

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI**

**ETNİK AZINLIKLAR, KÜLTÜREL ENTEGRASYON VE MEDYADA  
TEMSİL: NUSAYRİ TOPLULUĞU ÖRNEĞİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ESİN DEMİRBAŞ  
00913217**

**TEZ DANIŞMANI  
YRD. DOÇ. DR. HALİL NALÇAOĞLU**

**ANKARA, 2003-2004**

## GİRİŞ

Bu çalışma, etnik azınlıkların yazılı Türk basınında nasıl temsil edildiğine “kültürel entegrasyon” kavramı çerçevesinde bakmaya çalışacaktır. Etnik azınlıklara örnek olarak Nusayri (*Arap kökenli Alevi*) topluluğu ele alınacaktır.

Herhangi bir ülkedeki kitle iletişim sisteminin genellikle var olduğu iddia edilen demokratikliği taşıyıp taşımadığı ancak bu sistemin kriterlerinin neler olduğunun genel hatlarıyla belirlenmesiyle mümkündür. Demokratik kitle iletişim sisteminin temel ilkesi, serbestçe habere ulaşabilme ve haberi yayabilme hakkıdır. Bu hakkın kökeni ise düşünce özgürlüğüdür. Düşünce özgürlüğü, farklı düşüncenin varolabilmesi, yani, çoğulculuk açısından önem taşır.

Demokrasi, sadece çok sayıda siyasal parti olması ve çoğunluğun oyunu alan partinin iktidara gelmesi ile sınırlı değildir. Demokrasilerde çoğulculuk ve temsiliyet parlamentonun yanı sıra her düzeyde sorgulanmalıdır. Kitle iletişiminde çoğulculuk ya da çeşitlilik çok farklı düzlemlerde ele alınmalıdır. Çeşitlilik, eğlence, eğitim gibi çeşitli format ve konuların bulunması ve farklı düşüncelerin, görüş açılarının ele alınmasının yanı sıra iletişim araçlarının yöneldiği topluluğun tüm parçalarını göz önünde tutması, kişi ve grup farklılıklarını temsil edebilmesidir. Mc Quail’in de belirttiği gibi, “toplumsal çeşitlilik ile medya içeriğindeki çeşitlilik arasındaki tekabüliyet derecesi, medya performansını değerlendirmede anahtar rol oynar” (Aktaran Gencel 11).

Türkiye etnik çeşitlilik gösteren bir toplumdur. Medya yaptığı yayınlarla bu farklılıkların ulusa entegre olması yolunda güçlendirici bir rol oynar. Bu bağlamda medyanın, genellikle, bir ulusa ait olma (*nationness*) duygusuna katkıda bulunmak,

farklı kùltùrlere, politik ve dini inançlara sahip insanların ortak çıkarlarına dikkati çekmek amacıyla, vurguyu bölgesel ve yerel sorun ve konulardan ulusal olanlara yöneltmek işlediği söylenebilir. Medyanın tutunum ve dayanışmayı yükseltici semboller üretmek değerler üzerinde oйдаşma yaratıp, sürdürme ve ulusla özdeşleşmeyi sağlama işlevi pek çok kişi tarafından ele alınan bir konu olmuştur (Gencel 14).

Ulusal entegrasyonda önemli olan, özellikle etnik, dinsel, kültürel, sınıfsal ayrımların olduğu toplumlarda bu grupların geleneklerine seslenecek çoğulcu ve birleştirici kültürel politikanın yaratılmasıdır. Bunun alternatifi ise farklılıkları göz ardı eden monist bir kültürel politikadır (Akçam 71). Türkiye’de de ulusal ortak çıkarları sağlamak amacıyla çeşitli entegrasyon politikaları uygulanmıştır.

Bu çalışmada, medyanın bu süreçteki rolüne ve kültürel temsiliyeti ne ölçüde ve nasıl sağladığına bakılmaya çalışılacaktır. Bu konunun irdelenmesi belirtmeye çalıştığım nedenlerle kitle iletişimi açısından önem taşımaktadır. Örnek topluluk olarak Türkiye’nin genellikle güney illerinde yaşayan Nusayriilerin (*Arap kökenli Aleviler*) alınmasının nedeni, yaptığım ön araştırmada bu etnik grubun medyada temsilinin sınırlı olmasına rağmen, ulusal ve kültürel anlamda büyük ölçüde entegre olmuş göründüğünü gözlemlemiş olmam ve Anadolu’nun en yerleşik kültürlerinden biri olan Nusayri kültürü hakkında ciddi bir girişimin yok denecek kadar az olmasıdır (Et-Tavil 7). Bu çalışmanın bu anlamda kültürel temsil, entegrasyon, kültürel kimlik ve etniklik konusunda süren tartışmalara katkıda bulunacağını düşünüyorum. Ayrıca bu çalışmanın konusu bağlamında ele alınacak toplumun deneyimlerinin başka etnik ve dini toplulukların sorunlarına da ayna olabileceği kanısındayım. Amacım Türk yazılı basınında demokratik kitle iletişim sisteminin gereklerinin, *kültürel temsiliyet*

düzleminde ne ölçüde ve nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaya çalışmak ve medyanın etnik çeşitlilik gösteren Türkiye toplumunun *ulusal ve kültürel entegrasyonunda* nasıl bir rol oynadığını çözümlenektir.

İletişim, milliyetçiliğin ya da ulusal topluluğun gelişimi için temeldir, bu da insanların ortak kültüre sahip ya da asimile edilmiş olmalarına ve kitle iletişim araçlarına erişmiş olmalarına bağlıdır (Gencel 41). Bir kültürel kimlik, içinde yer aldığı toplumdaki iletişim süreçlerinden bağımsız değildir. Bu iletişim süreçlerinden önce varolan dolayımamaya öncül bir kültürel kimlik yoktur. Kültürel kimlikler iletişim süreçlerine bağlı olarak oluşur ya da oluşturulurlar.

Çalışmada kullanılacak, kimlik, entegrasyon, etniklik, azınlık ve kültür gibi kavramlar elbette ki belli ön varsayımlarla bağlantılı olacaktır. Çalışmanın ilerleyen aşamalarında bu kavramlar üzerinde tartışmalı olarak durulacaktır. Her ne kadar sosyal bilimlerde hiçbir kavramın kesin, değişmez ve dogmatik bir tanımı olmasa da, çalışmanın sağlıklı ilerleyebilmesi açısından işlemsel tanımlar büyük önem arz etmektedir.

Temel varsayımım, yazılı Türk basınının etnik azınlıkları ulusal ve kültürel entegrasyonlarıyla doğru orantılı olarak gündeme getirip, “klişe temsillere” yer verdiğidir. Başka bir deyişle, büyük çeşitlilik gösteren Türkiye toplumundaki etnik azınlıkların kültürel düzlemde temsil edilemediğidir. Yazılı Türk basını etnik azınlıkları yok sayan, varlıklarını unutturan, arızileştiren ve istisnaileştiren bir tutum izlemiştir (Bora “Türkiye” 36). Öte yandan medya etnik ve dini farklılıkların siyasete alet edilmesi durumunda da işgüzar davranmış, gündeme gelen bazı olayları yeniden kurarak lanse etmiştir.<sup>1</sup> Medyanın etnik çeşitlilik gösteren Türkiye toplumunun *ulusal ve kültürel entegrasyonunda* önemli bir rol oynadığı varsayımından hareketle,

medyanın sistemin devamı ve sağlığı açısından gerekli gördüğü eriklere yer verdiği ve egemen söylemin inşasına hizmet eden yayınlar yaptığı söylenebilir.

Bu alışma yukarıda sözünü ettiğim varsayımlar doğrultusunda yürütülecek; milliyetçiliğin, belirli bir coğrafyada yaşayan birimler (*topluluk ya da etnik gruplar*) içinde siyasal erk tarafından temsil edilen bir etnik kimliği, diğerlerine başat kılarak bu temeldeki bir türdeşliği zorla kabul ettirmeye çalışmasının yol açtığı açmazlara karşın, toplulukların, her ne kökenden gelip, hangi etnik kimliği benimserlerse benimsesinler, geçmişin deneyimleriyle bir arada yaşama olgunluklarını sürdürdükleri (Ersoy 139) gerçeğine katkıda bulunmaya çalışacaktır.

İncelenecek dönem 1980-2001 yılları arasındır. Zamanın sınırlılığı ve çalışmanın niteliği dolayısıyla, Nusayri topluluğu ile ilgili kaynaklarda ve yakın zamanda yayımlanmış haberlerde yer alan, araştırmanın konusu bakımından önemli olabilecek tarihler göz önünde bulundurulacaktır. Ele alınacak dönem araştırma açısından önemlidir. 12 Eylül 1980 darbesi ile okullara kültürel çeşitliliği yansıtmayan zorunlu Din Kültürü Dersi konmuş ve buna paralel olarak, basın-yayın yoluyla sürdürülen bir din ve kültür eğitimi dayatılmıştır. Ayrıca 1980 sonrası küreselleşmenin hızlandığı ve kimlik sorununun aşıkarlaştığı bir dönemdir (Alankuş-Kural “Yeni” 87). Alevilikle ilgili yayınlar da Batı’da ve Türk toplumunda, kimlik olgusunun gündeme geldiği 1980’lerden itibaren yoğunluk kazanmıştır (Türkdoğan 4).

Etnik azınlıklara örnek olarak yukarıda da belirttiğim gibi Nusayri topluluğu ele alınacaktır. Çünkü yazılı basında etnik azınlıkların, nasıl ve ne ölçüde temsil edildiğine bakabilmek için, etnik azınlıklarla ilgili her tür yazıya yer vermek imkansız olmamakla beraber bu çalışmanın kapsamı içerisinde gerçekleştirilmesi zor

bir iştir. Belirtmekte fayda gördüğüm bir nokta da, bu araştırmanın “temsil sorunu” konusunda, niceliksel bir durumu ele almayı, yani; “iyi, kötü, az ya da çok temsil edilmiş” gibi bir sonuca varmayı amaçlamadığıdır. Bu farklı bir araştırma konusu olarak ele alınabilir.

Bu araştırmayı yürütecek olan kişi, araştırmanın konusu bağlamında ele alınacak topluluğun bir üyesidir. Orta ve lise öğrenimim süresince, ailemin tavsiyesiyle, etnik/kültürel kimliğimi saklamak zorunda kalıp, o zamanlar bunu neden yapmam gerektiğini kavrayamayan bir birey olarak bugün bu konu üzerinde araştırmacı olmam güvenilir/objektif olamayacağım kaygısı yaratabilir. Bugün kültürel/etnik kimliğimi o sıralar gizlemek zorunda oluşumun nedenini biliyorum. Doğduğum topluluğun etnik/kültürel farklılığından dolayı, farklı bir kültüre sahip çoğunluk tarafından horlanmamak, hakarete uğramamak için gizlemek zorundaydım ya da ailem böyle olduğunu düşünüyordu. Aynı sırayı paylaştığım arkadaşımın da etnik kimliğimi saklamak zorunda oluşum, bu araştırmayı yapan bugün o olsaydı, onun da ne kadar güvenilir/objektif olabileceğini okuyucuya düşündürtecek bir örnektir sanıyorum.

Kitle iletişim araçlarında Alevi topluluklarından bahsedilirken Alevilik tek-tip/homojen bir yapıya sahipmiş gibi sunuluyor. Oysa Alevilik, kendi içinde birtakım farklar barındırmaktadır. Bu farklar da bir üst şemsiye halinde sunulan “klişe”lerden oldukça farklı bir etnik ve kültürel dizgeye işaret eder. Bu güne kadar Alevi cemaatlerinin belirsiz ve birbiriyle çelişen imgeleri üretilmiş (*üretilmekte*) ve çoğaltılmıştır (*çoğaltılmaktadır*).

Günümüz Türkiye’inde Aleviler önemli bir “öteki” rolü oynamaktadır ve kamuoyunun görüşü, büyük oranda, bir dizi dramatik olay sonucunda oluşmuştur: 1979’da Kahramanmaraş ve 1980’de Çorum’daki çatışmalar, 1993’te Sivas’taki kundaklama ve 1995’te İstanbul Gaziosmanpaşa’daki çatışmalar (Olsson et al. 3).

Bu araştırmada amaçlanan, tüm bu farklılıklara ve olaylara birer birer değinmek değil, ele alınacak Nusayri topluluğu örneği çerçevesinde medyanın etnik toplulukların *ulusal ve kültürel entegrasyonunda* oynadığı role ve bunu nasıl bir temsil sistemiyle gerçekleştirdiğine bakılmasıdır.

Farklılıkların, ayrımcılık yapmak gayesi gütmenden, hoşgörünün egemen olduğu renkli bir dünyada, eşit koşullarda bir arada yaşayabilmek adına yok sayılmaması gerektiğini belirtmekte fayda görüyor ve bu tür araştırmalar kültürel zenginlikleri vurgulamak açısından artmalıdır, diye düşünüyorum. Farklı topluluklar homojenleştirilmeye çalışılmadan da bir arada yaşayabilecek olgunluğa sahiptir ve bu gerçek göz ardı edilmemelidir.

Tezin ana probleminin ne olduğu, örnek toplulukla ilgili olarak neler üzerinde durulup, hangi malzemenin hangi yöntemle ve niçin çözümleneceğine ilişkin netlik sağlamak ve bu çalışmanın hangi varsayımlar doğrultusunda yürütüleceğinin altının bir kez daha çizilmesinde fayda vardır ve incelemenin anlaşılır kılınması açısından gereklidir:

- Yazılı Türk basını etnik çeşitlilik gösteren Türkiye toplumunun ulusal ve kültürel entegrasyonunda önemli bir rol oynamıştır.

- Yazılı Türk basını sistemin devamı ve sağlığı açısından gerekli gördüğü içeriklere yer vermiş ve egemen söylemin inşasına hizmet eden yayınlar yapmıştır.

- Yazılı Türk basını etnik azınlıkları ulusal ve kültürel entegrasyonlarıyla doğru orantılı olarak gündeme getirip “klişe temsil”lere yer vermiştir. Nusayri topluluğu özelinde öne çıkan klişe temsil, bu topluluğun “antropolojikleştirilmesi”ne (*antropologization*) dayanmaktadır.

- Yazılı Türk basını etnik azınlıkları yok sayan, varlıklarını unutturan, arızileştiren ve istisnaileştiren bir tutum izlemiştir.

- Yazılı Türk basını etnik ve dini farklılıkların siyasete alet edilmesi durumunda işgüzar davranmış ve ele alınan dönemde meydana gelen olayları yeniden kurarak lanse etmiştir.

Tezin ana problemi temsildir. Daha doğrusu kültürel ve ulusal entegrasyon gibi çeşitli neden ve amaçların da etkisi sonucu temsilin nasıl sorunlu bir mekanizmasının olduğunu ortaya koymaktır. Araştırmanın konusu bağlamında ele alınacak topluluk hakkında yazılı basında yayımlanan yazıların yanı sıra toplulukla ilgili olarak yapılan incelemeler üzerinde de bu doğrultuda bir analiz yapılmaya çalışılacaktır. Çünkü temsil mekanizması sadece yazılı basınla sınırlı değildir ve kendini toplumsal yaşamın her noktasında hissettirir. Ayrıca bu incelemeler örnek topluluk olarak ele alınacak Nusayrilerin hangi nedenlerle nasıl temsil edildiklerinin, kendilerini nasıl gördüklerinin ve toplumun geneli tarafından nasıl görüldüklerinin yanı sıra kamusal alanda neyin, nasıl dolaşacağına karar veren entelektüel seçkinlerin de temsil mekanizması içindeki rollerini ortaya koymak açısından da önemlidir. İlerideki bölümlerde çözümlenecek bu incelemelerden hiçbiri etnikliğin ne olduğu, bunun azınlık olmak durumunun neresinde ve nasıl yer aldığı üzerinde durmamıştır. Bu çalışmada bu kavramlar üzerinde dikkatle durulacak ve medyanın bu durumlara katkısı ve etkisi tartışılacaktır.

Bilindiği üzere Türkiye’de azınlık statüsü, Lozan Antlaşması gereğince sadece Müslüman olmayan azınlıklara verilmiştir (Soysal 92-99). Ruhi Ethem Fıglalı’nın ileride sözü edilecek inceleme kitabında Osmanlı’nın hoşgörüsünü anlattığı 2. Abdülhamit’in Nusayrilere cami yaptırmasına benzerlik gösteren bir

durum da Türkiye’de 1980 darbesiyle birlikte belki daha yoğun olarak yaşanmıştır. Müslümanlık tek-tip-homojen bir inanç olarak ele alınıp Sünni Müslümanlığın inanç ve kültürü Türkiye toplumunda yaşayan diğer farklılıklara dayatılmaya çalışılmıştır. Bu durumda gayri-Müslim olmayanlar azınlık olarak görülmemektedir. Ancak bu çalışmada ele alınacak toplum anlatmaya çalıştığım üzere Müslümanlığı tartışılan bir topluluktur. Nusayriler de, Türkiye’de yaşayan diğer etnik, dini ve kültürel azınlıklar gibi kimlik sorunu yaşamaktadır. Kimlik ve toplumsal bellek, efsanevi tarihte yer alan önemli olayların seçimine göre kurgulanmakta ve insanların aidiyetlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışma, Türkiye’de varolan kimlik sorunu, temsil sorunu ve kültürel entegrasyon üzerinde durarak, başka farklılıklara da ayna tutmaya çalışacaktır.

Buraya kadar ne üzerinde durulacağını net bir şekilde anlatmaya çalıştığım bu incelemede kullanılacak yöntem, niteliksel bir inceleme yöntemi olan, söylem analizidir. Yazılı basının yanısıra inceleme yazılarına da yer verileceği için bu yöntem tercih edilmiştir. Ayrıca başta da belirttiğim gibi amaç nicel veriler ortaya koymak değildir ve söylemsel bir çözümleme bu anlamda daha sağlıklı olacaktır.

Nusayriler sadece örnek bir topluluk olarak ele alındığından bu tezin amacı benzer toplulukların yaşadığı kavramsal düzeyde sorunları ve temsilin hem doğası hem de içerdikleriyle nasıl inşa edilen sorunlu bir mekanizması olduğunu tartışmak ve ortaya koymaktır. Bu amaçla temsil mekanizmasının en çok kullanılan aracı olan medyanın bu topluluğa dair yayınları ve sözü edilen incelemeler üzerinde durulacaktır. Yapılmaya çalışılacak olan analiz temsilin içerdiği; dil, anlam, söylem, gösterge gibi kavramları ve herhangi bir toplulukla ilgili olarak bir çalışma yapılacağına akla ilk gelen; kimlik, ötekilik, etniklik, kültür ve toplulukların

etkileşim koşulları bağlamında entegrasyon ve asimilasyon kavramlarını netleştirdikten sonra yapılacaktır.

Çalışmanın birinci bölümünde “temsil” sorununa yansıtıcı, kasıtlı ve inşacı yaklaşım açısından bakılmaya çalışılacak ve antropoloji kavramı üzerinde durularak diğer kültürlerin “sergilenişi”nde yaratılan anlamların temsil ekonomisi içindeki yeri ele alınacaktır. İkinci bölümde ise kimlik sorunsalı, etnik azınlıklar, birey-toplum, birey-topluluk ve bu kategoriler arasındaki ilişkilerde gözlenen kimlik süreçleri, yaşantıları ve çatışmalar üzerinde durulacaktır. Bu bölümde etnik grup konumları ve devlet politikaları da tartışılacaktır. Ayrıca Aleviliğin yeniden inşa ediliş süreci ve Nusayriliğin Alevilik içindeki yerini anlamaya yönelik olarak bu konu kapsamında yayımlanmış teorik ve ampirik eserlerin bir değerlendirmesi yapılmaya çalışılacaktır. Aynı bölümde Türkiye’deki kimlik tartışmaları ve Alevilikle ilgili yaklaşımlar üzerinde de durulacaktır. Medya, Temsil ve Nusayriliğe Dair Yayınlar başlıklı bölümde ise Nusayriliğin entelektüel seçkinlerce temsili üzerinde durulduktan sonra Aleviliğin ve Nusayriliğin yazılı basında nasıl temsil edildiği üzerinde durulacaktır. Bu bölümde (*yapılan ön araştırma sonucu Alevilikle ve Nusayrilerle ilgili 1990 ve 2001 yılları arasında veri toplanabilmiştir*) Alevilikle ve Nusayrilerle ilgili olarak 1990-2001 yılları arasında yayımlanmış olan haber ve köşe yazıları niteliksel bir analize tabi tutulacak ve genel bir değerlendirme yapılacaktır.

## **Dipnotlar 1**

<sup>1</sup> 1993’te Sivas’ta, 1995’te Gaziosmanpaşa’da ve Ümraniye’deki kanlı olayların -siyasi bir endişe yaratarak- bir Sünni-Alevi çatışması olmadığı, olanın bundan başka bir şey olduğu yönünde açıklamalar yapılmış ve “suç”un yükleneceği birine ihtiyaç duyularak Sivas’taki Madımak Otelini ateşe verenlerin Aziz Nesin’in şahsında somutlaşan bir “tahrik”e karşı harekete geçtikleri basına yansımıştır. Bkz. Laçiner, Ömer. “Gaziosmanpaşa: Çözölmeye Teslim Olmak mı?”Birikim Mart-Nisan 1995: 3-4

## I. BÖLÜM

### TEMSİL KAVRAMI VE KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR

#### A. Temsil Sistemleri, Anlam Üretimi ve Dil

Temsil kavramı kültürel çalışmalarda üzerinde önemle durulan bir konudur. Bu önemin başlıca nedeni karmaşık bir süreç olan temsilin dil, anlam ve kültür arasında önemli bir bağlantı noktası olmasıdır. Hall, temsilin dil ve anlamı kültüre bağladığını, ancak temsille kastedilenin tam olarak ne olduğunun netleştirilmesi gerektiğini (Hall, “The Work” 15) söyler. Bu çalışmada da merkezi önemi olan “temsil” kavramı üzerinde etraflıca durmak hem bu konuya yaklaşımımızı hem de “medya ve temsil” başlığı altında neye bakılmaya çalışılacağını netleştirmek açısından gereklidir.

Stuart Hall’a göre, temsil teriminin çok sık kullanılan açıklamalarından biri şu şekildedir: “Temsil, anlamlı bir şey söylemek ya da dünyayı anlamlı bir şekilde diğerlerine anlatabilmek için dilin kullanımınıdır” (Hall, “The Work” 16). Elbette ki, temsili bu şekilde tanımlamak eksik tanımlamaktır. Temsil, anlamın oluşturulduğu kültürün üyeleri arasında değiş-tokuş edilen sürecin önemli bir parçasıdır. Temsil; şeyleri temsil eden dilin, göstergelerin ve işaretlerin kullanımını içerir ve temsil kavramının dil ve anlamı kültüre nasıl bağladığı önemlidir. Bu bağı bulabilmek için, dilin dünyayı nasıl temsil ettiği hakkındaki farklı teorilere bakmak gereklidir. Bu bağlamda, dilin dünyayı temsil etmek için nasıl kullanıldığı hakkında farklı üç yaklaşıma değinilecektir: Yansıtıcı (Reflective) yaklaşım, Maksatlı (Intentional)

yaklaşım ve İnşacı/Yapımcı (*Constructivist*) yaklaşım. Yansıtmacı yaklaşım “dil sadece dışarıda varolan objelerin, insanların, ve olayların anlamlarını mı yansıtır?” sorusuyla, kasıtlı yaklaşım “dil, sadece konuşmacının, yazarın ve sanatçının ne söylemek istediğini ve kişisel olarak ne kastettiğini mi açıklar?” sorusuyla, inşacı yaklaşım ise “anlam, dilde ve dilin içinde mi yapılır?” sorusuyla yola çıkar (Hall “The Work” 24-25). Bu üç yaklaşım anlatılırken Hall’ün temsilin uygulamaları ve göstergebilimle ilgili olarak kaleme alınan çalışmalardan derlediği *Representation*<sup>ii</sup> adlı kitaptan faydalanılacaktır.

Yukarıda sözüedilen yaklaşımlar üzerinde durularak araştırmamızda temsil konusuna nasıl bakılacağı, anlaşılır bir hale getirilmeye çalışılacaktır. Üzerinde önemle durulacak yaklaşım ise, İnşacı yaklaşımdır. Çalışma bu yaklaşıma bağlı olarak yürütülecektir. Ayrıca bu yaklaşım son yıllarda kültürel çalışmalarda en önemli etkiyi yaratan yaklaşımdır. Burada inşacı yaklaşımın iki ana türü ele alınacaktır. (*İsviçreli dil bilimci Ferdinand de Saussure’ün göstergebilimsel yaklaşımı ve genellikle Fransız filozof ve tarihçi Michel Foucault’yla ilintili düşünülen söylem merkezli yaklaşım*) Değineceğim tüm yaklaşımlar temsilin yapısı sorunu üzerinde duracaktır.

Temsil, kısaca; dil yoluyla anlam üretilmesidir. *The Shorter Oxford İngilizce Sözlüğü* kelime için iki tanım verir: (1) Bir şeyi tanımlamak için, akılda bir tanım, imge veya resim oluşturmak için ya da aklımızda benzer bir figür oluşturmak için bir şeyi temsil etmek. (2) Temsil etmek; sembolleştirmek, anlamında olmak, önde gelen isimlerden olmak anlamına da gelmektedir. Örneğin, Hristiyanlıkta haç, İsa’nın çarmıha gerilmesini ve çektiği acıları temsil eder. Kelimeler, kavramları tanımlar veya temsil eder, ayrıca gerçek dünyada olan gerçek nesnelere ya da kimsenin

görmediği hayali imgeleri (*melek, şeytan vb.*) yaratmakta kullanılabilirler. Kelimelerin işlevi dil yoluyla şeylere anlam kazandırmaktır. Başka bir deyişle kelimeler temsillerdir ve temsil, insanları, olayları ve olaylar dünyasını nasıl anladığımız ve diğer insanlara şeylerle ilgili karışık düşüncelerimizi nasıl anlattığımız veya dil yoluyla bu kelimeleri kullanarak diğer insanlarla nasıl iletişim kurduğumuzdur. Temsil, dil yoluyla aklımızda bulunan kavramların anlamlarının yaratılmasıdır; kavramlar ve olaylar insanlar ve nesnelere gerçek dünyası ile olaylar insanlar ve nesnelere kurmaca dünyasını ifade eden dil arasındaki bağıdır.

Başlıca iki süreçten ve iki temsil sisteminden söz etmek mümkündür. Öncelikli olarak her türlü nesne, insan ve olayın, kavramlar dizgesi ve kafamızda var olan zihni temsille bağlantılı olduğu bir sistem vardır. Bunlar olmaksızın dünyayı anlamlı olarak yorumlayamayız. Anlam, kafamızın hem içinde hem de dışında varolan şeyleri işaret eden, düşüncelerimizde şekillenen kavramlar ve imgeler sistemine bağlıdır. Duyu organlarımızla algıladığımız şeyleri kavramsallaştırmak basittir. Ancak soyut şeylerin de kavramlarını oluşturabiliriz. Örneğin; aşk, ölüm, arkadaşlık, savaş, vb.. Temsil sistemi, sadece bireysel kavramları değil, kavramların sınıflandırılmasını, düzenlenmesini ve örgütlenmesini ve birbirleri arasında ilişki kuran farklı yöntemleri de içerir.

Tüm kavramsal sistemlerde farklı organizasyon ilkeleri vardır ve anlam, gerçek ya da kurmaca insanlar, nesnelere ve olaylarda oluşan dünyadaki şeylerle, zihni temsil olarak hareket eden kavramsal sistem arasındaki ilişkiye bağlıdır. Her bireyin kafasındaki kavramsal harita birbirinden farklı olabilir. Bu durum dünyayı tamamen farklı anlamamız ve yorumlamamız anlamına gelir. Ancak fikirlerimizi paylaşabilmek ve iletişim kurabilmek, büyük oranda, aynı kavramsal haritayı

paylaşmamızla mümkündür. Aynı kültüre aidiz derken kastedilen işte bu kavramsal haritanın aynılığıdır. Kavramsal haritanın aynılığı, dünyayı, yaklaşık olarak, aynı şekilde algılamak ve aynı şekilde yorumlamak demektir. Anlamın ortak kültürü yaratılabilir ve böylece birlikte yaşayabilecek sosyal bir dünya oluşturabilir. Bu yüzden, bazen, kültür, ortak anlamlar ve ortak kavramsal kavramlar bağlamında tanımlanır (Bkz. Du Guy et al. 1997).

Buna rağmen ortak kavramsal harita yeterli değildir. Anlamlar ve kavramları temsil edebilir ve paylaşabiliriz. Öte yandan bunu ancak ortak dile ulaştığımızda başarabiliriz. Bu yüzden dil anlam oluşturma sürecinde yer alan ikinci temsil sistemidir. Ortak kavramsal haritamız ortak bir dile çevrilmelidir. Ancak bu yolla kavramlarımızı ve fikirlerimizi belirli yazılı kelimeler sesler ve görsel imgelerle ilişkilendirebiliriz. Anlamı taşıyan kelimeler, sesler ve imgeler için kullandığımız genel terim “gösterge”dir. Göstergeler, dil içinde örgütlenmiştir. Düşüncelerimizi, kelimeler, sesler ve imgelere dönüştüren, onları kullanan, düşüncelerimizi açıklayıp, diğer insanlarla iletişim kurmamızı sağlayan ortak dilin varlığıdır. Dil anlamı açıklamak için kullanıldığında; elle, mekanik, elektronik, dijital ya da her ne yolla üretilirse üretilsin, görsel imgeler halini alır. Gösterge işlevini üstlenen herhangi bir ses, kelime, imge ve nesnelere anlamı olan bir sistemin içinde diğer göstergelerle örgütlenirler.

Kültürün anlam sürecinin merkezinde iki temsil sistemi yer alır: İlki karşıtlıklar dizisi oluşturarak insanlar, nesnelere, soyut fikirler gibi şeyler ve kavramlar ve kavramsal haritalar sistemi arasında bir anlam zinciri kurarak dünyanın anlamlandırılmasını sağlamasıdır. İkincisi, kavramları temsil eden düzenli göstergeler dizisi oluşturmaya dayanır. Şeyler, kavramlar ve göstergeler arasındaki ilişki bir dilde anlam üretme sürecinin en önemli parçasıdır. Bu üç süreci birbirine bağlayan öge temsildir. Aynı kültürden gelen insanların büyük oranda aynı kavramsal haritayı paylaşırlar ve bu yüzden ortak bir kültüre ait insanlar, dilin göstergelerini de aynı yönde yorumlarlar. İnsanlar arasında anlam ancak bu yolla etkili bir biçimde paylaşılabilir. Buradaki sorun insanların hangi kavramın neyi

temsil ettiğini nasıl bilebildiği ya da hangi kelimenin hangi kavramı daha iyi temsil ettiğine nasıl karar verdikleridir (Hall, “The Work” 19).

Temsil, görsel göstergelerle oldukça kolay bir durum gibi görünür ancak, görsel gösterge ve imgeler, işaret ettiğimiz şeylere benzer görünse de hala göstergelerdir. Anlam taşırlar ve yorumlanmalıdırlar, yani yorumsaldırlar. Göstergeleri yorumlayabilmek için sözünü ettiğimiz temsil sistemlerini kullanırız. Herkes göstergeleri aynı şekilde “okumayabilir”. Aynı şekilde okumak için karmaşık, kavramsal ve ortak bir dilbilimi sistemine sahip olunmalıdır. Ayrıca göstergeler ve işaret ettikleri şeyler arasındaki ilişki belirsizleşirse anlam da belirsizleşir ve anlam bir kişiden diğerine açık açık geçemez hale gelir. Yazılı ve sözlü dilde durum daha da zordur. Çünkü kelimeler işaret ettikleri şeylere benzemezler, ya da onların seslerine sahip değildirler. Yazılı ve sözlü göstergeler dizinseldir ve işaret ettikleri şeylerle aralarında belli bir ilişki yoktur. Görsel göstergelerse ikoniktir ve işaret ettikleri nesneye kişiye ya da olaya benzerlik gösterirler. Yazılı ve sözlü göstergelerde kavramlar ve işaret ettikleri nesnelere arasındaki ilişki nedensizdir. Anlam kelimenin kendisi olmadığı gibi nesne, kişi ya da şey de değildir. Anlam temsil sistemi ile uzlaşılan kodlar tarafından oluşturulur ve aynı yolla sabitlenir. Kodlar kavramsal sistemimiz ve dil sistemimiz arasında bir ilişki kurar. Kod, bir kültür ya da altkültürün üyelerinin paylaştığı bir anlam sistemidir. Hem göstergelerden (*kendileri dışında birşeyi niteleyen fiziksel sinyaller*) hem de bu göstergelerin hangi bağlamlarda ve nasıl kullanılacaklarını ve daha karmaşık ilişkiler oluşturmak için nasıl biraraya getirilebileceklerini belirleyen kurallar ya da uzlaşımlardan oluşur. Kodların ait oldukları kültürle ilişkilendirilme ve bu kültür içinde gelişme biçimleri karmaşıktır (Fiske 37). Hall’a göre buradaki temel

sorun aynı kültür ve aynı kavramsal haritayı paylaşan, aynı dilde konuşan ve yazan insanların, bu uzlaşmaya nasıl ulaştıklarıdır ( Hall, “The Work” 27).

Kültürü incelemenin bir diğer yolu da ortak kavramsal haritalar, ortak dil sistemleri ve ikisi arasındaki ilişkiyi belirleyen kodları incelemektir. Kodlar, kavramlar ve göstergeler arasındaki ilişkiyi belirlemektedir, anlamı farklı diller ve kültürler arasında da sabitlemektedir. Kodlar hangi fikri hangi dilde ifade edeceğimizi bildirirler. Tersine de doğrudur: Hangi kavramların hangi göstergeleri işaret ettiğini de bildirirler. Kavramsal sistemimiz ve dilbilimsel sistemimiz arasında nedensiz bir ilişki kuran kodlar, birbirimizle konuşmamızı ve birbirimizi duymamızı sağlarlar, ve kavramlar ile diller arasındaki çevirilebilirlik durumunu yaratırlar. Bu çevirilebilirlik özelliği sosyal düzenin bir sonucudur. Çevirilebilirlik sosyal olarak kültür içerisinde kazanılır. Çeşitli dillerde belli göstergeler, belli kavramları temsil eder. Çocuklar bu dizgeyi öğrenirler ve sadece biyolojik bireyler değil, kültürel unsurlar halini alırlar. Temsil sistemi ve düzenini, dillerinin ve kültürlerinin kodlarını öğrenirler. Kültürel olarak yeterli bireyler olmaları için “öğren-nasıl” bilgisini öğrenirler. Bu bilgiyi sadece genlerinde kodlandığı için değil ayrıca, kültürün bir parçası ve üyesi olabilmek için öğrenirler. Temsil sistemi yoluyla, öğrendikleri bu kodları özümserler (Hall “The Work” 29).

