “Onlar” ise tersine ne ait olmayı isteyebileceğim, ne de istediğim bir grubu anlatır. Dolayısıyla o grupta neler olup bittiğine ilişkin gözümde canlanan şeyler, belli belirsiz ve kopuk kopuktur; o grubun işleyişine ilişkin pek bilgim yoktur ve bu yüzden o grubun yaptığı her ne ise benim için genelde kestirilemez ve aynı şekilde korkutucu şeylerdir.

(Bauman, 2000:45)

Dış grup, tam da iç grubun kendi hayali zıddıdır ve iç grubun öz-kimliği, tutarlılığı, kendi içindeki dayanışması ve duygusal güvenliği için ona ihtiyacı vardır. İç grubun ihtiyaçları çerçevesinde işbirliğine hazır olmak adeta bir kaşıt ile işbirliğini reddetmenin gerekçesidir. (Bauman, 2000:46)

Ben ve ötekiyi, iç grup ve dış grubu belirlemenin hem öncül koşulu hem de sonucu bir kimlik inşasını içerir. Kimliğin inşasında egemen olan “ben”in anlatıları belirleyicidir. Egemen “ben”, hem kendisinin hem “öteki”nin sınırlarını anlatılar, iktidar pratikleri, temsiller aracılığıyla çizer. Bu noktadan bakıldığında “öteki”nin kendi kimliğini belirleme, temsil etme ya da koruma açısından pek söz sahibi değildir.

4.1. Mutlak Ötekinin İnşası

“Biz” oluşumunun ve varlığının dildeki söylemler içerisinde yerleşmiş olması “cemaat” tasavvurunun merkezindedir. “Biz” ve “bizden olan-olmayan” söyleminin Nusayri cemaati içerisindeki yansımalarının “mutlak öteki”ni kültürel bellekte her an yeniden üreten bir mekanizma halinde nasıl işlediğini bilmek, cemaatin etno-dinsel kimliğini korumak için içerideki oluşumu inşa edişini görebilmek demektir.

Diğer yandan Nusayri kimliğinin inşası, yeniden üretimi, politik angajman ve direniş sürecindeki referansların dönüşümünü görmek için, egemenin ötekisi olan Nusayri cemaatinin kendi ötekilerini nasıl belirlediğini ve hatırladığını incelemek önemlidir. Dahası, kültürel belleğin ve dolayısıyla kimliğin oluşumunda mekansal pratiklerin bu denli önemli rol oynadığı bir cemaat için kimlikte olduğu kadar mekansal ayırım da oldukça önemlidir. Ben-öteki ayırımının sınırları aynı zamanda burası ve orası ayırımının da sınırlarını belirler. “Burası”, “ben”in ya da “biz”in ikamet ettiği, “ben”de olanla şekillenmiş mekana işaret ederken “orası”, “öteki”nin, “onlar”ın, yani “biz”den olmayanın mekanına işaret eder. Arap Alevi nüfusun

çoğunluğunun Samandağ sınırları içerisinde kalması “ben” tanımını Hatay ya da Antakyalılık üzerinden değil, Samandağlılık üzerinden kurgulanması buna örnek olarak gösterilebilir. Samandağ tekil, sınırları belirlenmiş ve özgül bir alanı temsil etmektedir.

Ötekiliğin inşası Nusayri topluluğu için pek çok şekilde ve etkiyle gerçekleşmiş ve gerçekleşmektedir. Kültürel bellek “öteki”ni yeniden üretmekte ve dolayısıyla topluluğun kendisini anlamlı kılmasını sağlamaktadır. Belleğin inşası, içeride topluluğun inanç sistemini ritüeller, anlatılar yoluyla sürekli hale getirirken, bir yandan “dışarı”yı yani “biz”den olmayanı kurmaktadır. Hatırlama figürleri ve başlı başına anlatıların kendileri “öteki”ni -topluluğun kendi kültürel kimliğini var etmek için- inşa ettiği karşılıklı bir durum oluşturur. Hatırlama pek çok şekilde gerçekleşebilir. Anlatıların, kültürel belleğin inşası açısından ne kadar önemli bir yer tuttuğu daha önceki bölümlerde vurgulanmıştı. Ötekiliği kurarken Nusayriler için en belirgin olan anlatıların daha “travmatik” düzeyde olan geçmişte yaşanmış olaylar olduğu söylenebilir. Misztal, travmanın insan deneyiminin en uç noktalarını temsil ettiğini ve kolektif kimliklerin ağırlıkta angaje oldukları olaylar olduğunu söyler. (Misztal, 2003:139) Nusayriler özelinde bu “travma” çoğunlukla Osmanlı Devleti zamanında yaşanan olaylardır. Hıdır Aslan’a göre, Aleviler (tüm Türkiye Alevileri) Osmanlı’nın 600 yıllık tarihinde 46 katliam hareketi ile karşı karşıya kalmıştır. Alevilere karşı yapılan katliamlar, Osmanlılarla sınırlı kalmamış, Cumhuriyet döneminde boyutları Osmanlı’ya göre küçük de olsa, onlarca defa Aleviler katledilmiştir. Daha önemli olan nokta ise şudur:

Aslan, bu katliamların tesadüfi değil egemen anlayışın planlı bir uygulaması olduğunu söyler. (Aslan,1998:67) Bunun planlı olduğu düşüncesi ve dolayısıyla her an dış grubun tehdidi altında bulunma duygu yapısı, Nusayriler için de kolektif olarak bellekte yerleşmiş bir durumdur. Bu durumda kimliğini “öteki” ile anlamlandıran Nusayriler için asıl sorulması gereken sorulardan bir tanesi de, Nusayrinin ötekisinin ya da ötekilerinin kimler olduğu sorusudur.

Nusayrilerin genel anlamda ötekileştirdikleri ve kendilerini tanımlamada başvurdukları “mutlak öteki” Sünnilerdir. Bu bağlamda kişinin ne olduğu sorusuna yanıt aranırken ne olmadığını tanımlaması “öteki” ni sorgularken önemli noktalardan biridir. Sünni, Nusayri özelinde “biz” den olmayandır çünkü Sünni inançsal özden uzaklaşmış ya da bu özü bir şekilde tahrif etmiştir.

Sünniliğe yönelik diğer bir karşı çıkış da günümüz Türkiye’inde Sünnilik propagandasının yaygın şekilde yapılmasıdır. (Keser, 2005:231) Sünni din adamlarının, İslam yorumları hakkında çok ağır ifadeler kullanarak propaganda yapmaları ve bu tarz söylemlerin ulusal medyada yer alması Sünnilerin öteki olarak görülmesini canlı tutmaktadır. Yapılan görüşmelerde ortaya çıkan en önemli konulardan biri “Aleviliğin” yok sayılması meselesidir. Türkiye’de her Müslüman’ın Sünni hatta Hanefi mezhebine aitmiş gibi temsil edilmesi, aynı zamanda eğitim-öğretim kurumlarında ya da Diyanet içerisinde sürekli hakim ideolojinin üzerinden hareket edilmesi,

Nusayri topluluğunun tepkilerinin büyümesine ve gizliliğini daha fazla koruma ihtiyacına yol açmaktadır.

Söylemsel olarak en çok dikkati çeken diğer bir unsur, görüşmelerde de ortaya çıkan ortak iddia “Onlar bizi sevmez” düşüncesidir. Sünnilerin çeşitli önyargıları ve kalıpyargıları (stereotype) Nusayriler için, zaten başlı başına tehdit unsurudur. Artık topluluk için “ne yaparsak yapalım, onlar zulüm etmiş ve “biz” i tehdit olarak algıladıkları anda yine zulmedecek bir egemen ötekiler topluluğudur. Bauman, bununla ilgili olarak şu görüşü belirtir ki Nusayri topluluğunun mutlak ötekine karşı geliştirdiği duygu yapılarını oldukça iyi özetlemektedir:

“Dış gruba karşı, genellikle karşı tarafın düşmanlığı ve kötü niyetine zorunlu bir yanıt olarak gösterilen düşmanlık, kuşku ve saldırganlık bir önyargı doğurur ve zamanla bu önyargı tarafından ilerletilir. Önyargı düşmanlarda olabilecek herhangi bir erdemin, gerçek ya da hayali kusurlarını abartma eğilimi ile katlanarak doğrudan reddi anlamına gelir. Düşman ilan edilenlerin eylemleri öyle bir yorumlanır ki “ne yaparsan yap, ne söylersen söyle, yerden yere vurulacak ve sana karşı kanıt olarak kullanılacaktır” ilkesine uygun olarak yapılanlarda kötücül dürtüler bulunur.”

(Bauman, 2009:58)

Bu durum karşılıklılık taşır çünkü ötekileştirme iki taraflı işler. Sünni inanç sistemi ağırlıklı şekilde öğretilen, kabul edilen ve bilinendir. Batını olan Nusayrilik ise çoğu zaman bilinmeyen bazen de “kötü” bilinendir. Bu tam anlamıyla Nusayriler için dışarıda olanın her zaman tehdit olarak algılanmasına sebep olmakta hem de bellekte var olan geçmiş travmalarını harekete geçirmektedir.

Sünnilerin ötekileştirilmesinde en büyük etkilerden biri “Sünnileşme” korkusudur. Topluluğun kendi içerisinde cemaat liderlerine karşı dahi bu konuda ciddi eleştiriler yapılmaktadır. Görüşme yapılan kişilerden ve aynı zamanda Şeyh soyundan gelen, Hamit Sayar; Nasreddin Eskiocak gibi daha pek çok ismin Nusayriliği Sünnileştirmeye çalıştığından ve Fethullah Gülen, İzzettin Doğan gibi kişilerle yakınlığından yakınmaktadır. Karşı çıkılan nokta şudur: Nusayrilik hem tarihi açısından hem de inanç sistemi açısından ehl-i sünnetten pek çok farklılık gösterir ancak bu isimler Nusayriliği yok sayarak kendilerince tanımlamış ve tanıtmıştır. Bu Nusayriliğin Sünni yorumu demektir. Dolayısıyla, Nusayriliğin aktarılması ile ilgili oluşan sorunlar ve Sünni önderler ile eleştirilen Nusayri önderlerinin tamamen “egemen” olana hizmet ettiği iddia edilmektedir. Bütün bu süreç ve gerçeklik ihtimalleri, Sünni mekanizmanın Nusayriliği kötülemesinin sona ermeyeceği ve bu bağlamda önlem alınması gerektiği düşüncesini doğurmakta, Sünnilerin ötekileştirilmesini güçlendirmektedir.

Yine en önemli Alevi söylemlerinden bir tanesi, İslamiyet döneminde Ali soyundan gelen yirmi yedi torununun peş peşe katledilişidir. O dönem hakim sınıfa karşı verilen mücadeleden dolayı on iki imamın çocuklarının katledilişi de, Sünni ideolojinin Alevi olana karşı her an kıyım gerçekleştirebileceği inancını belleğe yerleştirmiştir. Bu bağlamda “onlar” yani ilk olarak Sünni zulmünü vacip görenler, “biz” i oluşturan “mutlak öteki” konumunda sabitlenmiştir. Nusayrilerin ötekiliği inşası ve sınırlarını anlamak, Nusayrilikte direniş mekanizmalarını anlamak ve Nusayrilerin “dışarı gruba” karşı nasıl taktikler geliştirdiğini anlamak amacıyla önem

taşır. Görüşmelerde ortaya çıkan konuların başında muhafazakar Sünni kesimin şiddetle reddedilmiş olduğu gelmektedir. “Farklı dünyalara sahibiz” diye tanımlanan ayrışma toplumsal veya gündelik hayat pratiklerinde de uygulanan bir algıya işaret etmektedir. Samandağlı aktivist ve öğrencilerden bir görüşmeci konuyla ilgili şunları belirtmiştir:

“Benim şahsen kızım olsa asla muhafazakar bir Sünni’ye vermem. Bu hem bizim toplumda kabul edilebilir bir şey değil hem de kızımın kaçınılmaz olarak Sünni geleneklerini sürdüreceğini düşünüyorum öyle bir durumda.”

(Orhan, 26, öğrenci-aktivist)

Başka bir katılımcı ise Sünniler ve Nusayriler arasında bir uyumun ya da gerçek bir anlayışın olamayacağını altını çizerek şunları belirtiyor:

“Dış evlilikler maalesef bizim toplumumuzda çok arttı. Şahsen ben karşıyım bu evliliklere. Bir kere bizim kültürlerimiz farklı. Bir Sünni Nusayriliği gerçekte bilemez. Ayrıca diğer çok önemli bir sorun çocuklar ne olacak? Ben torunlarımın Sünni olmasını istemem. [Peki, solcu ya da anlayışlı bir Sünni ile evlenecek olsa?] Kızım, bizim dünyalarımız farklı. Ne olursa olsun çok zor. Sünni ile evlenmek demek çocuğunun zaten Arap Alevi olmaması demek.”

(Ali,65,şeyh)

Bu görüşmelerde net şekilde anlaşılan konu, en çok kaygı duyulan noktalardan birinin “asimilasyon” olmasıdır. Çünkü “dışarı” yani mutlak öteki ile yapılan evlilikler hem toplumun yapısını bozacak hem de evlenen kişiyi dönüştürecektir. Vurgulanması önemli olan diğer bir nokta da aslında “öteki”nden ayrışmanın kimliği tanımlayıcı olmasından ziyade, “aynılık” söylemine yani bir sonraki bölümde ayrıntılı şekilde işlenecek olan modern söyleme karşı bir duruş olması konusudur. Öteki ile evlilik ya da iç grupta ötekinin “sakıncalı” ilan edilmemesi modern söylemin homojenleştirme stratejisine tam olarak uyan bir pratiktir. Dolayısıyla, Sünni olan, Nusayri birey için zaten çoğunluğa tabi olduğundan kaçınılmaz olarak egemenin

stratejisine dahildir ve cemaatin “mahrem” gördüğü alanlara girmesi tehlikelidir.

5. Kültürel Belleğe Karşı Modernite ve Asimilasyon

5.1. Modernleşme ve Etno-Dinsel Kimliğin Dönüşümü

Modernleşmeyi anlamak, yalnızca kavramsal olarak değil “modern kimlik” algılarını ve inşasını anlamlandırmak açısından da oldukça önemlidir. Modernleşme ve bununla birlikte modern ulus-devlet inşası süreci etnik, dinsel ya da kültürel değerlerin üretildiği kolektif belleğin, işlevsellik açısından konumunu değiştirmiştir. Kültürel bellek beslendiği anlatılar, ritüeller, zaman ve mekan gibi hatırlama figürleriyle canlı ve yinelenen bir araçken, modern devlet ve modern toplum kurgusu ile kolektif hatırlamanın nasıl bir “unutma”ya doğru ilerlediğini görmek, dönüşen kimlikler, hayatın siyasallaşması ve dini referansların dönüşmesi tartışmasında kilit rol oynamaktadır.

Bauman’a göre, modernliğin kaç yaşında olduğu tartışmalı bir sorudur. (Bauman, 2003:12) Önemli olan modernliğin yaşı ya da nasıl tanımlandığı değildir. Modernliği tanımlama karmaşası ve çözümlenemez özelliği aslında modernitenin bir parçasıdır. Modernlik, Bauman’a göre bir düşünce meselesi, bir kaygı konusudur; kendi kendinin farkında olan, bilinçli bir pratik olduğunun bilincinde olan ve durduğu anda ortaya çıkacak boşluktan sakınan bir pratiktir. Modernliğin sürekli ilerleyen ve dönüştüren mekanizması kişiyi döngüsel zamandan çıkaran bir projedir. Tam olarak bu nedenle, dinsel olanın kendisini tartışmaya açtığımızda, modern düşüncenin,

akıl ile yönetilen bir sürecin içerisindeki dinsel ve kültürel belleği yeniden üreten tüm dinsel pratikleri bu bağlamda yani modernite kavramıyla yeniden değerlendirmek gerekmektedir.

Modernitenin yarattığı ve aynı zamanda moderniteyi besleyen “kaos”, lineer ve döngüsel zaman içerisinde sıkışmışlığı getirir. Düzenin talep ettiği lineer ve sistematik düzen, bir şekilde dinsel tarafından tehdit altındadır. Bu nedenle modern olan her şey, varoluşun anlamlandırmalarını dönüştürmeye yöneliktir. Bauman bu durumu, varoluşun, düzen ve kaos olarak çatallaştığı ölçüde moderndir; varoluş, düzen ve kaos alternatiflerini içerdiği ölçüde moderndir şeklinde açıklar.

Bir anlamda modern devlet, düzen kurmak adına tekbiçimliliği işlevsel kılmaktadır. Ulus devlet, ulusal birliği sağlamak ve bölünmeleri azaltmaya çalışarak amacıyla etnik, dinsel, linguistik ve kültürel homojenliği teşvik eder görünmektedir. (Bauman, 2003:88).