Temsil sistemi, yazma, konuşma, mimik, görsellik gibi noktaları kapsar. Dil, temsil ve anlam konuları bu çalışma içerisinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü örnek olarak ele alınan Nusayri topluluğunun medyada ne düzeyde temsil edildiğine aktarmaya çalıştığım bu kavramsal çerçeveden hareketle bakılacaktır. Yukarıda da değindiğim üzere bir kültüre bağlı olmak, hemen hemen aynı kavramsal ve dilbilimsel evrene sahip olmaktır, kavramların ve fikirlerin farklı dillere nasıl

çevrilebildiğini bilmek ve dünyayı işaret etmek için dilin nasıl yorumlanacağını bilmektir. Bu dizgeyi paylaşmak dünyayı aynı kavramsal harita içinde incelemektir. Nusayriler bu bağlamda yazılı Türk basınında farklı kültürel unsurlar taşıyan bir topluluk olarak mı, antropolojik bir sergileme sahası olarak mı, aynı kavramsal haritayı paylaşan “biz”e dahil olarak mı, kuruluyor? Nusayriler aynı dilbilimsel haritayı paylaştıklarıyla hem Arapça hem de Türkçe konuşan bir topluluk; ancak bu iki dilin birbirine çevirilebilirliği anlam düzeyinde birbirini karşılayacak düzeyde değil. Örneğin Türkçe bir sözcük olan *silgi* ve bunun gibi daha bir çok sözcüğün Arapça bir karşılığı yoktur. Nusayrilerin Arapça-Türkçe ekseninde iki dilli bir topluluk olması, kültürün “çevirilebilirlik” sorunu açısından önemlidir ancak sorun bununla sınırlı değildir. Burada önemli olan dünyaya bakış, dünyayı yorumlayış anlamında ortaya çıkan farklardır. Azınlık kültürü, egemen kültürün alt kültüre verdiği isimlerle “içselleştirilmiş bilgi” olarak kültürel farkın bir bileşeni haline gelir. Örneğin “Fellah” ve “Arapuşağı” isimlendirmeleri egemen kültür tarafından farklı bir bilgiye, Nusayriler tarafından farklı bir bilgiye işaret eder. Egemen kültür içinde -genellikle- Fellah, yeniden doğuşa (*reenkarnasyon*) inanan, kendilerini ayrı bir dinin mensubu gibi gören, Hz. Ali’yi tanrı bilen, Muhammed ibni Nusayr’ı Hz. Muhammed’in yerine koyarak peygamber sayan Araplara uşaklık etmiş bir topluluğu niteleyen bir isimdir. Egemen kültürün bilinçaltında -genel olarak- bu tür içsel inanç yapılanmasına sahip toplulukları bir sapkınlıkla itham etme eğilimi sözkonusudur. Oysa Nusayrilerce Fellah sözcüğü, -sadece- toprakla uğraşan, çiftçilik yapan anlamına gelmektedir. Nusayrilerin dünyaya bakışı ve dünyayı yorumlayışında sözü edilen içsel inanç yapılanması çok önemli bir etkiye sahiptir. Örneğin “batın-zahir” ilişkisi Nusayriliğin ana inanç ilkesidir ve tüm hayata bakışlarını önemli ölçüde

etkiler. Batın-zahir ilişkisi inancına göre bütün evren batın-zahir ilişkisi üzerine kurulmuştur. Biz insanlar tarafından algılanan ve maddi olan şeyler ‘zahir’ kavramıyla açıklanır. Duyularımızla algılayabildiğimiz bu dünya yani ‘zahirler dünyası’, normal insanlar tarafından duyumsanamayacak ve anlaşılamayacak gizli dünyanın yani ‘batın alemi’nin sadece ve sadece yansımalarından ibarettir. Nusayrilerin kutsal kitabı Kuran’dır. Ancak Kuran’ın içindeki sure ve ayetler Musevilik, Hristiyanlık ve İslam kaynaklı birçok mezhebin sıkça kullandığı “ebced sistemi” ile yorumlanır. Bu sistem her harfin bir sayısal karşılığı olduğu esasına dayanır. Nusayrilerin içsel inanç yapılanmaları tüm hayatlarında önemli bir etkiye sahip olmasına rağmen, sözü edilen dini bilgiye herkes ulaşamaz ve bilgi genellikle büyükten küçüğe sözle aktarılır. Bu nedenle de Nusayrilerin dünyaya bakışı karmaşık bir seyir izler. Onların hayata bakışını bir “ikilik durumu” belirler. Aynı dilbilimsel haritayı paylaşıklarıyla hem Türkçe hem de Arapça konuşurlar. İki dilin de kodlarını öğrendiklerinden/bildiklerinden anlam düzeyinde bir çevirme sorunu yaşasalar da dünyaya bakışları bu ikilik çerçevesinde belirlenir.

Hall “*The Work Of Representation*” adlı çalışmasında, Sapir ve Whorf gibi ilk dil antropologlarının, temsil konusunu mantık içerisinde aldıklarını ve bizlerin eskiden olduğu gibi hala kültürel perspektifimize sıkışıp kaldığımızı ve dilin bu kavramsal evren içinde bize en iyi yol gösterici olduğunu ortaya attıklarını aktarır. Ona göre bu gözlem tüm İnsan kültürlerine uygulandığında, kültürel ve dilbilimsel göreceliği düşünmemize yol açar (31). Hall’a göre dil sistemleri doğadaki şeyleri farklı bir şekilde kavramsallaştırabilir. Deneyimlerimiz dilbilimsel ve kavramsal evrene bağlıdır. Kültürel kodlar açısından bakıldığında, anlam, doğadaki şeylerin değil de sosyal, kültürel ve dilbilimsel düzenin bir sonucudur ve sabitlenemez. Ancak kelimeler farklı anlamlar taşıyabilir ve bir dilde hem anlam sabitlemeleri hem de anlayamayacağımız noktalar olabilir. Öte yandan kesin ve nihai bir anlam sabitlemesi yoktur. Sosyal ve dilbilimsel düzen zamanla değişir. Dilbilimsel kodlar bir dilden diğerine farklılık gösterir. Birçok kültürün bize çok normal gelen ve kabul ettiğimiz kavramlar için kelimeleri yoktur. Kelimeler sürekli değişir ve yeni kelimeler türetilir. Kelimeler varlığını sürdürse bile çağrışımları değişip farklı özellikler kazanabilir. Anlam dünyadaki şeylerin doğasında yoktur, yapılır ve üretilir.

Daha önce de belirtildiği gibi dil yoluyla anlamın temsiline ilişkin üç yaklaşım vardır. Yansıtıcı (*Reflective*), Maksatlı (*Intentional*), İnşacı (*Constructivist*) yaklaşım. Şimdi bu yaklaşımlara yakından bakılmaya çalışılacaktır.

### A.1. Yansıtıcı Yaklaşım

Yansıtıcı yaklaşıma göre anlam, gerçek dünyadaki nesne, kişi ve olaylarda saklıdır. Dil bir ayna gibi dünyada varolan gerçek anlamları yansıtır. Dilin sadece gerçekleri yansıttığını savunan bu teori bazen öyküsel olabilir. Dil ve öyküsel temsil teorilerinde verili bir gerçeklik bulunur. Hall'a göre bu yaklaşım anlam üretimi ve dil arasındaki bağlantıyı açıklamakta yetersizdir. Görsel göstergeler ve temsil ettikleri nesnelere şekli arasında bir ilişki vardır. Ancak yazılı ve sözlü göstergelerde kavramlar ve işaret ettikleri nesnelere arasındaki ilişki nedensizdir. Dil dünyada varolan gerçek anlamları tam olarak yansıtamaz. Elma göstergesi, bahçede yetişen gerçek bitki ile aynı şey değildir. Ayrıca tam anlamıyla anladığımızı sandığımız, kelime ses ve imgeler de, tamamen, kurmaca ve fantastik işaretlerdir (*Nasreddin Hoca gibi*). Reel bir şeye işaret etmek için kelimeleri kullanırız.. Ancak bunu, belirli bir kelime ya da imgeyle, o kavramın bağlantısını kuran kodu bildiğimiz için yaparız. Örneğin gerçek bir Elmayı düşünemez, konuşamaz ya da resmedemeyiz Ayrıca birisi çıkıp bize kendi kültüründe Elma kelimesiyle adlandırılan bir bitki olmadığını söylese bahçede yetişen gerçek bitki aramızdaki iletişimsel başarısızlığı gideremez. Öyle bir durumda kullandığımız farklı dil kodları neticesinde ikimizde farklıyızdır. Birbirimizi anlayabilmemiz için birimizin diğerinin kültüründe o bitkiyle onu adlandıran kelimeyi birleştiren kodu öğrenmesi gerekir (Hall "The Work" 21).

### A.2. Maksatlı Yaklaşım

Temsilde anlam meselesinde, ikinci yaklaşım tam tersi bir durumu ele alır. Bu yaklaşıma göre, dil yoluyla kendine ait anlamı dünyaya kazandıran bizzat konuşmacı ya da yazardır. Kelimeler yazarın gerekli gördüğü anlama gelir. Bu, "maksatlı yaklaşımdır". Bu yaklaşımın haklı olduğu nokta şudur ki, hepimiz bireyler olarak dünyaya bakış açımıza ve bize özel ya da özgü şeyleri ifade etmek ya da paylaşmak için dili kullanırız, ancak dil çerçevesinde genel bir temsil teorisi olarak maksatlı yaklaşım da hatalıdır. Bizler dilde anlamın yegane kaynağı olamayız, çünkü böyle olması hepimizin tamamen özel dillerle kendimizi ifade ettiğimiz anlamına gelirdi. Oysa dilin özünde yatan iletişimdir ve buna bağlı olarak dil ortak dilbilimsel düzenlere ve ortak kodlara dayanır. Dil hiçbir zaman tamamen özel bir oyun olamaz. Tabi ki, kendi kasıtlı anlamlarımız bize özgü de olsalar, paylaşılmak ve anlaşılmak için dilin ilkeleri, kodları ve düzeni içine girmek durumundadır. Dil tamamen sosyal bir sistemdir. Bu da kendimize ait düşüncelerimizin, yine kendi dil kullanım tarzımızın harekete geçireceği, dilde saklı kelime ve imgelerin diğer anlamları aşması gerektiği anlamına gelir (Hall "The Work" 25).

### A.3. İnşacı Yaklaşım

Bu yaklaşım, dilin toplu, sosyal karakterini ele alır. Buna göre, ne nesnelere ne de bireyler, kendi başlarına dilde anlamı oturtabilir. Nesnelere anlam yükleyemez: temsil sistemlerini kavramları ve göstergeleri kullanarak, anlamı oluşturan bizlerizdir. Bu, dilde anlam üzerine inşacı yaklaşım olarak adlandırılır. Buna göre, nesnelere ve insanların bulunduğu maddesel dünya ile temsil, dil ve anlamın yer aldığı sembolik uygulamalarla, süreçleri birbirine karıştırmamalıyızdır. Hall'a göre bu yaklaşımı benimseyenler, maddesel dünyanın varlığını inkar etmezler. Ancak anlamı yükleyen maddesel dünya değildir; bunu yapan kavramlarımızı temsil etmesi için kullandığımız dil sistemi ya da diğer sistemlerdir. Anlamı yükleyen, kendi kültürlerinin kavramsal sistemleriyle dilbilimsel ve diğer temsil sistemlerini, anlam oluşturmak, dünyayı anlamlı kılmak ve başkalarına da anlam ifade eden o dünyayla ilgili olarak iletişim kurmak amacıyla kullanan sosyal aktörlerdir.

Tabii ki, göstergelerin maddesel boyutu da olabilir. Temsil sistemleri; ses tellerimizle çıkardığımız seslerden, kameralarla ışığa duyarlı kağıt üzerinde oluşturduğumuz görüntülerden ve elektronik olarak ürettiğimiz dijital kuvvetlerden oluşur. Temsil, bir uygulama ve bir tür iştir; anlam maddesel niteliğinde değil, sembolik işlemlerde yatmaktadır. İşte bu nedenle belirli bir ses veya kelime dil içinde bir gösterge olarak işlev görecektir bir kavramı karşılar, sembolize eder ya da temsil eder ve anlamı ifade eder ya da inşacı yaklaşımı savunanların dile getirdiği gibi "gösterir".

Göstergeler kendiliğindedir. Anlamları kodlar tarafından oluşturulmuştur. Eğer kültürel ve dilbilimsel kodlarımız içinde belli bir kavram ve anlamla görevlendirildilerse nesnelere de göstergeler gibi işleve sahip olabilirler. Onlar gösterge olarak sembolik işleve sahip olurlar. Kavramları simgelerle gösterirler. Etkileri ise, maddesel ve sosyal dünyada hissedilir. Örneğin kırmızı ve yeşil, trafik ışıkları içerisinde gösterge görevi görürler. Aynı zamanda da gerçek maddesel ve sosyal etkileri vardır. Sürücülerin sosyal tavrını düzenlerler (Hall, "The Work" 26-28).

İnşacı yaklaşıma göre temsil, dil yoluyla anlam üretilmesidir. Temsilde, göstergeleri farklı dil tipleri içinde örgütlü olarak başkalarıyla anlamlı bir iletişim kurmak için kullanırız. Dil, göstergeleri gerçek dünya olarak adlandırılan ortamdaki nesnelere, insanlara ve olayları sembolize etmek, onlara karşılık getirmek ya da işaret etmek için kullanır. Ancak, aynı zamanda, hayal ürünü şeylere, fantezi dünyalara ya da soyut fikirlere ve bunlar gibi maddesel dünyanın net algıları içinde yer almayan şeylere de işaret edebilirler. Dil ile gerçek dünya arasında hiçbir zaman basit bir yansıtma öykünme ilişkisi veya birebir bağıntı olamaz. Dil, dünyayı öylece yansıtan bir ayna değildir. Dilin işlevi bu değildir. Anlam dil içerisinde üretilir. Bu, "diller" olarak düşündüğümüz çeşitli temsil sistemleri yoluyla olur. Anlam uygulamayla, temsil edimiyle oluşturulur. Anlam, göstergesel anlam-oluşturan uygulamaların ürünüdür. Bu farklı ama birbiriyle ilişkili iki temsil sistemine bağlıdır. Öncelikle beyinde oluşan kavramlar, dünyayı anlamlı sınıflara ayıran ve düzenleyen zihinsel temsiller sistemi işlevi görür. Bir şeyin kavramına sahipsek onun anlamını bildiğimizi söyleyebiliriz ancak biz bu anlamı ikinci bir temsil sistemi olan dil

olmadan başkalarıyla paylaşamayız. Dil farklı ilişkiler içinde örgütlü göstergeleri içerir. Göstergeler ancak kavramları dile dönüştürmemize izin veren kodlara sahip olduğumuz takdirde anlam ifade eder. Bu kodlar anlam ve temsil için çok önemlidir. Bunlar sosyal sistemlerimizin bir sonucu olarak vardılar. Bizlerin/kültürümüzün bir parçası oldukça öğrendiği ya da bilinçsiz olarak içselleştirdiği bu kodlar, kültürümüzün -ortak anlam haritamızın- ayrılmaz parçasıdır.

İnşacı yaklaşım, kelime ve nesnelere gösterge işlevi gördüğü sembolik alanı sosyal hayatın merkezine getirir. Bu yaklaşımlara ayrıntılı olarak yer verilmesinin nedeni inşacı yaklaşımın ortaya çıkış sürecini daha iyi anlayabilmek ve çalışmanın kuramsal çerçevesini çizmektir. Bunun için inşacı yaklaşımın gelişmesine katkıda bulunan önemli dilbilimcilerin ve kuramcılarının da görüşlerine kısaca değinilecektir.

### **A.3.a. Saussure, Göstergibilim ve Temsil**

Sosyal inşacılar, dil ve temsile ilişkin görüşleri, 1857’de Cenevre’de doğmuş, çalışmalarının büyük bölümünü Paris’te yapmış ve 1913’te ölmüş olan İsviçreli dilbilimci Saussure’e borçludurlar. Saussure, modern dilbiliminin babası sayılır (Birkiye 11). Bizim konumuzla ilgili olarak Saussure’ün önemi, temsille ilgili genel görüşlerinde ve geniş kültürel alanlar içerisinde temsil meselesine ilişkin göstergesel yaklaşımı şekillendiren dil modelinde yatar.

Jonathan Culler’in belirttiği üzere Saussure’e göre anlamın oluşumu dile bağlıdır; “dil göstergeler sistemidir” (Culler 19). Sesler, imgeler, yazılı kelimeler, resimler, fotoğraflar, hep dil içerisinde gösterge işlevi görürler. Fikirleri açıklamak veya paylaşmak amacı taşıdıkları sürece... Bunun için de, bir sistemin parçası olmak zorundadırlar. Maddesel nesnelere de, gösterge işlevi görüp anlamı iletebilirler. Saussure göstergeleri ikiye ayırmıştır. Ona göre bir “şekil” ve beynimizde bu şekille ilişkilendirilmiş olan bir “fikir” ya da “kavram” vardır. Saussure “şekil”e “gösteren”, beyindeki itici güce, “kavram”a ise “gösterilen” demiştir. Her ikisi de anlamı oluşturmak için gereklidir ama, önemli olan, temsili sürdüren kültürel ve dilbilimsel kodlarımızca oturtulan ilişkileridir. O halde gösterge; gösteren şekil ile gösterilen fikir ya da kavramın birleşimidir. Bunlardan, birbirinden bağımsız kavramlar gibi söz ediyor olsak da, bunlar dilin temel gerçeği olan gösterenin parçalarıdır (Culler 19).

Saussure göre “gösteren ile gösterilen arasında hiçbir doğal ya da kaçınılmaz bağlantı yoktur, bir rengi gösteren, nesnenin kırmızılık durumu değil, kırmızı ile yeşil ve diğer tüm renkler arasındaki farklılıktır. Göstergeler bir sistemin parçasıdır, ve sistemin diğer parçalarına bağlı olarak tanımlanırlar” (aktaran Hall, “The Work” 31). Saussure dil içerisinde böyle bir fark anlayışının anlamın oluşumu için esas teşkil ettiğini söyler. Belirli bir kavram ya da kelime genellikle tam zıttı olan kelime ile ilişkisi çerçevesinde tanımlanır; gece-gündüz gibi. Saussure’ü inceleyen araştırmacılar zıtlık ilişkilerinin farklılığı belirlemede en basit yol olduğunu gözlemlemişlerdir. Siyah ile beyaz arasındaki kesin zıtlık dışında, bu iki kavram daha yumuşak farklar yoluyla da ilişkilidir: koyu gri, gri, krem rengi vs. Bu zıtlık yaklaşımı Saussure’ü dilin gösterenlerden oluştuğu ancak anlamın oluşumu için, gösterenlerin “farklılıklar sistemi” içerisinde örgütlenmeleri gerektiği fikrine dayalı önermesinin oluşumuna götürmüştür. Kültürel kodlarımızla oturtulmuş olan “gösteren” ile “gösterilen” kalıcı bir biçimde oturtulmuş değildir. Kelimeler

anlamalarını değiştirir. Gösterdikleri/işaret ettikleri kavram da değişir, tarih çerçevesinde de her değişim o kültürün algı haritasında değişiklik yaratır. Örneğin, yüzyıllar boyunca Batı ülkeleri “siyah”ı karanlık, şeytani, yasak, tehlikeli ve günahkar ne varsa onunla ilişkilendirdiler. Ancak 1960’lı yıllarda “siyah güzeldir.” Sloganının yaygınlaşmasıyla Amerika’daki zencilere bakışın nasıl değiştiğini hatırlamakta fayda vardır. Burada “gösteren” siyah, eskiden ilişkilendirilmiş bulunduğu “gösterilen”in anlamsal zıttını gösterir olmuştur. Saussure’ün deyişiyle, “dil kendi belirlediği gösterenler ile yine kendi belirlediği gösterilenler arasında bir kendiliğinden ilişki yaratır” (Culler 23). Her bir dil farklı bir “gösterenler” kümesi yaratmasından başka ayrı bir gösterilenler kümesi de yaratır. Bu şekilde dünyayı kavram ve sınıflara ayırarak sınıflandırır. Saussure’ün bu yaklaşımı etkili bir temsil teorisi ve kültür anlayışı için çok önemlidir. Eğer gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki her bir topluma özel sosyal sistemlerin ve belirli tarihi olayların sonuçlarına dayanıyorsa, o halde tüm anlamlar tarih ve kültür çerçevesinde oluşmuştur. Ancak bunlar kesinlikle değişmez bir biçimde oturtulmuş değildirler, değişime açıktırlar. Hem bir kültürel bağlamdan diğerine hem de bir dönemden diğerine, değişime maruz kalırlar. Bu nedenle tek, değişmez ve evrensel bir “gerçek anlam”dan söz edilemez. Kendiliğindenliği nedeniyle gösterge tamamen tarihe bağlıdır ve belirli bir gösteren ile gösterilen, ilişkisinin geçerli olduğu dönem tarihsel süreç içerisinde belirlenir. Bu durum radikal bir biçimde anlam ve temsili tarih ve değişime açık kılar (Hall “The Work” 33).

Bu yaklaşımda bizim için önemli olan nokta Saussure’ün anlamda kalıcı bir oturtulmuşluğun olmadığını vurgulaması, gösteren ile gösterilen arasında ise her tür doğal ve kaçınılmaz bağı koparmasıdır. Bu temsili, süre giden bir “oyun” veya anlam kaymasına , durmaksızın yeni anlam ve yeni yorumların oluşturulmasına açık hale getirir. Tarihsel olarak anlam değişip duruyorsa ve hiç değişmez biçimde durmuyorsa buradan çıkarılan, “anlamı kavrama” ediminin aktif bir “yorumlama” süreci geçirdiğidir. Anlam, aktif bir biçimde “okunmalı” veya “yorumlanmalı”dır. Buna bağlı olarak dille ilgili gerekli ve kaçınılmaz bir kesin olmama durumu söz konusudur. Seyirciler, dinleyiciler ya da okuyucular olarak, bizim aldığımız anlam hiçbir zaman tam anlamıyla konuşmacı ya da yazar tarafından atfedilen anlam olmayacaktır. Her yorumda bir anlam kayması, söylemeye çalıştığımızın dışında başka bir anlamın oluşması söz konusudur. Bunun neticesinde diğer anlamlar ifadeyi ya da metni gölgeler ve diğer çağrışımlar ortaya çıkar; böylelikle anlamın yönü değişir. Böylece yorum, anlam yüklenmesi ve alınması sürecinin temel parçası olur. Anlamın oluşturulmasında okuyucu da yazar kadar önemlidir. Anlam içerisinde açık ya da gizil tüm gösterenler okuyucu tarafından anlamlı bir biçimde yorumlanıp deşifre edilebilir. Bu yorumlamada, okuyucu tarafından yorumlanmayan göstergeler de olabilir ve okuyucu yazarın iletmek istediğinden farklı bir anlama ulaşabilir (Hall “The Work” 33).

### **A.3.b. Dilin Sosyal Yapısı, Göstergebilim ve Anlam**

Saussure dili iki bölüme ayırır. Bunlardan ilki, dilin bir iletişim aracı olarak kullanıldığından, tüm kullanıcılar tarafından paylaşılması gereken dilbilimsel sistemin genel kural ve kodlarından oluştuğudur. Kurallar, bir dili öğrenirken, öğrendiğimiz ve o dilde neyi nasıl söyleyeceğimizi belirleyen ilkelerdir. Örneğin, İngilizce’de tercih edilen sözdizimi “özne-yüklem-nesne”dir. Latince’de ise, yüklem genellikle sona gelir. Saussure dilin bu kuralcı yapısını dil sistemi (*langue*) olarak adlandırır. Dil sistemi, doğru kurulmuş cümleler yapmamızda bize yardımcı olur. İkinci bölüm ise, konuşmacı ya da yazar tarafından *langue*’ın yapısı ve kuralları çerçevesinde gerçekleştirilen belirli konuşma, yazma veya çizme edimlerini kapsar. Saussure bunu ise *parole* olarak adlandırır. *Langue* bir dilin, biçimler sistemi olan bir dilin, sistemidir; *parole* ise, konuşmanın kendisi ve dil içerisinde mümkün olan söz edimleridir” (Culler 29).

Saussure’e göre, kural ve kodların (*langue*) temel yapısı dilin sosyal bölümüdür, kapalı ve sınırlı doğası gereği kurallar çerçevesinde incelenmesi gereken bölümüdür. O, dilin diğer bölümü olan bireysel söz edimi ve söylemce bölümünü (*parole*) dilin yüzeyi olarak görmüştür. Böyle muhtemel söylemceler sınırsız sayıdadır. Buna göre *parole*, kapalı ve sınırlı bir bütün oluşturur ve gerekli yapısal özelliklere sahip olmadığı için onu bilimsel olarak inceleyemeyiz (Hall, “The Work” 34). Saussure’ün şemasına göre yazarın ifadesi ancak yazar dil kullanıcılarıyla dil sisteminin hepsinin birbiriyle anlamlı bir iletişim kurmasını sağlayan ortak kural ve kodlarını paylaştığı takdirde söz konusu olabilir. Yazar ne diyeceğine karar verir. Ancak, anlaşılacak istiyorsa, dil kurallarını kullanıp kullanmayacağına karar veremez. Biz kodları ve anlamlarıyla bir dilin içinde doğarız. Saussure’e göre bu açıdan dil, bir fenomendir. Bireysel bir mesele olamaz çünkü bizler dil kurallarını kendi başımıza yaratamayız. Bunların kaynağı toplumdur, kültürdür, ortak kültürel kodlarımızdır, dil sistemimizdir, doğa ya da birey değildir. Hall’a göre Saussure’ün büyük başarısı, sosyal bir gerçeklik olarak temsil süreci çerçevesinde dilin nasıl işlediği ve anlamın oluşum sürecindeki işlevi içinde dilin kendisine odaklanılmasını sağlaması olmuştur. Böyle yaparak dili nesnelere ile anlam arasında basit bir transparan ortam statüsünden kurtarmıştır. Onun yerine temsilin bir uygulama olduğunu göstermiştir. Dil, bilimin kural koyan metoduyla incelenmeye açık bir nesne değildir. Dil, kendi kurallarını koyar, ancak formal parçalarına indirgenebilecek kapalı bir sistem de değildir. Sürekli değiştiği için son noktası konmamıştır. Anlam dil içinde önceden tahmin edilemez bir seyir içinde oluşur ve “kaymalar” durdurulamaz. Hall’a göre Saussure’ün radikal çalışmaları tüm o yansıtmacı ve maksatlı temsil modelleriyle birlikte onu izleyen dilbilimcileri etkilemiştir (Hall “The Work” 34).

**Semiyotik Yaklaşım :** Semiyotik terimi ile tanımlanan şey genel olarak; Saussure’ün daha sonra öğrencileri tarafından *Genel Linguistik (dilbilim dersleri)* olarak toparlanan notları, çıkan/yayılan ve geniş çeşitlilikte kültürel nesne ve pratiklere uygulanan bir temsil modeli sağlamıştır (Birkiye 12).

Semiyoloji anlambilimdir. Semiyotik yaklaşımın arkasındaki temeli oluşturan argüman şudur; tüm kültürel nesnelere anlam ifade ettikleri için ve tüm kültürel pratikler anlama bağlı olduğundan işaretleri kullanırlar. Bu yüzden dilin işlendiği gibi işlenip Saussure’ün dilbilim kavramlarını kullanan bir analize tabi olmalıydılar: (*gösteren/gösterge ve dil sistemi/sözedimi ayırımına*) (Rifat 10-11).

Fiske’ye göre aynı kodlar paylaşılıyor ve aynı gösterge sistemleri kullanılıyorsa iletiye yüklenen anlamlar birbirine yaklaşır. Göstergebilimsel

yaklaşımında gösterge, anlamlandırma, görüntüsel gösterge (*ikon*), belirtisel gösterge (*index*), düzanlam, yananlam gibi terimler yer alır ve bu terimler çeşitli anlam yaratma yollarına göndermede bulunurlar. Bu yaklaşım yapısal bir yaklaşımdır ve anlamın yaratılmasında yer alan öğelerin arasındaki ilişkileri göstermeyi amaçlar. Göstergebilim dikkatini öncelikle metne yöneltir ve alıcı ya da okuyucunun etkin bir rol oynadığını kabul eder. Göstergebilim ‘alıcı’ terimi yerine (*fotoğrafta ve resimde bile*) ‘okur’ terimini tercih eder. Çünkü ‘okur’ terimi çok daha önemli bir etkinliği ifade eder ve dahası, okuma öğrenilen bir şeydir, yani okurun kültürel deneyimi tarafından belirlenir. Göstergebilim kodlayıcı (*encoder*) ve kodaçıcı (*decoder*) arasında bir ayrım yapmaz. Yorumlayıcı, göstergenin kullanıcıyı niteleyen zihinsel bir kavramdır. Bu kullanıcı, bir konuşmacı ya da dinleyici, bir yazar ya da okur, bir ressam ya da izleyici olabilir. Kodaçma, kodlama kadar yaratıcı bir eylemdir (Fiske 65).

Anlamın yazar/okur ve metin arasında bir müzakere süreci olduğunu ve çözümlenebileceğini düşünerek sistemli bir model geliştiren Roland Barthes’ın kuramının merkezinde de anlamlandırmanın iki düzeyi olduğu düşüncesi vardır. Barthes anlamlandırmanın ilk tanımlayıcı düzeyine düzanlam/işaret (*denotation*), ikinci düzeyine çağrışımlı/yananlam (*connotation*) düzeyi demektedir. *Denotation*; basit, temel, tanımlayıcı ve çoğu insanın üzerinde anlaştığı anlamdır. *Connotation* ise, birinci basit düzeyden kod açabildiğimiz bu gösterenlerin (*signifiers*) anlamını okumamıza yarayan geleneksel kavramsal sınıflandırmaları kullanarak geçtiğimiz ikinci düzeydir (Barthes, “The Elements” 91). Bu ikinci düzeyde işaretleri toplumsal ideolojinin daima geniş alanları ile yorumlamaya başlarız. Toplumun genel inançları, kavramsal çerçeveleri ve değer sistemleri devreye girer. Barthes bu ikinci anlamın düzeyinin daima “genel/küresel” olduğunu ve yayıldığını öne sürer. Bu düzey bir ideolojinin kısımları ile uğraşır. Bu göstergeler, kültür, bilgi ve tarihle çok yakından ilgilidir, ve kültürün çevresel dünyası temsilin sistemini onlar aracılığıyla işgal eder (92).

Barthes ayrıca temsilin iki ayrı fakat bağlı süreç vasıtasıyla olduğunu söyler ve göstergelerin ikinci düzeyde işleyişine ilişkin anlam düzeyine de mit düzeyi der. Ona göre gösteren ve gösterilen ikiliği göstergeyi (*işareti*) oluşturur. Dilsel işaret yeni bir gösterene dönüşür ve karşımıza ideoloji çıkar. Yananlamlar düzanlama yaslanarak oluşur. Bunun sonucunda ise yan ve düzanlam bir bütünlük olarak karşımıza çıkar ve ideolojik olanı gözden siler (Barthes, “Myth” 116). Barthes’ın mit kavramı ile kastettiği, bir şey üzerinde düşünmenin, onu kavramsallaştırmanın ya da anlamının kültürel yoludur.

### **A.3.c. Söylem, Güç, Bilgi ve Özne**

Göstergebilimsel yaklaşım, yukarıdaki bölümcede anlatmaya çalıştığımız üzere kelimelerin dil içinde gösterge olarak işlev görme biçimini temel alır ve temsil sürecini dille sınırlı tutar. Daha sonra ortaya çıkan yaklaşımlara göreyse temsil,

sosyal bilginin üretilmesi için sosyal uygulamalarla ve güç sorunuyla sıkı bağlarla bağlı olan bir kaynak işlevi görür. Bu yaklaşımlara göre temsil modelleri bilgi ve güce ilişkin daha geniş konular üzerinde yoğunlaşmalıdır (Hall “The Work” 42).

Foucault’ya göre önemli olan, bilginin söylem aracılığıyla nasıl üretildiğidir. Foucault “kültürümüzde insanların kendilerini nasıl anladıklarını” ve “sosyal, bireysel ve ortak anlamların” nasıl farklı dönemlerde üretildiğini incelemiştir. Foucault için önemli olan anlam ilişkileri değil, güç ilişkileridir (Hall “The Work” 43).

Foucault’un yaklaşımına ilişkin olarak üzerinde durulması gereken onun “söylem”, “güç”, “bilgi” ve “özne” kavramlarıdır. Foucault başlangıç olarak Saussure ve Barthes’inki gibi bir “gösteren yapının bilgi alanı”ndan yola çıkmış ve “güç, stratejik gelişme ve taktikler” diye adlandırdığı bir inceleme noktasına ulaşmıştır (Dreyfus and Rabinow 17). Foucault, *Power/Knowledge* adlı eserinde “ben kişinin referans noktasın sadece dil modeli ve göstergeler değil, savaş ve kavga olması gerektiğine inanıyorum. Bizi doğuran ve belirleyen tarih dilden çok savaşa benzeyen bir biçime sahiptir: yani anlam ilişkileri değil, güç ilişkileri...” demektedir (Foucault “Power” 114). Hall’a göre üzerinde durulması gereken önemli nokta Foucault’un “dil”den “söylem”e doğru gerçekleşen odak kaymasıdır. Foucault dili değil söylemi bir temsil sistemi olarak incelemiştir. Normalde söylem dilbilimde de kullanılan bir terimdir. Basit anlamda yazı veya konuşma pasajı anlamına gelir. Foucault ona farklı bir anlam vermiştir. Onun için önemli olan farklı tarihi dönemlerde anlamlı ifadeleri üreten ve söylemi düzenleyen kurallar ve uygulamalardır. O “söylem” sözcüğüyle bilgiyi temsil etmek için dil kullanımını sağlayan ifade biçimlerini kastetmektedir. Söylem dil aracılığıyla bilginin üretilmesidir. Tüm sosyal davranış biçimleri anlam içerdiği için ve anlam yaptıklarımızı şekillendirdiği için, tüm sosyal davranışlar söylemsel bir özellik taşımaktadır. Bu kullanımında söylemin sadece dilbilimsel bir kavram olmadığını vurgulamasında yarar bulunmaktadır. Söylem dil ve davranışlarla ilgilidir. Söylem kişinin söyledikleri (*dil*) ve yaptıkları arasında (*davranış*) yapılan geleneksel ayrımın üstesinden gelmeye çalışır. Foucault’a göre söylem konuyu inşa eder. Bilgimizin nesnelere belirler ve üretir. Bir konu hakkında nasıl konuşulacağını ve nasıl sonuç çıkartılacağını belirler. Ayrıca fikirlerin nasıl davranışa dönüştürüleceğini de etkiler. Söylem bir konu hakkında nasıl konuşulacağını, konuşmak, yazmak ve davranış göstermek için kabul edilebilir ve mantıklı yolları belirlemenin yanı sıra, diğer konuşma ve davranışgösterme biçimlerine hükmeder ve onları sınırlar. Söylem Foucault’a göre tek bir eylemden ya da tek bir ifadeden, tek bir metinden ya da kaynaktan oluşmaz. Tek bir söylem toplum içindeki farklı kurumsal alanlarda çeşitli davranış biçimlerinin, metinlerin ötesine geçer. Ama bu söylemsel olaylar aynı nesneye göndermede bulunuyor, aynı tarzı paylaşıyor ve bir stratejiyi paylaşıyorsa, bunlar aynı söylemsel oluşuma aittir (Hall “The West” 291- 292).

Hall'ün aktardığına göre anlam ve anlamlı davranış bu nedenle söylem içinde inşa edilir. Göstergibilimciler gibi Foucault da “inşacı”dır. Ama onların tersine bilgi ve anlamın dil yoluyla değil, söylem yoluyla üretildiğini düşünür. Anlam ve temsil konusundaki inşacı kuramın temelinde fiziksel şeylerin ve eylemlerin varolduğu ama bunların söylem içinde anlam üstlenip, bilginin nesnesi haline geldiği savı yatmaktadır. Foucault sadece anlamı olan şeylere ilişkin bilgi sahibi olabildiğimize göre, bilgiyi yaratanın şeylerin kendisi değil, söylem olduğunu iddia etmektedir. Ona göre söylem her dönem içinde bilgi, özne, nesne ve davranış biçimleri üretir ve bunlar dönemden döneme büyük farklılık gösterir. Foucault'a göre bilgi ve davranış tarihi ve kültürel açıdan belirlidir. Bunlar belirli bir toplumun teknikleri ve söylemsel davranışları ile düzenlenen belirli söylemlerin dışında anlam taşıyarak var olamazlar (292).

Foucault daha sonraki çalışmalarında bilginin belirli kurumsal ortamlarda söylemsel davranış biçimleriyle başkalarının davranışlarını etkilemek için nasıl kullanıldığı üzerinde daha fazla durmuştur. Onun için bilgi ve güç arasındaki ilişki önemlidir. Foucault bu nedenle gücün kurumsal araç ve teknolojileri içerisinde nasıl işlediği konusunda odaklanmıştır. Foucault'un ceza aracı ile kastettiği şey, dilbilimsel ve dilbilimsel olmayan “söylemler, kurumlar, mimari düzenlemeler, yönetmelikler, kanunlar, idari önlemler, bilimsel ifadeler, felsefi önermeler, ahlak” gibi çok çeşitli öğeleri içermektedir. Ona göre bu araç bir güç oyununun içinde yer alır, ama bilgi ile hep bağlantı içindedir. Bilgi güç ilişkileri arasında ezilip kalmıştır, çünkü bilgi sosyal davranışlara uygulanmıştır. Hall'a göre bilgi ve güç arasında kurulan bu ilişki inşacı yaklaşımda temsil konusunda meydana gelen önemli bir değişikliği göstermektedir. İnşacı yaklaşım temsili sadece biçimsel incelemelere maruz kalmaktan kurtarmış ve ona tarihi, pratik ve dünyevi bir uygulama bağlamı kazandırmıştır (Hall “The Work” 47).

**Bilgi, Güç ve Gerçek:** Foucault sadece bilginin bir güç biçimi olmadığını, gücün de bilginin kullanılıp kullanılmayacağı ve hatta hangi şartlar altında kullanılabileceğini belirlediğini vurgulamaktadır. Ona göre gücün/bilginin uygulanması ve etkinliği; “gerçek” daha önemlidir. Güce bağlı bilgi hem “gerçeğin” otoritesidir, hem de kendisini “gerçek” yapabilecek güce sahiptir. Tüm bilgilerin

gerçek dünyada uygulandıkları andan itibaren gerçek etkileri vardır. Bilgi başkalarının davranışlarını düzenlemek için kullanıldığında kısıtlama, düzenleme ve davranışların disiplinini içerir. Yani “gerçek” diye bir şey yoktur ancak bir gerçeklik rejimini sürdüren söylemsel bir oluşum vardır. (Foucault “Discipline” 27).