Anlaşılabileceği üzere modernitenin evrenselci projesi, ilerleme, rasyonelleşme ve düzenin korunması adına sınırlandırmalar getirmeye ihtiyaç duymuştur. Bu sınırlandırmalar, ötekinin inşa edilmesi yani ortak zaman-mekan düzleminden dışlanmasıyla gerçekleştirilmiştir. Modernist bakış açısı ötekini, kendisinden aşağı ve aslında geçici ve gayri meşru statüde yer alanlar olarak tanımlamaktadır. Modernitenin gelişimiyle ve modern devletin egemen olmaya başlamasıyla öteki kategorisine girenlerin tamamı toplumsal düzen için farklı boyutlarda tehdit olarak görülmeye başlamıştır.

Devlet, “toplumsal düzeni bozan ve tehdit eden herkes” olarak tanımladığı yabancılara ve yabancı olana karşı yürüttüğü savaşta kullandığı en önemli strateji, farklılıkları benzer kılan, düzeni besleyen değerler dışında kalan tüm gelenekleri yasaklayan asimilasyon stratejisidir. Diğeri de yabancuları düzenli dünyanın dışına sürerek ve gerekli şeylerden mahrum bırakarak onları dışarıya atan dışlama stratejisidir. (Bauman, 2003:31) Çalışmanın bu bölümünde bu stratejinin özellikle Nusayri topluluğu üzerinde nasıl dönüşümler gerçekleştirdiğini ve asimilasyon stratejisinin Nusayri etno-dinsel kimliğinde kültürel belleğin zayıflatılması ve kimlik inşasında politikleşme sürecini nasıl etkilediği tartışılacaktır.

5.2. Egemenin Alanı ve Nusayri Politik Kimliği

Demirel, Türk Modernleşmesi'nin, akla dayalı determinist ve evrenselci ilerleme anlayışını ve maddi faktörleri öne çıkaran pozitivizmi benimseyen bir hareket olduğunu söyler. (Demirel, 2002:34) Türk modernleşmesi seküler bir toplum yaratmayı hedeflerken, aynı zamanda Osmanlı olarak kalmayı, Türk olarak kalmayı, Müslüman olarak kalmayı talep etmiştir. (Çiğdem, 2002:69) Siyasal söylemde Türklük düşüncesinin –aslında genel olarak bütün milliyetçi düşüncelerin– “öteki” üzerinden kurulduğu fikrine sıkça rastlanır. Türkiye’de pek çok cemaat bu bağlamda yaratılmaya çalışılan bir “üst-kimlik” söylemi içerisinde dönüşmüş, asimile olmuş veya en azından dahil olduğu bir politik alan belirlemiştir.

Belirlenen politik alan toplulukların yapısına göre değişirken, Türkiye Alevilerinde Türk modernleşmesi bir Alevi devrimi niteliğinde görülmüş ve

bu yeni stratejinin başlıca katılımcıları Aleviler olmuştur. Necdet Subaşı'na göre, Cumhuriyet'in ilanını izleyen büyük sosyal, politik ve ekonomik değişimler nedeniyle Alevilik sonuçta en belirgin özelliklerinin birçoğunu yitireceği yeni bir başkalaşım sürecine girmiştir. Bu bağlamda Cumhuriyet tarihi Aleviliğin modernleşme tarihi olarak da değerlendirilebilir. (Subaşı, 2010:79) Modernleşme projesinin Aleviliğin geleneksel mecrasını değiştirdiği şüphe götürmez bir gerçektir. Geleneksel olanın dönüşümüne diğer bir örnek de Akyan Erdemir'in İstanbul'daki Alevilerin Aleviliği yaşama biçimlerini anlamak amacıyla gözlem ve görüşmeler yaparak yazmış olduğu makaledir.

Aykan Erdemir makalesinde genel anlamda Türkiye'deki Alevilerin "modernleşme" ile birlikte nasıl bir süreçten geçtiklerini açık şekilde dile getirmiştir. Aleviler, Cumhuriyet'in kuruluş döneminde eşit vatandaşlar olarak kabul görüp haklarına sahip olabilmek amacıyla seküler Türkiye Cumhuriyeti beklentilerini desteklemişlerdir. Her ne kadar 1970'lerde komünist ve Kürt milliyetçiliğini destekleyici söylemleri ile devlet tarafından tehdit olarak algılanmış olsalar da, Soğuk Savaşın bitmesiyle İslamcı radikalizm ve Kürt tehdidine karşı Aleviler, "Kemalist, seküler ve demokrat" müttefikler olarak algılanan bir grup haline gelmiştir. (Erdemir, 2005:938) Bu süreç genel anlamda Türkiye Alevilerine "modern" söylemlerin ve "ilerlemeci" anlayışın taşıyıcıları ve daimi destekçileri olma misyonunu yüklemiştir. Erdemir, bundan sonra gelişen Alevi uyanışının beş farklı şekilde yorumlanabileceğini vurgular. Bu yorumları, modernleşme,

modernleşmeden uzaklaşma, geleneğe dönüş, geleneğin tahribi ve modernitenin bitişi ile post-modernliğe geçiş olarak sıralamıştır.

Ayrıca, Erdemir, çalışmasında modernite algılarını sunmak açısından önemli tespitlerde bulunmuştur. Muharrem ayında yapılan bir Kerbela olayı temsili üzerinden gerçekleştirdiği çalışmasında kırsal kesimlerde gerçekleştirilen ritüellerden çok farklılık göstermesine rağmen, İstanbul'da “modern” bir mekanda ve biçimde yapılan bu pratiğin, katılan Aleviler için geleneğe bağlılığa ve “geleneksel” olanın devamı olarak nitelendirilmesine dikkat çekmiştir. (Erdemir, 2005:945) Modernitenin karşımıza çıkardığı en önemli iki handikap, modernite algıları olması yanı sıra kültürel belleği yeniden üreten ritüellerin, dini tüm pratiklerin “modernleşme” sonucu yeni şekiller almasıdır. Bu bağlamda aslında Nusayrilerin politikleşme süreci anlatılırken, kültürel belleği her an yenileyen, koruyan pek çok unsurun nasıl politikleştiğini anlatmak, etno-dinsel kimliğin kamusal alanda geri çekilişini vurgulamak açısından önem taşımaktadır. Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken bazı detayların mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Subaşı ya da Erdemir'in bahsetmiş olduğu ritüellerin, geleneksel yaşam tarzının dönüşümü, modernleşme projesinin kaçınılmaz yüzünü ve özellikle Cumhuriyet döneminde Aleviliğin bu modern stratejiye adaptasyonunu açık şekilde ortaya koymaktadır. Ancak, bu çalışmaların pek çoğunda Alevilerin homojen bir grup olarak ele alındığı görülmektedir. Bu nedenle Alevi modernleşmesinden bahsederken hangi grupların (Kürt Aleviler, Türk Aleviler, Arap Aleviler, Bektaşiler, Caferiler) ne kadar

modernite projesine adapte oldukları ya da nasıl cevaplar verdiği ayrıca incelenmelidir.

Nusayrilerin politikleşme süreci derken kastedilen de aslında bu geleneksel yapının ya da dini amaçlı ortaya çıkan bazı çatışmaların zemininin tamamen ya da kısmen değişmesidir. Asimilasyon politikaları ya da İslami azınlıkları dönüştürme politikalarına karşı çıkış, özellikle kültürel belleğin kaybedilmesi ya da unutmanın gerçekleşmesine karşı olan bir durumdur. Hatta Paul Ricoeur, hafızanın başlangıcının olumsuzdan alınırsa unutmaktan başlanması gerektiğini vurgular. (Ricoeur, 2004:413) Çünkü bellek, unutmaya karşı direniş ile kendini ortaya koyar ve de tanıtmaya başlar. Ancak Nusayriler, tam olarak bu amaçla yani etno-dinsel kimliğin kaybedilişine direnmek için yola çıkmışlarken, kendi dinsel yapılarını deşifre edemeyeceklerinden, direnişlerini görünür kılabilecekleri tek alan olan “solculuk” kimliğinde kendilerini buldular. Tahakküme karşı gelme biçimleri etnik veya dinsel bir hareket halinde gerçekleşmemiş ve Nusayriler, genel Alevi söylemlerine dahil olmuştur. Vurgulanmaya çalışılan asıl nokta, bu politik kimliğin kendisi “hayatın siyasallaşması” ve dolayısıyla egemenin alanında Nusayrileri de görünür kılan bir durumu ortaya çıkarmıştır.

Nusayri pratiklerinde, dini temelli olan ve Erdemir’in bahsettiği “geleneği” sürdürme açısından kutsal olan eylemlerin politik olan ile angaje oldukça nasıl başkalaştığını anlatmak için en önemli örneklerden biri Samandağ’da her sene 12-13-14 Temmuz’da gerçekleştirilen “Evvel Temmuz”

kutlamalarıdır. Evvel Temmuz, bereket bayramıdır ve bu amaçla her sene 13 Temmuz'da kurbanlar kesilir ve her Nusayri bayramında olduğu gibi namaz kılınır ve bir takım dini ritüeller gerçekleştirilir. Ancak son 10 yıldır Samandağ'da bu bayram üç gün boyunca yapılan çeşitli etkinliklerle kutlanır. Gündüz söyleşiler, konferanslar ve akşamında ise konserler ile devam eden kutlamalara dönüşmüştür. Çok büyük katılımın olduğu bu etkinliklerde Arapça sunumlar yapılır ve her sene Arap asıllı şarkıcıların olmasına özen gösterilir. Etno-dinsel kimliğin varlığını hala gösterdiği pratikler yer alsada artık bunun bir "festival"e dönüşmüş olması modern algının ve politik söylemlerin etno-dinsel kimliğin önüne nasıl geçtiğinin görülmesi açısından oldukça önemli bir örnektir

Örneğin, 2010 etkinlik listesinde yer alan başlıklardan bazıları şöyledir: Kimliğimi Arıyorum: Kadın söyleşisi, Yaşam Alanları ve Rüzgar Enerji Santralleri (RES) söyleşisi gibi başlıklardır. Bu bağlamda Nusayri kültürel belleğinin dini olanı yeniden üretirken yerine yerleşen "modern" ve popüler olana uyumsama ile kimliğin politik söylemler çerçevesinde dönüştüğünü söylemek yanlış olmaz. Dile, dinselliğe bağlılık ve büyük toplum içinde sahip olunan yer ve kimlik zaman içinde değişmektedir. (Kentel,et al, 2007:166) Bu örnekle açığa çıkan diğer bir unsur siyasal söylemin öne çıktığı festivalin, dinsel olan üzerinden değil, politik referanslar üzerinden görünürlük kazanmasıdır. Bu değişim içerisinde pek çok etno-dinsel öğeler ya da pratikler terk edilirken, yerine referansların bambaşka olduğu, geneli kuşatan strateji karşısında var olmanın yollarının yer almaya başladığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda modernite, her cemaatin olduğu gibi

etno-dinsel cemaatlerin dönüşümünde de başlıca etkidir. Diğer bir yandan; modernite bireyi kendi arayışına, müphem olmayan referans noktasına yöneltti/yöneltilmektedir. (Bauman, 2003:55)

Siyasallaşma ve sosyalleşme süreçleri cemaatlerin bir yanıyla totaliter oluşunu beslerken bir yanıyla artık kaçınılması imkansız bir “modern kurgu”, popüler kültür ve etno-dinsel kültürün tüketimine dayalı bir döngüyü beslemekte ve bu döngü içerisinde cemaatler çözülmektedir. Modernite anlam dünyasını değiştiren, rasyonel olanın yalnızca dini değil metafiziksel olan unsurların da önüne geçen bir sürece işaret eder. Bu bağlamda modernite işlevselliğini nerede, ne kadar ve nasıl dinamikler ile gerçekleştiriyor soruları önem kazanmaktadır.

Modernitenin Nusayri topluluğu tarafından performe edilmiş şekilleri aslında tam olarak Raymond Williams’ın bahsetmiş olduğu duygu yapılarını (structures of feeling) nasıl dönüştürdüğü üzerinden ayrıca tartışılabilir. (Williams, 1977:22) Schein, modernite aracılığıyla toplulukların kendini “yeniden konumlandığını” belirtir. Ancak Schein daha önemlisi, Çin örneği üzerinden şu soruyu ve sorunsalı karşımıza çıkarır: topluluklar modernite ile geliştirdiği pratikler aracılığıyla kendini egemenin alanı içerisinde yeniden konumlandırırken toplumsal düzen içerisinde nerede dururlar ve bu toplumsal ya da ulusal düzeni ne kadar etkilerler? (Schein,1999:368) Bu durum tam anlamıyla modernitenin nasıl uygulandığı ya da gündelik hayatta ne gibi dönüşümlere sahne olduğu ile ilintilidir. Modernitenin getirdiği konumlandırma aslında şöyle sonuçlanmaktadır:

Yeniden konumlandırma ulus devletin ortaya çıkışıyla doğrudan ilgilidir. Aydınlanmanın dolaysız sebep olduğu ulus devletlerin ortaya çıkışı moderniteye giden süreçte dayanağını rasyonellik ve evrensellikten - evrensel vatandaş biçimi- alır.

Turner, makalesinde bahsettiği aydınlanmanın rasyonellik anlayışı ulus devlet çerçevesinin dışında kalan küçük sosyal grupların irrasyonel, pre-modern ve tehlikeli olarak tanımlanmasının kaynağının aydınlanma düşüncesinde yattığını söyler. Aynı zamanda Turner'ın Kant yorumu dikkat çekicidir: Kant'ın Yahudiliğe atfettiği irrasyonel ve obür dünya odaklı modern olmayan din anlayışı aynı zamanda Türkiye'deki tekke, zaviye, dergah ve referansını dinden alan diğer cemaatler üzerinden tekrar yorumlanabilir. (Turner, 2007:502) Bu doğrultuda Türkiye ulus devletleşme sürecine girdiğinde bir yandan sekülerleşmeye çalışırken diğer yandan “rasyonel olmayan/dindar” ve ulus kavramına hizmet etmeyen cemaatleri de tartışmaya açmıştır.

Buradan hareketle, Nusayri cemaatinin politik kimliği ve kendine belirlediği politik alan modernite çerçevesinde ve cemaatin kendisini yeniden konumlandırması bağlamında ele alınmalıdır. Cemaatin bahsedilen güçlü “içerisi” ve “dışarı” ayrımı beraberinde “dışarı”da var olma biçimleriyle, “içeri”de yer alan referansların farklılaştığı bir zemini ortaya çıkarmaktadır. Politik kimliğin dönemsel olarak farklılaşması söz konusu olsa da, görüşmelerde de ortaya çıkan tablo, Nusayri cemaati üyelerinin “solcu” olma ya da ulusal ideolojiye uyum sağlayan söylemleri çerçevesinde politik

alanı tanımlamalarıydı. Nusayrilerin kendilerini görünür kıldıkları kimlik, politik söylemler ve haklar dışında herhangi bir etno-dinsel unsura referans vermemektedir. Bunun verdiği sonuç cemaatin dışındaki mekanlarda ya da çoğunluk içerisinde Arap-Alevi kimliğinin görünmez olmasıdır. Ancak burada “egemenin alanı”na yapılan vurgunun temel nedeni Nusayrilerin politik olan ile angaje olduğu anda iktidarın stratejisine ya da modern kültürün yarattığı “çıplak” ve dokunulabilir, dönüştürülebilir hale gelmesi durumudur. Görüşmecilerden biri kamusal alanda var olma biçiminin nasıl olması gerektiğinin dair arzusunu şu şekilde dile getiriyor:

“(…) Yani kamusal alanda herkes istediği gibi dinini yaşar. Bizim bayramımızda bölgesel tatil olmalı, Ğadir Humm’da yani. Ne bileyim namaz kılacaksa iş saatini ona göre ayarlayacaksın. Ama Türkiye’de sadece Sünni İslam’a yapılan bir yatırım var. Gerçi Sünni İslam’da inancını tam yaşayamıyor. Çoğunluk oldukları için yine de avantajlılar.”
(Selim,28,Aktivist)

“Solculuk” a dair söylenenler ise politik kimliğin egemenin alanında kaçınılmaz olarak seçilmiş bir ideoloji olarak sunulmaktadır.

“Solculuk bizim için zorunlu bir seçim. İnsanların kendilerini ifade edebilecekleri bir alana ihtiyaçları vardı. 80 öncesinde çok daha politik bir toplum vardı. Antakya’da herkes kendini bu şekilde ifade ediyor böyle mücadele veriyordu. Temelde bizim toplumumuzda şu vardı: Solcu olmamız gerektiği için solcuyduk şimdi ise bu bir tercihe döndü. Yani belli kesimlerden olduğumuz için başlayan bir hikaye solculuk. Gerçekten solcu olanlar Sünni solcular aslında. Çünkü ifade alanları olmasına rağmen solculuğu seçiyor.”