Hall’a göre Foucault tamamen yeni bir güç kavramı üretmiştir. Gücün tek bir yönde ilerlediğini, -yukarıdan aşağıya- ve belirli bir kaynaktan geldiğini -hükümdar, devlet, egemen sınıf- düşünürüz. Ama Foucault için güç bir zincir biçiminde işlev göstermez, güç bir döngü içersinde işler. Tek bir merkez güce hakim olamaz. Güç yukarıdan aşağıya ya da kaynaktan aşağıya doğru ilerlemez. Güç ilişkileri her seviyedeki sosyal ilişkilere nüfuz eder, ve bu nedenle sosyal yaşamın her yerinde -ailede, cinsellikte, ekonomide, politika ve hukukta- işlev gösterir. Güç aynı zamanda kontrol etmeye çalıştığı şey üzerinde baskı da uygular. Ayrıca da üretkendir (Hall “The Work” 49). Örneğin cezalandırma sistemi, kitaplar, anlaşmalar, yönetmelikler, itiraflar, davalar, temyizler üretir. Cinselliği kontrol altında tutma çabaları bir söylem patlamasına -cinsellik hakkında konuşmalar, tv. ve radyo programları, vaazlar, yasalar, romanlar, öyküler, magazinler, tıbbi ve rehberlik hizmetleri, cinsel uygulamalar, ve pornografinin doğmasına- neden olur (Foucault “Power” 119). Foucault devleti, kanunu, egemenliği veya hakim sınıfın sahip olabileceği egemenliği inkar etmeden, dikkatimizi büyük ve kapsamlı güç stratejilerinden gücün içinde işlediği daha lokalize edilmiş dalgalara, taktiklere, mekanizmalara çeker. Ona göre bu güç ilişkileri “toplumun ta derinliklerine ulaşır” (Foucault, “Discipline” 27).

Foucault, göstergebilimciler gibi bazı metinleri ve temsilleri incelemiştir ama daha çok bir metnin ya da davranışın ait olduğu söylem oluşumu ile ilgilenmiştir. Onun için önemli olan beşeri ve sosyal bilimlerle sağlanan ve bireylerin hem de tüm nüfusun davranışlarını, anlayışlarını, inançlarını ve düzenlemelerini etkileyen bilgidir. Çalışmaları inşacı yaklaşımın temsil konusunda geliştirdiği “dile dönüş” hareketinden etkilenmiştir ancak onun “söylem” tanımı çok daha geniştir ve dilbilim üzerinde odaklanan Saussure’ün yaklaşımında mevcut olmayan diğer davranış ve kurumsal öğeleri içerir (Hall “The Work”52).

**Özne Sorunu:** Hall’a göre Saussure özneyi temsil konusunun kapsamından çıkarmıştır. Saussure’ün yaklaşımına göre dil bizi konuşturmaktadır. Özne ancak bireysel söz ediminin yazarıdır. Foucault’ya göre de bilgiyi üreten özne değil, söylemdir. Bilgi ve gücün işlemesi için -kral, egemen sınıf, burjuvazi- gibi bir özne

bulmaya gerek yoktur. Foucault öznesini temsiline merkezine koymasa da, kuramına katar (Hall “The Work” 54).

Foucault’un söylemsel yaklaşımına göre bilgiyi üreten özne değil söylemdir. Özneler metinleri üretebilir ama yine de belirli bir kültürün ve dönemin bilgi, söylem oluşumu ve gerçeklik rejimi tarafından koyulan sınırlar içerisinde hareket ederler. Özne söylem içinde yaratılır. Söylem öznesi söylemin dışında bulunamaz, çünkü söyleme tabi olmak zorundadır. Özne söylemin kurallarına, geleneklerine, bilgi ve güç ilişkilerinin doğasına uyum sağlamak zorundadır. Özne söylemin ürettiği bilgi türünü taşıyabilir. Gücün kullanılış biçimine bağlı olmak üzere, nesne durumuna geçebilir. Ama gücün ve bilginin yaratıcısı konumuna geçerek, bunların dışında duramaz (Hall “The Work” 55).

Foucault’ya göre özne söylem içinde iki şekilde yaratılır. İlk olarak söylemin ürettiği bilgi biçimlerini kişileştiren figürler durumunda olan “özneler” üretir. Bu öznelerin söylem tarafından belirlenen ve bizim tarafımızdan bilinen özellikleri bulunmaktadır. Örneğin, histerik kadın, homoseksüel gibi... Bu figürler belli tarihi dönemlerde ve belli söylem rejimlerinde belirgin bir konumda yer alır. Ancak, söylem özne için aynı zamanda bir yer yaratır. Tüm bireylerin belli dönemlerde belli söylemlerin öznesi haline gelmesi ve böylece bilginin ve gücün taşıyıcısı konumuna gelmeleri kaçınılmazdır. Sonuç olarak özneleri anlamlı kılan “özne konumlarını” belirler. Bu yaklaşımın temsil kuramı açısından önemli sonuçları bulunmaktadır. Çünkü bu yaklaşıma göre söylemler kendilerini ve etkilerini belirleyen özne konumlarını inşa eder. Bireylerin sosyal sınıfları, cinsiyetleri, ırkları ve etnik kökenleri farklı olabilir. Ama bireyler söylemin inşa ettiği konumlar olmadan hiç bir anlam taşıyamazlar. Örneğin erkekler için üretilen pornografi, bu kuram

çerçevesinde, ancak kadınlar kendilerini “arzulayan erkek izleyici” yerine koyduklarında ve modellere erkeklerin gözüyle baktıklarında , kadınlar için bir şey ifade edecektir (Hall “The Work” 56).

Foucault *The Order Of Things* adlı eserinde, “bir tablonun öznesi kim ya da nedir?” sorusuyla ilgili yorumlarını yaparken, Diego Velasquez’in *Las Meninas Tablosu’nu* (1656) kendi temsil kuramını açıklamak için kullanmıştır. Foucault bu tabloyu temsil ve özne çerçevesinde okumuş ve bu bağlamda sonuçlar çıkarmıştır (Dreyfus ve Rabinow 20). Bu sonuçlardan bazılarını kısaca değinelim. Foucault’ya göre temsil ve özne ressamın gizli mesajını oluşturmaktadır. Temsil gerçekliğin doğru bir yansıması ya da imitasyonu değildir. Elbette tablodaki insanlar, gerçek insanlar gibi görünmektedir ama tablonun söylemi varolanı yansıtmaktan çok daha fazlasını yapmaktadır. Her şey bir anlamda tabloda “görünür” durumdadır. Ama yine de tablonun konusu ve anlamı bizim onu nasıl okuduğumuza bağlıdır. Tabloda insanların nereye baktığını bilemeyiz. Bu tabloda açık ya da kapalı olabilir. Bunlar tabloda bir başka şeyi ikame etmek için de yer alabilir. Onları göremeyiz, çünkü onlar doğrudan temsil edilemez. Ancak onların yokluğu tabloda temsil edilebilir. Tablonun anlamı Foucault’ya göre bu varlık ve yokluk arasındaki karşılıklı oyun tarafından oluşturulur. Temsil tabloda gösterilenler ve gösterilmeyenler ile işlev gösterir. Bir tablonun nasıl söylem şeklinde işlev gördüğü, ne anlama geldiği, kimin kime veya neye baktığı, bakışları ve bakışlar arasındaki ilişkiyi izleyerek bulunabilir. Kendimizi onların yerine koyduğumuzda anlamı çıkarmak mümkün olabilir. Söylem tarafından belirlenen konumlara yerleşir ve özne haline geliriz. Foucault’un argümanında anlamın tamamlanmamış olması önemlidir. Tablo ona bakan kişiye bağlı olarak anlam kazanır. Tabloya bakan kişi tablonun anlamını tamamlar. Bu

nedenle anlam tablo ve ona bakan kişi arasındaki ilişki sayesinde tamamlanır. Tabloya bakan kişinin bakışları tablodaki farklı öğe ve ilişkileri bir araya getirir, birleştirir. Tablonun anlamlı olması için bir öznesi bulunmak zorundadır. (Hall “The Work” 58-61).

## **B. Kùltürlerin Sergilenişi, Antropolojinin Güncelliği ve Antropolojikleřtirme**

Bu başlık altında, çalışmamızın temel argümanı olan “temsil” kavramına kimliklerin antropolojikleştirilmesi bağlamında bakılmaya çalışılacaktır. Son yirmi yıldır antropoloji disiplininin bir temsil biçimi olarak etnografik metin etrafında döndüğü iddia edilmektedir. Etnografik metinlerin bir kùltürün bir başka kùltür tarafından doğru tanımlanan metinler değil, sadece bir kùltürün bir başka kùltür tarafından oluşturulan yazını olduğu görüşü dile getirilmektedir. Disiplinin oluştuğu ilk zamanlarda etnografik metinlerin yaratılması teknik anlamda zor görünmekteydi: Nasıl olur da diğer kùltürlerin değerleri, inançları ve yapıları diğer antropolojistlerin de anlayabileceği terimlere çevrilecekti? Bugün kullanılan “yazı” terimi daha farklı bir yaklaşımı bünyesinde bulunduruyor: Bir kùltürün bir başka kùltür için inşa edilmesinde etken bir temsil süreci yaşanmaktadır. Bu nedenle üretilen şey başka bir kùltüre ait doğruların temsili değil o kùltürün temsilidir (Lidchi “Diğer” 201).

Antropolojinin kolonicilik devrinde oluşmaya başladığını belirten Lidchi, kolonilerin dağılmaya başlamasıyla beraber antropolojinin elindekileri yeniden değerlendirmek zorunda kaldığını söyler. Ona göre daha sonra ortaya çıkan globalleşme ve kùltürel canlanma devirlerinin bir sonucu olarak, şimdi antropologlar kendilerine neden kendilerinden başkaları üzerinde araştırma yapmaya çalıştıklarını

soruyorlar. Etiğe ilişkin sorular antropoloji üzerinde önemli etkiler yaratmıştır. Çünkü artık kültürel ürünlerin yaratıcılarının temsil ettikleri kültürler için güvenilir olmaları aranan bir koşul haline gelmiştir (Lidchi “Diğer” 200).

Henrietta Lidchi’nin *Diğer Kültürlerin Sergilenişinin Sanatsal ve Politik Özellikleri* adlı çalışması sınıflandırma ve sergileme ile anlamın nasıl yaratıldığı üzerinde durmaktadır. Lidchi, müzelerin artık koleksiyonlar hakkında bilgi saklayan, aydınlanmayı ve bilgiyi geliştiren, tarihin dinlendiği bir mekan olmaktan çok daha fazla şey ifade etmesi gerektiği üzerinde duruyor. Ona göre etnografya müzeleri “biz”in “öteki kültürler”i nasıl sınıflandırdığını, kategorize ve temsil ettiğini yansıtmaktadır.

Lidchi’nin belirttiğine göre kültürleri sınıflandırma ve temsil etmeye ilişkin olarak iki önemli eleştiri tekniği geliştirilmiştir. İkisi de inşacı bir yaklaşımla temsil konusunu ele almaktadır. Birincisi diğer kültürlerin temsillerinin yaratıldığı çeşitli yolları incelemek için dilin anlamı nasıl inşa ettiği ve ifade ederken kullandığı biçim ve göstergebilime ait iç görüşleri kullanmaktadır. Bu eleştirel yaklaşım, anlamın nasıl inşa edildiği ve üretildiği üzerinde durarak, sergilemenin göstergebilimi ve sanatsallığını odak noktası olarak seçmektedir. İkinci eleştirel yaklaşım söylem ve güce ilişkin sorular sorarak, müzelerin koleksiyonculuğunun tarihi doğasını sorgulamaktadır (Lidchi 153).

Antropoloji, sergileme, fark, öteki ve güç gibi kavramlar üzerinde duracağımız bu bölüm Türk yazılı basınında Nusayri topluluğu özelinde ortaya çıkan temsil biçiminin bu topluluğun “antropolojikleştirilmesine” dayandığına dair varsayımımızla kastettiğimizin ne olduğunu netleştirmeye yöneliktir. Bu çalışmanın inceleme sahasını yazılı metinler (*haber ve köşe yazıları*) ve topluluğa dair

fotoğrafların yer aldığı dergiler oluşturacaktır. Bu metinlerdeki anlam ekonomisini anlayabilmemiz açısından sergileme, anlam ve kültürlerin temsili üzerinde durmak gerekmektedir. Etnografya müzeleri ile ilgili değerlendirmeler bu anlamda önemlidir.

Müzeler için toplanan nesnelere genellikle, müzelerin geçmiş ve gelecek arasında kurdukları köprü olarak tanımlanırlar. Bu anlamda “başkalarının eşyaları” kültürel anlamların yorumlanması gibi bir zor görevin temelini oluştururlar. Fiziksellikleri ise istikrar ve nesnellik sözü vermektedir. Ama anlamlarını incelemeye başladığımızda, fiziksel varlıkları ve sürekli olarak değişen anlamları arasında bir ayrım yapmamız gerekebilir ( Lidchi 162).

Lidchi’ye göre nesnelere değeri onlara verilen anlama göre, yani şifreleme biçimlerine göre şekillenir. Nesnelere fiziksel varlıkları onların varlıklarına ya da anlamlarına istikrar sağlamaz. Çünkü nesnelere anlamları farklı dönem ve bağlamlarda farklı yorumlanır (Lidchi 163-164).

Bu yaklaşıma göre etnografik nesnelere etnografik uygulama ve adetlerin ürünüdür. Onları okuyup, anlayabilmemiz için, onların anlamını bize çevirip yorumlayabilecek metinlere ihtiyacımız vardır. Etnografik bağlamda, bu background bilgisinin en önemli kaynağı etnografik metindir (Lidchi 166). Tüm metinlerde bir anlam ekonomisi mevcuttur. Bu, nesnelere bazılarını yorumlamak, bazılarını atlamak ve anlam yoluyla daha kesin bir hikaye yaratmak anlamına gelir. Lidchi’ye göre etnografik metinler, okuyucuyu, diğer metinlerle kıyaslandığında, daha tercihi bir okuma yapmaya yönlendirmektedir. Çünkü bu metinler diğer metinlerden çok daha karmaşık ve okuyucuya tanıdık olmayan bir ortamda anlamı yaratır. Bu tercihi metin okumaya deşifre etme de denebilir. Çünkü okuyucu seçim yapmak, yaratıcılığını kullanmak ve örtülü anlamı yüzeye

çıkarmak zorundadır (167). Bu yaklaşımı anlayabilmek açısından Lidchi Paradise Sergisi'ni örnek gösterir. Bu sergi İngitere'de 1993 tarihinde Mankind müzesinde açılmıştır. Serginin amacı New Guinea'da Waghi "insanlarının" nasıl yaşadığına ilişkin sosyal ve tarihi içerikli bir sergi yaratmaktır. Lidchi bu serginin, "sergi" kavramının temalarını şekillendirdiğini söyler. Bu temalar: Değişim ve sürekliliktir (Lidchi 169).

Lidchi'ye göre Paradise üzerinde yapılmış inceleme ve eleştirilerden şu sonuçları çıkartabiliriz: Etnografik sergiler genellikle bağlam kazandırma ve yeniden inşa etme formatlarını kullanarak anlamı sergiler. Tasarımcılar ve sanatçılar belli bir amaca hizmet etmelerini sağlayacak şekilde nesnelere uğraşır ve onlara bağlam kazandırır. Bu sergiler hem kültürel ifadeler hem de fiziksel deliller olarak, bu nesnelere temsil edilmişlerini biçimlendiren kültürel fenomene ilişkin içgörüş sunar. Bu nedenle sergiyi ziyaret eden kişi, tanımadığı nesnelere anlamlı görüldüğü farklı ve yeni bir dünyayla tanışır. Bu dünyada kaynak kültür ve sergiyi ziyaret eden kişi arasındaki uzaklık azaltılmıştır. Bu tür sergilerin amacı farkın yorumlanması ve izleyicinin tanımadığı nesnelere tanışmasını sağlamak olduğu için, ana motivasyon kaynağı anlam ve yorumlama yoluyla iletişimin sağlanmasıdır. Etnografik sergiler genellikle farklı kaynaklardan aldığı nesne ve kavramları bir araya getirir. Yine de amaçları gerçeğin taklidini yaratmaktır ve etkili olmaları seçicilik ve inşa derecelerine bağlıdır. Bu da sergilemenin sanatsal boyutunu oluşturur (Lidchi 169).

Diğer tüm kültürel olaylar gibi Paradise da, bir dizi bilinçli eylemin sonucu olarak ortaya çıkar. Koleksiyon satışa çıkartılır, sergi planlanır, yazılır ve inşa edilir. Waghi'nin kültürel yaşamından alınan nesnelere yeni durumlar içinde yeniden temsil

edilir, tablo ve fotoğrafların dünyasında yeniden inşa edilir ve depolanır. Paradise bir araya atılmış bir dizi nesnenin birbirinden bağımsız bir şekilde durduğu bir anlatı değildir. Paradise gerçek gibi görünmek için hazırlanmış ve yapılandırılmıştır. Amacı Waghi gerçeğini temsil etmektir. Gerçek fotoğraflarda yakalanır, ya da yeni-inşalarda taklit edilir. Böylece Waghi kültürel yaşamı yerleştirilir, aktarılır ve doğallaştırılır. Bu nedenle Paradise sergisi, diğer tüm sergiler gibi betimleyicidir ve bir nedensel ilişki içinde gelişir. Serginin anlam yoluyla kendine inşa ettiği yol onun *sembolik gücünü* oluşturur. Serginin sembolik gücü ve *kurumsal gücü* arasında bir ayrım vardır. Burada kurum terimi ile British Museum'a göndermede bulunmaktadır. Sembolik güç eserin yaratıcısının bireysel kontrolünderken, kurumsal güç bu örnekte British Museum'a aittir. Kurumsal güç, British Museum ve Waghi arasındaki dolaysız ilişki ve Waghi'nin yaptırım gücüne sahip olmaması üzerinde odaklanır (Lidchi 179-184).

Lidchi ayrıca Foucault'un çizdiği model çerçevesinde sözde tarafsız ve aydın olan ilim dünyası ile politika dünyasını ve güç dünyasını birbirinden ayırmanın sergileme bağlamında mümkün olmadığı varsayımının üzerinde durmaktadır. Burada anlamın üretilmesi üzerinde değil, temsil ve kurumsal güce ev sahipliği yapan müzelerin arasındaki bağlantı üzerinde odaklanmaktadır. Sergilemenin politikası kavramı müzelerin nesnelere belli uçlara ulaşmak üzere ortaladığı ve sergilediği iddiasını da beraberinde getirmektedir. Nesnelere mevcut olan söylemlerin ifade edilmesiyle birleştirilir ve inşa edilir. Müzeler anlamı inşa edebilir. Çünkü sergileme biçimleri ile bilgi çerçevelerinin ve söylemsel oluşumların güvenilirliğini sağlamalarına olanak veren kurumsal güce sahiptirler (Lidchi 185).

Müzeler temsil sistemleridir. Ayrıca bazı anlamları oluşturan ve nesnelere geçerli kılan, sistemler kuran varlıklardır. Müzeler nesnelere anlam ve önem yüklerler. Çünkü bu nesnelere müze bağlamında bazı kültürel değerlerin temsil edilmesini sağlar. Müzeler, ayrıca, anlamı planlama, nesne edinme, sembolik ve kurumsal güce dayanan sergiler yaratmaktan oluşan süreçleri inşa ederler (Lidchi 204).

Müze pek çok kuramcı tarafından “üç boyutlu bir metin” olarak görülmüş ve kuramcılar bu varsayım üzerinde müze mekanını, bu mekanda yaratılan anlamı anlamaya çalışmıştır. Oysa yazılı bir metinle müze arasındaki ayrım masum olmanın çok ötesindedir. Yazılı bir metnin doğası gereği içerdiği iki boyutluluk ve doğrusallık müze mekanında ortadan kalkar. Müze kavramsal olarak içinde gezinen ziyaretçisine bir başlangıç noktası ve mutlaka takip edilmesi gereken bir yön dayatmaz. Müzenin “üç boyutluluğu” konusunu basitçe “bir fazla boyut” diyerek geçemeyiz. Müze üçüncü boyutu sayesinde kendi kendini meşrulaştıran bir hakikat iddiasında (*truth claim*) bulunur. Fotoğraflar da benzer bir iddia taşırlar (Nalçaoğlu “Temsil” 65).

Müzedeki kurulan temsil mekanizmasının en çarpıcı yönlerinden biri müze mekanı içinde yaşanan zaman atlaması ile ilgili olarak zaman ya da tarihtir. Müzenin zamanla ilişkisini bir paradoks belirler. Buna göre müze bir yandan bir zaman makinesi gibi işlev görürken, diğer yandan içinde barındırdığı nesnelere zamanla ilişkilerini tümüyle yok eder. Müze “geçmiştir”, geçmişe ait olduğu varsayılan şeyler ve “müzelik” addedilen her şeyi ait oldukları bağlamdan (*zaman ve mekandan*) ayırarak bir tür kültürel derin dondurucuya atar. Müzedeki yaşadığımız geçmiş, bu anlamda, geçmişin belli bir versiyonudur: isimlendirilen, sınıflandırılan,

bağlamından çıkartılan (*decontextualize*), yeniden bağlama oturtan (*recontextualize*) ve dolayısıyla kurulu ve belli bir tercihi yansıtan bir geçmiş. Müzede egemen olan temsil mekanizması sergilenen nesneyi belli bir zaman-mekan kesişimi ile sınırlandırarak tanımlandığında müzeyi gezenlere sınırlı bir okuma sunar. Müzenin kendi duvarları içinde nasıl bir anlam yaratılacağını belirtmesi, yani sergilenen nesnelerin anlam kazandıkları temsil ekonomisini tekeline alması müze içinde anlamlama sürecini belirleyen en önemli unsurdur. Eğer müzenin bize dayattığı okumayı reddedecek olursak, kültürel birden fazla geçmişin göstergesi olarak karşımıza çıkacaktır. Daha doğru bir ifadeyle, müzedeki bir nesne sadece koparıldığı geçmişi değil, belki ondan da önemli olarak, bu geçmişten koparılmış sürecini ve bu süreci takip eden tek tek bütün sergileme edimlerini (*yeniden-isimlendirme, sınıflama, yeniden bağlama oturtma ve sergileme*) ister istemez gösterecektir (Nalçaoğlu “Temsil” 66-67).

Etnografya müzelerinin ortaya çıkış öykülerine baktığımızda öteki kültürlerin keşfini görürüz. Ötekinin sergilenmesi, başlangıcı 16. yy’a gelene kadar uzanmakla beraber 19.yy’a gelinceye kadar iyice kurumsallaşmış, hatta belki biraz olsun mecralarını arttırmıştır. Artık “öteki” sadece müzelerde değil, “biz”in varlığını olumlamak ve oydaşma yaratmak üzere tv’de gazetede ve modernleşmenin getirdiği tüm açmazlarla beraber her alanda sergilenmektedir. Başka bir deyişle modernleşmeyle beraber “öteki” daha karmaşık ve sorunlu bir şekilde temsil ekonomisindeki yerini almıştır.

## **B.1. Antropolojinin Güncelliği**

Marc Auge'ye göre, antropoloji, ötekilerin antropolojisinin antropolojisidir; bu bilim, kolektif bir topluluğun sembolleştirdiği, kurumsallaştırdığı ve toplumsal yaşamını düzenlediği ilişkilerin toplumsal anlamıyla ilgilenir. Her toplum, kuşaklar, kadınlar ve erkekler, dost ve düşman ülkeler, yerliler ve yabancılar arasında bir dizi “normal” ilişkiler olarak kodladığı ilişki tanımlarına sahiptir. Auge'ye göre antropolojinin amacı, bu göreceli kimlik ve ötekilik kurgularını araştırmaktır. Antropolojiyi böyle tanımlarken, ünlü antropoloğun, aslında antropolojiye ilişkin oldukça güncel bir “sorunu” tartışmaya açtığını ve 1960'lı yıllarda egemen olan antropolojik anlayışı eleştirmeyi hedeflediğini belirtmek gerekir. Tartışılacak sorun ile eleştirilecek olan 1960'larda antropolojiye atfedilen işlev, birbirleriyle doğrudan doğruya bağlantılıdır. Bu bağlantıların ortaya çıkarılması, antropolojinin konusunun ne olduğu, olacağı tartışmasının yanı sıra, ötekiliğin kavramsallaştırılmasının nasıl değiştiğini de gözler önüne serer. Auge, antropolojinin, uzak ve egzotik toplumların bilimi olarak tanımlanmasının günümüzde artık mümkün olmadığını söylerken, antropolojinin bu tanımını kabul etmekten çok -‘antropoloji bir toplumun kimlik ve ötekilik haritasını çıkarır’dediğini akılda tutarak- uzun yıllar boyunca bu bilimin temel uğraşı olmuş bir gerçekliğin yavaş yavaş gözlerden yitip gittiğini dile getirir. Kaybolan, uzak ötekilerdir. Bu kayboluşun nedeni de öteki hakkındaki bilgi ve görüntülerin, dünyayı bir uçtan diğer uca baş döndürücü bir hızla kaydetmesidir. Bu durumda ötekinin söylemsel boyutunu yitirmesinden başka bir şey beklenemez.

Bu olgu karşısında, antropolojinin ölümünden söz etmenin anlamsızlığına işaret eden Auge, antropolojinin uzak toplumları incelerken araştırdığı şeyin, bu toplumların kimlik ve ötekilik ayrımlarını nasıl inşa ettiği olduğunu söyleyerek, her toplumun bu ayrımlar üzerine kurulmuş olduğunun altını çizer. Öteki, sadece uzak

öteki değildir; “eğer antropolojinin nesnesinin, konusunun öncelikle ve temel olarak ötekilerin, birileri ile ötekiler arasındaki bağıntıya ilişkin sahip oldukları fikir olduğu kabul edilirse, ilk ötekilik (*yani antropoloğun incelediklerinin ötekiliği*) antropoloğun en yakınında başlar; sadece etnik ya da ulusal değildir, hatta toplumsal, mesleki ya da ikamet yerine ilişkin olabilir” (Auge’dan aktaran Tural “Fransız” 39-40).

Auge’ye göre, etnologların keşfettiği ilk şey de kültürler değil, toplumlar, yani farklılık ve ötekilik kavramlarının özel bir anlama sahip olduğu örgütlü ve hiyerarşik bütünlerdir; etnolog, öncelikle karşısında hukuki ve politik terimlerle bakılması gereken kurumsallaşmış bir yapı bulur. Her şeyden önce fark ettiği, toplumsal farklılıktır: cinsiyet, yaş, soy, toplumsal köken ve kuşak farklılığı (Auge “Çağdaş” 21-24).

Günümüzde antropolojinin görevinin sanıldığı gibi kültürleri açıklamak değil de toplumsal farklılıkları araştırmak olduğu vurgulandığında, kültürün değişmeyen bir olgu olarak kavramsallaştırılması da sorunsallaştırılmış olur. Neden Türk’ün Türk olduğunu soran bir bakış açısı, sadece Türklerin değişmez bir şekilde Fransızlardan ya da İngilizlerden farklı olduğunu ortaya koyabilir. Auge’ye göre, tüm toplumların toplumsal farklılıklar ve ötekiler inşa ettikleri vurgulanırsa, bir kültürün başka bir kültür karşısında yüceltilmesi ya da alçaltılması yönündeki bir eğilimin meşrulaştırılması zor olacaktır. Araştırılması gereken her iki başkalığın kimlik ve ötekilik sorunlarını nasıl yaşadığı ve kurguladığıdır.

Pierre Bourdieu’ya göre modern toplumların politik meşruluğu, vatandaşlık ilkesine dayandırılan bir meşruluktur. Vatandaşlık ise, eşit bireylerin hukuki ve politik olarak eşit haklara sahip olması ilkesine dayanır. Bourdieu *Dünyanın Sefaleti* adlı çalışmasında göçmenlikle ilgili olarak “eğer, bir ülkede yaşayan insanlar sadece

o ülkenin yerlileri olmadıkları için bu hukuki ve politik haklardan yararlanamıyorsa, modern toplumlar bir kez daha sistemlerinin meşruluğunu ya da demokratikliğini askıya alıyorlar demektir” der. Bourdieu bunu daha keskin bir ifadeyle dile getirdiğinde, göçmenlerin olduğu kadar, toplumun marjinal kesimlerinin sözünün de neden dinlenmediğini anlarız: “Anlaşılır tümceler üretmek için yeterli olan dil becerisi, dinlemeye elverişli tümceler, konuşmanın gerektiği her durumda alımlanabilir olarak kabul edilen tümceler üretmek için hiç de yeterli olmayabilir” (Bourdieu’dan aktaran Tural “Fransız” 45). Sorun demek ki, bir yandan hangi kesimlerin ülkenin geleceği hakkında söz söyleme hakkına sahip olduğuyken, öte yandan toplumun belli kesimlerinin -entelektüel seçkinler kadar politik seçkinlerin ve özellikle toplumun belli bir eğitim ve gelir düzeyine sahip kesimlerinin- hangi sözün kamusal alanda dolaşıma girebileceğini belirliyor olmasıdır (45).

## **B.2. Antropoloji ve Fotoğraf**

Fotoğraf ve antropoloji oldukça yakın, içli dışlı bir ilişkiye sahiptir. Geoffrey Batchen “esas gayesi”, “uygarlaşmamış kabilelerin nitelikleri, alışkanlıkları, istekleri üzerine otantik bilgi” toplamak olan “Yerli Halkları Koruma Topluluğu”nun 1837’deki kuruluşunun, Daguerre’nin ilk başarılı “daguerretype”ıyla<sup>iii</sup> aynı zamana rastladığını söyler (Batchen “Kültür” 213). Batchen’e göre iki deneyim aynı zamanda ortak bir arzuyu da paylaşmaktadır: gözle görüneni sadakatle tekrarlayarak bilgiyi görünür kılma arzusu.

Elizabeth Edwards *Antropoloji ve Fotoğraf* adlı eserinde farklı kullanımlara dair eleştirel bir çalışma kaleme almıştır. Ona göre de, fotoğraflar basit bir anlamda

gerçekliğin doğrudan belgeleri olmaktan çok temsillerdir. Bu nedenle imajın hakikiliğine, bu imajı antropoloji pratiği içinde anlamlı kılan bağlamların karmaşıklığına verildiğinden daha az önem verilmelidir (Edwards 13). Edwards, her tür fotoğrafın muhtemel anlamlarının çoğulluğuna dikkati çekerken, mutlak yorumlara eşlik eden ahlaki ikilemlere karşı da izleyiciyi uyarır ve tüm temsillerin statüsünü sorunlaştırmaya ilişkin yeni duyarlılığa işaret eder. Özellikle de fotografik imajların içinde tüketildiği güncel ve tarihsel bağlamların bilincinde olmanın gereğini vurgular. Ona göre, “antropolojik bir fotoğrafın tanımlayıcı özü bizzatıhi konusu değil, yansıtır görüldüğü ‘gerçekliğin’ tüketici tarafından sınıflandırmasıdır” (13). Edwards ayrıca “herhangi bir verili fotoğrafın, dinamik bir söylem alanında işgal ettiği konum tarafından güdümlendiği için anlamı vardır, yoksa kendi varlığına özgü bir öze sahip olduğundan değil. Fotoğrafın antropolojik anlamı, eğer varsa, ona antropologlar tarafından atfedilmiştir, yani anlam, fotoğrafın içinde varolan bir şey değildir” (14) der.

Christopher Piney de, fotografik imajların antropolojik değeri söz konusu olduğu ve “yorumcular ve izleyiciler olarak bunların anlamlarını belirleyen bizler olduğumuz” sonucuna varır (Batchen 217). Batchen’e göre Piney antropolojinin ve fotoğrafın temsil güçlerini neredeyse özdeş semiotik yöntemlerden çıkarır. Piney’e göre anlam (*ve dolayısıyla kimlik*), eşyanın kendi maddesine dayanmaz, kültürel ve tarihsel olarak kurgulanır. Fotoğraf bu kuruluş sürecinin önemli bir aracıdır, ancak eleştirel antropoloji fotoğrafın bizzat konusundan çok onun söylemsel bağlamını dikkate almalıdır. Fotoğrafın kendine ait bir kimliği yoktur. Ne fotoğraf ne de antropoloji birtakım özsel niteliklere göre tanımlanamaz. Her iki disiplin de nitelik olarak söylemseldirler ve yeniden yorumlanışa sürekli açık oldukları için de her

zaman siyasaldırlar (Piney'den aktaran Batchen 219). Batchen'e göre bu düşünce Saussurecü semiyolojinin mantığına bağlanır: "Dil bir biçimdir, bir madde değildir" (Saussure "Course" 122). Buradan hareketle, göstergelerin -bir çıkarsamayla fotoğrafların da- özsel veya doğal bir anlama sahip olmadıklarını, çünkü tüm anlamın onu çevreleyen bir sistem veya bağlam tarafından güdüldüğü söylenebilir. Pinney bu görüşü şöyle açıklar: "Öyle görünüyor ki, fotoğrafın ne olduğu da tıpkı antropoloji gibi, ne olmadığına, yani bağlamında yatar" (Batchen 219).

Fotoğraf gibi yazı da, bilginin veya gücün bir yerden ötekine aktarılmasında araçsal olan bir temsil sistemidir. Bu Saussure'ün fikirlerinden biridir. Saussure'e göre; yazı, dilin gerçek ifadesi olan konuşmanın temsili için, kusurlu, hatta tehlikeli düzeyde çarpıtıcı bir araçtır. Saussure'ün vurguladığı gibi, "dil ve yazı iki ayrı gösterge sistemidir; ikincisinin varoluş nedeni birinciyi temsil etmektir". Yani denilebilir ki, konuşma ile yazı arasındaki ilişki, gerçek ile fotoğraf arasındaki ilişkiye eşdeğerdir. Yazı gerçekten de ikincildir, ve basitçe konuşmanın temsildir. Fotoğrafın da yapabileceği en iyi şey, önceden düzenlenmiş gerçekleri (*yani aslında başka insanlar ve onların kültürleri üzerine bizim fikirlerimizin gerçekliğini*) almak ve bunları çoğul okumalara açmaktır. Bu da o fikirlerin etkilerini görünür kılar. Yani fotoğraf bir "töz" (*substance*) değil biçimdir (Batchen 232).

### **B.3. Farkın Anlamlandırılmasına Dair**

Temsil konusuna yaklaşımımız bağlamında ele alınacak olan Hall'ün *Spectacle Of The 'Other'* adlı çalışması fark ve ötekinin temsili üzerinde durarak tek-tipleştirmenin temsil, fark ve güçle bağlantısını tartışmaktadır. Hall'ün bu

çalışmasında ele aldığı örnek haber “klişe temsil”in oluşumu hakkında bilgilendirici olmakla beraber çalışmamız bağlamında da önemlidir. Çünkü yazılı Türk basınında Nusayrilerin nasıl temsil edildiği konusuna söylem analizi yöntemiyle irdeleneceğimiz benzer “klişe haber” ve köşeyazılarına yer verilerek bakılacaktır.

Sunday Times’ın 9 Ekim 1988 tarihli özel sayısında 1988 olimpiyatlarının erkekler 100 metre koşusunda koşan atletlerin resminin altında “Kahramanlar mı kötü adamlar mı?” başlığının yer aldığını belirten Hall, bu resimde zenci atlet Ben Johnson ve diğer beş büyük zenci atletin yeteneklerinin son haddinde görüldüğünü ancak hepsinin zenci olduğunun göz ardı edilemeyeceğini ifade ediyor. Ona göre atletizmle ilgilenmiyor bile olsak, bu haberin ve başlığın imasını anlamak hiç de güç değildir. Görünüşte atletizmle ilgili olan bu haber aslında, magazin uluslararası atletizm camiasındaki uyuşturucu sorunuyla ilgilidir. Zaten magazinde “kimyasal olimpiyat” ifadesi de kullanılmaktadır. Ben Johnson’ın geçmiş yıllarda performansını artırmak için uyuşturucu kullandığının ortaya çıkması üzerine diskalifiye edildiğinin okuyucu tarafından bilindiğini aktaran Hall, bu hikaye dolayısıyla, tüm atletlerin -zenci ya da beyaz- potansiyel olarak “kahraman ve kötü adam” olduğunun öne sürüldüğü yorumunu yapmaktadır. Ama Ben Johnson bu ayrımı özel bir şekilde kişileştirmektedir. O hem bir kahraman hem de bir kötü adam olarak betimlenmektedir. Bu durumda dünya atletizminde kahramanlığın ve kötü adamlığın aşırıya kaçan alternatifleri tek bir zenci bedeninde birleşmektedir (Hall, “The Spectacle” 228).