(İsmail, 44,Öğretmen)

Burada altı çizilmesi gereken çok önemli bir nokta politik seçimlerin ve söylemlerin, kendini yegane ifade alanı olarak görülmesidir. Kendini Nusayri olarak yani kültürel kimliğiyle veya etno-dinsel tanınma talepleriyle ifade edememesi “zorunlu olarak” solculuğu getirdi. Çünkü “sır” olduğu

müddetçe kendi kültürel kimliği üzerinden gerçekleştiremeyeceği “siyaseti” politik söylemlerle gerçekleştirecektir.

“Türkiye de hep dindarlar sağcı olarak görüldüğü için sağcılara dinci deniyor. Türkiye de İslam siyaseti yapanlar Sünnidir, doğal olarak Arap Aleviler azınlık zaten her zaman Sünniler tarafından ezilmiştir. Hem kimlik hem de dinsel her anlamda ezilmişiz. Bu doğal muhalif kimlik oluşturuyor. Zaten dinden dolayı solcuyuz. Kendimizi Arap olarak, siyasette var edemiyoruz. Dini sömüren Sünniler tarafından hep ezilmişiz. Aleviler solcu kesimi oluşturur çünkü hep mücadele etmiş, tarihte bunu gösteriyor.”

(Orhan, 26, Öğrenci-Aktivist)

Bu noktada aslında modern ulusal kimlik, dini reddeden rasyonellik iddiasıyla dinsel bir söylem geliştirme ya da dini referanslarını ön plana çıkararak bir tanınma talebinin de önünü kesmektedir. Nusayrililer için inşa edilen politik kimlik genel Alevi söylemi içerisine dahil olmuş ve Nusayrilere özgün bir dinsel referansla direniş gerçekleştirememiştir. Politik mücadele Anadolu Alevilerinde kimliğin tanınması ve kurumsal talepler üzerine kurgulanmışken Nusayrililer için “ezilmişliğin kaldırılması” ya da “verilmiş haklar” etno-dinsel kimliğin gizlenmesi için yeterli mücadele söylemleri haline almıştır. Görüşmecilerden bir cemaat önderi konuyla ilgili şunları dile getirmiştir:

“Bize cumhuriyet ile verilen haklar aslında temelde insan olduğumuz için verilen haklardı yani olması gerekenlerdi ancak bizler Emevi, Abbasi ve Osmanlı döneminde o kadar zulüm gördük ki bize verilen özgürlük fazlasıyla tatmin olunacak derecedeydi. %60 ya da 70 oranında olan haklar bile olsa bize son derece kâfidir. Hatta bazen sürekli hak istemek elimizde olan hakları da yitirmemize neden olabilir. Bu nedenle biz şu anki özgürlüğümüze ve haklarımıza sahip çıkıp, şükredelim bize yeter.”

(Nasreddin,70,Şeyh)

Bu söylenenler, cemaat lideri olarak aslında temeldeki düşüncenin siyasi bağlamda hegemonik düşüncenin dayatılmasına ya da “katledilmeme”

üzerine kurulmuş bir yetinme duygu yapısıyla hareket edildiğini göstermektedir. Nusayri olarak “hak” talep etme ya da dinin tanımlanması “egemen” tarafından bilgisine erişilmesi hiçbir görüşmeci tarafından onaylanan bir durum olarak kabul edilmemektedir. Çünkü politik zeminde kimlikler inşa edildikçe etno-dinsel kimlik tanıtılmadan yani görünür alana dahil edilmeden söylemler geliştirilebilir. Başka bir görüşmeci “egemen alandaki” roller ve modern ulus-devlet stratejisine uyumla ilgili şunları belirtmiştir:

“CHP’lilik ve CHP’ye oy verme sadece az da olsa ezilmişliğin kaldırılması üzerinden olan bir tercih. Her ne kadar biz kullanılıyor olsak da diyoruz ki neyse bunlar en azından bize karışmaz. Ya şu var farklı bir mücadele gelişemez zaten Kemalizm bunun önünü kesen bir düşünce. Araplar yani bizim insanımız ne kadar solcu? Atatürkçü, o kadar solcu. En azından şeriat gelmez, biz dinimizi bir şekilde yaşarız. Ama artık buradaki insanlar da sorguluyorlar CHP’yi. Ya tabii şunu düşünmek lazım bir de. Atatürk gelseydi Alevilik egemen düşünce olsaydı işte ne bileyim üst kimlik olsaydı acaba biz Sünnilere aynı şeyleri yapar mıydık? [Yapar mıydık peki sizce?] Yapardık bence.”

(Süleyman, 28, Öğretmen)

Bundan yola çıkarak aslında oluşturulan CHP’lilik ya da Atatürkçülük “din” mücadelesinin ya da etnik taleplerin bir yolu olduğu için değil sadece “gereklilik” üzerinden geliştirilen bir kimlik olduğu söylenebilir. Hiç şüphesiz, bu durum birkaç açıdan tartışılması gereken bir konuya işaret etmektedir. Birincisi modernite stratejisine ve dönüştüren bir egemen söyleme adaptasyonunun Nusayri etno-dinsel kimliğini ne şekilde dönüştürdüğü meselesidir. İkincisi de eğer görünür alandaki bu ideolojik söylemler ve politik kimlik bellekte yeniden üretilen, hatırlanan dinsel unsurları nasıl ya da neden tam anlamıyla –bu adaptasyona rağmen– bitiremediği konusudur. Birinci durum aslında tam anlamıyla etno-dinsel

kimliği bir üst-kimlik yaratma iddiası taşıyan ve dinsel olanı reddeden modernitenin asimilasyon stratejisiyle açıklanacaktır. İkincisi ise cemaatin yeniden ürettiği belleğin ve dinsel referansların merkezi bir rol oynayarak gerçekleştirdiği “direniş” biçimleriyle açıklanacaktır.

5.3. Asimilasyon ve Nusayriler

Asimilasyon kelime anlamıyla benzetme demektir. Bugünkü kullanımıyla “asimile etmek” ötekini egemen olana benzetme eylemidir. Ancak Bauman kelimenin kullanımının ilk olarak biyolojik olduğunu belirtir. Asimilasyon terimi XVI. Yüzyılın biyolojik anlatısında, canlı organizmaların icra ettiği özümseme (absorption) ve içine alma (incorporation) eylemlerine işaret ettiğini vurgular. Terimin benzetme anlamına kavuşması ancak XVIII. Yüzyılın ortalarından sonra gerçekteşmiş ve 1837 civarında “-e benzemek” veya “benzerleşmek” kullanımları başlamıştır ki bu tarih tam da yükselen milliyetçiliklerin ilk olarak bir asimile olma daveti (ya da daha doğrusu buyruğu) çıkardıkları tarihtir. (Bauman, 2003:138)

“Asimilasyon,” yine Bauman’a göre, çevresindekileri kendi gereksinimlerine *tabii kılan*, bunu da onları *dönüştürerek*, yani (biyolojik bağlamda) onları kendi “sıvı ve dokularıyla” bir kılarak gerçekleştiren (ve söz konusu sürecin ve bunun sonuçlarının aynı anda hem *causa finalis*’i, hem *causa formalis*’i hem de *cause efficiens*’i olan) yağmacı organizmanın eylemini ifade ediyordu. Kavram, kendisinden farklı bir şeye kendi özelliklerini aşlayan, ona kendi biçimini dayatan ve bunu da kendi insiyatifıyla ve kendi amacı için yapan (yaşamını sürdürebilmesi için *bunu*

yapmak zorunda olan) canlı ve etken bir bünye imgesiyle birlikte, öteki varlığın biçim ve özellikleri radikal bir değişim geçirirken “asimile eden” bünyenin kimliğinin korunduğu ve gerçekten de sadece –emilme yoluyla- sabit kaldığı bir süreç imgesini akla getiriyordu. Kavram, yeni metaforik kullanımıyla, en iyi ifadesini yeni modern ulus-devletlerin (ya da devlet arayışındaki ulusların) başlattığı kapsamlı kültür cihadında bulunan yeni tek tiplilik güdüsünü sarmalıyordu. Bu güdü, yakında ortaya çıkacak olan *farklılığa tahammülsüzlüğü* yansıtıyor ve haber veriyordu. (Bauman,2003:139)

Asimilasyon modern devletin farklı tezahürlere karşı en güçlü strateji olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda modern devlet, Bauman’ a göre, cemaatlerin özyönetiminin meşruluktan çıkarılması ve yerel olana özgü kendini idame mekanizmalarının ortadan kaldırılması demektir. Bu, aynı zamanda cemaat temelli yaşamı baltalamak demektir. Cemaatin kendisini yeniden üretme mekanizmalarının kırılması ya da hızla dağılmasıyla birlikte, modern devlet, o zamana dek görülmemiş ölçüde toplumsal süreçlerin yönetimine katılmak durumunda kaldı. Modern devlet gerçekten de, geçmişte *kendiliğinden* ortaya çıkan şeyleri tasarımla üretmek zorundaydı. (Bauman, 2003:140) Çünkü cemaat temelli yaşam modern devletin “tektipliliğini” bozacak ve homojen bir yapıyı kıracaktır.

Asimilasyon, bireyleri kökenlerinin dayandığı gruplara duydukları bağlılıktan vazgeçmeye; bu grupların, uygun ve bağlayıcı davranış standartları belirleme hakkına meydan okumaya; bunların gücüne karşı

ayaklanmaya ve cemaatsel bağılıklarından feragat etmeye çağırın bir davetti. (Bauman, 2003:141) Bu süreci anlatırken Bauman, cemaat bireylerinin sonuç itibariyle geldikleri noktayı çok net bir şekilde özetlemektedir. Bireyler artık, davranışlarının anlamı üzerinde mutlak denetime sahip olan egemen grubun titiz biçimde inceleyip değerlendirdiği nesnelere. Söz konusu bireylerin kabul edilme yönündeki yalvarışları, otomatik olarak egemen grubun tahakküm iddiasını güçlendiriyordu. (Bauman, 2003:141) Giriş başvurusuna yapılan açık davet ve bu davete icabet edilmesi, egemen grubun, üstün değerlerin sahibi, bekçisi ve temsilcisi statüsünü teyit etmekle birlikte “değer üstünlüğü” kavramını da maddi bir töze kavuşturuyordu. Söz konusu davetin çıkarılması, egemen grubu, “yargılayıcı güç” konumuna, sınav yapan, not veren bir iktidar konumuna oturtuyordu. (Bauman, 2003:142)

Asimilasyon, modernlik projesi ile paralel şekilde gerçekleşen en önemli kurgulardan, eylemlerden biridir. Modern devletin stratejisinin devamlılığı, hatırlama figürlerine, anlatılara veya kimliklerin inşasında geçmişin merkeziliğine sınır koyulmasına bağlıdır. Bu bağlamda asimilasyon vurgunun “emilen malzemeye” kaydığı ve öteki varlığın biçim ve özellikleri radikal bir değişim geçirirken egemenin yani benzetenin kimliğinin korunduğu imgesini var eder. Cemaatler ya da “öteki”, kimliğinin inşasında belirleyici olan unsurları “unutma”ya veya “dönüştürme”ye başladığında zaten modern devlet kendi “tasarımıyla” cemaatin kendini yeniden üretme mekanizmalarını kırmış olacaktır. Bu noktada asimilasyonun iki açıdan tartışılması oldukça önemlidir: Cemaatler asimilasyonun yani kendi

özelliklerini aşıl原因an egemenin stratejisi karşısında belleğini nasıl ya da ne kadar kaybettiği yani unutmanın nasıl gerçekleştiği sorusudur. İkincisi ise “unutma”ya veya asimilasyona karşı cemaatin kültürel belleğini, yerel kültürünü nasıl idame ettirebildiğidir yani nasıl direndiğidir.

Connerton, unutmanın lokalliği aşan ayrı bir sosyal hayatın içerisindeki süreçlerle yakından ilişkili olduğunu söyler: Bu süreçleri çok büyük olan megaşehirler, emek sürecinden bağımsızlaşan tüketicilik, kentsel mimari ve kişiye yer bırakan şehirler şeklinde özetler. Modernitede unutturulan çok derindir. Ortak anıların üzerine temellendirilmiş bir yaşam anlamı olarak tasvir edilebilecek bir anlamın derin dönüşümü söz konusudur ve bu anlam modernitenin yaşam alanlarında yapısal bir başkalaşma ile silinmektedir. Burada etno-dinsel topluluklar bağlamında vurgulanması gereken üretilen, sürdürülen belleğin nasıl bir ürün gibi yabancılaşan ya da tüketilen bir hale geldiğidir. Yeniden yapılanan bellek, bir yanıyla dirense de, Connerton’a göre dev şehirlerin ortaya çıkışı, elektronik medya, bilgi teknolojilerinin gelişimi, özendirilen bir “gelişmişlik” ile topluluğa özgü olanı ya anlamsız hale getirmekte ya da dönüştürmektedir. (Connerton, 2009:10) Connerton’ın altını çizdiği gelişmişlik, modern toplumun rasyonel olarak ilerleyen bir toplum tasavvuru ile kendini var etmesi iddiası ile örtüşmektedir. Bu nedenle cemaatler için ilerleyen, modern toplum tasavvuru olması gereken olarak kabul edilir. İlerlemeci aydınlanma fikri, ilkelik atfedilen, inşa edilen, “stereotype” haline getirilen “öteki”ne evrensel bir model sunarak ne olması gerektiğini dayatır ve bu geleneksel olana, lineer zamanı ve döngüyü

bozan her unsuru gereksizleştiren, anlamsızlaştıran bir söyleme işaret eder. Bu nedenle “dinsel” olan modernlik projesi içerisinde yer almaz.

Cemaatler evrensel ve modern olan ile etkileşim içine girdikçe dönüşmekte çünkü “taklit” etmektedir. Kolonyal söylem çerçevesinde bu durumu Homi Bhabha “mimicry” (taklit, taklitçilik) kavramıyla açıklamıştır. Homi Bhabha’ya göre mimicry bir müphemlik etrafında inşa edilir; etkili olmak için, mimicry kendi kayışını (slippage), taşkınlığını (excess) ve farklılığını sürekli olarak üretmek zorundadır. Bhabha’nın mimicry olarak adlandırdığı kolonyal söylem biçiminin otoritesi, bu sebeple, belirsizlikten mustarıptir: mimicry, kendisinin bir inkar süreci olduğu farklılığın temsilinden meydana gelir. Mimicry, bu sebeple, bir çift eklemlilik işaretidir (sign); iktidarı görselleştirdiği için Öteki’ni sahiplenen regülasyon ve disiplin, gelişmiş bir reform stratejisidir. (Bhabha, 1994:86)

Lacan’ın bize hatırlattığı gibi, “mimicry” kamuflaj gibidir, farklılığın bastırılmasının uyumlandırılması değil fakat, mevcudiyeti kısmen, metonimik olarak savunan ya da ondan ayrışan bir benzerlik biçimidir. (Bhabha, 1994:90) Etno-dinsel cemaatlerin asimile olma süreçlerine dair tartışmalar, bu nedenle, arzu edilen “batılılık”, tasarımla üretilen gelişmişlik tasavvuru, modern devletin kolonyal söylemler ve beraberinde gelen “taklit” ile iç içe düşünülmalıdır.

Nusayri topluluğunun geçirdiği değişim ve asimile olma süreçlerinden bahsederken de hem unutmanın hem de “taklit” in nasıl gerçekleştiğinin örneklerini sunmak önemlidir. Nusayrilerde değişim, büyük ölçüde

Nusayrilerin etnik kimliğinin tanımlayıcı özelliklerinden biri olan dilsel ve inanca bağlılık bağlamında görülmüştür. Nusayriler gündelik hayatlarında, özellikle Hatay Nusayrileri, Arapça konuşurlar. Ancak günümüzde ailelerin, çocuklarına bazen kasti olarak bazen de sadece gereklilik duymadıklarından Arapça öğretmediği ve Arapça konuşma ve bilme oranının git gide düşmeye başladığı görülmektedir. Bunun en önemli nedeni, küçüklükten itibaren aktif şekilde Arapça konuşanların, Türkçe aksanlarının bozulmasıdır. Görüşmelerde de ortaya çıkan, genelde ailelerin çocuklarının üniversite düzeyinde bir eğitim almaları durumunda ortaya çıkabilecek sorunları önlemek amacıyla Arapça öğretmedikleriydi. Kişinin, anadilinin Türkçe olmadığı anlaşılırsa büyük şehirlerde hem iş yaşamında hem de çeşitli kamusal alanlarda “dışlanabileceği” korkusuyla ve “Türkçesi bozulmasın” düşüncesiyle Arapçanın geri planda kaldığı belirtilmiştir. Samandağ’daki görüşmecilerden biri bu konuyla ilgili şunları belirtmiştir:

“Artık insanlar Arapça konuşmaktan utanıyor. Çünkü Samandağ ya da Hatay dışına çıktığımızda herkes güzel bir Türkçe ile ağdalı sözcüklerle konuşuyor tabii bizimkiler kötü hissediyor. Ben Arapça konuşuyorum ama bakıyorum öğrencilerim bilmiyor. [Öğrencileriniz kaç yaşında?] 13-14 civarı, ortaokul yani. Aileleri de ne gerek var diye düşünüyor ya da dili bozulacak, ileride konuştuğu anda Arap olduğunu anlayacak diye endişe duyuyor. Ben bu düşünceye katılmıyorum ama bu artık kaçınılmaz. Zaten bizim Arapçamız da tam Arapça değil o da bozuldu.”
(Süleyman, 28, Öğretmen)

Nusayriler, tarihleri boyunca pek çok farklı kesim tarafından çeşitli hakaret nitelikli adlandırmalara maruz kalmışlardır. Dolayısıyla cemaat içerisinde en büyük kaygı unsuru yanlış anlaşılma ya da tanınmadır. Bu durumu dönüştürmek için de özellikle ulus-devletleşme sürecinin başlamasıyla beraber cemaat sürekli kendini anlatma çabası içerisine girmiştir. Farklılığın

inkar edilişi öncelikli olmuş ve ardından “öteki” ni “taklit etme” ile devam etmiştir. Asimilasyonun en rahat gözlemlendiği durum dil ile ilgilidir. Cemaat üyelerinin artık yeni nesillere anadilleri olan Arapça’yı bilinçli şekilde öğretmemesi başlıca örnektir. Geçmişte Arapça bilenlerin cemaat dışında aksanı ya da Türkçe konuşma biçimleri nedeniyle yaşadığı baskılar cemaatte bir korkuyu yaymış ve çocuğun büyüyünce “zorluk” çekmemesi adına dilini öğretmemeye yönelmelerine neden olmuştur.