Bu tablo içinde “ırkın” ve “öteki”nin temsil ediliş biçimine ilişkin olarak bazı noktaların altı çizilmelidir. Konuyu öncelikle Barthes’ın “mit” kavramı çerçevesinde ele alırsak, bu resmin de bir mit işlevi gördüğü söylenebilir. Burada hem kelimenin

sözlük anlamı, hem de mecazi anlamı geçerlidir: 100 metre koşusunun finaline ait bir fotoğraf ve öndeki figür Ben Johnson. Sonra daha tematik ve yan anlam niteliği taşıyan bir anlam ortaya çıkıyor: uyuşturucu hikayesi, ve bu anlam içinde de “ırk” ve “farklılık” teması yatıyor. Bu da zaten bize mitin nasıl çalıştığını anlatıyor. İmge diğer görsel imgeler gibi güçlü. Ama anlam birden fazla görünüyor. Eğer bağlam hakkında bilgi sahibi değilsek, bu haberi bir zafer haberi olarak da okuyabiliriz. Bu okumada pek de yanılmamış oluruz. Çünkü kullanılan imgelere bakıldığında bu kabul edilir bir anlam oluyor. Aynı resim birden fazla, hatta birbiri ile çelişen bir çok anlam içerebilir. Bu utanç verici bir durum da olabilir. Tek bir doğru anlam olması mümkün değil; çünkü anlam yüzer ve sabitlenemez. Ancak yine de anlamı sabitleme çabası temsile ilişkin bir uygulamadır (228).

Hall bu nedenle doğru ya da yanlış anlam yerine, magazin ayırtıcılığı sunduğu anlamın hangisi olduğunu sormamız gerektiğini söyler. Tercih edilen anlam hangisidir? Ben Johnson burada en önemli öğedir. Çünkü Johnson hem rekor sahibi ünlü bir atlet, hem de uyuşturucu kullandığı için itibar kaybetmiş bir sporcudur. Yani onun için tercih edilen anlam hem kahraman hem de kötü adamdır. Bu fotoğraf aynı zamanda ırk konusunda da bir şeyler söylemektedir. Burada ileti, sonunda zencilerin de bir konuda başarılı olduğu olabilir. Ama “tercihi” anlam tuttuğu ışığın altında “ırk” ve “öteki olmak” kavramlarına ilişkin anlam değişiyor ve şöyle bir ifade karşımıza çıkıyor: “Zenciler başarılarının zirvesinde gösterilirken bile bunu taşıyamıyorlar.” Anlamdaki bu kayma bize her hangi bir nedenle çoğunluktan farklı olan insanların bu anlam ikiliği ile temsil edildiğini gösteriyor. Azınlığa mensup bu kişiler keskin çizgilerle birbirine zıt olan niteliklerle temsil ediliyor: iyi/kötü, medeni/ilkel, çirkin/aşırı güzel, farklı olduğu için itici olan/garip ve egzotik olduğu

için çekici. Genellikle de onlar için kullanılan temsil biçiminde bu zıt özellikler aynı anda bulunuyor (234). Nusayri topluluğuna bu açıdan baktığımızda onların farklılığının ikili karakteri de göz önünde bulundurulacaktır. Çünkü topluluk iki kere farklılık arz etmektedir: Hem Arap hem de Alevi Nusayrilerin medyada nasıl temsil edildiğini tartışırken bu temsilin Hall'ün belirttiği gibi medyada yer alışının zıtlıkları aynı anda barındıran bir özellik gösterip göstermediği üzerinde durulacaktır.

Hall, “fark” sorunun kültürel çalışmalarda son yıllarda önem kazandığının ve farklı disiplinlerde farklı şekillerde ele alındığının altını çizdiği bu çalışmasında hem farkın ne kadar önemli olduğunu, hem de iyi ve kötü; gerekli ve tehlikeli olma özelliklerini nasıl aynı anda taşıdığını açıklamaktadır.

## **Dipnotlar 2**

<sup>2</sup> Bkz. Representation: Cultural Representation and Signifying Practices. Der. S. Hall. London: Sage Publications. 1997.

<sup>3</sup> Daguerretype, fotoğraf makinesinin mucidinden aldığı ilk adıdır. (Batchen “Kültür”213).

## **II . BÖLÜM**

### **‘KİMLİK SORUNU’ VE ‘ÖTEKİ’NİN İNŞASI**

Bu başlık altında gözden geçirilecek olan kimlik sorunsalı, büyük ölçüde, etnik azınlıklar, birey-toplum, birey-topluluk ve bu kategoriler arasındaki ilişkilerde gözlenen kimlik süreçleri, yaşantıları ve çatışmalarla ilgilidir. Bu açıdan büyük bir çoğunluğun yaşamı boyunca farklı dünyalarda ve çoğu kez iki şey arasında yer aldığı

ve kişisel düzlemde sorunlar yaşadığı söylenebilir. Örneğin Türkiye’de Alevi olmak ve Aleviliğin de kendi içinde alt kimlikler barındırıyor olması bu toplumun mensupları açısından kişisel düzlemde sorunlar yaratabilmektedir. Kimlik konusunun dinamiklik kazanmasında 19. yy’ da başlayan sanayileşme ve teknolojik gelişmelerin gelenekli toplum yapısını yıkması ve fertleri kalabalıklar içinde yalnız bırakması önemli rol oynamıştır. Hızlı kentleşen bir ortamda yalnız kalan insanlar ben kimim, nereden geliyorum türünden sorular sormak suretiyle toplumda tutunacak ipuçları aramaya başlamıştır. Bu gelişim fertlerde grup aidiyeti bilincini uyandırmıştır. Kimlik arama, kalabalıklar içinde yalnız kalan bireye yeni dayanışma ve birliktelik duyguları kazandırmıştır.

Bu çalışmada kimliğin verili bir yapı olmadığı, tarihsel olarak inşa edilen ve sürekli yeniden inşa edilen, başka türlü de kurulmuş olabilecek -ve hala kurulabilecek- olumsal (*contingent*) bir kategori olduğu kabulünden hareketle (Bora “İnşa” 168) kültürler ve diller gibi kimliklerin de değişik kaynaklardan beslendiği, tarihsel bir saflık ve homojenlik içermediği (Tarhan 188) üzerinde durulacaktır. Kimlik sorununun detaylarına girmeden önce bu sorunun çıktığı süreçlere genel anlamda bir göz atmak anlamlı olacaktır.

Kimlik sorunu, kültürel ve politik düzeyde tartışıldığında, Fransız Devrimi öncesinde ve sonrasındaki oluşumlar önemli bir tarihsel uğrak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu oluşumlar arasında endüstrileşme, kolonizasyon, milliyetçilik, kozmopolitizm gibi olgular önemli bir yer tutmaktadır. Kimlik sorunu, bu süreçler içinde ortaya çıkarak kristalleşen iki tarihsel düşünce akımıyla bağlantılı görülmektedir. Bunlardan; birincisi, evrensel olana özlem, evrenin tek-tipleştirilmesi, tek biçimli bir toplum organizasyonu, benzer öğelerden oluşan sistemler ve standart bir dünya yaratma yönünde gelişen evrenselci (*universalist*) akımdır. Serbest piyasa ekonomisi ve Batı tipi demokrasi, bu akımın temel hedefleri olarak belirlemekte ve bu süreç, bir bakıma, “Batılılaşma” anlamını taşımaktadır. İkincisi, farklılaşmaya vurgu yapan, global insanlıktan daha küçük gruplar oluşturma yönünde gelişen farkçı (*differentialist*) akımdır (Bilgin 10-11).

Nuri Bilgin’e göre Aydınlanma düşüncesinde insan tabiatı tektir, biriciktir, her yerde aynıdır ve insan hakları evrenseldir. Şiddeti doğuran şey saçma dogmaları, fanatizmleri ve batıl inançlarıyla kültür ve dinlerin kaotik çeşitliliğidir. Doğal yasa, insanların bize nasıl muamele etmelerini istiyorsak onlara öyle davranmamızı içeren adil, eşitlikçi yaklaşımdır. Bilgin, insanların yasa önünde eşitliği fikrinin, insanların bir monarkın tebası olmaktan önce/ziyade, dünya vatandaşı olmaları düşüncesini ya da bir ülkenin vatandaşı, sakini olmaktan önce insan oldukları düşüncesini içermekte olduğunu ve bunun şu anlama geldiğini söyler: Tüm insanlık için ortak değerler olmalı ve bunlar geleneklere veya bir ülkenin özelliklerine aşkın olmalıdır. Ona göre bu aynı zamanda, kolonizasyonun ve asimilasyonun ideolojisidir. Avrupa kendini evrensel değerlerin sahibi sayarken, vahşileri, farklılıklarının hapishanesinden kurtarma hakkına sahip olduğunu düşünmektedir (12).

Evrenselcilikle ilgili bir yorum yapmadan önce ötekiyle kurulan ilişki ya da ötekiliği konu düşüncenin modern toplumla birlikte doğmadığını söylemek yerinde olur. Modern çağ öteki kavramını düşünme biçimini Antik Yunan’dan ve Yeni Dünya’nın keşfiyle başlayan dönemlerden miras almıştır. Özellikle, Amerika’nın keşfi halkların ve ülkelerin sonsuz çeşitliliğinin farkına varılmasını sağlamıştır. Tatal’a göre farklılıklar ve çeşitlilikler günümüzde sadece uzak diyarlarda yaşamıyor. Bu farklılıklardan iletişim araçlarının baş döndüren gelişimi

sayesinde her gün farklı bir şekilde haberdar ediliyoruz. Ötekiyle sadece yüz yüze ilişkiye girmeyiz. Kitle İletişim Araçları (KİA) ötekilerin ne olduğunu bize anlatılamayı kendine görev edinmiş durumdadır (Tural “Uzak” 4). Bu çerçevede yazılı Türk basınında Nusayrilerin nasıl anlatıldığının ya da bu anlatıların nasıl bir amaca hizmet ettiğinin üzerinde durmak anlamlı olacaktır. Medyanın bu topluluğu ele alırken “ötekini daha iyi manipüle etmek için ötekinin ne olduğunu öğrenmek isteyen” bir bakış açısı sergilediği söylenebilir. Yani yapılan sürekli olarak ötekinden söz ederken sözü hep söz edenin ne yaptığına getirmektir. Ötekini böyle bir şekilde algılama tarzında belki de en çarpıcı olan şey, kültüre ya da kimliğe ilişkin derin bir bunalımı gizlemeye yaramasıdır. KİA bizi öteki hakkında bilgilendirmekten daha çok kollektif bizi nasıl sorunlu bir şekilde yeniden inşa ettiğini gösterir, ya da başka bir ifadeyle kollektif bizin yaşadığı iç çelişkilerin ötekinin algılanmasını nasıl belirlediğini gün ışığına çıkarır (Tural “Uzak” 5).

Tzvetan Todorov *Amerika'nın Fethi* adlı eserinde ‘Öteki Sorunsalı’ başlığı altında ötekinin öteki olarak kurulmasının tek sorumlusunun ‘ben’in ve ‘biz’in bakışı olduğunu şu şekilde vurgular: “Benin ötekini keşfinden söz etmek istiyorum.(...). Ötekileri kendinde keşfedip, homojen bir töz olmadığımızın ve kendimiz olmayandan radikal bir şekilde farklı olduğumuzun farkına varabiliriz.: Ben ötekidir. Ama ötekiler de bendir: Benim gibi öznelendir; oysa, onları benden ayıran ve farklılaştıran sadece benim bakış açımdır” (aktaran Tural “Uzak” 6).

Todorov’a göre insan indirgenemez bir biçimde heterojendir. Varlığın tam merkezinde bulduğumuz sadece ötekidir. Bu anlamda da kültürlerarasılık kültürün oluşturucusudur. Todorov öte yandan ötekilerin sadece bizden farklı oldukları için bizden daha iyi olduğunu söylemekle, aslında ötekiler hakkında hiçbir şey söylemediğimize dikkat çeker. Çünkü aynı şekilde ötekiler bize benzemediği için ötekilerin kötü olduğunu da söyleyebiliriz. Öteki karşısında takınılan ve farklı gibi görünen her iki tavır da, aslında ötekinin yadsınmasında, ötekinin sadece ait olduğumuz grubun ya da kültürün bakış açısından değerlendirilmesinden başka bir anlam taşımaz. Ona göre, evrenselci ideolojinin sadece insanların tek bir türe ait olduğunu tanımakla, göreceliği düstur edinen ideolojinin ise farklı kültürler arasında bir hiyerarşi kurulmasını reddetmekle yaptığı budur (aktaran Tural “Uzak” 8).

Antropolog Marc Auge *Ötekilerin Anlamı, Antropolojinin Güncelliği* adlı kitabına günümüzde antropolojinin konusunun ne olduğunu tartışarak ve farklılığı hoş görme kapasitesinin giderek azaldığı çağımızda “ben kimim” sorusunun, yeni ötekiliklerin yaratılmasını kışkırtan bir soru olduğuna işaret ederek başlar. Ona göre, insan grupları günümüzde sordukları “ben kimim” sorusuyla kollektif kimliklerine sağlamlığından emin oldukları bir zemin aramakta; bunun sonucu olarak da, sürekli ötekiler icat ederek -milliyetçilikler, bölgecilikler, aşırı dincilik ve etnik soykırım-kendilerini bölüp parçalamaktadır (Auge 8).

Evrenselci söylem, “hepimiz insan olduğumuza göre aynı ve ayrıyızdır” (Tural “Ötekilik Figürleri” ders notları) ifadesiyle farklılıkları tanıdığı altını çizer. Bu söylemin temelinde yatan düşünce öteki de benim kadar gelişebilir bir varlıktır, herkes farklı ama benzerdir şeklinde ifade edilebilir. Ancak bu söylem asimilasyon tehlikesini de beraberinde getirir. Eşit-özgür ve kardeş söylemi aynı yasalara ve değerlere sahip olmanın yanı sıra asimile olmalıyız gibi bir anlamı da taşıma tehlikesi gösterir. Öteki bana benzediği ölçüde eşitimidir. Başka bir deyişle, evrenselci söylem öteki farklılıkları benzerlikler içinde eridiği sürece eşitimidir, manasını taşır. Bu söylem bir bakıma ötekinin kimliğini yok sayar. Bu söylemi

benimseyen herkes azınlıklarını kendine benzer kılmaya çalışır. Bu bağlamda asimilasyonculuğun en aşırı boyutunun da yerel kültürü yok edip topluluklara çoğunluğun kültürünü dayatmak ve onları yok etmeye çalışmaktır, demek yanlış olmaz. Levi-Strauss yamyamlığı bu şekilde yorumlamaktadır. Ona göre yamyamlar farklı olan yerler ve kötü bir gücü yiyerek yok edip onların gücünün kendilerine geçtiğini düşünürler.

Evrenselciliği asimilasyonculuktan farklı görenlerse evrenselciliğin iyi bir şey olduğunu söyler. Örneğin Todorov, “evrenselcilik yerel değildir, yerel ve tikel olanın iletişim kurabileceği bir ufuktur” der. Ona göre her yerelliğin evrensel bir boyutu vardır. Bir araya geldiğimizde birbirimizi boğazlamamıza engel olan da budur. Evrenselcilik insan olarak tüm farklılıklarımıza rağmen ortak bir yön bulmaktır. Todorov farklılıkları tamamen kabul edip evrenselciliği dışladığımız takdirde kayıtsızlık yanılığımıza düşebileceğimizi ve bunun kötü sonuçlar doğurabileceğini söyler. Ona göre bu kayıtsızlık insanı sorumluluklarını reddetmeye kadar vardırabilir. Bu reddedişten kasıt da etik sorumlulukların reddi tehlikesidir.

William Connolly *Kimlik ve Farklılık* adlı kitabında “biz kimiz” sorusuna karşılık muhtelif cevaplar olduğunu ve üstelik hepsinin de “doğru” olduğu iddiasıyla bizi kimliklerin kuşatması altına aldığını söyler. Ona göre her kimlik bir dizi farklılıkla bağlantılı olarak ve bu farklılıkların da kötü, anormal veya akıl dışı, özetle “öteki” olarak tanımlanması üzerine kurulur. Öteki sırf varlığıyla bile kimliğin kesinliğini, doğruluğunu, normalliğini, akılcılığını şüpheli kılar. Bu yüzden de öteki, tarih boyunca hep “doğru” kimliği benimsemeye davet edilmiştir (Connolly 67-72). Connolly bu tavrın kökeninde Nietzsche’den ödünç aldığını belirttiği bir kavramı “hınç”ı görür. “Hınç”ın insanlık durumunun temelinde insanüstü bir hakikat (*tanrı, akıl*) olmayışının sonucu olan olumsuzluğun ve belirsizliğin kabullenemeyişinden kaynaklı olduğunu iddia eder. Ona göre insan kimlik ve farklılığın yerleşik alanında kalınca, kolayca ötekinin değerinin düşürülmesi yoluyla kimliğini korumayı amaçlayan stratejiler kullanan biri haline gelir; fakat ötekinin oluşturulduğu o dışı kapalı kimlikler alanını aşınca, bilgilendirmeye çalıştıklarıyla iletişim kurmak için ihtiyaç duyduğu kimliğini ve duruşunu yitirir. Kimlik ve farklılık birbirine bağlıdır. İlkinin deneyimini karmaşık bir hale sokmadan ikinciyle olan ilişkisini yeniden kurmak mümkün olmayabilir (67).

Öte yandan daha önce de belirtildiği gibi bir kültürel kimlik içinde yer aldığı toplumdaki iletişim süreçlerinden bağımsız değildir. Bu iletişim süreçlerinden önce dolaylanmaya öncül bir kültürel kimlik yoktur. Kültürel kimlikler iletişim süreçlerine bağlı olarak oluşur ya da oluşturulurlar. Bu bağlamda etnik kimlik, bireysel kimlik ve kolektif kimlik kavramlarını tartışmaya başlamadan önce etniklik, kültür ve kimlik üzerinde durmakta fayda vardır.

## A. Etniklik, Kültür ve Kimlik

14. yy’ın ortalarından beri İngilizce’de “*ethnic*” olarak kullanılan sözcük klasik Yunanca’da dinsiz kişi anlamına gelen “*ethnikos*” sözcüğünden türemiştir. 19. yy’dan itibaren ise sözcüğün “ırksal karakteristikler” anlamı, “dinsiz”, “putperest”, ve “Hristiyanlığa inanmayan” şeklindeki anlamların yerini almıştır. Bundan sonra etnik sözü ilkel kültürleri tanımlamış, hatta 1960’larda Amerika’da “Yahudiler,

İtalyanlar ve diğer az sayıdaki soylar için nazik bir terim” olarak tanımlanıp kullanılmaya başlanmıştır (Phadnis 13).

Bugün bu kavram kabaca “kendisinininkinden farklı bir kültürü olan daha büyük bir toplumda yaşayan farklı bir nüfus kategorisi” olarak tanımlanmaktadır (Gencel 39). Etniklik üzerine yapılan çalışmalarda çoğunlukla ırk faktörü etnikliğin ölçütlerinden biri olarak ele alınır. Hatta kimi zaman bu iki kavram birbirinin yerine kullanılır. Oysa aralarındaki yakın ilişkiye rağmen bu ikisi farklı şeylere işaret ederler. Irk daha çok fiziksel ve biyolojik karakteristiklere, etniklik sosyo-kültürel karakteristiklere dayanır (Rex 22, Bulmer 54). Bu ayrım biyolojik farklılık ve benzerlik gen yapısı... gibi fiziksel özelliklere işaret eden ırkın dil, tarih gibi kültürel nitelikleri barındıran etnikliğin yerine değil, ancak onun oluşturucu bir ögesi olarak kullanılması gerektiğine dikkat çeker.

Etniklik antropolojinin temel kavramlarından olan ilkselcilik çerçevesinde ele alınırsa toplumsal varlığın verili olduğu, kişinin belli bir dili konuşan, belli bir dinin mensubu ve bunu izleyen belli toplumsal pratikleri gerçekleştiren bir ailede doğduğundan hareketle bu verili etnik grup bağlılığı ve etnik kimlik ilksel, çok eski zamanlara ait olarak nitelendirilir (Stavenhagen 56). Bu görüşü eleştiren Faller’a göre ise toplumsal ilişkiler ve kültürel üniteler olarak etniklik kadim dönemlere ait bir olgu değil, tam tersine yeni bir olgudur (Reminick 48, Stein ve Hill 42).

Gerçekten de günümüz dünyasında yaşanan politik çatışmalara bakıldığında, çoğunun etnik grupların kimliğini koruma istemlerinden kaynaklanan çatışmalar olduğu görülecektir. Dolayısıyla etniklik sadece çok eski zamanlara ait bir konu olarak ilkel kabileleri inceleme bazında antropoloji çalışmalarında ele alınmamakta, güncel bir konu olarak da karşımızda durmaktadır.

Etnikliğin azınlık kavramı ile birlikte ele alındığında azınlık kavramının genel kabul gören tanımından hareketle etnik grupları da içerdiği söylenebilir. Sosyolojide genel kabul gören tanımlamaya göre azınlık, çağrıştırdığı gibi sayıca azınlık değil, yaşadıkları toplumda kültürel ve fiziksel karakteristiklerinden dolayı farklı ve eşitsiz muamelelerle karşılaşan ve kendilerini kollektif bir ayrımcılığın öznesi olarak gören gruptur (Simpson ve Yinger 347). Bu anlamda azınlık etnik grupları içermekle birlikte feministler, eşcinseller vb. gibi toplumun marjinal kesimlerini de içine aldığından etnik gruptan daha geniş bir kavramdır.

Azınlık, Birleşmiş Milletler (BM) raporundaki “başat olmayan bir durumda olup, bir devletin geri kalan nüfusundan sayısal olarak daha az olan, bu devletin uyruğu olan üyeleri etnik, dinsel ve dilsel nitelikler bakımından nüfusun geri kalan bölümünden farklılık gösteren ve açık olarak olmasa bile kendi kültürünü, geleneklerini ve dilini korumaya yönelik bir dayanışma duygusu taşıyan bir grup” şeklinde tanımda etnik grubun çoğu özelliğini çağrıştırıyorsa da, aslında hukuken etnik gruptan farklıdır. BM İnsan Hakları Komisyonu’nun kurduğu “Ayrımların Önlenmesi ve Azınlıkların Korunması Alt Komitesi”ne göre, azınlık olan vatandaşların kendi devletlerine sadakatle bağlı olmaları ve ayrılarak başka devlet kurma gibi eylemlerden kaçınmaları gerekmektedir (Oran 42-43). Bu maddeden de anlaşılacağı üzere kendi bağımsız devletine sahip olan ve vatandaşı olduğu ülkede de tüm hakları güvence altına alınan azınlık statüsündeki grupla vatandaşı olduğu ülkede etnik özelliklerini korumaya çalışan etnik grup eşit bir azınlık statüsüne sahip değildir. Bu bağlamda Türkiye’deki bir çok etnik grup gibi Nusayriilerin de azınlık statüsünde görülmediğini belirtmekte fayda vardır. Çünkü daha önce de belirtildiği

gibi Lozan Anlaşması'na göre Türkiye'de sadece gayri-Müslimler azınlık statüsüne sahiptir (Soysal 92-99).

Etniklik bir çok farklı ölçütle tanımlanabilen esnek bir kavram olduğundan bu konuda ileri sürülen görüşlere kısaca değinmekte fayda vardır. Genel olarak, benimsedikleri dil, din ve sahip oldukları kültür itibarıyla diğer gruplardan farklı olan gruplar etnik olarak nitelenir. Bugünkü iletişim çağında “kültür” etnik kimliği belirleyen etkin bir ortak değerdir. Dil ve dini inanç etnikliğin dışı dönük en önemli göstergeleridir. Ancak etnik kimliği belirlemede dil ve din birlikte önem taşıyabileceği gibi, ayrı ayrı da önem taşıyabilirler (Önder 11).

### **A.1 Etnikliğin Oluşturucu Öğeleri**

Robin M. Williams'a göre etnik grup ve ilişkiler, ulusal kökenleri, kültürel farklılıkları, ırksal kategorileri ve dinsel ilişkileri tarafından tanımlanmış kişiler, gruplar ya da ilişkililerdir (Williams 47-48). Etnik kimliğin ulusal köken, din, ırk, milliyet katmanlarından biri ya da bunların kombinasyonu tarafından oluştuğunu belirten Milton Gordon, etnik grubu alt toplum, etnik grubun kültürel mirasını alt kültür şeklinde tanımlayarak kültürün önemine işaret eder (Gordon 26-38).

Martin Marger ise etnik grupların belli davranışsal karakteristikleri sürdüren alt kültürler olarak tanımlanmasını eleştirerek, benzersiz kültürel özelliklere sahip olmanın etnik grubu oluşturan öğeler olmadığını, aksi takdirde bu tanıma göre kolej öğrencilerinin ya da tarihçilerin de etnik grup sayılabileceğini söyleyerek konunun subjektif boyutunu vurgular (Marger 12).

Etnik grup bir objektif topluluk olarak tanımlandığında, çoğunlukla kan bağı şeklinde ifade edilen ırk göze çarpar. Bu tanımlamaya genellikle tarih, dil, din gibi kavramlar da eklenir. Bunun karşısındaki görüşler, objektif özelliklerin etnik grup tanımlamasında gerekli olmayıp, aslında subjektif özelliklerin önemli olduğunu savunanlar ile objektif özelliklerin etnik tanımlamada yeterli olmayıp subjektiflerin de ele alınması gerektiğini savunanlar olmak üzere iki ana grupta toplanabilir.

Etnik grubu subjektif topluluk olarak tanımlayan görüş, doğumdan itibaren başlayan toplumsallaşma süreciyle etnik grup üyesinin üyeliğinin ve kendisi ile diğer üyeler arasındaki farklılığın bilincine vardığında ve en önemlisi üyeler arasındaki “topluluk duygusu” bilincine dikkati çekerek subjektif unsurların önemini vurgular: “Bu topluluk ya da birlik duygusu, ortak tarihi mirasın ve soyun paylaşıldığının bilinmesinden ileri gelir. Ortak soyun gerçek olması gerekmez, hakiki de olabilir, kurmaca da... (Marger 13-18).

Etnik grubu subjektif topluluk olarak tanımlamada subjektif özelliklere verilen ağırlık zaman zaman daha da arttırılmıştır. Örneğin Max Weber, etnik grubu, fiziksel özelliklerde ve örf ve adetlerde benzerliklerin var olduğu, ya da her ikisinin benzerliğine dair subjektif inancın yaşatıldığı gruplar olarak tanımlarken, objektif olarak bir kan bağına gerekmediğini vurgular (Driedger 8). Bunun gibi, diğer yazarlar, etnik grupların diğer gruplardan gözlemlenebilecek ya da ölçülecek farkı olmadığını, grup içinde ve dışında insanlar onun tek olduğunu bildikleri, ayrı bir grup olarak davranıp hissettikleri için var olduğunu savunurlar (Marger 13).

Etnik kimliğin psikoanalitik açıklamasını yapan Richard D.Alba'ya göre ise kişilik ve kimlik, bilinç düzeyinde değil, daha derin düzeylerde olduğundan, bireyler

bilinçli olarak kendi etnik geçmişlerini reddetseler de kimlikleri etnik olabilir (Alba 21-22).

Etnikliği objektif/subjektif karşılığında almayan üçüncü gruptakiler ise karmacılar ya da sentezciler olarak adlandırılabilir. Bunlara göre etnikliğin öğeleri şunlardır: Gerçek ya da varsayılan bir tarihsel geçmişe duyulan subjektif inanç, gerçek ya da sembolik bir coğrafi merkez, ırk, dil, din gibi paylaşılan kültürel işaretler, bir gruba ait olma bilinci, grup dışındakiler tarafından grup farklılığının tanınması (Phadnis14, Bulmer 54).

Etnik grupların benzersiz kültürler tarafından tanımlanan insanların oluşturdukları objektif sosyal birimler ve grubun kendine çizdiği subjektif sınırlar olarak birlikte kavranabileceğine ilişkin en net görüşü Pierre Van den Berghe'in sunduğu söylenebilir. Van den Berghe, etnik grubu, bir kültürel geleneği paylaşan ve diğer gruplardan farklı olma bilincine sahip olan grup şeklinde tanımlarken, etnikliğin bilinç olmadan varolamayacağını, ama subjektif algılamaların da tesadüfi gelişmeyip objektif karakteristikler demeti çerçevesinde kristalleştiğini söyleyerek (Margier 14) konuyla ilgili tartışmalara bir derinlik katmıştır.

Dil, din, tarih, örf, adet, ve gelenekler gibi öğeleri içine alan objektif özellikler, aslında tüm bunları içeren daha kapsamlı bir başka kavrama, kültüre gönderme yapmaktadır.

Frederik Barth kültürü etnikliğin oluşması ve yaşamasında hayati bir faktör olmaktan öteye götürerek etnik grubu, "...grup içindekilerin geçmişten gelen (bu geçmiş tarihsel olarak doğruluğu kanıtlanabilir olsun ya da olmasın) belli kültürel özellikleri temsil ettiği toplumsal organizasyon biçimi" olarak tanımlarken kavramı aslında kültür yerine kullanır (Roosens 12).

Kültür, semboller sistemi olarak tanımlandığında ve bunların iletişimlerinin bir toplumsal bağlamda oluşup, örf, adet ve gelenekler olarak kurulum, davranış, düşünce ve duygu için düzenleyici bir çatı olarak işlev gördüğü kabul edildiğinde ise (Reminick 14-18) tüm bunların "dil" aracılığıyla gerçekleştiği kendiliğinden ortaya çıkar. Özellikle kimliğin toplumsallaşma süreciyle ilk önce birincil grup olan ailede oluşmaya başladığı düşünüldüğünde dilin bu süreçteki rolünün büyüklüğü daha anlaşılır bir hal almaktadır.

Ernest Gellner, kültürü, fikirler, işaretler, ilişkiler sistemi ve davranışta ve iletişimde bulunmanın yolları olarak tanımlayıp dildeki farklılığın kültürde farklılığa yol açacağını söylerken, (Gellner 213) Gifreu da, dilin kültürel kimliğin esas karakteristiklerinden biri olduğunu vurgulamıştır (aktaran Arnason 125). Bourhis Sachdeu ise dilin etnikliği ölçmek için en önemli karakteristiklerden biri olduğunu ve dilin etnik kimliğin en belirgin boyutu olarak hem çoğunluk hem de azınlık grubu üyelerinin toplumsal tanımlamaları için merkezi bir konumda yer aldığını söyler (aktaran Arnason 210).

Bu bağlamda denebilir ki, Nusayriler en başta etnikliğin objektif yani kültürel özelliklerinin en başat boyutuna, farklı bir dil (*Arapça*) konuşmalarına bağlı olarak etnik grupturlar. Sonraki toplumsallaşma süreçleri olan okul ve KİA devreye girse de, Arapça toplumsallaşmanın ilk başladığı yer olan ailede öğrenilmektedir. Ancak Nusayrilerin etnikliğinin tek ölçütü kültürel kimliğin önemli bir boyutu olmasına karşın sadece dil değildir. Geçmişten bu yana süregelen kültürel etkinliklerinin yanı sıra etnikliğin subjektif özellikleri yani; ortak bir tarihi miras ve soyu paylaştıklarına dair duydukları inanç da göz önüne alındığında bunları da barındırdıkları görülecektir. Ancak tüm bu kriterlere rağmen kimliğin verili bir yapı olmadığı,

tarihsel olarak inşa edilen ve sürekli yeniden inşa edilen, başka türlü de kurulmuş olabilecek -ve hala kurulabilecek- bir kategori olduğunun altını bir kez daha çizmekte fayda vardır. Kültürel kimlikler içinde yer aldıkları toplumdaki iletişim süreçlerine ve bir çok faktöre bağlı olarak oluşur ya da oluşturulurlar.

Belkıs Ayhan Tarhan'ın belirttiğine göre 1960'ların ikinci yarısından başlayarak 1980'ler boyunca devam eden dönemi sosyal bilimler literatüründe "kültür" nosyonunun yeniden keşfedildiği ve gördüğü haksız muamelelerin eleştirildiği yıllar olarak tanımlamak pek de yanlış olmaz. Bu yıllar var olan kültür kavramlaştırılmalarının yeniden gözden geçirildiği ve yeniden tanımlama çabalarının sergilendiği yıllar olmuştur. Wuthnow ve diğerlerinin de belirttiği üzere, genelde insan davranışının düşünsel ve sembolik ifadeye dayalı yanlarını işaretlemek için kullanılan kültür kavramı, daha birincil ve belirleyici rol atfedilen yapılar dolayısıyla açıklanagelmiştir. Bir inceleme nesnesi olarak kültür, ancak "kültür dışı" olan başka kavramlara bağlı olarak anlaşılmalı ve toplumsal yapının üretimi ve yeniden üretimindeki yerine olsa olsa ikincil paye verilmiştir. Ayrıca tanımı gereği tikel (*partiküler*) olma niteliği taşıdığından, kültürün kendi başına bir açıklama çerçevesi oluşturamayacağı varsayılmıştır. İşte 1960'lardan beri hedeflenen bu tür kavramsallaştırmalardır ve denebilir ki, 1980'lere gelindiğinde kültür artık ikincil konumundan kurtulmuş hatta toplumsalın anlaşılmasında öncekiyle kıyaslanamaz bir yer edinerek bağımsızlığını ilan etmiştir. Artık başka bir temelden türemesi babında üzerinde durmaya değmez diye nitelendirilmemektedir. Kültürü bağımsız bir alan olarak ele almanın gerekliliği üzerinde ısrarla duranlar yanında, sosyal yapıya belirleyici rol atfedenler için de kültürden söz etmek neredeyse olmazsa olmaz bir hal almıştır (Tarhan 180-181).

## A.2 Etnik Grup Konumları

Bir ülkedeki etnik grubun konumu, en başta devletin etnik gruba bakışına bağlı olarak değişiklik gösterir. Ülkedeki çoğunluk ve siyasal iktidar tarafından etnik grup üyelerine karşı ayrımcılık yapıp yapılmamasına, etnik grup üyelerinin farklılığının tanınması ya da çoğunluğun etnikliğiyle bir tutulmasına, kültürlerini yaşamalarına ve sürdürmelerine izin verilmesine bağlı olarak etnik grup da bazı konumlar geliştirecektir.

George Simpson ve Milton Yinger etnik grupların konumunu dört grupta sınıflandırır:

İlk olarak; etnik grup, çoğunluk ve diğer etnik gruplarla birlikte yanyana yaşamayı isteyebilir. Çoğulcu olarak anılan bu konumda etnik gruplar, hem toplumun politik ve ekonomik kurumlarına katılmak hem de kültürel tarzlarını korumak isterler.

İkincisi; asimilasyoncu konum, etnik grubun egemen grup içinde emilmeyi istemesidir (*çoğunlukla ayrımcılığın nesnesi olmaktan ya da ekonomik eşitsizlikten kaçınmak için bu tutum geliştirilir*).

Üçüncüsü; etnik grupların çoğulcu bir ortam olmadığında ne asimile olmaya ne de kültürel özerkliğe razı olmayıp, politik bağımsızlık istemesi sonucu ayrımcı konuma gelmeleridir (Simpson ve Yinger 22).

Etnik grup konumları çoğunlukla egemen grup tarafından belirlenir. Egemen grupla kastedilen ulus-devlettir. Egemen grup toplumda yaşayan çoğunluğa ve

onların etnikliğine ilişkin bir söz olarak değil bizzat devlete ilişkin olarak kullanılmaktadır.

Jan Assman ise etnik grupların daha büyük bir etno-politik yapıda birleşmeleri durumunda ya da göç veya fetih yoluyla bir başka etno-politik yapıya katılmak zorunda olduklarında kültürlerarası entegrasyon sorununun ortaya çıktığını belirtir. Ona göre hakim kültür, kültür ötesi bir geçerlilik kazanır. Bunun ortaya çıkışı, her yerde insan topluluklarının “doğal” büyüklüğünü çok aşan politik örgütlenme biçimlerinin yaratılmasıyla aynı zamana denk düşer. Bu tür yeni aşamaya geçmiş kültürel biçimlerin simgesel anlam dünyası, artık sadece gündelik yaşanan ve çevreyi aşarak iletişim ve etkileşim gibi en temel antropolojik işlevler olan sosyal kurumları, yaratmakla yetinemez, bunlara ek olarak az-çok heterojen çok sayıda kültürel oluşumları entegre etmek görevini de üstlenir. Kültürel bilgi böylece artık ebeveynler ve ilkel sosyal yapılar tarafından değil, kurumlar tarafından yönetilir ve iletilir hale gelir. Hukuk, özel mülkiyet, tek eşlilik ve belli biçimlerde dağıtılmış iş gibi özellikleri içeren bir kültür oluşur. Ancak burada sözü edilen kültür genel anlamda bir kültür değil- entegrasyon aşamalarını içeren bir kültürdür-. Merkezi yapılar çoğu zaman entegrasyonu zorunlu kılar (Assman 144-147).

Assman’a göre etnik kimlik ve süreklilik kültürel bellek ve onun örgütlenme biçimi sorunudur. Etnik grupların çöküşü genellikle fiziki yok oluş değil ortak ve kültürel unutmadır. Bu ilişkiyi tüm sonuçlarıyla gözümüzün önüne getirdiğimizde, kültürel belleğin örgütlenmesinde kodlama (*yazı*), dolaşım (*kitap basımı, radyo, tv, gazete*) ve gelenek yoluyla ortaya çıkan değişikliklerin, ortak kimlikler alanında derin değişimleri de beraberinde getirebileceği açıktır (Assman 158). Assman ayrıca etnik kökene süreklilik vermenin en etkin aracının din olduğunu söyler.