Bauman’ın altını çizdiği üzere, yükselişe geçen modernliğin yeni deneyiminden ve o zamana dek adlandırılmamış olan uygulamaların adlandırılmasından doğan öteki terimler gibi asimilasyon da, daha önce hiç akla gelmemiş olan şeyleri ortaya çıkararak geçmişin belleğini yeniden yapılandırdı. (Bauman, 2003:136-137) Bu bağlamda kültürel belleğin yeniden üretilmesinin karşısında eğitim, etkileşim, askerlik gibi pek çok araç asimilasyon kaçınılmaz olarak cemaatleri dönüştüren ya da yeniden yapılandıran şekilde durmaktadır. Diğer bir görüşmeci hem inancın hem de dilin asimilasyon karşısında nasıl dönüştüğünü ve buna direnmenin ne kadar güç olduğunu şöyle özetlemektedir:

“Okullarda din dersine girmek zorundayız. Bu ne demek? İlla ki Sünni İslam öğreneceksin diyor bana. Buna karşı mücadele etmek zorundayız. Artık bu politik mücadeledir, dini boyutu değil. Bizim insanlarımız asimile olmayı kabul etmişler. Katledilmiyoruz artık, herhangi bir baskı olmaması kesilmiyor olmamız anlamına geliyor. Arap ulusal bilinci yok çünkü. Zaten gelişse Araplar İsrail’e ya da Amerika’ya karşı birleşirdi. Ya bakın size şöyle bir örnek vereyim. Hatay’a Afganlar yerleştirildi. 20 yıl gibi kısa bir sürede Türkleştiler. Ya düşünün 20 yıl. Çocukları Türkçe konuşuyor, okuyor. Biz mi Türkleşmeyeceğiz? 90 yıl olmuş. Bu asimilasyon politikaları başarıya ulaştı bence.”

(Orhan, 26,Öğrenci-Aktivist)

Nusayriler, modernliğin getirdiği asimilasyona geleneksel olanla karşılık veremezlerdi. Geleneksel olan asimilasyonun konumlanabileceği en güzel hal “modern kültür” haliydi. Modern kültür ve modern yaşam koşulları, birbiriyle savaşıyorlar (ve birbiriyle savaştıkları için) birbirlerini anlamlı kılıyordu. Nusayriler, bir sır cemaati olarak olduklarından farklı görünmeye, ne olmadıklarını anlatmaya, başkalarının görüntülerinden kendilerine “benlik” inşa etmeye ve daha da önemlisi gizlenmeye çağırıyorlardı. Ancak bu modernlik karmaşasında, bir yandan beslenen ve direnen, sürdürülen kültürel bellek ve her ne kadar anlamlarını yitirmeye başlamış bir dizi etno-dinsel pratikler olsa da modern zihniyetin tam kalbinde yatan müphemliğin kendisi ortada durmaktadır. Yani müphemliğin “çifte konumlanması” söz konusudur. (Bauman, 2003:204) Modern durumun etkisini fazlasıyla yaşayan Nusayriler, modernite ve “modern” gündelik hayat içerisinde görünürlük kazanmanın yollarını bulmuş ve bu da aslında seküler bir yaşam biçimini destekler nitelikte olmuştur. Politik alan Nusayri’nin kendini görünür olarak var edip direnebileceği bir alan olmuştur. Çünkü bu direniş mekanizmalarının dini kökenli işleme durumunda deşifre olacak bir sır mevcuttur. Tam da bu nedenle politik anlamda görünür olan Nusayri aslında bunu görünmez alanda yinelenen pratikleriyle, sürdürülen belleği ve sırrı, inancını korumak için bir direniş mekanizmasına dönüştürür.

6. Nusayrilikte Direniş

Bu bölümde, direniş konusu, Foucault’nun tartışmaya açtığı “gözetim” kavramı ve sosyal kontrol aygıtlarından yola çıkarak, Nusayrilerin bu iktidar

mekanizmalarını zaman zaman işlevsiz bırakacak ne tür direniş temsilleri gerçekleştirdiği veya geliştirdiği çerçevesinde tartışılacaktır. Direniş kavramı burada kolektif olarak belirli politik tanınma taleplerinde bulunmak bağlamında kullanılmamaktadır. Tam aksine, modernite ve unutmaya karşısında kaynağını belirsizleştirerek, konuşarak yaygınlaştırdığı değerler ve/veya her şeydir. Bu bağlamda etnik veya dinsel cemaatlerin, bir önceki bölümde bahsedilen modernleşme sonucunda, politikleşerek etno-dinsel olanı geride bırakması sürecinde kültürel kimliklerini tam anlamıyla yitirmeme adına var ettikleri gündelik hayat kurgusu ve direniş biçimlerini tartışmak bu bölümdeki başlıca amaçtır.

Ferhat Kentel'e göre, modernitenin homojenlik içinde eritmeye çalıştığı kültürel kimlikler ya da kendi anlam dünyalarına sahip cemaatler değişerek, dönüşerek yaşamaya devam ettiler. Yurttaşlıkla temsil edilen bu yeni stratejiye, modern toplum inşası boyunca cemaatler kendi yollarını çizmeye çalıştılar. Yeni duruma karşı direniş hep var oldu. (Kentel, 2008:89)

Egemen söylemin homojenleştirici stratejisine karşı kimliğini yeniden ve sürekli var etmeye çalışan cemaatin bu amaç için geliştirdiği direniş biçimleri aslen bir özneleştirme işlemidir. Agamben'in, Foucault'nun modern anlamda siyasetin bireyleri nasıl dönüşüme uğrattığı konusunda yaptığı okumada bu türden bir özneleştirmenin nasıl gerçekleştiğini sorgular. Foucault'ya göre moderniteye geçiş sürecinde bireyler kendi kendilerini özneleştirirler. (Agamben, 2001:158) Ancak bu özneleştirme dışsal bir denetim mekanizmasına karşı geliştirilen diyalektik bir süreçtir.

Modern birey, egemen ötekinin karşısında kendi benliğini nesneleştirme yoluyla, ona karşı ve hem de onun için özne haline gelir. Bu özneleşme hali, Agamben'in Karl Löwith okumasına göre siyasal alanda konuşlanan tüm farklılıkların ortadan kaldırılması anlamına gelir. Geriye kalan tanımlanmış ve özneleştirilmiş farklılıkların siyasal alanda nötralizasyonudur. Agamben'e göre, bilgi nesnesi haline gelmiş tüm farklı yığınlar artık siyasal alanda egemen tarafından kontrol edilebilir, denetlenebilir, gözetlenebilir hale gelmiş yani tamamıyla siyasallaşmıştır. (Agamben, 2001:158-159)

Bu bağlamda egemen söylemin homojenleştirici gücü ilk başta Nusayriler özelinde cemaatin kendi sınırlarını belirlemesine sebep olmuştur. Cemaat üyelerinin, Hataylılık, Samandağlılık, gibi coğrafi ve farklı diğer aidiyet biçimleriyle kendini tanımlamasına sebep olduğu söylenebilir. Cemaatin bu türden bir homojenleştirme karşısında verdiği tepki bir görüşmeci tarafından şöyle dile getirilir:

“Bizi Türkleştirmeye çalışıyorlar. Benim iki yaşında yeğenim var, Arapça bilmiyor. Ben ilkokulda Türkçe öğrendim. Asimile ediliyoruz her şekilde.
(İsmail, 34, Çevirmen)

Modern devletin dönüştürme ve tek-tipleştirmesine karşı bu tepkinin verilışı hem asimilasyona ve homojenleştirmeye hem de tahakküme karşı bir direniştir. Ancak bu görüşmecinin aynı zamanda savunduğu din derslerinde Nusayriliğin öğretilmesi değil, din derslerinden muaf tutulma arzusudur. Etnik kimliğe yapılan vurgu, Arapça'nın kaybedilişi üzerinden olmakla beraber, topluluğun “dilini” dolayısıyla “tamliğini” tehdit eden bir durumdur. Amaç Nusayriliği tanıtmak, tanımlamaktan ya da

ötekileştirilmemekten öte bir direniş biçimini dile getirmektir ki bu da açık şekilde bir yanıyla kapalı cemaatin “kapalılığını” dönüştürmeye karşıdır.

Bir diğer yandan, görüşmecinin tepkisinin içerdiği özgürleşme talebinin iki katmanı; bir itaat mekanizmasına karşı özgürleşme ve aynı zamanda kendi taşıdığı nitelikler açısından özgürlüğünü koruma ve idame etme, Agamben’in incelediği “corpus” kavramı bağlamında incelenebilir. Agamben, siyasetin yeni öznesinin çıplak hayat olduğunu öne sürerken kullandığı kavram olan “corpus” iki taraflı bir varlıktır; hem egemen iktidara itaatin hem de bireysel özgürlüklerin taşıyıcısı olan bedendir. (Agamben, 2001:164) Buna göre, moderniteye giden süreçte Batı demokrasisinin mutlakiyetçi rejimine karşı geliştirdiği ve desteklediği “vatandaş/birey” olgusuna ait hayat, nitelikli ve/veya nitelik kazandırılmış hayat (bios) değildir. Mutlakiyetçi rejime karşı geliştirilen vatandaş/birey bilinci, egemene ait yasaklayıcı, denetleyici gücün tahakküm altına alabileceği “çıplak hayat”tır. Bu bağlamda, aslında tahakküm altına alınmaya açık çıplak hayatlar, homojenleştirilmeye açık, bir diğer anlamıyla anonim hayatlardır. Verilen örnekte görüleceği üzere, aynışmaya karşı verilen mücadele bir yandan “Türkleşme” ve “sünnileşme”nin getireceği anonimliğe karşıdır. Diğer yandan cemaati tüm nitelikleriyle korumaya çalışırken izlenen kapalılık oyunu, hem kontrol edilebilir anonimliğe ya da çıplak hayatlara sirayet eden siyasal tahakkümden, hem de nitelikli hayatın, yani cemaati özne haline getiren tüm niteliklerini (bios’unu) koruma altına alınarak, egemen tarafından ikincil bir tanımlanma işleminden korumayı içerir.

Buradan yola çıkarak Nusayriilerin direniş biçimlerini tartışabilmek için öncelikle Foucault'nun altını çizdiği, "iktidarın gözetim mekanizmaları" ve cemaati tanımlayan ya da tanımlamaya çalışan "söylem" kavramlarını incelemek gerekmektedir. Nusayri cemaatinin modern devletin homojenleştirme stratejisi karşısında etno-dinsel kimliğini ve kültürel belleğini sürdürmek için geliştirdiği direniş biçimlerinin nedenini ve neye karşı bu tür "istisnai" bir direnişten bahsedilebileceğini anlamak, bu bölümün başlıca amacıdır.

6.1. Gözetim Mekanizmaları ve Sosyal Kontrol

Modernitenin temelini oluşturan ilerleme fikri, ancak toplumsal düzenin sağlanmasıyla gerçekleşebileceği yönündedir. Bu bağlamda modern devlet sınır koyucu olarak sınırsız toplumsal pratiklerin karşısında toplumsal düzeni sağlayan bir konumda varlığını temellendirmiştir. Foucault'ya göre, on sekizinci yüzyıldan itibaren iktidar mekanizmaları köklü bir değişim geçirerek, eski hükümlanlığı öldürme ve yaşatma iktidarının yerine yaşamı "kışkırtan, pekiştiren, denetleyen, gözetleyen" bir iktidar geçmiştir; yaşam ve güçlerini sınırlandıran, engelleyen ve itaate zorlayan iktidar yerini onları çoğaltan, geliştiren ve düzenleyen bir iktidara bırakmıştır. (Foucault, 2006:294)

Modern iktidarı, "yaşam üzerinde yürütülen iktidar" olarak kavrayan Foucault'ya göre bu iktidar egemenliğini başlıca iki biçimde sürdürür: birincisi, "bedenin disiplinleştirilmesini, yeteneklerinin geliştirilmesini, güçlerinin gasp edilmesini, yararlılığının ve uysallığının buna koşut

artmasını, etkili ve ekonomik denetimler sistemiyle bütünleştirilmesi”ni sağlayan, bedeni bir makine olarak devreye sokan “*disiplinler*” yani “*insan bedeninin bir anatomi politiği*”. İkincisi ise “üreme, doğurganlık ve ölüm oranı, yaşam beklentisi, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunların değişimine yol açabilen bütün koşullar”ın yönetimini hedefleyen, bedenin biyolojik süreçlerine ve yaşam mekaniğine odaklanan “*düzenleyici denetimler*” yani “*nüfusun bir biyo-politiği*”dir. (Hülür, 2009:32) Bu çerçevede, benliklerin ve bedenlerin normalleştirilmesinde ve uysallaştırılmasında hayati bir rol oynayan disiplinsel ve düzenleyici söylemler ve pratikler toplum içerisindeki herkesin iktidarın istediği standartlarda bireyler haline dönüşmesini sağlayacak araçlardır. Foucault, denetim mercilerinin gördüğü işlevin ikili ayırım ve işaretleme (deli-deli değil; tehlikeli-zararsız; normal-anormal) tarzı; ve baskı altına alıcı ayırma, farklılaştırıcı dağıtım (kimdir, nerede olmalıdır, onu neyle belirlemeli, nasıl tanınmalı; onun üzerinde sürekli bir gözetim bireysel olarak nasıl uygulanmalı vb.) tarzı olduğunu belirtir. (Foucault, 2006:295) Foucault, böylece, boyun eğmeyi sağlayan, insanları çeşitli kümelerde özneleştirerek kendine bağımlı hale getiren disiplinsel kurumların ve pratiklerin altını çizer. Bu bağlamda “gözetim”, “anormal” ya da “tehlikeli” olanların nasıl normalleştirileceğini belirler. Foucault tam da bu anlamda “panopticon” metaforunu kullanır ve Bentham’ın Panopticon modelinin bu disiplinsel düzenlemenin mimari biçimi olduğunu vurgular. “Gözetim”in yani panopticon’un bir bina olarak gerçekleşmesi de, gözetleme süreci, gözetilenin sınırlılığını belirleyen faktör haline gelmektedir. Bu durum “görünebilirlik” ile de yakından ilgilidir. Panopticon

görmek-görölmek çiftini ayırmaya yarayan bir makinedir ve bu merkezi kule görönlmeden her şeyin göröldüğü bir düzendir. Hapishanenin Doğuşu'nda Foucault "Panopticon" kavramı üzerine şunları belirtir:

"Tutukluların bizzat kendilerinin de taşıyıcısı oldukları bir iktidar durumunun içine alınmalarını sağlamak; bunu sağlamak için mekanizmanın sürekli gözetim altında tutulması hem çok fazla hem çok azdır: Çok azdır çünkü esas olan gözetim altında olduğunu bilmesidir; çok fazladır çünkü fiili durumda böyle olması gereksizdir. Bu nedenden ötürü Bentham, iktidarın görünür ve varlığının kanıtlanamaz olması ilkesini koymuştur.