### **A.3. Etnik Gruplar ve Devlet Politikaları**

Devlet etnik gruba karşı hüküm altına almaktan asimilasyona ve kültürel çoğulculuğa kadar varan bir spektruma sahiptir. Burada bunlardan sadece asimilasyon ve çoğulculuk üzerinde kısaca durulacaktır.

#### **A.3.a. Asimilasyon Politikaları**

Genel olarak asimilasyon farklı kültürlerle sahip kişi ya da grupların diğer birime katılıp onun kültürünü, davranış kalıplarını benimsemesi ve böylece onun bir parçası haline getirilmesi sürecine verilen addır (Gordon 65).

- **Tek yanlı / çift yanlı bir süreç olarak asimilasyon:** Yapılan tanımlamalar en başta asimilasyonun tek yanlı olup olmadığına bağlı olarak değişmektedir. Örneğin Federico A. Subervi-Velez asimilasyonun bağımlı kişinin ya da grubun egemen grubun karakteristiklerini üstlenmesi ve sonuç olarak o grubun bir parçası olarak kabul edilmesi süreçlerini içerdiğini söyleyerek tek yanlılığına dikkat çekerken (Subervi-Velez 71), John Cuber asimilasyonu kültürel farklılıkların ortadan kalktığı

aşamalı bir süreç olarak tanımlar. Brewton Berry de asimilasyonu, farklı kültürlerden gelen grupların ortak bir kültür oluşturması, kültürel mirasın birleşmesi olarak tanımlayarak, sürecin iki yanlılığını vurgular (Gordon 65-66).

Harry Bash ise yapısal kendiliğinden benzeşmelerle kültürel benzeşmeleri ayırt edip, asimilasyonun karşılıklı kültürel yakınlaşma olduğunu söyler ve kültürleşmenin tek yanlı bir adaptasyon olduğunu belirterek bir başka kavrama, kültürleşmeye işaret eder (Bash 103).

- **Kültürleşme:** Daha çok antropologların yeğlediği bir kavram olan kültürleşme, genellikle, grupların sürekli doğrudan temasa geçtiklerinde ortaya çıkan kültürel özelliklerin değiş-tokuşu olarak tanımlanır (Kottak 86).

Arnold Rose kültürleşmeyi, kişinin ya da grubun diğer sosyal grubun kültürünü kabul etmesine yol açan süreç olarak tanımlar (Gordon 65). Etnik gruplar arasındaki ilişkilerle ilgilenen sosyologların bir kısmı asimilasyon ve kültürleşme kavramlarını eş anlamlı olarak kullanır ya da kültürleşmenin asimilasyon yolunda bir aşama olduğu görüşünü ileri sürerler (Glazer 99).

- **Yapısal, kültürel, psikolojik ve biyolojik bir kavram olarak asimilasyon:** Asimilasyon yapısal, kültürel, psikolojik, hatta biyolojik boyutlara sahip bir kavramdır. Hem bu kadar geniş, hem de sınırları belirsiz bir kavram olmasından dolayı asimilasyon, antropoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi farklı disiplinlerin ilgisini çekmiştir. Etnikler arası ilişkiler üzerine kuramlar geliştiren yazarlar, asimilasyonu bazen yukarıda sayılanların biriyle, bazen bunların birkaçı ya da tümüyle ele almışlardır.

Harry Bash asimilasyonu ‘psikolojik uyum’, ‘kültürel adaptasyon’ ve ‘sosyal yapısal bütünleşme’ boyutlarıyla kavramsallaştırırken (Bash 75) Shibusani ve Kwan asimilasyonu, her bir kişinin kendini kavramasında değişime neden olan akla ilişkin bir süreç olarak tanımlayarak, konunun sadece psikolojik yanını vurgulamışlardır (Bash 90).

Asimilasyonu yukarıdaki dört boyutuyla birlikte inceleyen Martin Marger kültürel asimilasyonu etnik grubun kültürel özelliklerinin diğerleri tarafından uyarlanması olarak, biyolojik asimilasyonu farklı grupların evlilikle karışması olarak tanımlarken, psikolojik asimilasyondan kişinin kendini etnik grubun üyesi yerine geniş toplumun üyesi olarak hissedip böyle tanımlamasını, diğerleri tarafından da böyle tanımlanmasını kasteder (Marger 122).

Jiobu ise asimilasyonu pratikler, normlar, değerler, örf-adetler olarak ‘alt-kültürel’, arkadaşlık ve evlilik ilişkileriyle ‘yapısal’, eğitim, fırsat ve gelir bağlamında ‘sosyo-ekonomik’ olarak tanımlar (Jiobu 213).

- **Ayrımcılığa karşı olumlu bir politika olarak asimilasyon:** Chicago Okulu’nun (Driedger 22) önde gelenlerinden Park ve Burgess’in asimilasyonla ilgili yaptığı belirleme, uzun yıllar asimilasyonun standart sosyolojik belirlemesi olmuştur. Buna göre; asimilasyon kişilerin ve grupların belleklerini, duygularını, düşüncelerini ve davranışlarını kazandıkları, deneyimlerini ve tarihlerini paylaştıkları, ortak kültürel yaşamla birleştirdikleri nüfuz ve yayılma sürecidir (Bash 68). Park bu süreci en azından ulusal varlığı sürdürmek için kültürel dayanışmaya erişme için (Gordon 63), Metzger ise sosyolojik sorunların çözümü için gerekli olarak nitelendirirken (Bash 114) asimilasyonu olumlu olarak tanımlamışlardır.

Gordon’a göre 1950’lerin sonunda asimilasyon politikaları eleştirilmeye başlamıştır. Bunun en somut örneği William S. Bernard’ın 1956’da yaptığı konuşmada görülmektedir: “ABD yeni gelenleri ne asimile etti, ne de absorb etti.

Göçmenler ve yerliler birbirleriyle bütünleştirdiler. Her biri diğeriyle ortaklık kurarak değişti, kendi kültürel kimliklerini yitirmeden, kültürel karışımla, uygarlaşmayla... Bu entegrasyon kavramı toplumsal birlik çatısı içinde kültürel farklılığın önemine olan inanca dayanır. Grupların ve kişilerin egemen ve uyumsuz olmayacak şekilde farklı olmaları hakkı tanınır” (Gordon 68).

Etnik grupları asimile ettiği, farksızlaştırdığı, Amerikanlaştırdığı yolunda eleştirilere uğrayan ABD'nin etnik gruplara karşı felsefesini, Gordon, 'İngiliz uyumculuğu' (*Anglo Conformity*), 'Kaynaşma Kazanı' (*Melting Pot*) ve 'Kültürel Çoğulculuk' olarak üç kategoride ele almaktadır (Gordon 85):

'İngiliz Uyumculuğu'na göre göçmenler, kendi atalarının kültürlerinden Anglo-Saxon çekirdek grupların davranışları ve değerleri yönünde vazgeçerler. Yani azınlık farklılığını kaybedip çoğunluk gibi olurken, çoğunluk değişmez (Jiobu 7).

'Kaynaşma Kazanı' ise tüm etnik ve çoğunluk grupların homojen olarak karışıp herbirinin farklılığını kaybetmesi, Anglo-Saxonların, Amerikalıların ve göçmen grupların kültürlerinin karışmasıdır.

En son varılan nokta göçmen grupların kültürünün Amerika vatandaşlığı bağlamında ekonomik ve politik bütünlük içinde korunması, toplumda farklı bir öge olarak varlığını sürdürmesi anlamına gelen kültürel çoğulculuktur.

### **A.3.b. Kültürel Çoğulculuk**

Etnik grupların toplum içinde farklılıklarını, kültürel kimliklerini yaşayabilmesini güvence altına alan devlet politikası olan kültürel çoğulculukla bağlantılı olan yapısal çoğulculuğa değinmek ve ayrımlarını ortaya koymak gerekir.

Yapısal çoğulculuk, etnik grup üyelerinin sadece kültürel farklılıklarını korumaları değil, onların tüm toplumsal kurumlarda ayrı alanlara sahip olmaları anlamına gelir (Marger 131).

Yapısal çoğulculuk, eşit konumlarda olmayan ve birbirlerine karşı ayrımcı tutumlara sahip olan etnik gruplar arasında, ilişkilerin daha çok bozulmasına ve şiddetin kullanılmasına yol açabilir. Ancak yasal olarak eşit konumlarda olan ve birbirlerinin farklılığını içlerine sindirmiş olan toplumlarda toplulukların farklarını koruyarak, eşitçe ve barış içinde yaşamalarının güvencesi olabilir.

Öte yandan kültürel çoğulculuk, yapısal çoğulculuk olmadan da varolabilir ve ortak ekonomik ve politik sistem içinde kültürlerin ayrı ayrı varolabilmesine olanak tanır (Etzioni 537).

Kültürel olarak çoğulcu toplum, tüm farklı grupların yan yana ama birbirine karışmadan yaşadığı bir toplumsal düzen olmalıdır (Brass 6).

## **B. Etnik Kimlik, Bireysel Kimlik ve Kollektif Kimlik**

Etnolojik veya sosyal antropolojik çalışmalar, kimlik sorununu, çeşitli kültürlerin birbiriyle çatışması, daha somut bir deyişle, çeşitli kültürlerin Batı kültürüne karşı varlığını koruması çerçevesinde ele almaktadır. Bu çalışmalarda kimlik, bir insan topluluğunun kolektif kimliği olarak kavramsallaştırılmaktadır. Kollektif kimlik, belirli bir alanda kök salmış bir takım grupların (*etnik toplulukların*) diğer gruplardan farklarını ortaya koyma, vurgulama talebidir. "Bir

grup bireyin kendilerini tanımak ve ilgileri, mekanları, sosyal ilişkileri grup halinde işlenebilen, yönetilen, doğrulanabilen bir grup oluşturmak için geliştirdikleri bir eğilimdir” (Bilgin 120).

Bilgin’e göre kolektif kimlik, belli bir durumu değil, bir süreci yansıtır. Bir cemaatin/topluluğun kimliği, diğer topluluklarla ilişki içerisinde ve zamanla değişir. Hiçbir cemaat, tek başına ve zaman-mekan dışı bir tözsel kimliğe sahip değildir. Nasıl ki, bireysel kimliklerin oluşumu ancak kişiler arası ilişkiler bağlamında mümkünse, kolektif kimliklerin oluşumu da topluluklar arası ilişkiler bağlamında söz konusu edilebilir. Kolektif kimlikte geçmişe dönük bir yan vardır; çünkü kolektif kimlik, birtakım semboller, anılar, sanat eserleri, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar ve bilgilerle yüklü bir gelenekten, geçmişin mirasından, kısacası kolektif bellekten inşa edilir. İnsan toplulukları kendilerini ortak geçmişte tanır, bu geçmiş belleğine işler, ritüel törenlerle anar ve yorumlar. Dolayısıyla kolektif kimliğin inşasında “sosyal imgelemin kolektif belleği şekillendirmesi” söz konusudur; sosyal imgeler kuşaktan kuşağa süzülerek aktarılan bellek öğelerini, kolektif kimliği temellendirici değerler ve anlamlarla yükler; tarihsel olayları, anıları, sembol, mit veya efsaneye, bu olayların aktörlerini ise kahramanlara, sembol ‘şahsiyetler’e dönüştürür. Bu dönüştürme işleminde yazarlar, sanatçılar, entellektüeller ve iletişim araçları katalizör rolü oynarlar (Bilgin 51-52).

J.Bergue’e göre kolektif kimlik birbirine karşıt birtakım boyutları kapsamaktadır: Kimlik, hem güvenlik verici hem de harekete geçiricidir. Kimlik hem devamlılık hem transformasyon içerir; dönüşüm olmadan kimlik yoktur; dönüşümün olması ise, bir şeylerin “biz” olarak dönüşmesini gerektirir. Kimlik objektif ve subjektif özellikleri birleştirir. Kimlik bir bütünselliktir. Ayrıştırılabilir. Kimliğin çeşitli yanları, aktörleri ve kategorileri birbiriyle değiştirilebilir (Bergue 11-18).

G. Michaud’ya göre kolektif kimlik kavramı bizi büyük ölçüde, etnotip ve etnik kimlik kavramlarına götürmektedir. Etnotip, belirli bir insan grubunun davranışlar bütünü anlamamızı sağlayan referans modelidir; etnik kimlik, bir varoluş politikasının sonucudur; subjektif olarak yaşanan ve kavranan bir aidiyet bilincidir. Etnik kimlik, somut ve objektif verilerin tümevarım yoluyla yapılmış genellemeler üstüne inşa edilen kavramsal bir şemadır. Kolektif kimlik belirli bir alanda sınırları belli bir kültürel topluluk tarafından taşınan kimlik olarak sınırlandırılabilir (*veya genişletilebilir*). Bu anlamda etnik kimlik ve ulusal kimlik bunun versiyonlarıdır. Kolektif kimliğin özellikleri şu şekilde sıralanabilir: Kolektif kimlik, grup üyeleri tarafından subjektif olarak algılanır ve yaşanır. Kolektif kimlik diğerine karşıtlık içinde bir kontrast ve diğerlerinden fark olarak tanımlanır. Yani gruba aidiyet bilincinden kaynaklanır ve çeşitli temellerin bir sistemi içinde kavranır. Bu temsiller içinde bir takım negatif nitelikler ve pozitif nitelikler bulunur (Aktaran Bilgin19-34).

Strauss, kolektif kimliklerin, fark ve karşıtlık tarzında gözlemlendiğine herkesin kendini, diğerlerinden farklı bir bireysellik olarak sunduğuna işaret eder. Ona göre, insan grupları arasında mesafe nedeniyle farklılıklar vardır; ama bunun kadar önemli bir başka farklılık kaynağı, karşı olma, ayırt edilme, “kendisi olma” arzusudur. Kültürlerin ve kimliklerin çeşitliliği doğal bir olgu değildir; kültürmerkezcilik hem ilkel, hem de modern toplumlarda gözlenen çok yaygın bir tutumdur; sağlam psikolojik temelleri vardır. Her yerde ve her çağda, her kültür insanlığın özünü kendisinin canlandırdığını (*Incarnation*) iddia etmiş ve diğer halkları aşağılamıştır (Strauss’tan aktaran Bilgin 54-55). Bir insan grubunun kimliği, ister kolektif, isterse

etnik kimlik olarak nitelendirilsin, unutulmaması gereken bir nokta vardır; bu kimlik, belirli bir töze göndermeksizin, bir kurguya, tarihsel olarak oluşturulmuş, inşa edilmiş bir temsiller sistemine dayanmaktadır (Bilgin 65)

Connolly'e göre kişisel kimliği günümüz modern devletleriyle bağlayan kanallar çok ve derindir. Ona göre ilk olarak, kişisel ve kolektif kimlik özgürlük kanalıyla bağlanır. Eğer kendimizi özgür biri olarak tanımlamak istersek oynamaya davet edildiğimiz toplumsal roller ile düşünerek benimsediğimiz amaçlar arasında tutarlılık olması gerekir. Kişinin kendini özgür bir birey olarak tanımlaması da devletin kamusal olarak tanımlanmış amaçları teşvik etme gücüne olan ortak bir inanca bağlıdır... Bir demokrasi de kişisel ve kolektif kimlik arasındaki o tehlikeli ve onurlu bağa bir temel oluşturur. Koşullar elverişli olduğunda, bu ilişki devlet otoritesine yönelik kuşkuçulukla ıslah edilmiş bir yurtseverlik ilişkisidir; olmadığında ise ya devletten soğumaya ya da zamanın getirdiği sıkıntı ve dertlerin nötralize edilmesi gereken ve "öteki" ne yüklendiği bir milliyetçiliğe dönüşüp yozlaşır (Connolly 251-252).

Connolly her birimize verilen özel kimliklerin özünde içinden çıktığı ortamın malı olduğunu ve devletin kamu meseleleriyle ilgili tanımlamalarında bunlara getirdiği çözümlerde sürekli olarak bu verilmiş kimliklerden faydalandığını öne sürer. Ona göre bu da kolektif kimliğin yapısı ile kişisel kimliğin yapısı arasındaki bir başka bağlantı kurma yolu hakkında fikir verir. Connolly, "üzerinize kazanmış kamusal tanımlamalar tarafından marjinalleştirildiyse, damgalandıysanız, alçaltıldıysanız ya da dışlandıysanız bu tanımlamalar sizi direneceğiniz ya da karşı çıkacağınız biçimlerde oluşturur ve bu da özgürlüğünüze çeşitli yollarla tecavüz eder" demektedir (Connolly 253). Connolly'e göre kolektif kimliği oluşturan başlıca varlık ve seçim sorumluluğunun yüklendiği nihai birim olarak devlet, eğer ona verilen rolü sürdürmek istiyorsa heterojen sınıfın seviyesini yükseltmek, siyaset dışına çekmek, damgalamak ya da gizlenmesi için yollar bulmak zorundadır (28).

Connolly ayrıca bir kimliğin derinlik boyutunda çeşitlenebileceğini vurgulayarak, bir kimliğin kendini doğru olduğunu bildiği içsel bir doğruluğun taşıyıcısı olarak gördüğü için ontolojik derinliği olabileceğini söyler. Ona göre kimlik kendi doğruluğuna inanıp bu inancın bilgiye dönüştürüleceği günü beklemekte olabilir. Ya da, her zaman kendi doğruluğuna yönelik tartışmaya açık bir inanç üzerinde temellenmesi gerektiği sonucuna varabilir. Ya da birey olsun toplum olsun kendine inananlar için çok önemli olduğu; fakat oluşumu bakımından tarihsel olarak toplumsal -kimlikler dünyasında bir tek o temelsiz olduğu için değil, hiçbir kimliğin varlığı yansıtmadığı önermesini, her kimlik tikel, inşa edilmiş ve ilişkisel bir şey olduğundan hiçbir kimliğin doğru kimlik olmadığı önermesini doğru kabul ettiği için olumsal- ve formu bakımından da içsel olarak ilişkisel olduğu sonucuna varabilir (Connolly 70).

Connolly'e göre dilin, söylemin ve kimliğin doğası hakkında gizli bir çatışmadan söz edilebilir. Bundan da geç modern dönemde siyasi tehlikenin nerede yuvalandığı konusundaki açık çatışma ortaya çıkar. Bir taraf çok kapalı ve hep kendini haklı çıkaran söylemleri açmaya çalışırken diğer taraf tehdit edildiğini düşündüğü yerleşmiş doğrularını korumaya çalışır (70).

Aleviliğin güncel sorunsalı Aleviliğin bizzat Alevi topluluklarınca, yeniden keşfediliyor ve yeniden inşa ediliyor olmasıdır. Alevi kimliğinin büyük bir gayretle yeniden inşa faaliyeti, tüm dünyada ve Türkiye'de ortaya çıkan "kimlik bunalımı"nın bir parçası olduğu gibi, Alevi topluluklarının İslamcılığın yükselişiyle artan bir tehditle karşılaşma endişesindedir ("Alevilik Yeniden İnşa olunurken" 34). Şimdi görünür hale gelen ve dillenen Alevi kimliğinin tarifine ve anlamına ilişkin bir çok yaklaşım vardır. Alevi kimliği tartışmaları, Türkiye'deki kimlik tartışmalarının belli başlı bütün unsurlarını, bütün temel çelişkilerini ve dramatikliğini bünyesinde barındırmaktadır: Türklük, Müslümanlık ve modernliğin birbirine nasıl entegre olduğu, bundan da önce bu üç değerın içeriklerinin ne olduğu, yurttaşlığın ve devlet yapısının temel kuralları ile değerleri, kimlikler ve onlara atfedilen özler ile uyum ve uyumsuzluğa dair iddialar...

Aleviliğin İslamın Türklere özgü bir biçimi mi, bir felsefe ya da bir hayat tarzı mı, bir toplumsal muhalefet mi yoksa bütün bu karakteristiklerin kaynaşması mı olduğu yönünde bir fikir birliğine varılmış değildir (Kehl-Bodrogi "Tarih" 58). Alevilik bütünlüklü, homojen ve saf bir akım değildir ve her şeyden önce heterodoks ve senkretik (*melez*) bir niteliğe sahiptir. Tarihsel olarak özgürlükçü veya 'hümanist' sayılan değerlerin yanında onlarla pek uyuşmayan malzemeyi de bünyesinde barındırır ("Alevilik Yeniden İnşa Olunurken" 35). Kısacası her gelenek gibi bütünlüklü olmaktan uzaktır, bugün inşa edilen çeşitli biçimler altında var olur, dolayısıyla değişik yorumlara da açıktır. Bu bağlamda da Alevi kimliğinin tarihine ilişkin bazı yaklaşımlara yer vermek bir zorunluluktur.

Türkiye'deki kimlik tartışmalarının tüm geriliminin Alevilik tartışmasında uç verdiği, milliyetçi ve İslamcı yaklaşımların da bu yönde Alevilikle bağlantı kurmaya çalıştıkları söylenebilir. Hatta daha da ileri gidilerek milliyetçiliğin değişik versiyonlarıyla Alevilikle bağlantı kurmakta pek zorluk çekmediği de söylenebilir. Örneğin Laikliği modern bir millet olmanın temel direği sayan Kemalist ulusçuluk, Aleviliğin şahsında Türk-İslam laikleşmesinin mayasını görmektedir. Liberal Batıcı milliyetçilerde çoğu zaman bu yaklaşıma yakın görünmektedirler. Kemalistler ve Laisist Liberaller Aleviliği Protestanlaş(tır)manın diğer gereği olan dini millileştirme hedefi açısından da önemsemektedirler: Aleviliği, İslamdaki Arap ve Acem etkisinden arınmış saf Türk Müslümanlığı veya İlhan Selçuk'un deyimiyle "Anadolu Müslümanlığı" yerine koymaktadırlar. Böylece Aleviliğin "Türk Müslümanlığı" olarak yorumu, Türkçü milliyetçilerin de Alevilere kendi içlerinde yer bulmasını sağlamaktadır. Bu yaklaşımda Alevi (ve *Bektaşî*) ulularının 'Horosan Erenleri'ne uzanan soy çizgileriyle Aleviliğe has Türk payesi verilmektedir. Hatta son yıllarda Hacıbektaş Şenlikleri'nde devlet erkanınca Aleviliğin has Türklüğünün anlatılması bir alışkanlık haline gelmiştir. Örneğin İsmet Sezgin 1992'de Hacıbektaş'ı Selçuklu'nun haksız gidişine karşı Türkmenleri ayağa kaldıran milli bir önder olarak övmüştür ("Alevilik Yeniden İnşa Olunurken" 37). Bu noktada şunu söylemek yanlış olmayacaktır: Siyasetçiler medyanın da işgüzarlığıyla etnik ve dini farklılıkları siyasete alet etmekte ve bu kimliklerin yeniden inşa olma sürecine katkıda bulunmaktadır. Örneğin 16 Ağustos 2002 Hacıbektaş Anma Şenlikleri'nde de dönem siyasetinin tüm isimleri boy göstererek -hatta Recai Kutan bile ki kendisi Hacıbektaş yerine Hacı Bayram Veli şenliklerine geldiğini sanmaktaydı (!) (17

Ağustos 2002, Hürriyet)- Aleviliği öven, aslında, bu cemaatin oylarını kendi partilerine çekmeye çalışan konuşmalar yaptılar.

Osmanlı'nın devletin gerçek kurucusu olan Türk unsurunu ezdiği ve Alevilerin de işte o ezilip harcanan Türklerin ta kendisi olduğuna dair iddialar cumhuriyetin ilk dönemindeki gibi, tekrar milliyetçi edebiyatta kendine yer açmaktadır (bu *Bülent Ecevit'in de itibar ettiği bir tarih yorumudur*) (Bora "Devlet" 36). Dahası MHP'deki has Türkçüler, 1930-40'ların Türkçülüğüne geri dönerek Alevilerin kapalı yaşamlarından dolayı kanları da gayritürklerle karışmamış en Türkler olarak beğenmektedirler. Türkçülük felsefesinin kaynağının Hacıbektaş'ın dergahından çıktığını söyleyebilen MHP'liler Hacıbektaş'ın ünlü "bir olalım, iri olalım, diri olalım" sözünü de hem MHP hem resmi milliyetçilik söyleminde tek ses tek nefesçi bir milli birlikçi yorumla severek kullanmaktadırlar. Türkçüler ve genelde milliyetçiler, Alevilik tarihindeki devlete başkaldırmaları bu halis Türkmenlerin dışlanmaktan gelen çaresizliğiyle bir miktar mazur da gösterebilecek "üzücü hadiseler" olarak görmektedirler. Alevi topluluklarının maruz kaldığı kısımları ise yine üzücü zaruretler olarak, nesnel sayılması icap eden, iyidir kötüdür denemeyecek asayiş önlemleri olarak değerlendirmektedirler. Onlara göre bunlar milli Türk devletinin kurulmasıyla tarihe mal olmuş artık unutulması gereken hadiselerdir ("Alevilik Yeniden İnşa Olunurken" 35).

MHP söylemi, sadece uzak tarihi değil, Alevilerle ilgili 70'lerdeki kendi sicilini de yok saymakta ve karşılıklı unutma telkiniyle, Alevileri şartlı tahliye statüsüne benzer bir boyuta oturtmaktadır: "yine bölücü yıkıcı tahriklere kapılmaları veya alet olmaları" durumunda uygulamaya konacak bir ceza tehdidiyle birlikte... Bu Alevi sözcüklerini, iki kelime daha edebilmeleri için devlete sadakat yeminlerini

habire tekrarlamaya ve “yıkıcıları, bölücüleri, provakatörleri” kınamaya zorlayan bir tehdittir... Bora’ya göre MHP söyleminde billurlaşan bu tutumun devlet politikasında egemen olduğunu söylemek de pek yanlış olmaz. Gaziosmanpaşa olaylarında ve sonrasında İstanbul varoşlarındaki Alevi topluluklarına yaradılıştan suçlu muamelesi yapılması buna bir örnek teşkil etmektedir (Bora “Devlet” 38).

Bunlar göz önünde bulundurulduğunda, muhtelif tarih ve öğretiyorumları bir yana, en açık “Alevi gerçeği” şu olsa gerek: Yüzlerce yıllık bir tarihsel süreklilik içinde kavranmaya müsait, güçlü bir tehdit algılaması. Üstelik kendisi de güçlü bir tehdit algılamasıyla yaşayan ‘asabi’ bir devlet ve toplum çoğunluğunun ortasında, o devlete ve çoğunluğa karşı yaşanan bir tehdit algılaması. Daha önce de belirtildiği gibi, Aleviliğin yeniden inşasını ve canlanmasını kışkırtan temel gerçek budur.

Alevilikle 1990’larda temas aramaya girişenlerden İslamcılarinsa en büyük kayıtsızlıkları, Alevi topluluklarının bu güçlü tehdit algısıyla ve bu algıya dayanak oluşturan tecrübelerle ilgili bir duyarsızlıktan veya idraksizlikten kaynaklanmaktadır. İslamcılığın ana akımının zaafı, kendi nasibi saydığı mazlumluk ve mağduriyetten gayri zulüm ve baskıyı kaale almayıdır.

Kendimerkezci olmaktan öte kendinden ibaret bir dünya tasavvurunun ürünü olan bu tekelci mazlumculuk bilinci, kendisini tam da coşkulu bir mağduriyet ve mazlumluk söylemiyle kuran bir gelenek karşısında, dinsel-öğretisel olmaktan başka hislere de dayandığını düşünebileceğimiz bir anlayışsızlığa gömülür. İslamcılarının bu empati yoksunluğu, Aleviliği kasti bir sapkınlık saymaktan “affedip” cehaletten kaynaklanan bir sapma olarak değerlendiren bir “hoşgörülülük” hamlesiyle birleşip; oradan da Alevilerin ‘aslında’ gerçek İslamı öğrenmeye yatkın ‘temiz’ insanlar oldukları güzellemesine varmaktadır. Bu noktada da, Alevilere, milliyetçi ve devletçi

sadakat beyanlarını benzeri inanç beyanlarıyla imtihan etme eğilimleri yaygın bir alışkanlıktır. Ana akım dışındaki İslamcı aydınlar arasındaysa, Aleviliği, İslamın tarihsel merkez-çevre ve ortodoksi-heterodoksi ilişkisinin gerilimleri çerçevesinde yorumlamaya yönelenler olduğu görülmektedir. Gerçi bu yönelimdekilerin de yaklaşıma çekindiği “Aleviliğin kendi gerçek-dini-özünden uzaklaştığı” doğrultusundaki ilahiyatçı hüküm, empati ve yorumsama kapılarını hayli daraltmaktadır (“Alevilik Yeniden İnşa Olunurken” 35-39).

Kimlik sağlayan bir ideoloji olarak Aleviliğin “yeniden keşfi” gelenekteki 30 yıllık kopuştan kaynaklanan eksiklikler nedeniyle genel geçer tanımlar bulma, cemaatin tarihsel ve dinsel konumunu belirleme arayışına yol açmıştır. Kollektif kimliğin olumlanması, “bu kimliği her türlü büyüklük nişanesiyle donatan” (Elwert’tan aktaran Kehl-Bodrogi “Tarih” 58) ideolojilere ihtiyaç gösterir.

Günümüz tartışmalarında Aleviliğin İslamla ilişkisi meselesi geniş bir yer kaplamaktadır. Bu mesele öncelikle, Alevilerin dinsel açıdan konumunun 16.yy’dan beri taşıdığı belirsizlikle bağlantılıdır. Aleviler oniki imam şiasını (*Caferilik*) benimsemelerine rağmen Osmanlı imparatorluğu zamanında ulema tarafından “rafizi”<sup>iv</sup> sayılarak dışlanmışlardır. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren de dinsel azınlık olarak basitçe görmezden gelinmişlerdir (Kehl-Bodrogi “Tarih” 59). 1980’lerde Diyanet İşleri Başkanlığı onların Sünni olduklarını açıklamıştır, bu açıklamaya göre; müminler cemaatine (*ümmet*) kabul edilmeleri için sadece bazı sapkın uygulamalarını bırakmaları gerekmektedir (Kehl-Bodrogi “Tarih” 58). Böyle bir zeminde Aleviler veya sözcüleri dinsel eşit haklılık ve İslamın özgün bir biçimi olarak resmi tanınma için mücadele etmişler ve ediyorlar: Dinlerini uygulamalarının yasallaşması, öğretilerinin okullardaki din dersi müfredatına entegrasyonu ve

Aleviliğin -Sünni İslam'ın olduğu gibi- radyo ve tv'den tanıtılması için. Bu uğraş, tekil bir Alevi ilahiyatının yokluğundan ve ibadet alanında değişik yerel görünümlerin hüküm sürmesinden ötürü, Aleviliğin bağlayıcı bir yorumunun ortaya çıkarılmasını zorlamaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, Aleviliğin İslamın bilinen İslam veya İslamın Türklere özgü bir biçimi mi, bir felsefe mi yoksa bütün bu karakteristiklerin bir kaynaşması mı olduğu üzerinde hala bir fikir birliğine varılmış değildir. Yukarıda da belirtildiği üzere son dönemlerde Türkiye'deki kimlik tartışmalarının belli başlı bütün unsurlarını bünyesinde barındıran Alevi kimliğinin tarifine ilişkin bir çok yaklaşım ortaya çıkmıştır. Buna göre Alevilik homojen ve saf bir akım değildir. Kısacası her gelenek gibi bütünlüklü olmaktan uzaktır. Bugün inşa edilen çeşitli biçimler altında varolur. Dolayısıyla da değişik yorumlara açıktır.

### **C.1. 'Hakiki İslam' Olarak Alevilik**

Alevi yazarların büyük bir çoğunluğu Aleviliğin düşünsel tarihini, Ali'nin halife olması uğruna verilen mücadeleler içinde İslam ümmetinin bölünmesine kadar geri götürmektedirler (Şener 1987; Zelyut 1990; Bozkurt 1990; Yörükoğlu 1990 vd.).

Alevilik terimi "Ali'nin taraftarları" anlamında Şiiliğin eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır. Bu bakış açısına göre Türkler İslamlaşırken doğal adalet duygusuyla ve mazlumdan yana taraf olarak Aleviliğe yönelmişlerdir. Bodrogi'ye göre böyle bir yorum Aleviliği bir düşünce sistemi olarak 1400 yıllık bir derinliğe ulaştırmaya imkan sağlar.

Aleviliği "hakiki İslam" olarak yorumlayanlar, Alevi öğretisi ve pratiğinin bariz bir biçimde Şiilikten ayrıldığı doğrultusundaki itirazlara, tarihi tahrif ederek

karşı durmaktadırlar. Örneğin, İran’da temsil edilen “resmi Şiilik” , kadim Şiinin yozlaşması olarak yorumlanır. Sadece Anadolu Alevilerinin yüzyıllarca sürdürülen sözlü aktarım yoluyla, Şiayı başlangıcındaki saf biçimiyle korudukları söylenir. Böylelikle gerçek Alevilik yaşamayı Türkiye’de sürdürmektedir (Zelyut 27).

Ancak Aleviler Müslüman statüsünü talep ettiklerinde, İslami ibadet yükümlülüklerine karşı kayıtsızlıklarını gerekçelendirmek durumunda kalırlar. Bu noktada, Muhammed’in öğretisinin ilk üç halife zamanında tahrif edildiğine dair geleneksel görüşlerini dile getirirler. Buna göre ilk Kuran’daki Ali’nin kişiliğiyle ve ritüel pratikle ilişkili önemli ayetler, bu güne dek geçerliliğini koruyan metinde değiştirilmiş veya yer almamıştır. Böylelikle İslamın dinen tanınan bütün kolları tahrif edilmiş bir öğretiye dayanırken Aleviler İslamı Muhammed’in yaşadığı zamanlarda geçerli olan biçimiyle korumuşlardır. Alevilerin biçimsel ibadet yükümlülüklerini yerine getirmeyi red edişlerini meşrulaştırmak için, Kuran’ın bugün verili olan metnine de başvurulmakta; günde beş vakit namazın da, camiye gitmenin de, Mekke’ye hac yapmanın da bu metinde zorunlu kılınmadığı ileri sürülmektedir (Bkz. Koç 1986). Aleviliğin yeniden inşa oluş sürecinde ortaya çıkan “gerçek İslam biziz” kanaati bu bakış açısına dayanmaktadır.

## **C.2. ‘Türk İslamı’ Olarak Alevilik**

Cumhuriyetin başlangıç döneminde de savunulan “Türk tezi” (Bkz. Ocak 1991) Aleviliğe bir tür milliyetçi bakışı temsil eder. Buna göre Alevilik islamı “Türk kültürünün değişik unsurlarıyla zenginleştirip güzelleştirmiş” (Zelyut 24) ve böylece, Anadolu insanının hususiyetlerine, ortodoks İslama göre çok daha yakın olan bir

iman biçimi yaratmıştır. Aleviler de ibadet dili olarak özellikle Türkçe'nin kullanılması ve ritüellere “eski Türk”, “Şaman” kültürüne ait unsurların katılması, Aleviliği “Türk İslamı” mahiyetine sokmuştur. Bu görüşe göre Alevi kültürü başlı başına Türk kültürü demek olmaktadır (Bkz. Kaleli 1990).

Bodrogi'ye göre “gerçek İslamı” cisimleştirme iddiası öncelikle dinsel-gelenekselci çevrelerde destek görürken, Aleviliğin Türk kültürüne ve zihniyetine uyarlanmış bir iman biçimi olduğu tezi, Kemalist eğilimli orta tabakada daha yaygındır. Aleviliği kendi hayat tarzına sahip bir senkretist iman cemaati sayan bir başka yaklaşım (Bkz. Birdoğan 1990; Çamuroğlu 1990) çok sayıda tartışma toplantısının gösterdiği gibi, yaygın bir tepkiyle karşılaşmaktadır. Birdoğan Ekim 1992'deki bir konferansı vesilesi ile tartışmaya katılanların yoğun bir biçimde cemaatlerinin “melez” olarak takdiminden duydukları hoşnutsuzluğu dile getirdiklerini belirtir.

Aleviliğin Sünnilikle eşit haklı fakat ondan kesin biçimde ayrı bir mezhep veya İslamın “özel bir biçimi” olarak tanınma talebi İslamın bir kültür olarak sınıflandırılmasını gerektiriyor. Ancak Aleviliğin bağımsız bir din olduğu tezi (Bkz. Bozkurt 1990) de sert eleştirilere uğramıştır (Zelyut 15).

Aleviliği, Sünnilikte baskın olan Arap etkisine karşı milli bir direniş hattı olarak sunan bu tasarım içinde, yarı efsanevi Hacıbektaş (13. yy) gibi Aleviliğin eski kutsal kişileri, Türk kültürünü ve dilini Arap hakimiyetinden kurtarmaya çabalayan Türk ulusçuları olarak sunulmaktadır. Hacıbektaş'ın öğretisinin “Türk ulusunun” mayasını oluşturan unsurlar ve özellikler” içerdiği<sup>v</sup> söylenmektedir.