(Foucault, 2006:297)

İktidarın görönlüğü, tutuklunun sürekli olarak gözlendiğini bilmesidir aynı zamanda kanıtlanamaz çünkü tutuklu o anda kendine bakılıp bakılmadığını bilmemeli ancak her an olabileceğinden kuşku olmamalıdır. Yine Foucault'ya göre, gerçek bir tabi olma durumu, hayali bir ilişkiden mekanik olarak doğmaktadır. Öylesine ki mahkûmu iyi davranmaya, okul çocuğunu özenli olmaya, işçiyi çalışmaya, deliyi sakin olmaya, hastayı tedaviye uymaya zorlamak için güç kullanmaya gerek kalmamaktadır. (Foucault, 2006:299) Buradan yola çıkarak aslında Foucault, gözetim mekanizmalarının insanların tutumları üzerindeki etkinliğini ortaya koymuş ve böylece gözetimin nüfuzunu açıkça belli etmiştir. Diğer bir yandan, Foucault aynı zamanda iktidarın icra edildiği bütün yüzeylerin üzerindeki bilinecek nesnelere keşfedilmesi gerekliliğini vurgulamıştır. (Foucault, 2006:302) Buradan hareketle, iktidarın işler halde olması, iktidarın görönlüğüyle paralel olarak gözetlenenlerin bilgisine sahip olma ve böylece nüfuz olanağını arttırmasına bağlı olduğu söylenebilir.

İktidarın bilinecek nesnelere keşfetmesi ve panopticon tarzı kuruluşu iktidarın yeni çarklar icat etmesine, çerçevelemesine ve mükemmel toplumu inşa etmesine olanak tanıyan unsurlardır. Bu durumun gerçekleşmesi Foucault'nun üzerinde durduğu “söylem” kavramı ile de yakından ilgilidir. Söylem iktidarın etkinliğini arttıran dolayısıyla sosyal kontrol aygıtlarının işlevine hizmet eden bir pratiktir.

Foucault'ya göre “söylem”; tüm dünyayı ve insanları şekillendiren, içinde pek çok güç ilişkilerini bulunduran yaşayan bir organizmadır. Söylem, her ne kadar temeli sarsılabilecek olsa da düşünceler, inanışlar, kelimeler, kurumlar, normlar, yargılar ve geleneklerden oluşur.

Foucault'ya göre, söylem öylesine güçlü ve karmaşık bir yapıdır ki; söylemin karşısında olduğunu iddia eden düşünceler dahi söyleme göre şekillenir ve söylem içerisinde kendi yerlerini, değerlerini bulurlar. Foucault'nun düşüncesinde söylemin açıklarını yakalamak için “genealogy” yani “soybilim” tekniğine başvurulmalı ve tüm düşünce ve normların yapı-sökümü yapılarak merkezinde yatan güç ilişkilerine ulaşılmalıdır. (Foucault, 1981:49) Bunun en kolay yolu da “marjinal”, “öteki”, “farklı” olarak nitelendirilmiş grup ve düşünceleri mercek altına yatırmaktır. Çünkü sistem bu noktalarda adeta hata vermekte ve açıklarını ortaya koymaktadır.

Smith, Foucault'nun söylem kavramını incelerken söylemin Foucault'nun düşüncesindeki belki de en temel motif olduğunu belirtir. Söylem insanları, şeyleri ve hatta bilgi ve soyut düşünce sistemlerini betimlemenin, tanımlamanın, sınıflandırmanın ve onlar hakkında düşünmenin bir yolu

olarak düşünülebilir. Foucault, söylemlerin hiçbir zaman iktidar ilişkilerinden bağımsız olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre söylemler bağımsız, egemen, yaratıcı insan aklının ürünleri olarak da kavranmamalıdır. Aksine bunlar, söylemlerin kendi kendilerine oluşturduğu ve düzenlediği insan grupları arasındaki iktidar/bilgi ilişkilerine bulaşıktırlar ve bu ilişkilerden meydana gelirler. Foucault şöyle yazar: “İktidar ve bilgi doğrudan birbirini içerir. Bir bilgi alanının karşılıklı bağlantılı yapısı olmaksızın iktidar ilişkisi olmaz (...) bilen özne, bilinen nesnelere ve bilginin özel şekilleri, iktidarın/bilginin bu temel anlamlarının ve tarihsel dönüşümlerinin sayısız etkisi olarak görülmelidir.” (Smith, 2001:170) Foucault, bilginin insan kategorilerini iktidar ilişkileri içine çekmeye yönelik nasıl işlediğini araştırır. Yeni söylemlerin üretilmesiyle Foucault, gözetim mekanizmalarının kendi otoritelerini nasıl arttırdıklarının altını çizer ve özellikle mesleki söylemler içerisinde görülen “hakikati” ya da “aklı” keşfetme iddialarına şüpheyle yaklaşılması gerektiğini söyler. Çünkü bu tür söylemler iktidar ve denetim ilişkilerini yaratır, yeniden üretir ve maskeler. (Smith, 2001:170)

Foucault'nun gözetim ve iktidarın görünürlüğüne, bunun yanı sıra söyleme dair altını çizdiği noktalar, Nusayri cemaati kültürel belleğinin yeniden ürettiği ve cemaatin hayati önem atfettiği “sır” kavramı ve inşası bağlamında düşünüldüğünde, cemaatin bu söyleme ve iktidar mekanizmalarına karşı geliştirdiği direniş biçimlerini tartışmaya açmaktadır. Öyle ki Nusayri cemaatinin gündelik hayat pratikleri, dinselğin Samandağ Nusayrilerinde görünür ve görünmez olma biçimlerinin iktidar ilişkileri

çerçevesinde incelenmesi, sadece Nusayrilere özgü bir direniş adlandırmasını mümkün kılmaktadır. Aynı zamanda, Nusayrilik inanç sisteminin tanımlanması, Nusayri cemaatinin algılanma biçimleri ve kültürel sınıflandırmasına yönelik referansların Foucault'nun gözetim ve söylem üzerine söyledikleri çerçevesinde düşünülmesi, Nusayri cemaati özelinde üretilen söylemleri ve buna karşı direnişi tanımlamaya çalışırken sırra yeni bir bakış açısını gerektirmektedir.

Sır iktidar nedeniyle iktidara karşı oluşan bir gizlenme biçimi olarak direnişin merkezinde yer almaktadır. Ancak, bu sırrı koruma temelinde gündelik hayatta gelişen pek çok taktik - tam da iktidarın görünür olması ve her an "ıslah etmeye değer nesnelere olarak" Nusayri cemaatinin iktidarın gözetiminde olması gerçeğinden ötürü- cemaat bireylerinin görünür olma biçimleri ve kültürel bellekte yeniden üretilen unsurlar, istisnai bir direnişe ve taktiksel bir kaçışa hizmet eder görünmektedir.

6.2. Gündelik Hayat ve Direniş

Etno-dinsel kimliğin kişilerin davranış kodları dolayısıyla gündelik hayat pratikleri ile doğrudan ilintili olduğu net biçimde gösterilebilir: dini anlamda yasak olan yemek ya da içecek, zaman ve mekanın düzeni, beden ritmi ve kontrolü, hayatın nasıl erdemli biçimde idame ettirileceği, utanç veya onur kavramları, kiminle evlenilip evlenilmeyeceği konularındaki kültürel beklentiler gibi pek çok örnek etnisite ve dinin, gündelik hayat üzerinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Etno-dinsel kimliğimiz hem hafızamızca yeniden inşa edilen hem de gündelik hayatımızın her bir

ayrıntısında ve pratiğinde içselleşendir. Etnisite ve din yalnızca en çok aşına olunan deneyimlerle ilgili değildir, aynı zamanda bizi çevreleyen ses, görüntü, kokudur ve her karşılaşıldığında tüm hatıraları canlandırır. Bu bağlamda gündelik hayat sıradan ya da fenomen, politik ya da popüler deneyimlenen her ritmi içine alır ve bu nedenle de gündelik hayatı ve içerisinde barındırdığı pek çok pratiği anlamlandırmak, kimliği anlamak adına da oldukça önemlidir.

Gündelik hayat, ilk bakışta, günlük rutinlerimizi, etkinliklerimizi ve genelde de hayatımızın kaçınılmaz kültürel dokusunu, günlük ritüelleri, dili, aile hayatını, domestik alanı, eğitim ve iş pratiklerimizi kapsar. Gündelik hayat sıradan olabilir ama “boş” değildir. (Karner, 2007:36) Tam aksine, sosyolojik açıdan önemli, politik olarak yüklüdür. Toplumsal olarak yeniden üreten, insan yaratıcılığının ve ideolojik meydan okumaların temel mekanizmasıdır.

Karner’a göre, gündelik hayata dair iki unsuru vurgulamak gerekir. Birincisi, gündelik hayat, insanların doğumuyla beraber yüklendiği cinsiyet, hastalık gibi yaşamlarının odağında var olan olaylar ve deneyimleri içerir. İkincisi ise, gündelik hayat tekrar edilen, devam eden, tanıdık, banal ve hatta sıkıcı olana işaret eder. Dolayısıyla aslında gündelik hayat hem “normal” diye nitelendirilebilecek hem de farklı, patolojik ya da alışılmışın dışında “anormal” diye nitelendirilebilecek normatif çağrışımlara sahiptir. (Karner, 2007:37)

Erving Goffman ise sosyal yaşamı dramaturjik metaforlar aracılığıyla kavramsallaştırmıştır. Etkileşime hizmet eden gündelik hayat pratiklerini anlatmak için, Goffman sahneyi ve sahne düzenini araç olarak kullanmıştır. Tiyatro etkinliği sahnede katılımcılar ve onları izleyen kişiler olarak canlı iki parçadan oluşur. Rolünü oynayanlar bunu rutinler biçiminde gerçekleştirir. Sahnede ön bölge ve arka bölge söz konusudur ve gösterilen toplumsal roller diğerlerinin de iştiraki ile gerçekleşir. Kimliklerin gündelik hayatta görünürlüğü bağlamında Goffman'ın kuramı oldukça önemlidir, çünkü Goffman'a göre, performansını sergileyen kişi dışarıdan bir izleyici tarafından bakıldığında rolünü başarıyla canlandırabilendir ancak bir oyuncu hem sahneye yukarıdan bakabilen hem de aşağıdaki görevini ustaca yerine getirebilendir. (Goffman, 2009:55)

Diğer bir yandan Henri Lefebvre, “Modern Dünyada Gündelik Hayat” çalışmasında, ideal bir politika biçiminin var olabileceğinden bahseder. Lefebvre'e göre, gündelik yaşamın yabancılaşmamış ve yaratıcı etkinliklerin alanı olarak yeniden kavramsallaştırılması dünyanın etik açıdan iyileştirilmesine giden yolda başlıca araçlardandır. Ayrıca, gündelik hayat pratiklerini, Lefebvre'in deyişiyle, gündelikliği sisteme koşulsuzca tabii kılınmış olanların direnme gücünü yeniden ayaklandırma yoluyla düşünsel açıdan yeniden kurgulamak gerekir. Lefebvre aynı zamanda modernlik ve gündelikliği ilişkilendirmiş ve şunu belirtmiştir: “gündeliklik ve modernlik karşılıklı olarak birbirini belirtir ve gizler, meşrulaştırır ve telafi eder.” (Lefebvre, 2007:31) Lefebvre tarafından vurgulanan durum, modernliğin gündelikliği açmaza sürüklerken aynı zamanda telafi ettiğidir. Ancak, aynı

zamanda “yönlendirilmiş tüketimin bürokratik toplumu”nun yinelenen rutinler ve kalıplaşmış değerler ile tüketimci hazları rasyonel etme eğilimi, gündelikliğin içerdiği manipüle edici ideolojiyi gündelik yaşamın dışına çıkararak çözümlenmeyi engellemektedir.

Gündelik hayatı yorumlarken direniş ve yaratıcılık ele alındığında akla ilk gelen çalışmalardan biri Michel De Certeau'nun “Gündelik Hayatın Keşfi I-II” çalışmasıdır. Gündelik hayatın politik anlamda önemini vurgulamasının yanı sıra, iktidar mekanizmaları, kurallar, regülasyonlar karşısında gündelik hayat pratiklerinin güç yapıları ile nasıl oyunlar oynanarak çeşitli taktik ve manevralar geliştirildiğini anlatması açısından De Certeau'nun vurguladıkları oldukça önemlidir. De Certeau'ya göre, sosyal düzen ve disiplin sanılandan daha az etkilidir. Çünkü gündelik hayat pratiklerinin içerisinde üretilen direniş taktikleri kişileri çevreleyen iktidar ağından “kaçmalarını” sağlar. De Certeau “gündelik”i şöyle tanımlar:

Gündelik bize her gün verilen, bizi her gün sıkıştıran ve hatta, şimdiki zamanın baskısı nedeniyle ezendir. Her sabah uyanma anında sorumluluğunu yeniden yüklediğimiz şey, hayatın ağırlığı, yaşamının ya da böylesi bir yorgunluk, böylesi bir arzuyla şu veya bu koşul altında yaşamının zorluğudur. Gündelik bizi içeriden sıkı sıkıya yönetendir. Neredeyse köşeye çekilmiş zaman zaman örtük yol tarihimizin yarısıdır; Peguy'nin ifadesiyle “bellek dünyayı” unutmamamız gerekir. Aynı dünya, kokular belleği, çocukluk mekanlarının belleği, beden belleği, çocukluk davranışlarının, arzuların belleği tarafımızdan benimsenir. Belki de bu “akıldışı” ya da yine A. Dupront'un dediği gibi, bu “tarih-olmayan” tarih alanının önemini altını çizmek gereksiz değildir. Gündelik hayatın tarihçisini ilgilendiren görünmez olandır.
(De Certeau,2009:25)

Burada vurgulanan aslında daha önce bahsedilen alışkanlıklar belleği ve bu bellek dünyanın gündelik ile olan ilişkisidir. Bu ilişkiden daha önemlisi De Certeau'nun “görünmez olan” gündelik hayat pratiklerinin iktidar ilişkileri

çerçevesinde yeniden düşünülmesini sağlamasıdır. De Certeau, Foucault'nun Hapishane'nin Doğuşu'nda kurumları “içten içe kemiren, kanını emen” ve erkin işleyişini sümen altından yeniden düzenleyen “düzeneklerin” analizini ortaya koyduğundan bahseder. Ayrıntılar ve ayrıntılar üzerinde oyunlar oynayan “önemsiz küçük” teknik işlemler uzamı, bunu belirli alanlara dağıtarak genele yayılmış bir gözetimin işleticisi haline getirir. (De Certeau, 2008:47) De Certeau tam olarak bir önceki bölümde bahsedilen sorunsalı vurgular. “Gözetim” mekanizmasının bölmelerinin her yere yayıldığı ve iyice belirginleştiği iddiasını onaylar. Ancak, De Certeau Gündelik Hayatın Keşfi'nde şunu da sorgular: gözetim mekanizmalarının her yere yayıldığı doğrusya nasıl oluyor da tüm toplum bu mekanizmanın boyunduruğu altına girmiyor? De Certeau için, bu sorunsalı araştırmak en az diğeri kadar acil bir gerekliliktir. Halkın kullandığı hangi işlem ve yöntemler disiplin mekanizmasıyla, ancak bu mekanizmayı kendine uyarlamak için uyuşmaktadır. Bununla ilgili olarak De Certeau bazı noktaların altını çizer:

“Eylem, uygulama ve üretme’ tarzları, kullanıcıların, sosyo-kültürel üretim teknikleriyle düzenlenen uzamı kendilerine uydurmalarını sağlayan binlerce alışkanlığı, tutumu ve uygulamayı oluşturanlardır. Bunlar, Foucault'nun kitabında işlemiş olduğu benzer ve karşıt sorular ortaya koyarlar: Benzer sorular, çünkü teknokratik yapılar içinde kaynaşan ve günlük yaşamın ‘ayrıntılarına’ eklenilen çok sayıdaki ‘taktik’ sayesinde, işleyişin yönünü saptıran, en önemsiz, en sıradan işlemlerin ayırımına varmak söz konusudur; karşıt sorular, çünkü artık önemli olan düzenin uyguladığı şiddetin nasıl bir disiplin teknolojisine dönüştüğünü belirlemek değil, ‘gözetim’in filesine giren bireylerin ya da grupların, taktiklere dayalı, dümenci, hileci yaratıcılıklarının şu kaçamak gizli biçimlerini toprağın altından çekip çıkarmaktır.”

(De Certeau, 2008:49)

De Certeau, böylece, gündelik hayat pratiklerinin, kişinin otonom anlamı inşa edişine ve sembolik direnişine izin veren kaçış yolları olarak görülmesini sağlamıştır. De Certeau, her ne kadar çok farklı örnekler kullansa da, onun teorik anlayışı, hem gündelik hayatta iktidar mekanizmalarına ya da tahakküme karşı direnişine hem de kültürel pratikleri grup kimliğinin yeniden üretimini anlama yolları sağlamaktadır. Diğer bir yandan, De Certeau tüketimin bir üretim biçimi olarak kendine özgü kurnazlıkları olduğundan bahseder. Böyle bir üretim neredeyse hiç görünmez, gizli kapalıdır ama sürekli mırıltılar çıkarır. Buna örnek olarak İspanyol sömürgecilerinin, yerli kabileler üzerinde kazandıkları göreceli başarıyı örnek verir. Bu örnek sosyo-politik anlamda bir cemaatin kültürel değerlerinin tüketilmesini açıklarken oldukça önem taşır. Çünkü De Certeau, sömürgecilerin başarısının kabilelerin bu başarıyı kullanım biçimleriyle dönüşüme uğramış olduğunu vurgular. Yerliler kendilerine güçle ya da ikna edilme yoluyla dayatılan kuralları, uygulamaları sömürgecilerden farklı gayelerle kabul etmişleridir ve bunları yani egemen düzeni dönüşüme uğratmışlardır. Özümstedikleri ve onları, onlara dışarıdan bakarak özümseyen sistemin içindeki “öteki” olarak kalabilmişlerdir. Bu sistemden ayrılmadan, bu sistemi kendi yollarına döndürmüşlerdir. Hatta bu tüketim prosedürleri asıl farklılıklarını, işgalcinin düzenlediği uzamda ortaya koymuştur. (De Certeau, 2008:107)

Son olarak, iktidar ve direniş mekanizmalarını kavrayabilmek açısından De Certeau'nun ortaya attığı “strateji” ve “taktik” kavramları oldukça önemlidir. De Certeau stratejiyi şöyle açıklar:

“Benim *strateji*den kastım, güçler arasındaki ilişkilerin ancak bir istek ya da erk öznesinin yalıtılabilir olduğu anda gerçekleştirilebileceği oyun ya da hesaplaşmadır. Strateji, bir *mülkiyet* olarak çerçevesi çizilebilecek bir *mekan*ın varlığını ön kabul olarak benimser. Bu *mekan*, hedeflerden ya da tehditlerden oluşan *dışarıdakiler* kümesiyle kurmuş olduğu ilişkileri yönlendirebileceği bir üstür. İşletme kavramında olduğu gibi “stratejik” her tür usallık öncelikle bir “çevre”, “özel bir yer” yani özel bir erk ve istek mekanı ayırt etmekle başlar işe. İsterseniz bunun Kartezyen bir tutum olduğunu söyleyebilirsiniz: Ötekinin görünmez güçleriyle etki altına aldığı bir dünyada kendine özel bir mülkiyetin sınırlarını çizmektir söz konusu olan. Bilimsel, politik ya da askeri anlamda modern bir tutum.”

(De Certeau, 2008:112)

Bu noktada De Certeau, stratejiyi hakim olan ile bağdaştırır. Taktik ise kurumsal ya da uzamsal olarak yeri belirlenmiş bir duruma hizmet etmez.

Taktiği ise De Certeau şöyle tanımlar:

“Stratejilere kıyasla bir mülkiyetin var olmamasıyla nitelenen hesaplı eyleme taktik adını veriyorum. Öyle ki dışarıdakiler kümesinin hiçbir sınırlandırması bu eyleme hiçbir koşulda bir özerklik sağlayamaz. Taktik mekan olarak sadece ötekinin mekanını kullanır. Bu nedenle, yabancı bir gücün yasalarıyla düzenlenmiş haliyle kendisine dayatılan alanda oyununu kurmak zorundadır. Geri çekilme, öngörme ve kendini toplama konumunda, kendisine mesafeli durmak için kullanabileceği bir yöntem yoktur: Çünkü, Van Bülov’un dediği gibi, “düşmanın görüş açısı içinde” ve düşman tarafından denetlenen uzam içinde gerçekleşebilen bir harekettir. Dolayısıyla taktik ne bütüncül bir projeye sahip olabilir ne de rakibini, nesnelleştirebilir ve ayrı bir uzamda toplamak olanağına sahiptir. Hamle üstüne hamle yapar. “Fırsatları” değerlendirir ve bunlara bağlıdır. (...) Taktik, en beklenmedik yerde ortaya çıkıverme olanağına sahiptir. Kısacası kurnazlıktır. Sonuç olarak taktik zayıfın sanatıdır.”

(De Certeau, 2008:113)

De Certeau, modern devlet ve asimilasyon stratejisine karşı, kültürel toplulukların gündelik hayat pratikleri, dil ya da yaratıcılıklarıyla nasıl kaçış mekanizmaları geliştirdiğini “taktik” ile açıklamıştır. Bu durum ötekinin alanını terk etmeden, düşmanın görüş alanında baş etme ve “idare etmeye” dayalı bir ilişki tarzını ortaya koyar.

De Certeau, her ne kadar “güçlü” tarafından kurulan düzende “zayıfın” çevirdiği dolapları ve manevraya dayalı mücadelecî tavrı, pratikleri farklı örnekler üzerinden tartışsa da De Certeau’nun bu bağlamda altını çizdiği noktalar, Nusayrilere özgü direniş biçimlerini açıklarken önem arz etmektedir. Çünkü Nusayrilerin geliştirdiği bazı “manevraya dayalı” mücadelecî biçimleri, aslında görünmeyen ancak “idare etmeye” yönelik ilişki tarzına birebir uyan türdedir. İlk olarak, daha önce bahsedilen Gadir Humm bayramının gündelik hayat içerisinde öneminden bahsetmek gerekli olacaktır. Gadir Humm bayramı, Nusayri dinsel pratiklerinden oldukça uzak yaşayan Samandağlı bireyler için bile oldukça kutsal görülen ve bir şekilde ritüellerine dahil olunan bir bayramdır. Hatırlamanın en önemli pratiği olmasının yanı sıra geçmişin kurulmasına yardımcı olan anlatıların yinelenildiği “en büyük” diye nitelenen bir bayramdır. Gadir Humm ritüelinde, Samandağ’ın hemen her hanesinde kurbanlar kesilir, bunu izleyen toplu namazlar kılınır ve akşamları aile ziyaretleri yapılır. Kadınlar toplu namaza katılmadıklarından gün içerisinde çocuklarıyla beraber en kutsal görünen ibadet mekanlarına “ziyaretlere” giderek ibadetlerinin gerçekleştirirler.

Bu günün en önemli özelliği o gün Samandağ’da ve Antakya’nın büyük bir kısmında “hayat”ın tam anlamıyla durmasıdır. Bu kutsal günde özellikle Samandağ’daki Nusayrilerin neredeyse hiç biri işe gitmez, esnaf işyerlerini açmaz, kamu çalışanları izin alır ve öğrencilerin pek çoğu okula gitmez. Ayrıca herhangi bir ev işi de yapıldığı görülmez. Hatta inanışa göre, bu günde “ölüler bile rahat bırakılır ve ahirette sorgu, sual olmaz”. (Seher, 51,

Ev Hanımı) Bunun anlamı, gündelik hayat rutinlerinin bir anda sekteye uğramasıdır. Burada vurgulanmak istenen, tamamiyle dinsel olan ve ulusal olmayan bu bayramın modern gündelik hayatın ritmini bozduğu gerçeğidir. Dolayısıyla Nusayrilerin Gadir Humm bayramında dayatılan modern lineer zaman algısını, işe gitmek, okula gitmek, ev işi yapmak zorunluluğu gibi zorunlulukları sekteye uğratması, De Certeau'nun vurgulamış olduğu, bireylerin sistemi kendi yollarına döndürdükleri taktiklerdir. (De Certeau, 2008:104) Türk modern yaşamının içinde yer alan resmi veya dini bayramlardaki tatil günleri taklit edilerek, gerçekte resmi ideoloji ve Sünni ideolojinin “tanımadığı” bir dinsel pratik, aynı Nusayri olmayanlar tarafından uygulandığı biçimiyle gündelik hayatın içinde yer alır. Bir başka açıdan, Nusayri kimliğine özgü bir dini günün “gerilla taktikleri” ile gayri resmi yollardan tatil olmasının Samandağ özelinde mutabakatla sağlanması, egemen ideolojinin “tanımadığı”, “görmediği” gözüne karşı bir direniş olarak okunmalıdır.

İkinci olarak, Nusayrilerin kendilerini “dışarı”ya tanıttığı dil ile içerideki dil ayrıştırıldığında gündelik hayatta, “öteki” ile paylaştığı mekan(lar)da kullanılan dilin kendisi hale hazırda Foucault'nun altını çizdiği üretilen söylem ve tanımlanmaya karşı çeşitli direniş biçimlerine örnek olarak gösterilebilir. Samandağ dışında Nusayriler kendilerini “alevi” olarak adlandırır. Çünkü “öteki” tarafından kimliğinin en açık bilinme şekli “Alevilik” olarak kabul görmüştür. Nusayri sözcüğünün kullanılmayışı, bilinmezliği öteleme çabasıdır. Bilinmezlik algısının rahatsız edici tedirginliği ve tekinsizliği “Aleviliğin” akıllardaki çağrışımlarıyla

kapatılmış ya da üstü örtülmüş olur. Çünkü aleviler, modern devletin, egemenin alanında nispeten tehdit olarak görülen topluluklar değildir. Ayrıca, resmi ideolojinin adlandırması –akademik literatürde ya da diyanete bağlı metinlerde- olarak “Nusayri” sözcüğünü reddetmek “dışarıdan” adlandırmaya karşı gelme biçimidir.

Diğer bir yandan, ibadet mekanlarının adlandırılması diğer dilsel bir taktik olarak yorumlanabilir. Nusayrielerin ibadet mekanları “ziyaret”lerdir. Ziyaret kavramının kendisi, Nusayri olmayan için çok fazla tanımlanabilir değildir. Eğer ziyaretin adı “tekke” ya da “dergah” olsaydı, egemenin her an müdahalesine açık bir yer olması mümkün olacaktı. Ancak ziyaret, egemenin bilgisini aşan, zararsızlığını deklare eden bir tür ortak mekan çağrışımını yaratarak iktidarın denetleme ya da yasaklama hakkını elinden alan şekilde kavramsallaştırılmıştır. Çoğunluğun dilini kullanmak, kendi dilini terk etmekten kaynaklı değil, kendine bir kaçış alanı yaratma arzusu ve dolayısıyla bir direniş temsilidir. Sünni İslam’a alternatif olabilecek tüm mezheplerin Cumhuriyet döneminde norm dışı bırakılması sonucunda ideolojik açıdan anti-Kemalist olması gerekirken tam aksine Kemalist söylemler altında kendini korumaya almıştır ki bu egemenin müdahalesini tam anlamıyla uzak tutmaya yarayan güçlü bir taktik halini almıştır.

İktidar mekanizmalarının tahakküm biçimlerine karşı gelme biçimi olarak değerlendirilebilecek diğer bir örnek de Temmuz 2009’da Samandağlı Alevi şeyhlerin “izinsiz Kur’an kursu açmak”tan tutuklanması, yargılanması ve ardından Mayıs 2010’da beraat etmeleri olayıdır. Özellikle internet

üzerinden çeşitli sitelerde yer alması üzerinden duyulan haberde, Hatay'ın ileri gelen beş şeyhi ve Arapça öğreten bir kişi ve Samandağ Deniz mahallesi muhtarının tutuklandığı açıklandı.³ Binlerce Samandağlıyı sokağa döken olayın farklı bir okumasını yapmak mümkündür. Samandağ'da Arapça ve din (Nusayrilik) eğitimi her ne kadar yaygın olsa da bu pratiğin kendisi Kur'an kursu olarak adlandırılmamıştır. Resmi anlamda Kur'an kursu açmak ve bu tür bir dini eğitimi meşru kılmak denetim mekanizmalarını devreye sokacak başlıca bir işlem olacaktır. Dolayısıyla, Nusayriliğin öğretimi denetim mekanizmalarının kontrol ya da tahakküm edebileceği bir biçimde değil tam aksine De Certeau'nun ifadesiyle taktikler geliştirerek bu dinsel aktarımları veya pratikleri engelleyici unsurlara mahal vermeyecek şekilde gerçekleştirilir. Nitekim, şeyhlerin beraat kararı "Tekkeler ve Zaviyeler hakkındaki yasa"ya muhalefet edecek hiçbir kanıt bulunamaması nedeniyle verilmiştir. Şeyhleri savunan avukatlardan birinin savunma metninden alınan örnek durumu daha iyi özetlemektedir:

"Şeyhleri savunan 15 avukattan Av. Turgay Abacı, söz konusu yerlerin kuran kursu olmadığını, ilan verilmediğini, tabela asılmadığını ileri sürerek:

Burada Alevi dininin temel felsefesi çocuklara anlatılıyor, din ve ahlak bilgisi veriyor. Belirli bir kurs düzeni ve müfredatı yok. İsteyen aileler, çocuklarını din bilgisi öğrenebilmesi için istediği zaman buraya getirebiliyor. Buralar düzenli kurs verilen yerler değildir. Suç kastı yoktur" diyerek beraatini istedi."⁴

Söz konusu yerlerde tabela olmaması ve kamusal alanda ifşa edilen herhangi bir ilanının olmaması inancın aktarılma biçimlerinin iktidarın

³ <http://www.gazetebizim.com/haberdetay.asp?ID=1650>

⁴ <http://www.gazetebizim.com/haberdetay.asp?ID=1650>

müdahale edebileceği görünür bir alana yerleştirilmemesi demektir. Bu nedenle, şeyhlerin bu pratiği stratejiye karşı, kurumsallaşmanın getirdiği denetim mekanizmasından bir kaçış, şeyhlerin geleneği sürdürmek adına geliştirdiği bir taktik olarak değerlendirilebilir.

Son olarak, görüşmelerde katılımcıların belirttiği bazı noktalar da iktidarın söyleminin ve gözetim mekanizmalarının işleyişi üzerine Nusayri algısını ve buna karşı üretilen direnişin kendisini tanımlamayı mümkün kılmaktadır. Görüşmecilerden birinin belirttikleri Nusayriliği yaşama biçiminin yani cemaatin içerisinde yer alan dinsel pratiklerin gündelik hayattan ayrışmasının mümkün olmadığını göstermektedir.

“Arap Alevilik diğer din veya mezhepler gibi değil. Biz dinin içinde olanları da olmayanları da kabul eden ve dışlamacı olmayan bir cemaatiz. Çünkü batını bir anlamı yaşama biçimleri çok farklı olabilir. Örneğin Samandağ’da günümüz gençleri ibadetlerini ya da din gereklilikleri yeterince yerine getiremiyor ama gençleri bilgilendirme toplantılarına geliyorlar ya da büyük bayramlarda toplu ibadetlere katılıyorlar. Zaten cemaatin içinde yaşayan birinin bizim dinimizden uzak yaşaması mümkün değil. Bayramların çokluğu, kadınların hep ziyarete gitmesi gündelik hayatımızın çok önemli bir parçası. Ancak şu bir gerçek ki Hatay dışında ziyaretler yok ya da diğer şehirlerde toplu ibadetler için bir örgütlenme yok. Bu nedenle ben pek çok sebeple dışarıya göçten rahatsızım.”

(Zülfikar, 47, Eczacı-Dernek Başkanı)

Diğer bir görüşmeci de iktidar mekanizmalarının açık şekilde bir baskısı altında olmasa dahi azınlık grupların her hükümet tarafından görülme biçimleri üzerine şunları belirtmiştir:

“Bu kente gelenler farklı yerlerden gelmişler. Lazkiye, Şam gibi. Alevilik, bugün kabul edilen İslam’ın mezheplerinden biri değil dolayısıyla şehirler en eski zamanlardan beri bize kapalı. Hissettirmek yeterli bunun için çok çeşitli baskı yolu olabilir. O zaman o toplum tabii ki dağlara çekilir, kapanır. İşin siyasi boyutu ise her toplum hükümetinin kendisine bakış açısından etkilenir ve bunu hisseder. Kendinden olmayan bir iktidar güvensizlik verir. Benim derdim insanların önünü açan bir

devlet görmek istemem ama aleviyseniz burada hiçbir şey yaptırılmazsınız. Herkes birbirini bilir zaten. [Nasıl bilirler?] Bakın, şöyle örnek vereyim. Ben bir Arap-Sünni köyde öğretmenlik yaparken öğrencilerim “Samandağlı mısınız?” dediler. “Evet” dedim. “Yüzünüzden belli” dediler. Kimliğiniz her şekilde anlaşılır. Bu toplumda bizim kendi kimliğimize dair özelliklerimiz kapı kapatabiliyor. Hissetmediğim durumlar oldukça azdır.”

(Semir,40, Öğretmen)

Bu söylenenleri her şekilde “tanımlanma”nın ya da belirli “etiketleme”lerin kaçınılmaz olması ve bu durumda da baskının yalnızca “hissedilmesi”nin bile gizlenmeyi zorunlu kıldığı şeklinde yorumlamak yanlış olmaz. Aslında burada “gözetim”in görünürlüğü ve “herkesin birbirini bilmesi”, yani egemenin söyleminin farkındalığı vurgulanmış olmaktadır. Tam da bu nedenle Nusayriler dini gizliliğini sürdürerek, taktikler geliştirerek ya da “idare ederek”, gündelik hayatında dayatılanı dönüştürerek gelenekselliğini ve inancını yeniden üretmekte yani direnmektedir.