### C.3. ‘Devrimci Bir İdeoloji’Olarak Alevilik

Bodrogi’ye göre sosyolojik yaklaşımın baskın olduğu Alevilerde, Aleviliğin dinsel tarafına daha az önem atfedilmektedir. Bu yaklaşıma göre Alevilik insan sevgisine ve hoşgörüye dayanan bir ideolojidir, bundan ziyade bir yaşam biçimidir. Bu bakış açısını yansıtmak açısından, Alevi uyanışının önde gelen kişilerinden Cemal Şener’in açıklamaları iyi bir örnek teşkil eder: “Alevilik bir kültür, bir kimlik meselesidir... bir toplumsal akım, bir yaşam felsefesidir. Ehlibeyt aşkını, kardeşliği, adaletli paylaşımı, eşitliği ve her türlü toplumsal adaletsizliğe karşı direnişi ilke edinmiş bir toplumsal akımdır” (Şener 120).

Alevilik nihai biçimini 15.yy’ın sonundan daha evvel almadığı halde,<sup>vi</sup> bu tarih tasarımında 13.yy’dan önceki bütün halk ayaklanmaları Alevilere atfedilmektedir (Bkz. Bozkurt 1990; Çamuroğlu 1990; Birdoğan 1990). Aleviliğin Anadolu’da Türklerin oraya gelişinden beri var olduğunu ve böylelikle en azından yedi yüz yıllık geçmişe dayandığını iddia eden tarih mitosuna göre, “Anadolu’da yedi yüz yıldır her türlü fanatizme karşı korkusuzca mücadele eden” (Şener 121) “Türk toplumundaki bu muhalefet hareketi Aleviliğin bağrından çıkmıştır” (Zelyut 25) veya, Yörükoğlu’nun sözleriyle: “Alevilik adaletsizliğe ve zorbalığa karşı ayaklanmanın bayrağıdır. Siyasi otoriteye ve bununla beraber, resmi İslama karşı insanı, insan sevgisini, uzak görüşlülüğü ve mücadeleyi temsil eder” (Yörükoğlu 167).

Alevilerin Mustafa Kemal’in milli kurtuluş mücadelesine verdikleri destek, bu “demokratik ve devrimci” geleneğin mantıki sonucu olarak değerlendirilir. Kemalist reformlar sayesinde Aleviler cumhuriyetin hukuken eşit yurttaşları

olmuştur. Yeni elde ettikleri toplumla bütünleşme ehliyetlerini borçlu oldukları Atatürk, Aleviliğin kutsal kişilerine dahil edilmiştir. Ali ve Hacıbektaş'ın ardından. Tanrısal yeniden diriliş zincirinin şimdilik en son halkası sayılmıştır. Bugün hala kırsal kesimde Ali'nin resminin yanında Atatürk'ün portresi Alevi evlerinin oturma odalarının vazgeçilmez ziynetidir.

Bu yaklaşımda Alevilerin Kurtuluş Savaşı'ndaki rolleri geriye dönülerek ululanmakta; cumhuriyetçilerin en önemli müttefikinin Aleviler olduğu, eğer onların yardımı olmasaydı, yeni Türkiye'nin hayata geçirilmesinin mümkün olamayacağı ortaya konulmaktadır. Dersim'de 1920 ve 1938'de meydana gelen Kürt-Alevi isyanlarının çizilen bu tabloda hariç tutulması (Bkz. Bruinessen "Kürtlük" 104-106) bu tarih mitosunu hakkında fikir vericidir.

Siyasette ve toplumda İslami akımların artan önemi nedeniyle Türkiye'de birçokları devletin Kemalist Laisizm ilkesi hakkında endişe duymaktadırlar. Bir dinsel azınlık olarak Aleviler açısından, İslami köktenci etkinin geri püskürtülmesi ve laisizmin güçlendirilmesi özel ve hayati bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Bu Alevileri laisistlerin en önemli siyasi müttefiki yapar. Aleviliğe Türkiye'de gösterilen büyük ilgi (*örneğin Cumhuriyet'in 7-11 Mayıs 1990'daki yazı dizisi*), Aleviliğin büyüyen dinsel köktencilığe karşı en güçlü kalkan olarak, "demokrasi ve laikliğin güvencesi" olarak değerlendirilmesine dayanmaktadır. Başka bir deyişle Alevilik irticayı durdurmak için bir şans olarak görülmektedir demek de pek yanlış olmaz (Kehl-Bodrogi "Tarih" 58-60).

#### C.4. Alevilik ve Etnik Farklılık

Türkiye’de 1980 askeri darbesini izleyen genel toplumsal ve siyasal değişimlerden Alevilik de derin biçimde etkilenmiştir. Bu şartlarda 80’li yılların ortalarından itibaren kimlik tesis edici bir ölçü olarak cemaat giderek daha fazla anlam kazanmıştır. Çoğunluk toplumu karşısında ayırt edici ve sınır çizici bir vasıta olarak din ve dinden türetilen toplumsal ve kültürel değerler yeniden merkezi bir rol üstlenmişlerdir. Dinsel geleneklerin yeniden formüle edilmesi ve grup tarihinin yeniden yorumlanması -geleneğin icadına varıncaya dek- merkezi örgütsel görev haline gelmiştir. Bu sürece, Alevilerin yüzyıllarca uyguladıkları gizleme tavrını bırakarak öne çıkmaları eşlik etmektedir. Aleviler modern tarihlerinde ilk defa kamu alanına çıkıp ve damgalanmış kimliklerini açıkça sahiplenmişlerdir. O zamana dek hiçbir zaman kolektif çıkarlarını, devlete karşı bu denli açık biçimde ifade etmemiş ve Sünni çoğunlukla eşit haklara sahip olmayı talep etmemişlerdir (Bkz. Kehl-Bodrogi 1992).

Dinsel kimlik kalıplarına geri dönülmesi ve mezhep ile kimlik sorunlarının siyasallaşması, Alevilik içinde köklerinden kopma olarak algılanan bir kimlik ve anlam bunalımının ifadeleridir. Sosyalizm ve enternasyonalizm gibi yeni, laik “dinlere” yönelik umutlarla ilgili yaşanan hayal kırıklıklarının da bunda özel bir rolü olduğunu savunan Bodrogi yaptığı mülakatlar sonucu şu tespiti yapmaktadır: “Geriye baktıklarında birçokları, mezhep sorununun -ve böylelikle Aleviliğin toplumdaki tabi konumunun- sınıf çelişkisi gibi global sorunlar lehine ihmal edilmiş olmasını hata olarak görüyorlar. 70’li yılların sonundaki olaylardan, toplum geneline oranla

olağanüstü çok sayıda Alevinin etkilendiği tecrübeler bu durumda önemli rol oynamıştır” (Kehl-Bodrogi “Tarih”56).

Faroz Ahmad da birçoklarının hissettiği kimlik boşluğunun eski dinsel kimlik kalıplarına geri dönüşle doldurulduğunu ve toplumun çoğunluğu içinde dinsel dünya tasarımlarının yükselişi ile birlikte değerlendirilecek bir görüngü olduğunu savunmaktadır (Bkz. Ahmad 1988 ). Ahmad’a göre bu gelişme, marjinal grupların siyasi merkez karşısındaki kimlik tanımlarına dair Canfield’in tezini doğruluyor gibi görünmektedir: “Kimlik kategorileri şartlara göre değişir. Önemli siyasi kategorilerin dinsel olduğu yerde, marjinal topluluklar heretik (*sapkın mezhep veya dinsel akideye aykırı olan*) olur” (aktaran Kehl-Bodrogi “Tarih” 58).

Devletin 1980’li yılların başından beri izlediği Alevilerin asimilasyonunu başka bir deyişle Sünnileştirilmesini hedefleyen din politikası Aleviliğin yeniden inşa sürecinde ek bir hızlandırıcı etken olmuştur. 80’lerin başında bütün öğretim basamaklarında din dersi zorunlu kılınmış ve bu derste İslamın Sünni Hanefi mezhebi öğretilmiştir. 80’li yılların ortalarından itibaren de sadece Alevilerin oturmakta olduğu bazı bölgelere bölge sakinlerinin direnişine rağmen camiler yapılmıştır (“Alevilik Yeniden İnşa Olunurken” 38).

Bu süreçte artan özümleme çabası Aleviler tarafından özkimliğe dönük bir tehdit olarak algılanmış, gençliğin Sünnileşmesi ihtimalinden duyulan korku, Alevileri geleneklerin ve bilginin nakledilmesindeki kopukluğun giderilmesinin yol ve imkanlarını aramaya sevk etmiştir. Özümleme tehlikesine, “mitler, ritüeller ve inşa edilen gelenek yoluyla özel cemaati simgesel olarak yeniden yaratarak (Cohn 37) karşı durulmuştur (aktaran Kehl-Bodrogi “Tarih” 57).

Bu durumda büyük ölçüde laik olan yeni Alevi seçkinlerinin mensupları -ki bunların çoğu din alimi değildir- “yol gösterici” ve bilgi nakledici görevini üstlenmişlerdir. Alevilikteki güncel gelişmeleri, Yakın ve Ortadoğu’daki etnik-dinsel hareketlerde yaygın olan, “kendisini öncelikle görece geniş yeni orta sınıf seçkinlerinin önderlik iddiasında... ifade eden... “laiklik modelini” izlemişlerdir (Thomas Scheffler’dan aktaran Kehl-Bodrogi “Tarih” 57).

1988’den bu yana Alevi yazarların kitapları büyük bir hızla artmaktadır. Büyük bir çoğunluğu da “Alevilik nedir?” sorusuna yanıt aramaktadır. Bu kitaplara olan büyük talep, Alevilerin cemaatleri hakkındaki bilgi açıklarını telafi etmek için büyük bir açlık duyduklarını göstermektedir. Bir yandan da bu yayınlar birçok kişiyi de ilk kez ciddi bir şekilde kendileriyle hesaplaşmaya sevk etmektedir. Öte yandan geçmişte iman cemaati, kolektif kimliğin kendisinden türediği en önemli dayanak iken, bugün Alevilikte etnik veya dilsel sınırlar boyunca farklılaşma eğilimleri gözlenmektedir. Aleviliğin bir Türk olgusu olarak propagandasının yapılması da cemaatin Türk olmayan mensuplarında kendi konumlarını açıklığa kavuşturma ihtiyacını arttırmaktadır ve onları Alevilik üzerinden tanımlanan eski kimliklerini sorgulamaya itmektedir (Bora “Devlet” 60). Bu durumu yaşayan bir çok etnik azınlık söz konusu ancak hepsinin üzerinde tek tek durmak bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Bu bağlamda sadece Nusayriler üzerinde durulacaktır.

Alevi uyanışının mimarları başlangıçta Alevilikteki etnik-dilsel farklılaşmanın inceliklerini göz ardı etmişken, giderek, cemaatin birliğini korumak için savlar aramak zorunda kalmaktadırlar. Geçmişte bunu göz ardı eden Alevi yazarlar son zamanlarda Aleviliğin etnik karışıklığı üzerinde daha vurgulu olarak durmaktadırlar. Ancak bunu yaparken de sürekli olarak Aleviliğin hiçbir etniye mal

edilemeyeceğini vurgulayarak ve en azından sözel olarak “Türk tezi” ne mesafe koymaktadırlar. Büyük oranda da etnik farklılıkların kaldırılmasının tam da Aleviliğin bir meziyeti olduğunu savunuyorlar (Birdoğan, “Anadolu” 33) Ancak Alevi yazarların Aleviliğin mahiyetine ilişkin keskin tartışmalarına rağmen, birlik idealleri kırılmış değildir. Yüklenen anlamlar ne kadar değişik olursa olsun müşterek sembollerin paylaşılıyor olması, dışardakilerle oraya çekilen sınırdaki ortaya çıkan güçlü bir biz-duygusunu mümkün kılmaktadır. Bu noktada “sınır çizici bir sembol olarak” cemaat karakteri kendini göstermektedir: “Sembol olarak ona cemaatin bütün üyelerince sahip çıkılır; fakat anlamları üyelerin ona bakışlarına göre farklılık gösterir” (Cohn’dan aktaran Kehl-Bodrogi “Tarih” 15).

Süreç içinde Alevi uyanışının savunucuları farklılıkları asgariye indirmek ve cemaatin modern koşullar altında hayatını sürdürmesini güvence altına almak için, sonuçları uzun vadede Aleviliğin temelden değişmesine yol açacak reformlara yönelmektedirler. Örneğin Aleviliğin nesebe bağlı olma durumu tartışılmaya ve cemaata mensubiyetin ölçütleri sorgulanmaya başlanmıştır. Birdoğan, Aleviliğin dışarıya açılması gerektiğini ve Sünnilerin de bu ideolojiyi benimserlerse Alevi olabilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre Aleviliğin demokratik, hümanist ve ilerici bir ideoloji olarak takdim eden yaklaşımı, inanılabilirliği açısından, cemaate mensubiyetin nesebe bağlı olması ölçütünün sorgulanmasından artık pek fazla kaçınamayacaktır. Çünkü hala sadece cemaatin içinde doğan insanlar Alevi sayılmaktadır ve karışık evlilikler güçlü direnişlerle karşılaşmaktadır.

Ancak Alevi uyanışının savunucularının cemaati örgütsel olarak birleştirme ve modernlik şartlarında varlığını sağlamayı başarıp başaramayacağı bugünden öngörülemez, belki de süreç içinde Alevilik tikel kimlikler boyunca parçalanıp yok

olacaktır (Kehl-Bodrogi “Tarih” 62). Bodrogi’ye göre şu kesindir: “Halihazırdaki düşünceler doğrultusunda reformdan geçirilmiş bir Alevilik (*öğretinin yazıya geçirilerek sabitlenmesi, merkezi bir dinsel merciin inşası ve cemaate mensubiyetin nesebe bağlı olmaktan çıkması*) en azından toplumsal özelliklerini tamamen yitirmiş bir Aleviliği ortaya çıkaracaktır” (63).

Günümüzde Alevilik bahsedilen çeşitli yaklaşımlar doğrultusunda tartışılmakta ve geçmişte yazılı metinler muhafaza edilmediğinden bilinen ve kabul gören tarihte kendine bir yer aramakta, modernleşme ve globalleşmenin de etkisiyle yeni biçimler altında var olmaya, değişip-dönüşmeye devam etmektedir. Alevilikle ilgili tartışmalar dönem dönem kitle iletişim araçlarının da katkısıyla yoğun bir şekilde yapılmakta (*örneğin seçim öncesi veya cereyan eden bir olay sonrası*) ve sonrasında yine unutulmaktadır. İleriki tarihlerde yeniden gündeme geldiğindeyse silbaştan aynı şeyler tekrarlanmakta ve mevcut klişelerle “flaş haber” ya da manşet olmaktadır.

Anadolu Aleviliğiyle ilgili olarak durum böyle iken Nusayrilik (Arap Aleviliği) ve Kürt Aleviliğiye görmezden gelinmektedir. Bu topluluklar da diğer Alevilerle benzer sorunları yaşamalarının yanı sıra Türkiye koşullarında iki kere farklılık arz ettiklerinden (*dil ve mezhep*) hangi kimliği önceleyeceklerini bilememekte ve bunun çelişkisini hayatlarının her aşamasında hissetmektedirler. Bu topluluklar kimliklerini mekana ve şartlara göre öncelemekte, bir bakış açısına göre takiiye yapmaktadırlar. Ancak Schnapper’in de dediği gibi “yurttaşlık, modernliğin belirleyici özelliği olan demokratik pratiğin merkezinde yer alır. İnsanların, farklılıklarının ve maddi koşullarının ötesinde onurluluk açısından eşit oldukları ve gerek hukuksal gerek siyasal anlamda eşit muamele görmek durumunda oldukları

fikrine dayanır... Her demokrasi çoğul kültürlüdür... Ancak modern yurttaşlık, bazı özgüllüklerin özelin alanında var kalmasını ve bireylerin kamusalın alanında yurttaşlık mantığına uymalarını gerektirir... Modern ulus, tikelliklerin toplumsal kabulünü içerir siyasal kabulünü değil” (Schnapper “Yurttaş” 10-11).

### **C.5. Alevilik ve Nusayriliğin Alevilik İçindeki Yeri**

Nusayriliğin Alevilik içindeki yerini netleştirebilmek açısından Anadolu Aleviliği, Bektaşilik ve Caferiliğin ne olduğu üzerinde durmakta fayda vardır. Bu konuda verilecek bilgiler mecburen mevcut literatürden faydalanılarak aktarılacak ve burada literatürün belirttiğimiz yaklaşımları ne kadar barındırdığı da görülecektir.

#### **C.5.a. Anadolu Aleviliği**

Anadolu, en eski çağlardan bugüne uzanan bir uygarlıklar zinciri, bir kültür çeşnisidir. Tarihçilerin ve arkeologların verdikleri bilgilere göre Anadolu'nun on bin yıllık bir tarihi vardır (Eyüboğlu 8; Şener 109). Çok tanrılı, tek tanrılı bütün dinler Anadolu'da buluşup karışmış ve kaynaşmış böylelikle yeni bir inanç, düşünce olarak tarih sahnesine çıkmıştır. En son tek tanrılı din olan İslamiyet bile burada, doğduğu ülkedeki gibi algılanmamış, Anadolu toprağında farklılaşmış, yeni bir içerik kazanmıştır. Anadolu Müslümanlığı, kendine has özellikler taşıyan bir içerikle ortaya çıkmıştır.

Şener'e göre Anadolu'da doğu ve batı inançları çağlar boyu birbirine o kadar çok karışmış ve kaynaşmıştır ki; hangi inancın kaynak olduğu, hangisinin kaynaktan

çıkacağı kesin olarak söylenemez. Örneğin Aleviliğin önemli bir ilkesi olan “eline,beline,diline sahip olma” inancı aynen Budizmde de görülmektedir (Şener 112). Şener’in aktardığına göre Anadolu tarihçileri Türklerin 19.yy’dan itibaren Anadolu’ya göçler yoluyla geldiğini ve Türklerin bu sırada, gerek kültür gerek dinsel açıdan heterojen bir toplum olduğunu ve Batını eğilimlerin güçlü olduğu tasavvufa açık bir yapıları olduğunu belirtirler. Şener bu göçler sırasında çeşitli tarikatlere bağlı şeyh ve dervişlerin de Anadolu’ya geldiklerini, yerleşip tekkelerini açtıklarını, ardından da inançlarını yaymaya başladıklarını yazar. Şener’e göre Hacıbektaş-ı Veli’den önce Anadolu’da görülen Alevi potansiyeli bu şeyhlerin ve dervişlerin çabasıyla meydana gelmiş olabilir (116). Hacıbektaş, Anadolu Aleviliği için önemli bir şahsiyettir, Anadolu’ya Selçuklu yönetimine karşı yapılan Babai isyanı sonrasında (1240 yıllarında) geldiği tahmin edilmektedir (Şener 113; Ocak “Babai” 21). Ancak Hacıbektaş’ın hayatı ile ilgili bilgilerin esasını masalımsı, mitolojik bilgiler oluşturur (Gölpınarlı 4). Anadolu’da meydana gelen Aleviliği tek bir nedene/kaynağa dayandırarak açıklamak olası değildir ancak temel olarak Anadolu Aleviliğinin üç kaynağından söz etmek yerindedir. Birincisi, İslamiyet içindeki hilafet döneminde ortaya çıkan olaylardır. İkincisi ise Türkistan ve İran gibi Doğu din ve kültürlerinden gelen etkidir. Çünkü göç yolları ile ve diğer yollarla Anadolu’ya gelen Türkler ya İslamiyeti kabul etmişlerdi ya da İslamiyetten önceki çok tanrılı Doğu dinlerinin etkisi altında idiler: Şamanizm, Zerdüşlük, Budizm, Maniheizm, Taoizm.. Bugün İslamiyeti benimsemiş olanların tasavvuf inancı ile Budizm arasında benzerlikler vardır. Maniheizm ile Alevilik arasında da inanç benzerliklerinden söz edilebilir. Şaman dininden gelen güneşe, aya, yüksek tepelere, suya, ateşe tapınma vb. bugün Anadolu’da Sünni ve Alevi halk arasında hala

yaygındır (Şener 130; Türk 104). Üçüncü kaynak da eski Anadolu din inanç ve kültür mirasıdır. Üzerinde yaşadığımız toprakların on bin yıllık tarihi Anadolu medeniyetleri tarihidir. Anadolu'da 1200 yıllarında oluşan ve Anadolu dışında birçok kültürün ve dinin izlerini taşıyan Anadolu Aleviliğinin binlerce yıllık Anadolu medeniyetleri tarihinden bir şey almadığını söylemek mümkün değildir. Nitekim bugün Anadolu Aleviliğinde görülen bir çok inancın izlerine çok tanrılı Anadolu dinlerinde, hatta Hristiyanlıkta da rastlanır. Doğan Avcıoğlu bu tespiti şu sözlerle desteklemektedir: “Hacıbektaş ve halifeleri İslami çerçevede Anadolu Hristiyanlarının inançlarıyla, Ortaasya geleneklerini bağdaştırarak, ortodoks İslama uzak düşen göçebeleri ve köylüleri saflarına toplarlar” (Avcıoğlu'ndan aktaran Şener 130).

Hem Alevi hem Sünni literatüre göre İslamiyet içinde hilafet meselesindeki haksızlığa ilk karşı çıkanlar Araplar olmuştur. Bu karşı çıkışta İslamiyetle birlikte yayılmış, İran'a gitmiş Şiilik oluşmuştur. Pakistan'da bu kaynaktan beslenen İsmailiyye mezhebi varlığını halen sürdürmektedir. Afganistan'da da Şii ve İsmailiyye mezhebi hayli yaygındır. İslamiyet içindeki bu akım, Mısır'da Fatimi devletini doğurmuş ve hala da günümüzde gerek İran'da Humeyni önderliğinde gerekse Ortadoğu ve Arap ülkelerinde yaşamaktadır (Şener 131). Ancak, bunların hiçbiri Anadolu Aleviliği ile aynı şeyi ifade etmez, Nasıl ki Arap ve Kürt Aleviliği de bunlarla ve Anadolu Aleviliği ile aynı şeyi ifade etmiyorsa. Hepsinin tek ortak yanı Ali ve ehlibeytine olan saygı ve sevgidir.

Doğuştaki toplumsal temelli ama dinsel bir muhalefet olan Şia hareketi, Anadolu'da toplumsal yanı ağır basan bir yaşam felsefesine, siyasal muhalefet hareketine dönüşmüştür. Aleviliğin bu özelliği, yaşadığı tarihsel-toplumsal süreçten

kaynaklanmaktadır. Alevilik, köken olarak endogam (*içten evlenmeci*) batını nitelikli, Osmanlılara muhalefeti nedeniyle 16. yy'da mekansal ve coğrafi bakımdan marjinalliğe itilen Anadolu bir inanç topluluğudur (Kehl-Bodrogi "Tarih" 52).

Aleviliğin dışa kapanması merkezi toplumdaki dışlanmasından bir sonuçtur. İslami otoritelerce rafizi (*İslam'dan sapmış*) sayılan bu cemaate, bugün hala sırtına yüklenen bid-at (*sözlük anlamı, dinin dışında olmayan*) ve ahlaksızlık damgası vurulmuştur.<sup>vii</sup> Bodrogi'ye göre Aleviler kendilerini çoğunlukla İslama bağlı sayıyorken, Muhammed'in öğretilerine dair özel yorumları nedeniyle hiçbir zaman doğru Müslümanlar olarak tanınmamışlardır (53). Alevilik Batını<sup>viii</sup> bir akım olduğundan Aleviler Kuran'ın ve İslam yasasının ruhani bir yorumunu öne çıkarmaktadırlar. Bu yorum sonucunda İslami farzlar ve öğretisi karşısındaki kayıtsızlıkları, haklarında ahlaksızlık ithamına ve ortodoksinin gözünde sapkın sayılmalarına yol açar.

Alevilik, tarihinin hiçbir döneminde kuralsal bir birlik oluşturamamıştır. Dinsel bilgi kutsal sayılan belirli aileler (*ocak*) içinde nesilden nesile sözlü olarak nakledilmiştir. Bu ailelerin mensupları cemaatin dinsel ve toplumsal yönlendirilmesinden sorumludur. Bunun meşruiyetini, Ali veya oniki imamın nesebiyle olan -hayati- kan bağından alırlar. Merkezi bir dinsel mercii ve bağlayıcı bir yazılı metnin yokluğu, Aleviliği öğretinin yorumunda ve ritüel alanında yöresel ayrılıklara sürüklemiştir. Bu, Aleviliğin canlanmasının mevcut evresinde sorunlu bir durumdur.<sup>ix</sup> 1980'lerde Alevilik karakteristik özelliklerini yitirmekte ve giderek toplum bütünü içinde erimekteymiş gibi görünmekteydi. Oysa 90'lara baktığımızda buna tamamen zıt bir gelişmeye tanıklık etmek mümkündür. Alevi cemaati bu dönemde kendini yeniden inşa ederek veya dönüşerek yitirdiği dinsel ve toplumsal yapıları yeniden biçimlendirmenin yollarını aramaya başlamıştır. Bodrogi'ye göre

Cemaatin bu yeniden oluşumunun temel özellikleri şunlardır: Geleneksel dini kimlik kalıplarına yeniden dönüş; toplumsal dinsel yapıların dönüşümü; bir tarihsel gelenek formülleştirme arayışı... Bu cemaat içi sürece, dışa dönük olarak mezhep ve kimlik sorununun siyasallaştırılması ve bununla ilintili olarak kollektif kimliğin olumlanması eşlik etmektedir. Aleviliğin bu en yakın dönemi, genel olarak biz grubu olma süreçlerini karakterize eden, kimlik tanımının değişen görüngüsüne etkili bir örnek teşkil etmektedir ( 55).

### **C.5.b. Bektaşilik, Caferilik ve Yesevilik**

Martin Van Bruinessen “Alevi” kavramının gerçekte inanışları ve ritüelleri birbirlerinden hayli farklı heterodoks toplulukları tanımlamak için kullanılan bir üst kavram (Bruinessen “Kürt” 117) olduğunu söyler.

Erol Anar ise, *Azınlıklar, Yerli Halklar ve Türkiye* adlı kitabında *Aleviler* başlığı altında, “İç, Batı, Kuzey Anadolu’nun bütününe yayılmışlardır. Türk ve Kürt Aleviler vardır. Türk Aleviler özellikle Sivas, Yozgat, Çorum, Nevşehir, Amasya, Maraş ve Erzincan’da Kürt Aleviler ise Bingöl, Dersim, Erzincan, Sivas, Elazığ, Malatya ve Kayseri’de yaşarlar. Osmanlı döneminden bu güne Alevi toplumu büyük katliamlara uğratılmıştır. Aleviler kendilerini temsil etme olanaklarından yoksun bırakılmış, Alevilerin dinsel inançlarını öğretebilecekleri okullarını açmalarına izin verilmemiştir” demektedir (45).

Ali Tayyar Önder, günümüz Türkiye’inde Alevilik, Bektaşilik gibi bir ayırım olmadığını, bilinen süreç içinde Alevi, Bektaşi tanımlarında küçük ‘ayrıntılar’ın söz konusu edildiğini iddia eder. Ona göre, bugün Aleviler dini önderler olarak üç gruba

bağlıdır; seyyitler-şerifler, çelebiler, dedebabalar. Daha yaygın olan çelebilerdir. Bu ayrımlar dedelerin soy kütüğü ile ilgilidir. Seyit ve şerifler, bir şekilde,soylarını Hz.Ali'ye çelebiler ve dedebabalar Hacı Bektaş'a dayandırırılar (Önder 77).

Önder'e göre Anadolu'nun Türkleştirilmesinde gönderdiği binlerce alperenle efsaneleşmiş Hacıbektaş ve Ahmet Yesevi'nin Türkmen oldukları ve Anadolu Aleviliğinin oluşumuna uygun ortam yarattıklarından kuşku duyulamaz. Aleviler Ahmet Yesevi'yi de Hacıbektaş gibi sever, sayar; ancak Yesevilik diye bir Alevi kolu yoktur (78). Caferilik ise daha ziyade İran'da yaygındır. Bu mezhebin kurucusu Alevilerin oniki imamından altıncısı olan Cafer-üs Sadıktır. Caferi mezhebi ehlibeyt sevgisi ve imamet anlayışıyla ne kadar Şii ise, namaz, oruç, hac, zekat ve ibadet titizliğiyle o kadar da Sünnidir (78-79).

Fığlalı'ya göre ise Alevilik, İslam düşünce tarihi araştırmacıları için, en karmaşık ve çok yönlü incelemeye ihtiyaç gösteren araştırma konularındandır. Ona göre karmaşıklığı doğuran sebeplerin başında isim konusu gelmektedir. Çünkü kelime olarak Arapça'da "Ali'ye mensup" anlamına gelen Alevi, İslam tarihi ve tasavvuf edebiyatında, "Ali'yi sevmek, saymak ve her hususta ona bağlı olmak" anlamlarında kullanılır. Fığlalı bu bakımdan Ali'yi seven,sayan ve ona bağlı olan herkese "Alevi" denmesi gerektiğini iddia eder. Ona göre sözlük anlamının dışında Alevi tabiri, Hz. Ali'yi en üstün sahabi olarak gören ve Hz.Muhammed'den sonra onun Allah'ın ve peygamberin tayini ile halife olması gerektiğini kabul edenler için de "Şia" ile eşanlamlı olarak kullanılır. Fığlalı bu zümrelerin Ali'ye olan bağlılıklarının ötesinde onun ve soyunun adına ayrı bir fırkalaşma hareketinin siyasi temsilciliğini de üstlendiklerini iddia eder. Ona göre Ali ve ona sevgi ve bağlılık adına ortaya çıkıp da siyasi bir gruplaşma hareketini tercih eden Şii topluluklara, ileri sürdükleri görüşlere

dayalı olarak Caferiye, İsmailiye, Zeydiyye, Nusayriyye vb. isimler verilmiş ve bunlar da böylece tanınmışlardır. Fığlalı ayrıca tarihte bu nevi zümreler arasında Hz. Ali sevgi ve baēlılıēını kötüye kullanan, kendi dar ve maksatlı zihniyetleriyle Hz. Ali'yi tanrılaŖtıracak kadar aŖırılıēa gidenler olduēunu hatta bugün bile, İslam milletlerinden her birinin Hz. Ali sevgi ve baēlılıēını ortaya koyuŖ Ŗekillerinin birbirlerine göre k  msenemeyecek farklılıklar g sterdiēini  ne sürer (Fığlalı “Türk” 82).

Anadolu Aleviliēi'ne, yazılı ve s zli gelenekte birtakım farklı isimler verildiēini belirten Fığlalı bunların baŖında BektaŖiliēin geldiēini söyler. Ona göre BektaŖilik, kısaca HacıbektaŖ tarafından kurulduēuna inanılan bir tarikattır. Hz. Ali ve Ehlibeyt sevgisi gibi Aleviliēin temel esaslarına baēlı oluŖları yüzünden, BektaŖiliēe Alevilik denebilir, Ancak bu Alevilik Sünnilerin ehlibeyte olan sevgilerini ifade eder manadan öteye geçmez.  nk  Türkiye'de her BektaŖi Alevi olduēu halde, her Alevi HacıbektaŖ'ı Horosan ereni sayıp, hürmet etmesine raēmen, BektaŖi deēildir. BektaŖilik bir tarikat olduēu için bu tarikatın yollarına uyan herkes BektaŖi olabilir ama Alevilik soya baēlıdır ve ancak annesi veya babası Alevi olan Alevi olabilir (Fığlalı “Türk” 9).

Fığlalı'nın belirttiēi üzere Alevilik soya-dayalı bir inanç sistemidir. Ancak soya-dayalı olması bu inanç sistemine dahil olmak isteyeniyi dıŖlayacak bir biçimde deēildir. Sadece din görevlisi olacak kiŖilerde soya önem verilir. Yani din g revliliēi için aranan bir çok özellik olmakla beraber göreve talip olacak kiŖi uygun niteliklere sahip olsa da soyunda bu yetki yoksa ona din g revliliēi verilmez.

Aleviliēin bir çok kola ayrıldıēı ve kendi içinde farklılıklar arz ettiēi tartıŖmasız bir gerçekliktir. Bu farklılıklar ve kollara ayrılmalar  eŖitli nedenlere

dayanmaktadır. Kollara ayrılması Fığlalı'nın belirttiği gibi Ali'ye bağlılığın ötesinde bir fırkalaşma hareketi değildir. Daha ziyade oniki imamın seceresiyle ilgili bir mevzudur (Bkz. Et-Tavil "Arap" 150). Farklılıklar ise hem bu kollara ayrılmayla hem de etnik kökenle alakalıdır. Alevilik her dönemde "gizlilik" esasına dayandığından yazılı metinlerin azlığı/yokluğu dilden dile aktarılanın doğal olarak değişmesi ihtimalini doğurmaktadır. Bana göre bu durum farklılıkları anlaşılır kılmaktadır. Ancak tüm Alevi kollarında temel olan "Ali ve Ehlibeyt sevgisi"dir.

Bu çalışmada Alevilik içinde süregelen farklılıklara ayrıntılı olarak değinilmeyeceği daha önce belirtilmişti. Alevi cemaatiyle ilgili olarak verilen tüm bilgiler Nusayri topluluğunun bu inanç sisteminin neresinde yer aldığını netleştirmeye yöneliktir. Ancak çalışmanın temel amacı Nusayrileri anlatmak değildir. Nusayriler özelinde başka farklılıklara ayna tutmak ve bu bölüme gelinceye değin tartışılan kavramlar ışığında Nusayrilerin temsili konusunu niteliksel açıdan irdelemektir.

### **C.5.c. Nusayrilik: Etnik Yapı, Tarihi Köken ve Kültürel Özellikler**

Nusayriler; İslamiyetin içinde Ehlibeyte tabi bir Alevi fırkasıdır. Gizlilik esasına bağlı bir inanç yapısı vardır. Nusayrilik isimlendirmesi, farklı unsurlara göre yapılmaktadır (Bkz. Et-Tavil 2000). Nusayriler Türkiye'de Mersin, Tarsus, Adana, İskenderun, Antakya, Samandağ hattında yaşamaktadırlar ve nüfusları bir milyonun üzerindedir. Türkiye, Suriye, Lübnan ve Filistin'de yaşayan Nusayriler arasında inanç ve akide bakımından bir fark yoktur (Uluçay "Tarihte" 26).

Anadolu'nun zengin ve yerleşik kültürlerinden biri de Arap kültürüdür. Afrika'dan Mezopotamya'ya kadar uzanan çok geniş bir coğrafyaya yayılan Arap halkları, doğal olarak çeşitli açılardan farklı özellikler göstermektedir. Nitekim Anadolu'da yaşayan Araplar da iki grup halinde ele alınabilir. Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde yaşayan Arapların kullandığı dil Arapça'nın Gıltu dil grubuna girerken, Adana, Mersin ve Hatay'da yaşayan Arap-Alevilerinin kullandığı dil ise Arapça'nın Cebel ve Ensariye dil grubuna girmektedir "(Keser 9; Et-Tavil 10).

Daha önce de belirtildiği gibi Nusayri topluluğuna iade-i itibarı Fransa'nın işgali altında Suriye'de (1920-1946), Nusayra dağları bölgesinde "Özerk Aleviler Ülkesi" adıyla bir yönetim kurulduğunda verilmiştir. Bundan önce çeşitli baskı ve zulümler dolayısıyla Nusayriler dağlara kaçmak zorunda kaldıklarından uzunca bir müddet açlık ve sefalet içinde yaşamışlardır. Bu dönem içinde de kimlikleri unutulmuş ve dağdan indiklerinde buldukları bölgede Nusayri sözcüğü sadece bir hakaret sözcüğü olarak kullanılmıştır (Uluçay "Arap" 27).

Nusayrilikle ilgili çalışmaların sayısı azdır, yetersizdir. Olanlar da daha çok literatür taramasından ibaret olup, nakarat şeklindedir. Bu konuda saha çalışmalarına yeni yeni başlanmıştır. Ancak bugüne kadar saha çalışmaları yapılmadan, çağlar, yüzyıllar öncesi din-mezhep çatışmalarının taraflı risaleleri kaynak alınarak, bunlardaki suçlamalar günümüze aktarılmış ve sanki benimsenerek tekrarlanmıştır. Gerçeğe aykırı düşen iddia, itham ve hatta iftiralar Nusayri topluluğunu yaralamış, gereksiz toplumsal gerilime neden olmuştur.

Nusayrilerin etnik yapısı hakkında birçok fikir ileri sürülmektedir. İleri sürülen bu fikirlerden en önemli olanı ve sıkça tekrarlananı Türkiye'de Türk'ten farklı hiçbir etnik grup olmadığı paradigmasının devamı niteliğindedir. Bu fikri

savunanlara göre Nusayri nüfusunun tamamını tarih içinde Araplaşmış Türkler oluşturmaktadır. Bu yazarların başında Kasım Ener (1993), Hasan Reşit Tankut (1938) ve Ali Tayyar Önder (2002) gelmektedir. Ancak bu yazarların bu tezlerini ispatlamak için öne sürdükleri kanıtlar ne sosyal ne de tarihsel gerçekliğe uymaktadır (Keser 25).