6.3 İstisnai Bir Direniş Olarak Sır

Bu bölümde, Nusayri etno-dinsel kimliğine özgü “sır” kavramının, Nusayri toplumunun politik alanda görünürlüğü sürecinde hangi fonksiyonu üstlendiği, neye karşı ve hangi zeminde bir direniş biçimine dönüştüğünü ve buna karşı, Türk modernleşmesi ile birlikte politik alanın sınırlarının dönüşmesinin Nusayri toplumuna özgü bu direniş biçiminin iktidar stratejisine karşı bir özgürlük alanı olarak ortaya çıkması irdelenecektir.

Arap-Alevi toplumunun politik alana dahil edilişi ve bu süreçte “sır”ın oynadığı rol üzerine tartışmadan önce, toplumun politik alanda nasıl var olduğu incelenmelidir. Agamben, H. G. Von Justi’nin “siyaset” ve “polis” ayrımı üzerine yaptığı yorumda zemin olarak polis-biliminin yaptığı

biyosiyasetin ufkunun, “hayatın gözetimi”ne (care of life) doğru dönüştüğünü söyler. Buna göre Devlet, birincil durumda iç ve dış düşmanlara karşı mücadele ederken, ikincil durumda (Polizei) Devlet, vatandaşların hayatını gözetip geliştirme görevini üstleniyordu. (Agamben, 2001:191-192)

Etno-dinsel bir azınlık olarak Arap-Aleviliğin egemen alanında var oluşu ise çoğunlukla, tanımlanmış bir ırk siyaseti üzerinden değil, gözlemlenebilir-geliştirilebilir kolektif bir unsur olma haline indirgenmiştir. Arap-Alevilerin bir kapalı cemaat olarak gözetime verdikleri stratejik cevap ilk adımda bir cemaat olarak var olmalarını mümkün kılan birincil koşul olarak “sır”ın muhafaza edilmesi ve sürdürülebilir bir bilgi kategorisi olarak güvenlik odaklı bir çerçeveden gelecek nesillere aktarılmasıdır. Bu bağlamda, Agamben’in ele aldığı “polis”in “politics”e olan dönüşümünü odak noktası olarak ele alır. Buna göre, belirli gen kombinezonları ile formalize edilmiş “ırk” düşüncesini perspektif olarak kullanan biyosiyaset ile “hayatın gözetimi” birbiriyle çakışır haldedir. Buna göre tanımlanmış bir düşman ile mücadele ve “sağlığın gözetimi”, ırkçılığın ilksel merkezinde yer alan “öjenizm” ile ideolojik güdülerin birbirinden ayırt edilebilmesi artık imkansızdır. Bu durumda, ulus-devlet tarafından konumlandırılmış –öteki olan Arap Aleviliğin dışsal bir figür olarak norm dışı bırakılmasının motivasyonunda hem bir ırk türü olarak Araplık hem de ulusun tamamını kapsayacak, kolektif “hayatın gözetimi” yatar. Etno-dinsel azınlık, bir anlamda devletin çifte “governance”ına tabidir; bir yanda Türklük dışı bir

unsur olarak Arap Aleviliği tanımlar ve tanır, diğer taraftan bireylerin tek tek hayatlarını gözetim altına alabilecek yönetsel bir alana dahil eder.

Öte yandan, Agamben totaliteryenizmin temelinde yatan dinamik hayat-siyaset ayniliğini yani “siyaset ve hayatın doğrudan birliğini” açıklamaya çalışır. Buna göre, Agamben’in Heidegger analizi önemlidir: ‘Dasein’ın, varlık biçimlerinin kendisi için bir mesele olduğu döngüsel yapı, olgusal hayatın deneyiminin somutlaşmasından başka bir şey değildir”. (Agamben, 2001:96-197) Böylece varlık biçimleri ile varlığın kendisi, hayat ile hayatın gerçek konumu arasındaki fark yok olur. Levinas ise, ruh ile beden, doğa ile kültürün birbirine yapıştığı mutlak ve koşulsuz bir tarihsel, fiziksel ve maddesel konum varsayımı üzerinde durur.

Bu bağlamda, Arap Alevi etno-dinsel kimliğinin, Agamben’in eserinde belirttiği gibi demokrasinin totaliteryen geçmişi içerisinde aldığı konum nasıl değerlendirilebilir? İlk olarak, modern demokratik rejimlerde dinamik hayat ile siyasetin, politik alan ile çıplak hayatın iç içe olduğu bir düzlemde, Arap-Alevi kimliğinin politik alandaki var oluşu ile cemaatin kendi içerisinde sakladığı “sır” arasında ayırım yapmak yanlış olmaz. Yukarıda belirtilen tartışma açısından, modern demokratik rejimlerde gündelik çıplak hayatın doğrudan politik alanın içerisine dahil edilmesi, Arap-Alevi cemaatin politikleşmeye başlayan gündelik hayatı açısından, egemen iktidarın homojenleştirici baskısına karşı özel direniş biçimleri sergilemesine sebep olmaktadır. Bir yanda cemaat politik alanda temsil hakkını ana-akımdan sapmadan, marjinalleşmeden ve dolayısıyla egemenin

yönetimsel güç oyunlarının içinde kalarak kullanırken, diğer yanda, kendi içinde marjinleşmeme kararını aldırarak tüm etnik, dinsel ve kültürel bagajını koruma altına alan direniş biçimleri geliştirir. Bir anlamda direnmenin altında yatan itici güç ve topluluğu bir arada tutan sebep Nusayriliği mümkün kılan koşul olan “sır”dır.

Daha önceki bölümlerde de belirtildiği üzere, Nusayri toplumunun bir toplum olarak var olmasını sağlayan ve bir aradalığını mümkün kılan “sır”, bir başka açıdan bakıldığında Nusayri “norm”unu oluşturan, onun etno-dinselliğini şekillendiren bir episteme, yani belli türden bir bilgidir. Cemaatin içerisindeki bu bilginin, cemaatin hem sürdürülebilir varlığında hem de politik alanda motivasyonel rol üstlenmesi ya da cemaatin kendi kurucu temellerinde yer alan bu bilginin, istisnai bir pozisyon olarak egemen alanda iktidara karşı verdiği cevap, diğer bir deyişle politik alanda iktidar oyunlarında oynadığı rol ikirciklidir.

Nusayri kimliğinin kurucu en önemli unsuru olan “sır” cemaat içerisinde oynadığı rol ve cemaat dışı alanda ifade ettiği anlam itibarıyla, çok katmanlılığı sayesinde “istisnai”dir. “Sır”, bir yanda cemaati cemaat kılan öz olarak hem kurucu hem de cemaati bugünden yarına taşıyacak bir bilgi iken, diğer yandan da cemaati egemenin homojenleştirici iktidar oyunlarına karşı direnmesinde merkezi rol üstlenmiştir. Bir diğer deyişle, dinsel bir bilgi olarak “sır” unsuruna atfedilen ikili anlam, hem içte cemaati kapalı tutan, içselleştirilmiş ve içrek bir bilgiyi ifade eder, hem de dışarıda olanın nüfuz edemediği, iktidar ve iktidara dair tüm mekanizmaları dışarıda

bırakan bir perde fonksiyonunu taşır. Bu anlamda “sır” kavramı ve taşıdığı ekonomi, cemaatin dışına çıkamazken, dışarıdakini de içine alamaz, dolayısıyla sınırdadır. Tam da bu sınırdalık, Nusayri toplumunu, diğer alt kimlik ve azınlıklarla benzeşecek şekilde, homojen olduğu varsayılan genel bir toplum fikrinin içerisinde hem bir parça olarak hem de politik alanda var olma biçimi ile bir özne olarak geliştirdiği özel bilgi etiğinin sağladığı ikili parçalanmışlık, Nusayriliğin üzerine üretilen tüm argümanların bu sayede tekil olma zorunluluğunu doğurur. Bir diğer deyişle, Nusayri cemaatinin iktidar oyunlarına karşı “idare etme” yolunda geliştirdiği her direnişin tekilliği ve cemaate başlı başlına bir öznellik atfeden tüm taktikler, her türlü genellemeye karşı savunulabilecek tekil önermelere zemin sağlar. Bu noktada Bauman’ın Rilke alıntısını hatırlamak yerinde olacaktır: “Parçalanmış varlıklar en iyi, parça parça betimlenirler.” (Bauman, 1998:9)

İktidar mekanizmalarından kaçarak direnişin temelinde yatan bir fonksiyon olarak sırrın müphem ve ulaşılamaz bir ontolojik özelliğe sahip olması, egemenin tahakküm edici söylemini hem beslemesini hem de kapalı bir cemaat olarak Nusayri toplumunun içine nüfuz etmesini engeller. Söylem ve iktidar oyunlarından kaçma yolunda direniş, dinsel batını bir bilginin toplumsal bir mutabakatla yabancıya göre “sır” yani “görünmez” hale getirilmesi yoluyla gerçekleştirilir. Bu anlamda sırrın araçsallığı hem cemaatin kendi gerçekliğini sağlarken hem de söylemin içine alamadığı ama öteki olarak tekrar kurduğu belli türden bir ötekilik söylemini de mümkün kılar. Bu önermenin izini sürmek için Nusayri dinsel pratiklerinde sırrın “ne”liği irdelenmelidir.

Dini gizlilik ya da tam ifadesiyle “sır” Nusayri inancının ve kültürel belleğin korunmasının en temel ve en işlevsel aracıdır. Çünkü sır aynı zamanda bir iletişim biçimini beraberinde getirir. Öyle ki Nusayriler kendinden olmayanı hemen tanımlayabileceği gibi kendinden olmayan ile iletişimden kaçınmadan ancak görünürlüğü bambaşka kılarak iletişimini kuracak bir taktik yolunu izler. Nusayriler için sır, öylesine merkezi bir yer alır ki Nusayri olmayanın tahayyül edemeyeceği bir noktadır ve bu sebeple Nusayri kendini tam anlamıyla anlatmaz. Batını olan, “öteki”nin kavrayamayacağı kadar derindir ve mana “öteki”nin ulaşamayacağı bir yerde saklıdır.

Nusayriliğin kendini yeniden ürettiği bir simgesellikten söz ederken diğer yandan somut olarak mekan, lineer zaman ve modern gündelik hayatın akışı içinde var olan ilişkiler arasında bağlantı kurmak bizi kendiliğinden oldukça çatışmalı bir alana sevk etmektedir. Nusayrilik gizliliğini Batını olana devretmiştir. Dinsel referansların anlaşılabilirliği Batını bilgiye hakim olmayı hatta erişmeyi gerektirmektedir. Bundan önce bahsedilen tüm stratejiler ise çok farklı bir ilişkiler düzeninden yani hem egemen söylemin hem de iktidar mekanizmalarının, “gözetilen” herkesin bilgisine sahip olduğu sanısı veya arzusu üzerinden kendini var eder. Bu bağlamda Nusayri gündelik hayatı ve geliştirilen kaçış manevraları tartışmayı özgül bir alana taşır. Bu alan, neyin ne kadar görünür olduğu ve de topluluğun kendi ontolojik anlamlandırmalarını kurgularken “görünmezliğin” stratejiler karşısında nasıl bir rol oynadığını içerir. Görünmezlikten anlaşılan, burada, sosyal kontrol aygıtlarının gördüğünü ve bilgisine sahip olduğunu

düşündüğü bir noktada, aslında topluluğun bu mekanizmaları kendi “mahrem” alanından nasıl uzak tuttuğudur. Cemaat gizlilik aracılığıyla “panopticon” benzeri bir gözetimden kaçma alanı yaratmaktadır. Bu nedenle, merkezde duran ve iktidarı bilinemezliği ve “mahrem”deki varlığıyla işlevsiz hale getiren sırrın kendisidir.

Öncelikli olarak sırrın nasıl bir görünmezlik alanı yarattığı konusunu tartışmakta yarar vardır. Nusayrilikte sırrı tamamlayan unsur “takiyye”dir. Takiyye gizlenmek, saklamak anlamlarına gelen, İslamiyet’te genelde Batıni gruplar tarafından uygulanan bir eylemdir. İnancın tehdit altında olduğu düşünülüyorsa “takiyye”, Kur’an-ı Kerim’de de belirtilen bir gizlenme usulüdür. Nusayrilikte sırrı saklamak aynı zamanda can güvenliğini korumaktır. Dolayısıyla aslında, sır egemen ötekenden ayrışmanın simgesi ve dinsel kimliğin temel ögesidir. Bu noktada sırrın oluşumunda yani sırrı sır yapan başlıca sebebinin zaten iktidar söylemleri, egemenin kendi düzeni olduğu açıkça görülmektedir.

Sırrın paylaşılması, kamusal alanda görünür olan bir durum değildir. Sır, dine giriş ritüellerinde, aşamalar halinde ve kişinin bu sırrı edinmeye yeterli olgunluğa erişmesinin ardından verilir. Dolayısıyla sırrın aktarımı, aynı zamanda, cemaatin güvenini kazanma, “bizden” olma ve ayrışma dilini kullanmaya işaret eder. Bu durum, gözetim ağının ulaşamadığı, daha doğru bir deyimle iktidarın “gözetleyemediği” ve dolayısıyla denetleyemediği müphem bir alana işaret eder. Sırrın ne olduğu, tam olarak nasıl ve neden paylaşıldığı iktidarın bilgisine sahip olamadığı ve dolayısıyla söylem

üretmediği bir durumdur. İstisnai durumda her an müdahale etme, şiddete başvurma ya da pek çok strateji ile her şeyi dönüştürmeye çalışan bir güce karşılık istisnai bir direnişin simgesi “sır”dır. Cantek’in bu konudaki özgün yorumu durumu açıkça özetlemektedir.

“(…) Kaldı ki muhalefet tanımlamaları daha çok açık çatışmalar, protestolar ve isyanlar üzerinde yoğunlaşarak yapıldığından olacak, tâbi sınıfların gündelik yaşam içerisinde iktidara ve onun temsilcilerine karşı verdikleri ‘ihtiyatlı mücadele’ çoğunlukla göz ardı edilir. ‘İhtiyatlı mücadele’ tâbi olanların kendilerinin, muhataplarının kim olduğunu, yapabileceklerini iyi bildikleri mesafeli, temkinli bir politika biçimini anlatır. Göz göze değildir yapılan, göz göre göre de değildir. Çünkü, iktidara karşı verilen mücadele görünür kılındığı an, ‘güle lahana deme hakkına sahip’ iktidarın baskısını ortaya çıkararak, çeşitli araçlarıyla şiddetini meşrulaştırmaktadır. Görüşlerini açıklamaktan korkmak için sayısız haklı gerekçesi olan tâbi grupların, ‘satır aralarına gizli’, örtük mücadeleleri ihtiyatlı bir biçimde gelişir. Alt politika dediğimiz bu muhalefetin kültürel ve siyasi ifadesi, dışarıya (iktidara) karşı sınırlı, yan anlamlı ya da başka bir şeyi; içeriye, bilenlere her şeyi –ya da bir şeyi- anlatan bir çerçeveden çıkar.”

(Cantek, 2011:21)

Sır ve sırba bağılı neredeyse tüm dini referanslar dönüş(türül)memesi yani “lahana” denmemesi adına, direnişin merkezinde olmasına rağmen, hedef gösterilmemesi gereken yegane bilgidir. Sır görünürde var olan kimliğe vurgu yapmayı kolaylaştırır. Nusayriliğin kamusal alanda sergilenişi, Goffman’ın deyimiyle “sahnede ön bölgede oynanan roller”, tam da modern devlet stratejisine uygun, adapte olmuş şekilde gerçekleşir. Nusayriler ulus-devlet için tehdit oluşturmayacak şekilde, seküler duruşun ve modernitenin yeniliklerine uyum sağlamış bir topluluk, politik kimliğini yeniden üreten bir cemaat olarak rollerini sahnelemektedir. Sahne önünde iktidara istediği oyun sergilenirken, sahne arkasında gündelik hayat denetimden ve gözetimden mümkün olduğunca uzak, görünür olmayan bir alanda akmaya devam eder.