Nusayriler Arap halkındandır. Arapça'yı yalnızca ibadetlerinde değil günlük yaşamları sırasında da kullanırlar. Türkiye'de yoğun olarak Hatay bölgesinde yaşayan Nusayriler, diğer etnik gruplara göre, daha izole ve daha gizli bir örgütlenmeye sahiptirler. Halk arasında "Fellah" ve "Arap Uşağı" olarak tanınırlar. Fellah, Arapça'da çiftçi anlamına gelmektedir. Fellah denmesinin nedeni, bu insanların yüzyıllarca büyük toprak ağalarının yanında çalışarak çiftçilik yapmalarındır. Arap uşağı ise, onların Arap etnik kökenlerinin vurgulanması anlamında kullanılmaktadır (Türk 51). Nusayri kelimesi ise halk tarafından bilinmemekte, sadece bilimsel literatürde kullanılmaktadır. İrene Melikoff (Melikoff "Uyur" 26-34) Nusayri sözcüğünün Suriye'de geleneksel olarak kullanılmaktayken sonradan bu sözcüğün yerini "Alevi" deyiminin aldığını ve Türkiye'de kullanılan "Alevi" sözcüğünün de Suriye'deki Nusayrilere "Aleviler" denmeye başlandıktan sonra yaygınlaşmış olabileceğini ileri sürmektedir.

Nusayri sözcüğünün kökeniyle ilgili olarak Massignon en güçlü olasılığın bu ismin Nusayriliğin kurucusu sayılan Muhammed bin Nusayr'ın isminden geldiğini öne sürer. Et-Tavil'e göre ise Nusayri kelimesinin kökeni Nusayra dağlarıyla ilgilidir (Et-Tavil "Arap" 81). Et-Tavil, "Halife Ömer'in Suriye'yi fethi sonrasında, İslam orduları zor duruma düştüğünde Ensar'dan 450 mücahidi aşkın bir Alevi topluluğu yardıma yetişmiş ve ordu başarılı olmuştur. Bu küçük kuvvete 'Nusayra' (*küçük*

*yardım*) denildi. Cihadın kurallarından biri fethedilen toprakların fetheden orduya verilmesiydi. Nusayra grubunun aldığı topraklara Nusayra dağı denildi” (82) demektedir. Hüseyin Türk buranın Hulu dağıyla şimdiki Ümraniye Bucağının bir kısmından oluştuğunu ve bu adın sonradan Lübnan dağından Antakya’ya kadar Alevilerin yaşadığı bütün dağların özel adı olduğunu belirtir (Türk 52). Buraya yerleşen Alevilerin Nusayrilerin ataları olduğu düşünülmektedir.

Nusayriler geçmişte sürekli olarak çeşitli baskılarla ve iftiralarla karşılaşmışlardır. Hatay’ın Türkiye Cumhuriyeti’ne katılması (1939) ve Türkiye’nin Atatürk tarafından kurumsal laikleştirilmesiyle birlikte, Nusayriler ilk defa kendi toplumsal konumlarını düzeltme fırsatını elde etmişlerdir. Bu nedenle büyük oranda Atatürk’ü desteklemişlerdir (Aringberg-Laanaatza 200-201). Aynı şekilde, Suriyeli Nusayrilerin de iktidarı ele geçirincede (1966) kadar, Şii ve Sünni Müslümanlardan baskı gördükleri de belirtilmektedir (Bkz. Kramer 1993).

Nusayrilerin tarihiyle ilgili bir çok kaynaktan kısa bilgiler verilmesine karşın, bunların çoğu da birbirleriyle tutarlı olan bilgiler değildir. Nusayrilerin tarihi konusunda olduğu gibi etnik kökenleri konusu da tartışmalıdır. Nusayrilerin etnik kökeninin Türk olduğunu savunan yazarlardan söz edilmişti. Andrews (1992), Aringberg-Laanaatza (1999) ve Olsson (1999) da Nusayrilerin Arap etnik kökenine sahip olduklarını savunmaktadırlar. Hatay’da yaşayan Nusayrilerin büyük bir çoğunluğu da kendilerini Arap-Alevisi olarak tanımlamaktadır (Güler 1994; Reyhani 1997; Rende 1994). Ancak daha önce de belirtildiği gibi bu konuda üzerinde durulması gereken asıl nokta, Nusayrilerin kendilerini nasıl tanımladıkları gerçeğidir.

Nusayriliğin tarihi kökeni hakkında en önemli eser, Et-Tavil tarafından yazılmıştır. Türkçe’ye de çevrilen bu eserde Nusayriliğin tarihi ve inanç esasları ile

ilgili ayrıntılı bilgi bulunmaktadır (Bkz. Et-Tavil 2000). Nusayrilerin yoğun bir dini yaşantıları vardır. İslamın beş şartının batını yorumu ve uygulaması söz konusudur. Namaz beş vakittir ve gizli olarak kılınır. Biçime, yere ve zamana önem verilmez. Her yerde ve her zaman namaz kılınabilir. Önemli olana Allah'ın adını zikretmek ve onunla baş başa kalarak, onun için dua okumaktır. Ayrıca özel zamanlarda toplu namaz kılınır. Bu özel zamanlar; bayramlar, adaklar ve cenaze törenleridir. Namazın dışında, Ramazan ayında tutulan oruç da ibadetler arasındadır. Oruç da; yemek, içmek ve cinsel ilişkiden uzak durmak zorunluluktur. Toplumsal yaşamda kadınlar ve erkekler aynı ortamları paylaşırlar. Birlikte çalışır ve ailenin geçimini ortak karşılarlar. Kadınlar, Türkiye geleneksel kültüründeki “kaçınma” davranışını sergilemezler (Türk 62-64).

Nusayrilerin yıl içinde 150'ye yakın bayramları ve kutsal günleri vardır. Bunlar gelenekseldir ve varlıklı insanlar bu günlerde yoksullara yardımda bulunurlar. Bu günler sosyal dayanışmayı sağlayıcı ve pekiştirici özelliğe sahiptir. Bayram ve adaklar türbelerde yapılır. Türbeler ibadet yeri olarak kullanılmaktadır (Karasu 1997).

Jan Assmann'ın belirttiği üzere sosyal aidiyet bilinci, ortak bir dilin konuşulması ya da genel bir ifadeyle ortak bir simgesel sistemin kullanımı ile ulaşılan ortak bilgi ve belleğe katılıma dayanır. Burada önemli olan gelenekler, danslar, işlemler, yemekler, içkiler, giysiler ve anıtlardır. Ortaklığı belli eden bu simgelerin tamamı “kültür” daha doğrusu “kültürel sistem” olarak adlandırılabilir. Sosyal kimlikler, etkileşim ile kurulur ve üretilir. Etkileşim aracılığıyla dolaşan şey ortak dil, ortak bilgi ve anılarda dile gelen ve kodlanan bir simgesel anlam dünyasıdır. Bu simgesel anlam dünyası yani dünya görüşünü oluşturan ortak

değerler, deneyimler, beklentiler ve anlamlar kültürel anlamlardır. Mitler, efsaneler ve ritüeller de kültürel anlamın dolaşımı ve yeniden üretimi için vardır. Bu anlamın korunması ve yeniden üretilmesi için ritüel sahneleme ve mitsel dile geliş ihtiyacı vardır. Mitler düzeni anlatır, ritüeller kuruluşunu sağlarlar (Assmann 139-143). Nusayrilerde de kültürel anlam kendini bu şekilde kurar, korur ve yeniden üretir. Assman ayrıca etnik kökene süreklilik vermenin en etkin aracının din olduğunu söyler. Nusayrilerin kültürel özelliklerini incelemeye yönelik tüm araştırmalarda görünen odur ki bu nedenle hep din ve mezhep konularına odaklanıp kalmıştır. Aynı nedenle bu çalışmada da Nusayriliğin kültürel özellikleri bağlamında aynı konulara odaklanılmak zorunda kalınmıştır. Ancak bu çalışma diğerlerinden farklı olarak Nusayrilerin farklılıklarının aynı dizge içinde nasıl sunulduğunu analiz etmeye çalışacaktır.

### Dipnotlar 3

<sup>4</sup> Rafizi islamdan sapan kimse anlamına gelir.

<sup>5</sup> Cem dergisi, 9.sayı, 1992.

<sup>6</sup> Anadolu Türkmenleri arasında aşırı Ali kültürünün ve oniki imamın anılmasının bariz biçimleri,büyük bir ihtimalle Safevi propagandasının ürünü olarak, ancak 15. yy sonlarına doğru saptanabilir. Ancak heterodoks halk İslamının aşırı Şii unsurlarla kaynaşması sonrasında, çok sonraları Alevi diye tanımlanabilecek olan iman karışımı ortaya çıkmıştır (Bodrogi 1988; Ocak 1991)

<sup>7</sup> Bazı Sünni inanışlara göre Aleviler, özellikle cinsel birleşmeden sonra şeriat kurallarına göre abdest almadıkları için dinen kirlidirler (*murdardırlar*). Alevilerin inanışlarını gizlemek amacıyla geceleri toplanmaları ve kadınlarla erkeklerin birlikte katıldığı ibadet meclisleri, öteden beri, buralarda -kan bağıyla akraba olanların da geri durmadığı- karışık cinsel ilişkiler kurulduğuna dair karanlık iftiralara vesile olmuştur.

<sup>8</sup> Arapça batın: iç, saklı, herkesin erişebileceği, dış yani (*zahir*) ile, umuma kapalı olan iç (*ezoterik*) arasındaki ayrım, her türlü “ilahi vahiy”de esastır.

<sup>9</sup> Nokta dergisi 1987’de ülkede Aleviliğin vaziyetiyle ilgili kapak hikayesinde “Alevilik tarihe karışıyor” başlığını atıyordu. ( Nokta “Eylül 1987”s. 38)

### III. BÖLÜM

#### MEDYA, TEMSİL VE NUSAYRİLİĞE DAİR YAYINLAR

*İki Kere Farklılık, Tersyüz Edilme: Nusayriler* : Nusayriliğin ne olduğu ve ne olmadığı üzerine şu ana kadar yazılan ve söylenen her şeyde din ve mezhep üzerine odaklanılmış, bu cemaat “bir başkalık retoriği” içinde ele alınmayıp, cemaate dair tekrar edilip duran klişeler ve dini ritüeller ile ilgili tahmini bilgiler üzerinde durulmuştur. Şu ana kadar konuya dair literatür hakkında çalışmanın gerektirdiği ölçüde bilgi verilememiştir. Bir sonraki bölümcede bu literatürün taranması sonucu elde edilen mütevazı keşifler üzerinde durulacaktır.

Nusayriler sözü edilecek olan bakış açılarının hangisi içinde değerlendirilirse değerlendirilsin, hepsinin temas ettiği ve götüreceği nokta aynıdır, o da şudur; onlar “başka”dır ve “başka” demek onların farklı olduğunu belirtmektir. Onlar iki kere farklıdır, etnik kökenleri Arap mezhepsel ayrılıkları ya da felsefeleri Aleviliktir. Türkiye koşullarında başkalıkları altı iki kere çizilmesi gereken ya da iki kere yok sayılması gereken bir husustur. François Hartog’un belirttiği üzere “farklılık iki farklı terimin aynı dizgeye girmesinden sonra ilginçleşir. Bu noktada da karşımıza ayrılıklar yani iki terim arasında ayırıcı ya da anlam ifade eden farklar çıkar” (Hartog 208).

Aynı dizge içinden bakılığında yani mezhepsel düzlemde farklı ve karşıt olan Türkiye’de Alevilik ve Sünniliktir. Bunların arasında önemli mezhepsel farklar vardır ve bu farklılıklar baskın olanın diğer farklı olana dayatılmasıyla minimuma indirilmeye ya da yok sayılmaya çalışılır. Bu bağlamda Nusayriler iki kere yok sayılırlar hem dilsel hem de mezhepsel farklılıklarıyla paralel olarak. Elbette ki “farklılık yazıldığı ve söylendiği andan itibaren anlamlıdır. Çünkü dil ve yazı dizgeleri içine girmiştir. O zaman başkasını aynıya götürmek amaçlı belirsiz ve sürekli bir uğraş başlar. Anlam içeren farklılığın bu ikili bütünlük arasında kurduğu temel ilişkiden başlayarak birbaşkalık retoriği geliştirilebilir” (Hartog 209).

Nusayrilerle ilgili olarak yazılıp çizilen her şey Alevi ve Sünni kümesine ait bir anlatıcı tarafından anlatılmaktadır. İşte bu noktada ister istemez anlatıcının dünyası önemlidir, yani özetle Alevi-Sünni karşıtlığı ve farklılığı için anlatıcının

hangi dünyaya ait olduğu önemlidir. Ayrıca anlatımın yapıldığı dünya ve anlatılan dünya da birbirinden ayrıdır.

Farklılığı tercüme etmek için anlatıcının elinde bir tersyüz etme sanatı olduğu da unutulmaması gereken bir şeydir, yani burada yapılan şey başkalığı aynının tersi biçiminde kaydetmektir. Kullanılan bu yöntem okuyucu için sözde bir “şeffaf” başkalık oluşturur. Bu noktada artık Alevi ve Sünni değil Alevi ve Alevinin tersi veya Sünni ve Sünninin tersi vardır.

Hartog *Herodotos'un Aynası'nda* tersyüz etme sanatı ile ilgili olarak “yazar bunu yaparken evrensellik iddiası taşır ve genelde tersyüz etmeyi (*onlar hariç*) insanların bütününe göre yapar. Ancak burada ‘bütün insanlar’dan anlamamız gereken onun toplumdur. Öngörülen kuralın evrenselliği, anlatımın tersyüz etme işlemini maskeleyerek ve bu işlemin üretim izlerini silmek için kullanılan bir tarzdır. Ya da anlatıcının toplumunun diğer bütün topluluklardan ayrı olduğunu anlatmanın bir yoludur” der (218).

Ona göre tersyüz etme, başkalığı kaydetmenin bir yoludur. Bunu yaparken anlatıcı, başkalığın anlatıldığı dünyada kolay anlaşılmasını amaçlar. Tersyüz etmenin temel kavramları da; karşılaştırma, benzetme, tercüme etme, adlandırma ve sınıflandırmadır.

Şu ana kadar yapmaya çalıştığımız kavramsallaştırmalar ışığında literatüre ve medyadaki temsil biçimlerine bakmaya çalışalım.

## **A. BİR TEMSİL BİÇİMİ OLARAK ARAŞTIRMA-İNCELEME YAZILARI**

Ele alınacak toplum hakkında bulabildiğim nadir kaynaklarda neyin amaçlandığını, bu kaynakları hazırlayan yazarların ayrıştığı, kesiştiği ve çeliştiği noktaların neler olduğunu, yetersizliklerini ve bu araştırmanın bunlardan ne ölçüde farklı olduğunu anlatmak, yapmaya çalıştığım işin gerekliliğinin altını çizmek ve ikna ediciliğini arttırmak açısından artık bir gerekliliktir.

Alevi Cemaati birbirinden farklı ögeler içeren geniş bir topluluktur. Bu toplulukla ilgili incelemelerin ivme kazandığı dönem 1980 ve sonrasıdır. Daha açık bir deyişle Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu yıllardan itibaren, belli aralıklarla, Alevileri "keşfetme" girişimleri yapılmıştır. Gazetelerde Alevilikle ilgili bu keşif yazıları genellikle belli bir örüntüye uyar ve gazeteci, Alevilerin belli özelliklerini vurgular: Alevilerin hümanizmi, devlete bağlılıkları, kadın-erkek eşitliği ve cemaatlerinin can damarını oluşturan "gizli" ya da kapalı ritüeller. Sonra da Aleviler, başka bir gözüpek yazar ortaya çıkıp da bu hikayeye oldukça benzer bir anlatı ortaya koyana kadar kamuoyunun gündeminden kaybolur.

1990 sonrasında ise durum biraz daha farklıdır. Gazetecilerin ilgisinde bir azalma görülmezken, buna ek olarak Alevi toplumunun farklı yönlerini, tarihini, devletle ilişkilerini, ayinlerini ve öğretilerini ele alan bir yayın seli ortalığı kaplamıştır (T. Olsson vd. 20-23).

Farklı ögeler içermekte olan Alevi cemaatinin içinde yer alan Nusayriler konusunda son birkaç yıl içinde (1998 sonrası) bir çok -literatür taramasına dayalı veya saha çalışması- araştırma yapılmıştır. Bence bu durum Türkiye'de çok göze batmayan kapalı bir yaşam süren bu topluluğun isminin medyaya (*belki de Türkiye'de yaşayan bir çok insan bu topluluğun adını ilk kez bu olay sonrası duymuştu*) o zamanın Fazilet Partisi Genel Başkanı Recai Kutan'ın 6 Ekim 1998'de

Türkiye'nin Suriye ile "yüksek gerilim hattında" (Zelyut, Akşam, 1998) oluşu dolayısıyla söylediği sözlerle yansımasından kaynaklanmaktadır. Kutan bu topluluğu "Suriye'de bir nevi sapık Alevilik olan Nusayri mezhebi hakimdir" sözleriyle lanse etmişti Türkiye gündemine (Bkz.7-8 Ekim 1998, Milliyet, Akşam, Radikal, Cumhuriyet).

Bir etnik azınlık olarak nitelendirdiğim Nusayriler, neredeyse günümüze kadar çeşitli nedenlerle, içine kapalı, kültürel özellikleri bilinmeyen bir topluluktur. Bu içine kapalılık efsanevi tarihin bilinen kurgusundan ve topluluğun dışı açılma çabalarına aracı olanların, aktarılanları isteyerek ya da istemeyerek çarpıtmış olmasından kaynaklanmaktadır. Topluluğun inançları, gelenekleri ve dili gerek sosyal içerikli belgesel hazırlama çabası içinde olanlar, gerek bilimsel bir araştırma yaptığı iddiasında olanlar tarafından, olduğu gibi aktarılamamıştır. Topluluğun dini inanışının bir akidesi olan, gizlilik esası nedeniyle, dini birtakım ritüellerin açık açık anlatılmamış olması, çarpıtmalara neden olan önemli bir faktör olmasına karşın, özellikle de, bilimsel bir araştırmacı olduğunu iddia eden için, topluluğun kültürel özellikleri göz ardı edilmemesi gereken önemli bir konu olmalıdır kanaatindeyim. Her ne kadar din olgusu kültürü etkileyen önemli bir faktörse de, kültürü kapsayan her şey değildir. O halde Nusayriler hakkında bu güne kadar yapılan tüm incelemeler eksiktir denilebilir. Daha başka bir deyişle "sözcükler farklı söylem özneleri için çok değerliliğe sahiptir ve dünyanın karmaşıklığıyla belirsizliği bakış açılarının çoğulluğunun bir sonucudur" (Bourdieu'dan aktaran Tural "Fransız" 43). Nilgün Tural'ın aktardığına göre Bourdieu, *Görüş Açılarının Mekanı* başlıklı yazısında sözcüklerin ifade edildikleri bakış açısı farklılıklarına karşılık gelecek şekilde çokanlamlı olduğuna dikkati çeker ve öncelikle sosyologların çalışmalarında bu

farklılıklara duyarlı olması gerektiğini ve bu duyarlılığı birebir görünür kılmayı en azından denemesi gerektiğini özellikle vurgular. Bunu yapabilmek için, araştırmacının, bakış açılarının duyurulmasında aracı olduğu kişilerin sözlerini anlam kaymalarına neden olabilecek tehlikelerden korumaya çalışması ya da en azından bunu denemesi gerektiğini söyler (44).

Buraya kadar söylemeye çalıştıklarımı bu topluluk hakkında yapılan araştırmaların içeriğinden bahsederek pekiştirmem, yukarıda da belirttiğim gibi, artık bir gerekliliktir. Belirtilmesi gereken bir nokta da, söz konusu toplumun üyesi olan araştırmacıların da üzerinde durduğum sorun açısından eksik kalmış olduğudur. Nusayrilerle ilgili kaynaklar öncelikli olarak iki gruba bu gruplar da kendi içinde gruplara ayrılabilir:

1- Duygusal nedenlerle, Nusayrileri anlatmaya çalışan kaynaklar:

Türkiye toplumunun çoğunluğunun sahip olduğu önyargılara bir savunma niteliğindedir.<sup>x</sup> Bu kaynaklardan Saadet Öznisan adlı bir araştırmacının yazdığı *Araplarda Alevilik: Nusayrilik* adlı kitabın, kimlik (*aidiyet*) sorunu çerçevesinde yazıldığı söylenebilir.

2- Objektiflik iddiasıyla, Nusayrileri anlatmaya çalışan kaynaklar:

a) Önyargıları pekiştiren kaynaklar: Buna Ruhi Ethem Fıglalı'nın *İtikadi İslam Mezhepleri* adlı kitabı, Abdülbaki Gölpınarlı'nın *100 Soruda İtikadi İslam Mezhepleri* kitabı örnek olarak verilebilir.

b) Dengeli kaynaklar: Savunma niteliğindeki ve önyargıları pekiştirici nitelikteki kaynaklara yer verilerek hazırlanan derlemeler. Buna Ömer Uluçay'ın *Arap Aleviliği, Nusayrilik* (1999) ve *Tarihte Nusayrilik* (2001) adlı kitapları örnek

olarak verilebilir. Bu kitaplardan ilki, bu konuda bu güne kadar araştırma yapan tüm araştırmacıların görüşlerine yer vermiştir.

c) Nusayrileri olumlamaya çalışırken olduğundan farklı gösteren kaynaklar: Buna Hasan Reşit Tankut'un *Nusayrilik ve Nusayriler Hakkında* adlı araştırması ve Kasım Ener'in *Tarih Boyunca Adana Ovasına Bir Bakış* adlı kitabı örnek olarak gösterilebilir. Bu iki yazar Nusayrilerin "Eti Türkü" olduğunu iddia ederler.

Bu kaynakların ortak paydası hepsinin din-mezhep üzerine odaklanmış olmalarıdır. Hiç biri Nusayrileri "bir başkalık retoriği" içinde ele almamış, üzerinde önemle durulması gerektiğini düşündüğüm; kültürel özellikler, bazı kitaplar ve medya aracılığıyla ya da kulaktan dolma bazı bilgilerle oluşan (*oluşturulan*) klişeler gibi konulara, din olgusu dışında, değinmemiştir. Bu tespiti, Nusayriler konusunda araştırma yapan Louis Massignon, "(*Nusayrilerle ilgili*)<sup>xi</sup> Kavmiyet ve folklor araştırmalarına bu sahada henüz başlanmamış bulunmaktadır" (Aktaran Uluçay "Arap" 157) sözleriyle vurgulamıştır. Sözü edilen kaynaklarda dini ritüeller ve bunların efsanevi tarihten kaynaklı kurgularında bir takım benzerlikler ve çatışmalar olmakla birlikte, temelde birbirinden farklı bir bilgi aktarılmamıştır.

Nusayriler üzerine hazırlanan tüm kaynaklar, iki kitaptan yararlanılarak hazırlanmış ve bu iki kitapta yer alan farklı görüşlerden ya birine ya da diğerine yer verilmiştir. Nusayriler hakkında, dengeli bir çalışma yapmak iddiasında olanlar iki kitapta yer alan görüşlere, onları olumlamaya ya da olumsuzlamaya çalışanlar da bu kitaplardan birinin içeriğine yer vermiştir. Nusayrileri olumsuzlamak çabasında olanlar, bazı olumsuz iddialarını teyid etmek için, biri övgü diğeri de yergi dolu olan bu iki eserden, anlatının bütününde yergi dolu olanın perspektifini benimserken, övgü dolu olandan da alıntılar yapmışlardır.

Nusayrileri yeren, Nusayrilikten dönmüş Süleyman Efendi el-Ezani (*doğumu 1250/1834-35*) tarafından yazılmış ve 1863 yılında Beyrut'ta yayımlanmış olan *Kitabü'l Bakaratü's Süleymaniye fi Keşfi esrari'd Diyaneti'n Nusayriyye* (*Nusayrilerin Sırlarının Keşfi*) adlı kitaptır.

Nusayrileri öven, kendisi de bir Nusayri olan Muhammed Emin Galip Et-Tavil (öl.1932) tarafından yazılmış olan ve 1924'te Lazkiye'de yayımlanan, *Arap Alevilerinin Tarihi: Nusayriler* adlı kitaptır. Bu kitapta Et-Tavil, Nusayrilerin kültürel kimliğini ve itibarını kazanma çabası üzerinde durur. Kendisinin de bu topluluğun bir üyesi olduğunu belirten Et-Tavil, kitabını Aleviler devletinin kuruluş aşamasında, Fransızlara Aleviler Hakkında sunulan raporu temel alarak oluşturmuştur. Aynı zamanda Et-Tavil, bu raporu hazırlayanlar arasındadır.

Arap Alevilerin geçmişte (*yakın ve efsanevi geçmişte*) çeşitli nedenlerle Sünni Müslümanlar ve Şiiiler tarafından sürekli olarak ezilip, lanetlendiğini ancak bazı dönemlerde varlıklarını güçlü bir biçimde ispat edebildiklerini anlatan Et-Tavil, bu mezhebin üyelerinin sürgün ve göçlerle vatan benimsedikleri yerlerden nasıl men edildiklerinin altını çizmektedir. Son olarak Yavuz Sultan Selim'in Şii politikası nedeniyle yaşadıkları Klikya bölgesinden Nusayra dağlarına kaçmak zorunda kalan Arap Alevileri'nin uzun bir müddet unutulduğunu, açlık ve sefaletle boğuştuğunu belirten yazar, bir zaman sonra Alevilerin dağdan Klikya bölgesine tekrar indiğini ama Şii ya da Sünni Müslümanlar ile diğer halkların dağda yaşayan bu insanlarla ilgili hiçbir şey bilmediğini söyler.

Et-Tavil'in amacı, bu topluluk hakkında sorulan soruları ve uydurulan hurafeleri yanıtlayarak "Nusayri" kelimesinin bir hakaret sözcüğü olarak kullanıldığını ve topluluğun eski adına (*Alevi*) kavuşmasını anlatmaktır. Et-Tavil'in aktardığına göre Nusayriler, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra eski adı olan "Alevi" adını almış ve gasp edilmiş haklarından ilkine kavuşmuştur. Nusayri ismi diğer bazı yazarların belirttiği gibi bir imamın isminden değil yaşadıkları coğrafi bölgeden gelmektedir. Alevilerin uzun yıllar mesken tuttıkları Nusayra dağı 31 Ağustos

1920'de Beyrut Yüksek Komiserliği'nden çıkan kararlarla 'Özerk Aleviler Ülkesi' adını almış ve özel bir yönetim şekli belirlenmiştir. 1920 yılında Alevi gerçeğini öğrenmek isteyen Fransız yönetimi, kimilerinden konuya açıklık getirmelerini istemiş ve bunlar Fransız hükümetine kötüleme ve sövgü yüklü uzun raporlar yazmıştır. Bunun üzerine kendisinin, katibi olduğu -yalnızca Araplardan oluşan- Ulusal Uyanış Derneği adına bu kitaba temel oluşturan raporunu sunduğunu anlatan Et-Tavil'in sözü edilen kitabı için, bu ilk amaçtan yola çıkılarak gerçekleştirilmiş bir araştırmadır, denilebilir.

Mondros Mütarekesi'nden sonra Klikya'da Ermeni, Rum, Sünni ve Alevilerin taleplerini aktaran Et-Tavil bu dönemde, ilk aşamada, Türkler tarafından dışlandıkları için yukarıda sözünü etmiş olduğum derneği kurduklarını ve daha sonra Türklerle birleşerek Ermenilere karşı savaştıklarını anlatır.

Et-Tavil'in bu dönem hakkında yazdıklarından Fransız mandasını savunduğu ve övdüğü izlenimi çıkmaktadır. Bunun nedeni yıllarca aşağılanan, kimliği elinden alınan ve hem insanlığa unutturulup hem de kendilerini unutmak tehlikesiyle karşı karşıya kalan bu topluluğun, o güne dek Sünni Türkler ile Araplar ve bunların yöneticileri tarafından -özellikle de 16. yy boyunca Osmanlılar- yaşam haklarının ellerinden alınması ve dışlanmış olmalarıdır. Mondros Mütarekesi'nden sonra Klikya bölgesine gelen Fransızlar onlara daha insanca muamele etmiş ve Lazkiye'de 'Aleviler' adıyla bir özerk devlet kurma izni vermiştir. Alevilerin insani muamele görmeye uzun yıllardır aç olduğunu vurgulayan Et-Tavil, Fransızların işgaline karşı -onların gelişini kurtuluş sayan, en azından düşmanlık göstermeyen Aleviler olduğu gibi- güneyde ilk kez ve uzun süre direniş gösterenlerin Nusayra dağında yaşayan Nusayriler olduğunu söyler. Ona göre Alevilerin amacı yurtlarından olmamak ve

artık horlanmadan bölge halkıyla bir arada yaşayabilmektir. Direnişleri sadece savunmaya yöneliktir.

Yazarın amacı, daha önce de belirtmeye çalıştığım gibi “Arap Alevi” kültürel kimliğinin farkına varılmasını sağlamak ve “şerefli bir tarihin” bu kültürü oluşturduğunu kanıtlamaktır -Kitabında kullanılan Alevi kavramı ile sadece Arap Alevileri (*Nusayriler*) kastedilmektedir- Kendisi, “Alevilerin soyağaçları ve kendilerine komşuluk etmiş halkaların soyağaçlarıyla ilgilerinden söz etmek, Alevilerin yaradılış özelliklerini aydınlatmak ve düşmanlarının onlara yönelttikleri suçlamaların geçersizliğini kanıtlanmanın yanı sıra Aleviler ve diğer Şii grupları arasında varolan bağların güçlendirilmesi ve Alevilerin Şii ve Sünni mezheplerinden ayrılmasına yol açan nedenlerin ortaya çıkarılmasıyla Müslümanların birleşmesi” amacıyla bu kitabı yazdığını söyler.

Fığlalı ise, Et-Tavil’den farklı olarak Nusayriliğin Muhammed .b<sup>xii</sup> Nusayr en Nemiri (883) tarafından kurulmuş aşırı bir Şii fırkası olduğunu söyler. Ona göre, Batini karakterli diğer mezheplerde olduğu gibi Nusayrilerin de çift hayatları vardır. Biri kendi içlerinde ve muhitlerinde yaşadıkları, öteki de zaruretler neticesi cemiyete uymuş olmak için yaşadıkları hayatları... Fığlalı’nın belirttiğine göre, Nusayriler bu mezhebin kurucusunu ilahlaştırır ve haramları helal kılarlar.

Nusayri fırkasının ikinci hakiki müessisinin Hüseyin .b Hamdan el-Hasibi olduğunu iddia eden Fığlalı, Hasibi’nin kitaplarının mezhebin temel kitapları olduğunu ve onun 16 sureden oluşan *Kitab-ül Mecmu’unun* Nusayriliğin kutsal kitabı yerinde olduğunu öne sürer.

Karmatilerin Suriye’yi ele geçirmesi (903) üzerine korkuya düşen Nusayrilerden bir kısmının Suriye’de kalırken, bir bölümünün Antakya ve dolaylarına

çekildiğini aktaran Fığlalı, Malazgirt savaşını (1071) takiben Selçuklu sultanları döneminde Nusayrilerin Antakya'yı ele geçirdiğini ve daha sonra Fransızların bölgeyi işgali üzerine (1098) bir süre sonra onların hakimiyetinde yaşadıklarını söyler. Nusayrilerin 6-7. asırdan itibaren Haçlılar, İsmaililer ve Moğolların hakimiyetinde varlıklarını sürdürdüğünü belirten yazar, Yavuz Sultan Selim'in 1516 Mercidabık zaferi ile Suriye'yi Osmanlı idaresine sokuşundan sonra da varlıklarını sürdürdüklerini şu sözlerle anlatır; "Bu devirler zarfında Nusayrilere, aslında Osmanlı devletinin ülkedeki her inanç ve ırktan kavme, devletin bağlayıcı ve birleştirici felsefesi olan islam kardeşliği anlayışının en müslihane tezahürleri gösterilir." (Fığlalı "İtikadi" 185).

Fığlalı, Ahmet Turan'ın *Les Nusayris de Turquie dans la Region d'Hatay* adlı doktora tezinden alıntılar yaparak Ahmet Turan'ı "Nusayrilik temayülü içine girmiş" gibi bir ifadeyle (*inanırlılığı yok, güvenilmez ve objektif değil demek istiyor*) suçlayarak onun Osmanlı'nın Nusayrilere zulmettiği yolundaki ifadelerini iftira olarak yorumlamaktadır. Kendi amacının bu toplumun Osmanlı'ya ve Yavuz Sultan Selim'e olan iftiralara bir yanıt vermek olduğunu vurgulayan Fığlalı, Et-Tavil'i de aynı nedenlerle eleştirir. Osmanlı'nın Allah'ın adını küçük düşürecek davranışlara göz yumamayacağının da altını çizen Fığlalı, Osmanlı'nın bu nedenle şii Safavilere, Batınilere ve benzerlerine karşı sert önlemler almayı zaruri gördüğünü söyler. Onüçüncü ve 19. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'ndeki azınlıkların elde ettiği haklardan, Fransız desteğini arayan, Nusayrilerin de istifade etmek istediğini ancak 2. Abdülhamit'in fevkalade diplomatik bir manevrayla onlara hangi dine mensup olduklarını sorup, "Müslüman" oldukları yanıtını alınca, yaşadıkları yerlere cami yaptırdığını ama onların camilerin kapılarını bile açmayıp sadece ezan okumakla

yetindiklerini de vurgulayan Fığlalı, Nusayrilerin Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Fransız mandasını hevesle benimsediklerini, hatta özerk bir idareye kavuştuklarını anlatır ve sözlerini şöyle sürdürür: “Fransızların, emperyalist gayeleri icabı destekledikleri Nusayri ve daha aşağıda Dürzi bölgeleri, 1941 yıllarına kadar Fransız idaresinde kalmış 1946'da Suriye'nin hakimiyetine girmiştir. Antakya-Hatay ise, 11 Temmuz 1939 tarihinde Türkiye Cumhuriyeti'ne (TC) katıldığı için, buralarda yaşayan Nusayriler de Türkiye sınırları içinde kaldılar.”

Fığlalı çalışmasının devamında Nusayrilerin görüşlerini buraya kadar aktardıklarından anlaşılacağı üzere, aynı düşüncenin yansımaları olan yorumlarıyla aktarmıştır. Amacı, bir ilahiyat profesörü olarak, Nusayriliğın İslamiyet'ten sapmış-sapkın Batını bir mezhep olduğunu kanıtlamaktır, kanısındayım. Sanırım kendi sözleri bu savı pekiştirici olacaktır: “İnanışları ve davranışları göz önüne alındığında, Nusayriliğın bölgedeki eski dinler ve inanışlardan, Totemcilikten Sabiiliğe, Muscuilik, Hristiyanlık ve iptidai inanışlardan Müslümanlığa kadar bir dizi inançtan etkilendiğı ve bunları Batınilik perdesi ile örttüğü apaçık ortadadır” (Fığlalı “İtikadi” 181-2).

Farklı bir kategoride anlatmayı gerekli görmediğim Nusayrilerle ilgili bir inceleme de Ali Gülşehri ve Resul Tosun tarafından kaleme alınan *Nusayrilik ve Suriye'de Nusayri Zulmü* adlı kitaptır.<sup>xiii</sup> Bu kitap, aşağı yukarı Fığlalı'nın kitabında yer alan ibareleri içermektedir, hatta bazı bölümler noktası virgölüne aynıdır.

Ömer Uluçay'ın *Arap Aleviliğı, Nusayrilik* adlı araştırma-inceleme kitabında ve Nusayriler üzerine okuduğum diğer kitaplarda yukarıda sözünü ettiğim iki çeşit görüş yer almaktadır. Uluçay dengeyi sağlamak ve kimseyi incitmemek adına Nusayriler hakkında yazılan kitaplardan bir derleme yapmıştır. Ayrıca bu topluluğın,

kendilerini rencide eder bir dille yazılan, bazı kitapların içeriklerine tepki olarak yazmış oldukları açık mektuplara yer vermiştir. Bu görüşlere gerekli görüldüğü takdirde çalışmanın devamında yer verilecek ve bazı alıntılar yapılacaktır.

Tarih Vakfı Yayınları'nın İstanbul İsveç Araştırma Enstitüsü'nün katkılarıyla hazırladığı *Alevi Kimliği* adlı derlemede Marianne Arinberg-Laanatza tarafından kaleme alınan “*Türkiye Alevileri Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar*” başlıklı makalede ise, makalenin başlığından da anlaşılacağı üzere Türkiye ve Suriye Alevileri karşılaştırılmaya çalışılmış ancak ağırlıklı olarak sosyo-ekonomik durum üzerinde durulmuştur. Arinberg-Laanatza, Türkiye’de yaşayan Nusayrilerin Atatürk’ün ülkede kurumsal laikleşmeyi sağlaması nedeniyle takiyye yaparak yaşamlarını sürdürdüklerini ve toplum içinde ilk kez konumlarını düzeltme fırsatı yakaladıklarını belirtmektedir.