Cantek'in alt politika olarak kavramsallaştırdığı durum De Certeau için de “zayıfın sanatı”dır. Alt politika, hareket alanını gündelik yaşamın içinden, tanıdık olgu ve tutumlardan, rutinlerini davranışlardan çıkarır. O kadar ki, söylenti, şayia, dedikodu, çekiştirme, hikayeler, efsaneler alt politikanın beslendiği araçlardır. “Kamusal senaryonun dışladığı, yok saydığı, önemsizleştirdiği [veya göremediği] çoğunlukla sözlü kültür üzerinden akan her şey kullanılır.” (Cantek, 2011:21) Burada sözlü kültüre yapılan vurgunun öneminin görünür bir cismaniliğe, üzerine referans verilerek manipüle edilebilir bir somutluğa sahip olmaması görünür alandan gizlenebilir, inkar edilebilir olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Birçok etnik ya da etno-dinsel cemaatin aksine, Nusayrilerin politik tanınma, özerklik, kurumsallaşma -ibadet yerlerinin resmileşmesi, şeyhlerin maaşa bağlanması, memurlaştırılması- gibi taleplerinin olmaması bu gizlenmenin bir parçasıdır. Bu bağlamda, Nusayrilerin, politik mücadele alanında, Kemalist ya da sol söylemlere angaje olması, hak ve özgürlük mücadelelerinde etno-dinsel kimliğine referans vermemesi de benzer bir gizlenme manevrası, kamuflaj olarak görülmelidir. Yaşamının merkezinde din temelli referanslar olan bir cemaatin laik ve başka bir etnik kimliğin milliyetçisi olan bir siyasal ideolojiye destek vermesini ya da sınıf temelli hareketlere eklenmesini, şüphesiz, iktidara karşı verilen mücadelede yapılmış ideolojik bir tercih ya da dönemin siyasi konjonktürü içerisinde bir kutba dahil olma olarak görmek mümkün değildir. Cemaatin dışına çıkmayan, ulu orta telaffuz edilmeyen, kamusalda saklanan ve sakınan, hiç bir zaman resmiyete dökülmeyen, sözlü tarih ile nesilden nesile aktarılan bu

anlatı, yani sır, yalnızca görünürlük kazanmadığı sürece denetim ve gözetim mekanizmalarından kaçabilir ve asimilasyona karşı bir direniş mekanizması işlevi görebilir.

Her ne kadar kamusal alanda verilen mücadelenin referansları ideolojik-politik olsa da asimilasyona karşı direnişin temeli dinidir; yani sırdır. Bu bağlamda, asimilasyon ve tahakkümden kaçış stratejisi olarak sırrın kendisi politiktir. Asıl direniş pankartlarla meydana çıkarak, örgütlenerek ya da oy vererek değil, sırrı muhafaza ederek, görünürlükten, yani iktidarın denetim ve gözetim alanından saklayarak gerçekleştirilir. Nusayri cemaatinde direniş inancı ve inanç temelinde biçimlendirilen ve sürdürülen gündelik yaşamı dışarıya karşı belirsiz kılarak manipölasyon, asimilasyon ve müdahaleden korumakla gerçekleşir.

Bir olayı ya da anlatıyı görünür kılmak, belirginleştirmek, aynı zamanda, ona karşı söylem geliştirmeyi, onu denetlemeyi ve ele geçirmeye yönelik uygulamaları mümkün kılmak demektir.

7. Sonuç

Oldukça hızlı bir biçimde akan, dönüşen ve dönüştüren modern yaşamın etki alanından tam anlamıyla kaçabilen, asimilasyona hiçbir şekilde maruz kalmamış bir toplum ya da topluluktan bahsetmek mümkün değildir. Aynı şekilde tam anlamıyla bir asimilasyon da gerçekleştiğini iddia etmek de yanlıştır. Yani, henüz, o ya da bu şekilde, toplumların homojenliğinden, tek tip insan modelinden, katıksız bir evrensellikten bahsetmek de mümkün

değildir. Nusayri cemaati kendini özgül inanç sistemini kültürel belleğin temel öğeleri olan ritüeller, simgeler, anlatılar, mekanlar, kutsal zamanlar ve seçkinlik fikri üzerinden inşa eder. Nusayri cemaatini özgün kılan diğer bir nokta, dinselliğin simgesel olarak güçlü oluşumunun yanı sıra amcalık kurumu, sırrı tutmak, şeyhe ya da amcaya itaat etmek zahir ve batın ayrımını analiz etmek ve inancı bütünsel olarak algılayabilmek için bunları içselleştirmek gerektirdiği vurgusudur. Bu ayrım öncelikli olarak öteki tanımlayan ve öteki ile paylaşılan her mekan ve pratikte, görünürlük-görünmezlik dikotomisini karşımıza çıkarmaktadır. Bu bağlamda modern devletin gözetim mekanizmaları ve homojenleştirme stratejisi karşısında çoğul görünürlük biçimlerinin varlığından söz edilmesi mümkündür. Bu nedenle politik kimliğe yapılan vurgu, etno-dinsel kimliğin referanslarından ayrıldığı bir duruma ve batını olanın “görünen” yani iktidarın tahakküm altına alan söylemlerinden korumaya yönelik bir alana işaret eder. Nusayriliğin cemaat olarak var oluşuna ve hem cemaatin kendi kültürel belleğini sürdürmesine hem de modernitenin reddettiği geleneksel ve dinsel tüm pratiklere anlam kazandıran en önemli unsur “sır”dır.

Sır ve sırrın paylaşımı ortak kimlik duygusuna ve böylece Karner’in altını çizdiği görme biçimleri, duygu yapılarına işaret ederek “öteki” ile buluşamayacağı bir zemin oluşturur. (Karner, 2007:166) Gündelik hayat ise tarihin kendisinin yaşandığı ve sahnelendiği bir sahnedir. Nusayrilerin gündelik hayat pratikleri, ait oldukları mekan, inancı ve her gün bir yenisi eklenen modern kurguları nasıl tüketip yeniden ürettiklerini görmek amacıyla gözlemlenmiş ve bu gözlemler oldukça önemli çıkarımlar yapmayı

sağlamıştır. Cemaatin bir üyesi olmak, bu çalışmada yalnızca görüşmeleri pek çok açıdan değerlendirme şansını sağlamakla kalmamış, aynı zamanda içinde büyüdüğüm bir inancı gündelik hayat ve direniş çerçevesinde tartışmayı kolaylaştırmıştır.

Bu çalışmanın hareket noktası aslında Nusayri cemaatine özgü politik talepler araştırması yaparak, cemaatin ezilmişlik ve zulüm karşısında nasıl söylemler geliştirdiğini görebilmektir. Ancak çalışmanın ve araştırmanın ilerlemesiyle bu topluluğun aslında ideolojik bağlamda ulus-devlet söylemlerine zaman zaman daha yakın olduğu ve nesiller arasında da direnişe, asimilasyona ya da zulme karşı duruş biçimlerinin farklılığı ortaya çıkmıştır. Çalışmanın ikinci basamağında ise, Türkiye özelinde diğer pek çok etnik veya dinsel azınlıktan farklı olarak, Nusayri cemaatinin etno-dinsel kimlik temelinde herhangi bir talebe dair seslerini duyurma amacı taşımaması dikkat çekmiş ve bunun üzerinden cemaatin sürdürdüğü inanç ve güçlü “kapalı cemaat” olma; “bizden olma/olmama” söylemi üzerine araştırma yoğunlaşmıştır. Öyle ki çalışmanın sonunda varılan nokta tam olarak “biz” olmanın temelinde iktidar mekanizmalarına karşı cemaatin aslında nasıl görünmez olduğu ve herhangi bir araştırmacının erişemeyeceği bir korunaklı alan yarattığının peşine düşülmüştür. Bu nedenle bu çalışmada vurgulanan direniş biçimleri, kavramsal olarak “direniş” anlamlarına veya algılarına yeni bir boyut kazandırmaktadır. Gizlenme, sır ve deşifre edilmeyen ritüeller aracılığıyla Nusayriilerin tanımlanarak veya kimliklerini tanıtarak değil tam aksine söylemlerin üretilemeyeceği bir “istisnai”,

ikircikli bir görünmezlikle tam da tahakküme karşı durma biçimini yani direnişini gerçekleştirmektedir.

Gündelik hayat, özellikle yeni toplumsal hareketler bağlamında düşünüldüğünde, bireylerin gözetim mekanizmalarına karşı nasıl kaçış yolları ve taktikler geliştirdiğinin gözlemlenmesi açısından yeni tartışmalar ortaya koymayı sağlamaktadır. Bu nedenle, artık sınıfsal düzeyde gelişen hareketlerden ziyade kültürel hareketler önem kazanmaktadır. Kentel'e göre, kültürel kimlikler sınıfın bittiği yerde devreye girmiştir. Yani insanlar sendikal mücadele ya da solculuk ve sağcılık mücadelelerinde bir yere kadar reformların gerçekleşmesini sağlayabildiler. Ancak bu mücadele mutlak bir başarı anlamına gelmiyordu çünkü kapitalizm yine kapitalizm olarak kaldı. Dolayısıyla bu noktadan sonra özel alana itilmiş olan kültürel kimlikler birer araç olarak kullanılmaya başlandı. (Kentel, 2008:87) Bu durum kültürel kimliklerin toplumsal hareket olarak yükselişini açık şekilde özetlemektedir. Bu bağlamda Nusayrilikte direniş biçimlerinden bahsederken bu kültürel kimliklerin kendi duygu yapılarına, dünyayı algılayış biçimlerine göre "direniş" ten anlaşılmanın nasıl çeşitlilik arz ettiğinin bir kez daha altını çizmek faydalı olacaktır.

Diğer bir yandan, modernitenin bir stratejisi olarak asimilasyona karşı cemaat üyelerinin nasıl direndiğini ya da ne şekilde asimile edildikleri de bu çalışmanın elde edilen sonuçlarındandır. Etno-dinsel kimliğin bu stratejiler karşısında dönüşümünden bahsedilmesi bu çerçevede yeniden üretilen ve stratejilere uyum sağlayan bir politik kimlik ancak referanslarını

politikleştirse dahi direnen bir kültürel bellek olduğu gerçeğini karşımıza çıkarmıştır. Bu çalışma ortak görüşmeler ve uzun yıllar süren gözlemler sonucunda böylece Nusayri kimliğini tekil bazı tanımlamalar ile ve inancın getirdiği zahir-batın ayrımı dolayısıyla “sır” dışında incelenemeyeceği iddiasını taşımaktadır. Etno-dinsel cemaatlerin inançlarını, dinsel pratiklerini kültürel bellek çerçevesinde incelemek bu anlamda önem kazanmaktadır. Ancak özgün olduğu kadar spekülâtif de olan bu inceleme – pek çok diğer çalışma gibi-tartışmaya açıktır. Burada açıklanan pek çok unsurun dönemsel nitelik taşıması da göz önüne alınmalıdır. Sonuç olarak, bu çalışma konuyla ilgili yapılan çalışmalara katkıda bulunmuş olmayı ve yeni araştırmalara kaynak olabilmeyi ummaktadır.

Kaynakça

- Agamben, G. (2001). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, G. (2005). *State of Exception*. (K. Attell, Çev.) Chicago: University of Chicago Press.
- Altun, F. (2005). *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Aslan, H. (2002). *Şeriat Kıskaçında Alevilik*. İstanbul: Günizi Yayıncılık.
- Assmann, J. (2001). *Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (A. Tekin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2009). *Sosyolojik Düşünmek*. (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cantek, L. (2011). *Şehre Göçen Eşek: Popüler Kültür, Mizah ve Tarih*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Connerton, P. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* (A. Şenel, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Connerton, P. (2009). *How Modernity Forgets*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore: Cambridge University Press.
- Coser, L. A. (1992, June). The Revival of the Sociology of Culture: The Case of Collective Memory. *Sociological Forum*, 7(2), s. 365-373.
- Çiğdem, A. (2002). *Batılılaşma, "Modernite ve Modernizasyon", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık (Cilt 3)*. (U. Kocabaşoğlu, Dü.) İletişim.
- De Certeau, M. (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi - I Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*. (L. A. Özcan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- De Certeau, M., Giard, L., & Mayol, P. (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi - II Konut, Mutfak İşleri*. (Ç. Eroğlu, & E. Ataçay, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Demirel, T. (2002). *1946 Sonrası Muhafazakar Modernleşmeciler Üzerine Bazı Değİnmeler (Cilt 3)*. (U. Kocabaşoğlu, Dü.) İstanbul: İletişim.
- Erdemir, A. (2005, November). Tradition and Modernity: Alevis' Ambiguous Terms and Turkey's Ambivalent Subjects. *Middle Eastern Studies*, 41(6), pp. 937-951.
- Eskiocak, N. (2009). *Alevilik Nedir?* Antakya: Alevi İslam İnancını Yaşatma Derneği.

- et-Tavîl, M. E. (2010). *Arap Alevîleri Tarihi*. (İ. Özdemir, Çev.) Adana: Karahan Kitabevi.
- Eyerman, R. (2004, June). The Past in the Present: Culture and the Transmission of Memory. *Acta Sociologica*, 47(2), s. 159-169.
- Foucault, M. (2006). *Hapishanenin Doğuşu*. (M. A. Kılıçbay, Dü.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (1981). The Order of Discourse. R. Young (Dü.) içinde, *Untying the Text: A Poststructuralist Reader* (s. 48-79). Routledge and Kegan Paul .
- Funkenstein, A. (1989). Collective Memory and Historical Consciousness. *History and Memory*, 1(1), pp. 5-26.
- Goffman, E. (2009). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. (B. Cezar, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Hülür, H. (2009). Faşist Olmayan Varolma Biçimlerinin Olanakları Üzerine: Michel Foucault'da Normalleşme, Benlik ve Etik. *EKEV Akademi Dergisi*(40), 447-470.
- Karner, C. (2007). *Ethnicity and Everyday Life*. Oxon: Routledge.
- Kentel, F. (2008). Ehlileşmemek, Düzleşmemek, Direnmek. (E. Elmas, Röportaj Yapan) İstanbul: hayykitap.

- Kentel, F., Ahıska, M., & Genç, F. (2007). "*Milletin Bölünmez Bütünlüğü*":
Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilik(ler). İstanbul:
Tesev Yayınları.
- Keser, İ. (2008). *Kent Cemaat Etnisite: Adana ve Adana Nusayrileri
Örneğinde Kamusalılık*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Keyder, Ç., Gülalp, H., Mardin, Ş., & al, e. (1997). *Rethinking Modernity
and National Identity in Turkey*. (S. Bozdoğan, & R. Kasaba, Dü)
University of Washington Press.
- Laclau, E. (2006, June). Ideology and Post-Marxism. *Journal of Political
Ideologies*, 11(2), 103-114.
- Lee, B. L. (2001). *Qualitative Research Methods For The Social Sciences* .
(S. L. Kelbaugh, Dü.) Allyn and Bacon.
- Lefebvre, H. (2007). *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. (I. Gürbüz, Çev.)
İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Melikof, I., Öz, M., & Abu-Manneh, B. e. (1999). Tarihi ve Kültürel
Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler. İ. Düz, & S.
Kurt (Dü.), *Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*. içinde 4. İstanbul:
Ensar Neşriyat.
- Mistral, B. A. (2003). *Theories of Social Remembering*. Philedelphia: Open
University Press.

- Müller-Funk, W. (2003). On a Narratology of Cultural and Collective Memory. *Journal of Narrative Theory*, 33(2), pp. 207-227.
- Onarlı, İ. (2006). *Arap Aleviliği (Nusayriler)*. İstanbul: Etik Yayınları.
- Ricoeur, P. (2006). *Memory, History, Forgetting*. (K. Blamey, & D. Pellauer, Çev.) Chicago: Chicago University Press.
- Rodriguez, K., & Forties, T. (2007). *Cultural Memory: Faith, Resistance, Identity*. Austin: University of Texas Press.
- Schein, L. (1999, August). Performing Modernity. *Cultural Anthropology*, 14(3), pp. 361-395.
- Schick, I. C. (1999). *The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alterist Discourse*. London and New York: Verso.
- Sertel, E. (2005). *Dİni ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Touraine, A. (2007). *Modernliğin Eleştirisi*. (H. Tufan, Çev.) İstanbul: YKY.
- Tuğrul, S. (2010). Ritmik Beden, Belleğin Ritmi: Bir 29 Ekim Anısı. *Toplum ve Bilim*.
- Turner, B. S. (2007). Minorities and Modernity: The Crisis of Liberal Secularism. *Citizenship Studies*, 11(5), pp. 501-508.
- Wagner, P. (1996). *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma*. (M. Küçük, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınevi.

EK-1 GÖRÜŞME LİSTESİ

GÖRÜŞÜLEN KİŞİ ADI	YAŞ	MESLEK	CİNSİYET
İlmiddin	72	Şeyh	Erkek
Tolga	16	Öğrenci	Erkek
Yalçın	17	Öğrenci	Erkek
Esra	38	Öğretmen	Kadın
Orhan	26	Öğrenci-Aktivist	Erkek
Ali	65	Şeyh	Erkek
Selim	28	Aktivist	Erkek
İsmail	44	Öğretmen	Erkek
Nasreddin	70	Şeyh	Erkek
Süleyman	28	Öğretmen	Erkek
İsmail	34	Çevirmen	Erkek
Seher	51	Ev Hanımı	Kadın
Zülfikar	47	Eczacı-Dernek Başkanı	Erkek
Semir	40	Öğretmen	Erkek
Zerka	45	Öğretmen	Kadın
Ali Haydar	33	Serbest Meslek	Erkek
Sezen	31	Öğrenci	Kadın
Adnan	41	Esnaf	Erkek
Hasan	35	İşletmeci	Erkek
Semra	30	Öğretmen	Kadın