Aynı derlemede Tord Olsson, “*Dağlıların ve Şehirlilerin İrfan’ı ya da Nusayrilerin Mezhebi*” adlı makalesinde, makalenin başlığından da anlaşıldığı üzere Suriye Alevileri üzerinde durarak, Suriye’deki politik rejim konusunda bilgi vermiş (*Suriye’de nüfusun yüzde 15’ini oluşturan Nusayriler iktidardadır, yani bir azınlık yönetimi sözkonusudur*) ve Nusayri öğretilerini içerdiğini iddia ettiği bazı mısraları dilbilimsel açıdan incelemeye çalışmıştır. Makalenin temel kaynaklarından biri Süleyman Efendi’nin kitabıdır.

1998 sonrasında Nusayrileri konu alan şu kitaplar yayımlanmıştır: Ali Gülşehri ve Resul Tosun tarafından kaleme alınan *Nusayrilik ve Suriye’de Nusayri Zulmü* (1998)<sup>xiv</sup>, Tarih Vakfı Yayınları'nın İstanbul İsveç Araştırma Enstitüsü'nün katkılarıyla hazırladığı *Alevi Kimliği* (1999), Faik Bulut’un *Ortadoğu’nun Solan Renkleri: Bedeviler, Çerkezler, Nusayriler, Dürziler, Yezidiler* (2002), Hüseyin

Türk'ün *Nusayrilik (Arap Aleviliği) ve Hızır İnanıcı* (2002), İrene Melikof'un *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler ve Nusayri Ensar Neşriyat* (1999), Baha Said beyin *Türkiye'de Alevi, Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri* (2000), Ali Tayyar Önder'in *Türkiye'nin Etnik Yapısı: Halkımızın Kökenleri ve Gerçekler* (2002) ve İnan Keser'in *Nusayriler; Arap Aleviliği* (2002).<sup>xv</sup>

Bu konuyla ilgili olarak yaptığım okumalarda dikkatimi çeken önemli bir nokta Nusayrileri konu alan tüm eserlerin yaklaşık olarak aynı ismi taşımasıdır. Örneğin İnan Keser bu durumu, kendi kitabı özelinde, şöyle açıklar: Kitabına *Nusayriler: Arap Aleviliği* ismini vermiştir, çünkü kitabı isimlendirirken grubun içten ve dıştan tanımlamasına göre bir belirleme yapmıştır. Ancak Keser'in grubun kendini (*içten bakışla*) Nusayri olarak tanımlamadığını da belirttiği görülmektedir. Keser yaptığı saha çalışmasında buna benzer bir dizi çelişkiye düşmüştür.

İçten bakış bir grubun kendi kimliğiyle ilgili kendi tanımıdır. Kendini “ne” ve “kim” olarak gördüğüdür. Grup için bu görüşün bilimselliği ya da dışarıdaki diğer grupların bu grubu nasıl tanımladığı önem taşımaz. Grup kimliğinin tanımında asıl olan içten bakıştır. Ülkenin etnik yapısının değerlendirilmesinde de göz önünde bulundurulması gereken bu bakışa dayalı kimliklerdir. Dıştan bakış ise bir grubun kendi dışındaki bir grubu tanımlamasıdır. Bu bakışta bir bölge ya da konuşulan dil tanımı etkileyebilir. Ancak tanım grubun kendi tanımına uymayabilir. Bu bakış bilimsellikten uzak genelleme şeklindeki “kaba” bir görüştür. Dış bakış, genellikle, egemen unsurun önemsemediği azınlık grupların kimliklerine ilişkin görüşüdür ve ülkenin etnik yapısının değerlendirilmesinde önem taşımaz ancak çoğunluğun bakışı olarak etnik gruplar arası ilişkilerde etkindir (Önder 13).

Keser grubun içten ve dıştan tanımına göre kitabını isimlendirdiğini söylemekte (Keser 11) ancak grup kendini içten Arap Alevisi olarak tanımlarken dıştan Fellah olarak tanımlanmaktadır. Literatürde de Nusayriler olarak geçmektedirler. Bunun nedeni de; yukarıda belirttiğim üzere, mezhebin kurucusunun Nusayr adlı bir imam olduğunun iddia edilmesidir.

Türkiye yazılı basınında Nusayrilerle ilgili yayınlara 1990 sonrasında yani yoğun olarak 1998 sonrasında rastlanmaktadır. Bu döneme ilişkin olarak elde edilen materyaller bir sonraki bölümde niteliksel bir analize tabi tutulacaktır. Bu bağlamda da Atlas dergisinde Nusayri topluluğuna dair bir alan çalışması yayımlanmış olan Faik Bulut'un *Orta Doğunun Solan Renkleri...*(2002) adlı kitabı hakkında da kısaca bir malumat vermek yerinde olacaktır. Bulut'un bu kitabında Nusayriler ve benzer etnik azınlıklar hakkında bilgiler yer almaktadır. Kitap Atlas dergisi için hazırlanmış olduğu ve yayımlanan makalelerinin bir derlemesi niteliğindedir. Dinsel veya etnik azınlıkların sosyo-kültürel, inançsal, siyasal ve antropolojik yanlarının öteden beri ilgisini çektiğini belirten Bulut Arap Alevi topluluklarının üç ülkeye dağılmış durumda olduğunu (*Suriye, Lübnan, Türkiye*) ve kendi içine kapanmış ve dışardan dokunulmamış (*bozulmamış*) biricik bir topluluk oluşturduklarını (Bulut 9-81) söyler. Ayrıca üç ülkede yaşayan bu topluluğun etnik kökeninin Arap olduğunun altını çizen Bulut, Türkiye'de yaşayan Arap Alevilerinin Hatay bölgesinde yoğunlaşmış olduğunun da altını çizerek Türk yöneticilerin Arap Alevilerin kökenini "Hitit Türkleri" ne dayandırmaya meyilli olduğuna işaret eder. Bulut bunun hangi dönemde yapıldığını belirtmemektedir. Tahminimce Hatay'ın Türkiye'ye katıldığı yıllarda olabilir (1939).

Şu ana kadar tartışılan kavramlar ışığında ve Hartog'un bir başkalık retoriği yani tersyüz etme sanatı ve niteliksel analiz metotları doğrultusunda başkanın aynıya nasıl geçirilmeye çalışıldığına, bunun egemenlik kurmayla ilişkisine ve temsilin işleyiş mekanizmasına bir de medya ürünlerinde bakmaya çalışalım.

## **B. MEDYA VE TEMSİL**

Medyada temsilin nasıl gerçekleştiğine bakabilmek için, haberin nasıl bir süreç içinde inşa edildiği üzerinde durmak gerekir. Haber, karmaşık bir sürecin ürünüdür. Yazılı basında temsil konusu haberin nasıl üretildiğiyle, “yapıldığıyla”, “inşa edildiğiyle” bir başka deyişle “gerçekliğin toplumsal olarak inşası”yla bağlantılı bir uygulamadır. Ancak Tuchman'ın dediği gibi “haber metninin bir öykü olduğunu söylemek onun değerini azaltmaz. Bu haberin tüm diğer kamusal dökümanlarda olduğu gibi kendi içsel gerçekliğini taşıyan inşa edilmiş bir gerçek olduğu konusuna daha duyarlı olmamızı sağlar” (Tuchman 97).

Medyanın gelişmesi ve kullanımının yaygınlaşması ile birlikte bu araçların, bireyin toplumsal, siyasal ve ekonomik konulara ilişkin bilgilenmesindeki rolü de gün geçtikçe önem kazanmış ve günlük yaşamın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Akademik bir çalışma konusu olarak da “haber” ve “haber üretimi” (*news production*) iletişim alanında yapılan çeşitli araştırmalar arasında ayrı ve önemli bir yere sahiptir. Haberın üretilmesi sürecinin varolan kültürel değerleri pekiştirici yönde işlediğini reddetmezsek, medyada gınaşırı verilen haberlerin bir işlevinin bu olduğunu fark ederiz. Bunun ardında gözetilen siyasal, ekonomik ve kültürel yapı vardır. Bunun ardında sürdürülense, bu yapıya ilişkin toplumsal uylaşımıdır (İnal “Haberı” 135).

“Haber gerçekiğın bir inşa biçimidir” diyen Tuchman öncelikle haberin sözcük olarak bize neyi işaret ettiğini sormamız gerektiğini vurgulamıştır. Hepimizin kültürlenmesinin bir parçası olarak “haber” varlığı sorgulanmaksızın kabul edilen ve sonra da varolan biçimi içinde anlamlandırılmaya çalışılan bir sosyal fenomendir. Gazeteci haberi yaparken kendisinin ya da gazetesinin çıkarını değil, sıkça tekrarlandığı gibi, “halkın, ulusun çıkarları”nı gözetir (İnal “Haberi” 138).

Ayşe İnal’a göre iletişim süreci, kitle toplumu kuramlarının kalıtı olan “kitle iletişimi” kavramsallaştırması içinde ele alındığında karşımıza “kaynak, ileti ve hedef”ten oluşan bir süreç çıkar. Ona göre böyle bir modele sadık kalarak haber metni analizi yapılması pratik bir yarar sağlasa da böyle bir yaklaşımın izleyici ve okurları homojen ve yekpare bir kitle olarak ele aldığı ve toplumsal farklılıkları yok saydığı ya da sosyal psikolojik kavramların yardımı ile bireysel farklılıklar olarak açıklayıp, farklılıkların ardında yatan siyasal, ekonomik ve kültürel yapıyı göz ardı ettiği unutulmamalıdır (138-139).

Bu yaklaşıma alternatif olabilecek yaklaşım ise bizi kitle iletişim kavramsallaştırmasından kurtarıp, dil ve söylemsel pratikler içinde sürekli oluşmakta olan bir “özne” anlayışına götüreceğın daha geniş ve dinamik bir “iletişim” kavramıdır. İletişim dendiğinde, kurum ve kişiler gibi taşıyıcı araçların (*agents*) ötesinde ve onları da kapsayacak bir biçimde, kültüre, dile ve ideolojiye ilişkin tartışmalar daha net bir biçimde su yüzüne çıkar. Bireyler sonu gelmez, durdurulamaz ve tersine döndürülemez anlam üretim sürecinin birer parçası olup: söylemsel pratikler içinde, bir yandan yaşadıkları kültürel ve siyasal yapı içinde biçimlenmekte diğer yandan bu yapıya da izlerini bırakmaktadırlar. Materyalist bir anlayışla düşüncenin dil dışı bir şey olmadığını kabul ettiğimizde gerek içsel (*intra*

*personal*) iletişimimizi gerek de başkalarıyla (*inter personal*) iletişimimizi sınırsız ve sonsuz bir anlamlandırma pratiği biçiminde kavramak mümkün olur. Her konuşma edimi (*speech act*) aynı zamanda bir anlam değişimi (*modification*) ve konuşmada her sıra alış (*turn taking*) anlam üzerine bir müzakere (*negotiation*) olarak görüldüğünde dilin canlı, devingen yapısı karşımıza çıkar. Ayrıca bu değişken yapı beraberinde değişen ve oluşan bir özneyi de getirir. Başka bir deyişle “gerçeklik dilin dışındadır. Fakat sürekli olarak dil tarafından ve dilin içinden dolayımlanır: Bildiklerimiz ve söylediklerimiz, söylemin içinde ve söylem aracılığıyla üretilir. Söylemsel ‘bilgi’ gerçek olan şeffaf bir temsilinin değil, varolan ilişki ve durumların bir sonucudur” (Hall’den aktaran İnal “Kültürel” Ders Notları).

Haberler basitçe seçilen şeyler değil, inşa edilen şeylerdir. Molotch ve Lester’e göre haber anlatımı ile gerçeği karşılaştırmak bir hatadır. Bunun yerine bir gerçeği yaratan nedenleri aramaktansa, başka bir gerçeklik yaratılabilir miydi diye bakmak gerekir. Haber sürekli olarak iktidarı/gücü elinde tutanlarca inşa edilen olayların ortaya çıkardığı politik işin bir “gerçekliği”ni sağlar (Molotch ve Lester 111).

Molotch ve Lester ile Tuchman için haberin “yapılanmış” bir şey olduğu, onun toplumsal olarak yapıldığını, haber üreticilerinin birbirleriyle ilişki içinde incelikli bir yöntemle oluşturulduğu önermesini içerir. Fakat haberin insanlarca inşa edilen bir şey olduğu üzerine vurgu yapılması, farklı bir yön alabilir. Antropolog Marshall Sahlins, farklı bir bağlamda “bir olay yeryüzünde şimdi olan bir şey değil, olan kesin bir şey ile, kabul edilmiş bir sembolik sistem arasındaki ilişkidir” (Sahlins 153) der. “Kültürün üretimi”ni vurgulayan bu yazarlara göre muhabirler ile resmi görevliler işlerini yaparlarken aralarındaki ilişkileri düzenleyen kabul edilmiş bir

sembolik sistem kültürün bir parçasıdır. Medya kültür içinde, onunla beraber işler ve (*işleyişi sırasında*) kültürel sembolleri kullanması için zorlanır. Bu durum, medyanın sahiplik ilişkilerine ya da resmi yetkililer ve gazetecilerin toplumsal ilişkilerine bakmaksızın doğrudur. Bu (*mevcut durumu*) açıklamanın kültürel bir yoludur (Molotch ve Lester 113).

Haberlerin söylemsel yapısı içinde iktidar/güç sahibi kişi ve kurumların olaylara getirdikleri açıklamaların inanırlığını kurmasını sağlayan, nesnellik, tarafsızlık ve dengelilik gibi sunuma ilişkin haber değerleridir. Ancak herhangi bir olay ya da olguyu habere dönüştüren ve kendi görüşlerini gizlemesi gerektiğine inanan gazeteci, bu kaygıyla haber kaynaklarının tanımlarına dayandığı sürece bu kişilerin ve kurumların söylemlerini yeniden üretmektedir. Gazeteciler kimi zaman kaynak açıklamalarını aktarma oldukları vurgusundan da çıkararak (*tırnak işaretleri veya atıflar kullanmayarak*) halkın sesine sözüne dönüştürmekte ve bu görüşlerin inanırlılıklarını güçlendirmektedirler. Ayrıca her ne kadar tarafsızlık iddiasına dayanırsa dayansın haberin dili, yani gazetecilerin sentaktik ve lexical seçimleri haberin içine sızan farklı ideolojik söylemlerin açığa çıkma biçimleri, ve bu seçimler çoğu kez uzlaşımaldır, yani gazeteden gazeteye çok fazla farklılıklar sergilememektedir (Murdock ve Hansen 1985; Van Dijk 1988).

Bu çalışmada da liberal kuramın aksine, medyanın toplumdaki egemen siyasi-ekonomik güç odaklarından bağımsız ve yansız bir güç olmadığı, açık ya da örtük biçimde bu odakların söylemlerini yeniden ürettiği düşüncesi benimsenmiştir. Çalışmada medya iktidar ilişkileri üzerine bir tartışmaya girilmeyecektir. Ancak eleştirel yaklaşımın açıkça ortaya koyduğu gibi haberin “gerçeğin kendisi/doğrudan bir yansıması değil “gerçeğin yeniden inşası” olarak ele alındığı üzerinde

durulmuştur. Egemen ideoloji bu yeniden inşa sürecinde haber metinlerine taşınır ya da -daha hafif bir ifadeyle- haber metinlerine sızar. Burada basitçe bir “siyasal tarafsızlık”tan çok “yapısal yanlılık sorunu”ndan söz edilmektedir. Egemen ideoloji medya pratiklerine yerleşmiştir ve haber değeri kriterlerinden, haberin derlenmesi ve yazımına kadar her aşamada haberi biçimlendirir. Medyada hangi konunun haber olarak değerlendirileceğini, hangi konuların manşete çıkarılacağını ve tabii ki hangi konuların da göz ardı edileceğini belirleyen kriterler, ideolojik belirlenimin dışında kalan kriterler değildir.

Janowitz ve Hall’ün belirttiği gibi gazeteciler medya kuruluşları içindeki toplumsallaşma süreci içinde haber değerine ilişkin kriterleri öğrenir ve benimserler. Bu toplumsallaşma süreci, haber metinlerinin egemen söyleme eklemlenmesinde önemli bir faktördür (aktaran İnal “Yazılı” 115).

### **B.1. Nusayrılık Medyada Nasıl Temsil Ediliyor?**

Çalışmanın bu bölümünde yapılmaya çalışılacak niteliksel analiz Nusayrılığın medyada nasıl temsil edildiğiyle ilgilidir. Ancak elde edilen materyalin sınırlılığı dolayısıyla ve Hartog’un “bir başkalık retoriği”nde sözünü etmiş olduğumuz “farklılığın iki farklı terimin aynı dizgeye girmesinden sonra ilginçleştiği ve bu noktada karşımıza anlam ifade eden farkların ortaya çıktığı”ndan hareketle öncelikli olarak mezhepsel konum açısından Alevilik ve Sünnilikle ilgili bir çözümleme yapılacaktır.

### B.1.a. Mezhepsel Konum Açısından Alevilik ve Sünnilik

Aleviler ve Sünnilerin yaşadıkları ortak tarihi geçmişin etkisiyle birbirlerini öteki olarak konumladıkları bilinen bir gerçektir. Hemen her cemaatin söylemi kendi cemaatinin diğerinden daha üstün, daha eski bir tarihe sahip, daha çağdaş, daha hoşgörülü olduğu iddialarına dayanır. Mezhepsel ve etnik cemaatlerde de bu söylem kendini benzer bir biçimde ortaya koyar. Ancak ortak çıkarlar karşılıklı uyum sağlamayı ve ulusal düzlemde birlik oluşturmayı gerektirir. Bu noktada da ortak tarihi geçmişin yeniden kurulması iyi bir dayanak oluşturur.

Farklılıklar etnik ve mezhepsel olarak dönem dönem gündeme gelse de bu durum çoğu kez aynı söylemle kapanır. Bu söylem genelde farklılıkları aynıya geçirmekle, dönüştürmekle ilgilidir. Yani farklılığı “biz”e dahil etmeyle ilgilidir. Örneğin 1993’te Sivas’ta, 1995’te Gaziosmanpaşa’da ve Ümraniye’deki kanlı olayların bir Sünni-Alevi çatışması olmadığı, olanın bundan başka bir şey olduğu yönünde açıklamalar yapılmış ve “suç”un yükleneceği birine ihtiyaç duyularak Sivas’taki Madımak otelini ateşe verenlerin Aziz Nesin’in şahsında somutlaşan bir “tahrik”e karşı harekete geçtikleri basına yansımıştır. “Biz”e dahil etme süreci kendini haber metinlerinde açıkça göstermektedir. Bu bağlamda Alevilik ve Sünnilikle ilgili haber metinlerinin üst başlıklarına dahi bakmak yeterlidir:

*“Her Alevi, Doğuştan Atatürküdür”* (22.01.1996, Cumhuriyet). *“Aleviler Şiilere Benzemez”* (18.09.1996, Hürriyet). *“Hocadan Alevilere: Hepiniz Sünnisiniz”* (28.10.1996, Milliyet). *“İnönü’den Alevilere Sempati”* (17.08.1991, Milliyet). *“Diyamet, Aleviye Biraz Daha Yaklaştı”* (24.02.1992, Cumhuriyet). *“Fikri Sağlar: Alevilik bir Felsefedir”* (24.05.1992, Cumhuriyet). *“Aleviler, Demokrasinin ve*

*Laikliğin Sigortasıdır*” (25.05.1992, Cumhuriyet). “*Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz: Sünnilik, Alevilik Diye Mezhep Yok. Hepimiz Müslümanız. Keşke Ayrılık Olmasaydı*” (25.05.1992, Cumhuriyet). “*Hükümetten Alevi Atağı*” (26.10.1994, Hürriyet). “*Aleviler İslam Dışı Değil*” (21.11.1994, Sabah). “*Anadolu’daki Toplumsal Muhalefet: Alevilik*” (14.01.1995, Cumhuriyet). “*Prof. Dr. Ayşe Güneş Ayata, Alevilerin Siyasal Gelişimini Değerlendirdi: Demokratik Kimlik, Dinsel Yanı Bastırdı*” (03.04.1995, Cumhuriyet). “*Erbakan: Biz de Aleviyiz*” (20.07.1995, Hürriyet). “*Demirel Alevilerin Hamisi*” (17.08.1995, Sabah). “*Alevilere Bütçeden Ödenek*” (28.10.1995, Milliyet).

Görüldüğü gibi Aleviliğin gündeme gelişi belli olaylar ve dönemlerle alakalıdır. Genellikle bu haberler Hacıbektaş Şenlikleri döneminde, seçime yakın dönemlerde ve meydana gelen olumsuz bir olay sonrasında yapılmıştır. Ayrıca bu haber başlıklarında göze çarpan bir gerçek de medyanın etnik ve dini farklılıkların siyasete alet edilmesi konusunda işgüzar davranmış olduğu ve gündeme gelen bazı olayları yeniden kurarak lanse ettiğiidir. Öte yandan Alevilik belli “klişe” söylemlerle temsil edilmiştir. Bunlar da “Atatürkçü”, “demokrasinin Savunucuları”, “laik”, ve “şeriat karşıtı” Aleviler klişeleridir. Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi Alevilik bünyesinde bu klişelerle örtüşmeyen bir malzemeyi de barındırır. Ancak Genel temsilde Aleviliğin muhafazakar birtakım özellikleri göz ardı edilerek Aleviler, “biz”in içinde ve bir tehdit algılanmadığı sürece “hoşgörü”nün timsali olarak kurulurlar. Bu haberlerde dikkati çeken bir nokta da bazı başlıklarda kaynak açıklamalarının aktarma vurgusundan çıkarılarak halkın sesine, sözüne dönüştürülmüş olduğudur. Çalışmanın devamında şu ana kadar savladıklarımız

doğrultusunda üst başlıklarını vermekle yetindiğimiz haberlerin içeriğine ve bu söylemlerin neye göndermede bulunduğuna bakmaya çalışacağız.

Haberin söylemi yazılı ya da sözlü metinle sınırlı değildir. Haber metni, haberde yer alan görsel öğeler ve haberin bağlamıyla birlikte bir bütün olarak ele alınmalıdır. Van Dijk'in sözünü ettiği “makro ve mikro yapılar” buna işaret eder. Haberin “makro yapısal özellikleri”ni, başlık, alt başlıklar, spotlar ve giriş cümleleri oluştururlar. Ayrıca haberde belli temaların birbirini izlemesi ile oluşan tematik yapı ve bu temaların içine yerleştiği şematik yapı da haberin “makro yapısal özellikleri” arasında yer alır (İnal “Yazılı” 118). Ancak elimizdeki materyal, sayılı haber ve köşeyazılarından oluştuğundan burada bu yapıya birebir olarak riayet edilmeyecek ve -daha ziyade- incelediğimiz bu haber ve köşeyazılarının söylemlerinin ne olduğu ve bu söylemlerin ne amaçla üretilmiş olabileceği üzerinde durulacaktır.

Özellikle 1980 öncesinde ve meydana gelen olayların gösterdiği üzere halen, Türkiye toplumunun önemli bir çoğunluğunun Aleviler hakkındaki önyargıları olumsal olmaktan uzaktır. Bu önyargılar çeşitli söylemler içinde kendini yananlamda ortaya koymaktadır (*Güner Ümit'in “kızılbaş” esprisi ve Sevket Kazan'ın “mumsöndü” oyunu benzetmesi bu önyargıların ürünüdür*). Ancak basın sözünü ettiğimiz dönem içinde oydaşma yaratma, “biz”e dahil etme ve meydana gelen olayları da bu bağlamda gündemde tutma çabasıyla bahsi geçen klişe söylemleri (*laik, demokrat, hümanist, şeriat karşıtı Alevilik*) üretmiştir. Alevilik son dönemlerde olduğundan başka birşeyle ya da toplumun geneli tarafından olduğu düşünülenden başka birşeyle ifade edilmektedir. Toplumun önemli bir kısmı Alevilerin dinsiz-solcu-komünistler olduğunu düşünürken ki bu 1980 öncesinin keskin yargılarından biridir. Alevilik 1980 sonrasında örneklemeye çalışacağımız söylemlerden de

anlaşılacağı üzere olumsal bir inşa faaliyetinin öznesi olmuştur. Bu hem cemaatin hem de çeşitli egemen güçlerin etkisiyle gerçekleşen/gerçekleştirilen bir inşa faaliyetidir. Prof. Dr. Orhan Türkdoğan Timaş yayınları arasında çıkan *Alevi Bektaşî Kimliği* (1995) adlı kitabında üniversite öğrencileriyle yaptığı bir anketin sonuçlarına yer vermiştir. Bu sonuçlara göre bu öğrencilerin yüzde 55'i Alevilerin “mumsöndü” yaptıklarına inanmaktadır. Türkdoğan bu anketin sonuçları doğrultusunda Türkiye’de yaşayan Alevilerin ve Sünnilerin, halen, kendi özelliklerinden yeterince haberdar olmadığını ve çeşitli manipülasyonların Türkiye’de yaşayan bu iki kesimi önemli ölçüde etkilemekte olduğunu söylemektedir (Türkdoğan, 01. 06. 1996, Zaman; Bülent Bakiler, 01. 02. 1997, Türkiye). Bu doğrultuda denebilir ki toplumun bilinçaltına işlenmiş önyargılar çeşitli gaflarla gündeme gelmekte ve durum basında “suç”un yükleneceği bir şahıs ya da kesim bulunarak/yaratılarak tartışılmaktadır. Şevket Kazan, Güner Ümit ve Recai Kutan’ın “mum söndü”, “kızılbaş” ve “sapkınlık” gafları bu anlamda iyi bir örnektir. Bu şahıslar tarafından dile getirilen bu sözcüklerin anlam değeri, Alevi ve Sünni kesimin büyük bir çoğunluğu için farklıdır. Ancak basında bu sözcüklerin anlam değerine ilişkin olarak yapılan ayırım “şariatçılar” ve “laik-demokratlar” karşıtlığı şeklinde kurularak “suç”un yükleneceği soyut bir karşıtlık yaratılır. Yani mezhep farklılığının ötekisi gelişen islami harekete karşı bir nefes olarak kurulur. Artık demokratik ve laik Türkiyelilerin (*hem Aleviler hem de Sünniler*) ötekisi komünist Aleviler değil şariat yanlılarıdır.

Alevilik basında Kutan’ın gafına kadar hep Anadolu Aleviliği kavramı ile ifade edilerek farklı etnik kökene sahip Aleviler yok sayılmıştır. Alevilerin basında gündeme gelmelerinin önkoşulu genellikle olumsal faaliyetleri değil olumsuz bir söylemin öznesi olmaları olmuştur. Örneğin Arap kökenli Nusayri Aleviler ancak

Kutan'ın gafı sonrasında farkedilmiş ve bu dönem içinde Anadolu Aleviliği tanımlamaları yerini Türkiye'nin bölünmez bütünlüğüne daima destek olan ve Atatürk'ün yanında savaşmış ve şimdi de şeriatçılara ve bölücülere karşı mücadele eden ve etnik kökeni bu bağlamda önemli bulmayan Aleviler söylemine bırakmıştır.

Alevi kimliği bir inşa faaliyeti içindedir ve son dönemdeki söylemler açıkça geçmişteki tek-tip (*solcu/komünist-Aleviler*) algılamasını yıkıp farklı bir tek-tip inşa etmeye aracı olmuştur. Örneğin daha önceleri Anadolu Aleviliğinden farklı olarak Şiilikle özdeşleştirilen Nusayrılık gaf olayı sonrasında yoksayanlar tarafından Kurtuluş Savaşı'ndaki destekleri, laik, modern ve hümanist oluşları ile gündeme gelmişlerdir. Son dönemlerde en çok önem atfedilen “*Alevilikte şeriatçılık yoktur*” söylemidir. Eskiden Alevileri görmezden gelenler, bu ve başka siyasi nedenlerle (*oy kaygısı ve geçmişin tehdit olarak görülen bölücü-komünist Aleviler söyleminin yıkılarak yerini yeni bir tehdit olarak görülen şeriat yanlılarına bırakması*) artık her cemevi açılışında ve Hacı Bektaş Şenlikleri'nde peyda olmaktadır. Aleviler 1980 öncesi Çorum, Sivas, Maraş ve benzeri Alevi kültür sahalarında başlayan kır ve kent eylemleriyle, Marksist şema yörüngesinde hareket eden ve merkeze karşı yönelen bir topluluk olarak temsil edilirken, bu duruma dayanak olarak bu topluluğun tarihsel gelişimi alınmıştır. O dönemde genel olarak Alevilerin Oğuzlar'dan başlayarak Osmanlı'ya kadar merkeze karşı çevrede bırakılan Türkmen boyları olduğu görüşü egemenken son dönemlerde Alevilik kendi girişimleri ve toplumsal değişimin etkisiyle kendi içinde de farklılıklar (*etnik ve kültürel*) barındıran ve merkezden ziyade şeriatçılara karşı bir topluluk olarak gündeme gelmektedir. Son 10 yıllık süreçte çeşitli kesimler Alevileri politik amaçları doğrultusunda kendi saflarına çekmeye çalışmaktadır. Bu dönemde Aleviliğe “devrimci bir ideoloji”den tutun

“gerçek İslam” ve “Türk İslamı” olma payeleri verilmeye çalışılmaktadır. Her kesim bu topluluğu kendi politikalarına ve ideolojilerine alet etmeye çalışmaktadır. Ancak Alevi temsilcisi olduklarını iddia edenler de bu politikalara alet olmaya meyillidirler. Ehlibeyt Kurultayı Başkanı Fermani Altun ve Hacı Bektaş-ı Veli Vakfı'nın başkanlığını yapan Ali Doğan arasındaki sürtüşmeler buna iyi bir örnektir. Hacı Bektaş Vakfı'nın açılış törenlerine dönemin (1998) Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in, Başbakan Mesut Yılmaz'ın, Devlet Bakanı Cavit Kavak'ın ve CHP Genel Başkanı Deniz Baykal'ın katılmasına ve yine yakın tarihlerde gerçekleşen Ehlibeyt Kurultayı'na katılmamalarına sitemkar olan Fermani Altun *“devlet zirvesinin ayrımcılık yaptığı”* söylemektedir: *“Kurultayımıza devlet erkanının iştirak etmemesi için verdikleri ilanları görmüşsünüzdür. Resmen provakotörlük yapıldı. Devletin tepesindeki isimler adeta tehdit edildi. Bazıları tarihin çöplüğündeki ideolojileri Alevileri kullanarak ayağa kaldırmaya çalışıyorlar. Ancak biz bu oyuna gelmedik. Marksizm, dinsizliktir. Alevilikle dinsizliğin bir arada bulunabileceği gibi bir saptırmaya elbette itibar edilemez. Marksistlerin, ellerini Alevilerin yakasından çekmeleri için mücadele verdik bunun için kurultay düzenledik. Ama sabote ettiler. Önceki gün marksistlerin kontrolündeki derneğin şovuna katılan erkan, Ehlibeyt kurultayına gelmedi. Dolayısıyla bazı isimlerin, Aleviliğe sahip çıkıyormuş tavırları içine girmeleri kimseyi aldatmamalı ‘aranıza fitne fesat sokmayın’ diyen erkan Fermani Altun ve Ali Doğan arasında ayrımcılık yaparak fitne fesat odağı haline geldi”*.

Bu haber Akit Gazetesi'nin 22. 05. 1998 tarihli sayısından alıntılanmıştır. Aynı haberde muhabir Altun'a *“Alevi toplumu, üniversitelerde uygulanan başörtüsü yasaklamalarından, camilere deri baskınlarına kadar uzanan birtakım ara dönem*

*uygulamalarını nasıl karşılar?” sorusunu yöneltir. Altun’un yanıtı şöyledir: “Nefretle! Alevi, Müslümandır. İslamın bütün hükümlerini olduğu gibi kabul eder. Bir Alevi başörtüsüne karşı olabilir mi?..... Alevi toplumu, başörtüsüne karşı olmaz. Bu görüşlerle ortaya çıkanlar Aleviliği temsil edemez. Bunlar ya Alevi değildir ya da ideolojik kuşatmaya maruz kaldığı için sağlıklı düşünemeyenlerdir”.* Bu haberde yer alan söylem Ali Doğan’ın da Altun’un da hangi kesimin saflarına çekilmeye çalışıldıklarını ortaya koymaktadır ki bence bu iki ismin ortaya koydukları bu durum Alevi cemaati içinde de farklı taraftarlar bulabilir. Basında yer alan haber ve köşeyazılarına baktığımızda gündeme gelen durum ve olaylar kişilere atfedilse de yani bir iki tek-tipçinin söylemleri gibi aktarılsa da topluluğun fertlerinin büyük bir bölümüne atfedilebilir. Bu Alevilerin bir kimlik sorunu yaşadıklarının ve kimliklerini farklı kurgularda aradıklarının bir göstergesidir. Örneğin yine Altun’la ilgili bir köşeyazısı “*Alevileri Sünnileştiremedik, Şiileştirelim mi?*” başlığını taşır ve bu yazıda Ehlibeyt Kurultayı’na İran, Suriye ve Mısır’dan katılan Şii temsilciler vurgulanarak Samanyolu tv’nin verdiği yemek konu edilir. Ardından MGK’nın son toplantısında bu konuyu gündeme getirdiği ve Fermani Altun’un 1980’li yıllarda sağla sol arasında gidip geldiği, ihracattan, fabrika kurmaya kadar pek çok girişimi olduğu üzerinde durulur. Oysa sanayileşme ve kentleşmenin etkisiyle sınıf atlama ve toplumsal konumunu düzeltme arayışında olan ve aynı çatışmaları yaşayan bir çok fert sözkonusudur. Bu yazı da son 10 yılda Alevilikle ilgili tüm haberlerde yer alan klişeye vurgu yapar: “*Anadolu Aleviliğinde çağdaş değerlerle örülü insan ve yaşama kültürü önplanda*”(M. Balbay” 29. 05. 1998, Cumhuriyet).

Alevilikle ilgili tartışmalar özellikle de 1990 sonrasında zıtlıkların oluşturduğu bir seyir almıştır. Örneğin 30. 05. 1998 tarihinde yayınlanan Hulki

Cevizoğlu'nun programında Alevilik konusu tartışılmış ve bu tartışma Alevilik İslamdır, değildir ikiliği üzerine kurulmuştur. Katılımcıların savunduğu görüşler: Aleviliğin İslamı aşmış ve İslam ile arasına farklar koymuş ayrı bir din olduğu ve Aleviliğin İslamın bir mezhebi olduğu yönündedir. Bu tartışma yazılı basında “*Alevi olmayan ve Alevi geçinen inançsızlar*” (31. 05. 1996, Akit), “*Alevilik adına konuşanlar ne kadar Alevi*” (16. 06. 1996, Akşam) gibi başlıklarla yerini almıştır. Yani Alevi ve Alevi olmayan Alevi zıtlığı içinde kodlanmıştır. Bunun nedeni de tartışma katılımcılarının bir kısmının Hz. Ali'nin şer'i İslama uygun hareket eden bir şahıs olduğunu ve Alevi olmadığını Aleviliğin ondan önce ortaya çıkan bir din olduğunu savunması, bir kısmının da Aleviliğin Hz. Ali'nin yolundan giden ve İslamın içinde bir mezhep olduğunu savunmasıdır. Bu zıt gibi görünen iki görüş Aleviliğin dış manipülasyonlar ve toplumsal koşulların etkisiyle kendi içinde de bir kimlik arayışı içinde olduğunu ve çeşitli tanımlarla kendilerini ifade etmek ihtiyacının zıt ve farklı olabildiğini göstermektedir. Alevilik gittikçe daha da dönüşen ve değişen bir hal almaktadır ve cemaatin kanbağı dolayısıyla mensubu olanları ciddi anlamda bir kafa karışıklığı yaşamakta ve söylemleriyle bunu ortaya koymaktadırlar. Alevilik ortaya çıktığından bu yana yazılı bir tarihi olmadığından ve sözlü bilgi aktarımıyla bugünlere geldiğinden süreç içinde önemli değişimlere uğradığı ve bugünkü halinin bir öze gönderme yapacak durumda olmadığı açıktır. Bu sadece Alevilik için değil her kültür için geçerlidir. Daha önce belirtildiği gibi hiçbir kültürel kimlik içinde yer aldığı toplumdaki iletişim süreçlerinden bağımsız değildir. Bu iletişim süreçlerinden önce varolan dolaylılamaya öncül bir kültürel kimlik yoktur.

Aleviliğin son on yılda olumsal bir inşa faaliyeti içinde olduğunu belirtmiştik. Bunun en önemli nedeni Alevilerin artık bir tehdit unsuru olarak

algılanmamasıdır. Ayrıca Aleviler de bu olumsal inşa faaliyetinde etkindir. 1990'larla birlikte Türkiye'de İslami hareketin gelişmesine paralel olarak Aleviler kendilerini çevrilmiş hissedip egemen söyleme entegre olmayı gelecekleri açısından daha güvenli bulmuşlardır. Çünkü Aleviler Milli Mücadele'den sonra Osmanlı yönetiminin ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan yeni rejimin kendilerini yaşadıkları sıkıntılı hayattan kurtarabileceğini ümit etmiş ve bunun öncüsü olarak da Atatürk'ü görmüşlerdir. Bu süreç Aleviler için o zaman başlamıştır. Ancak bugün daha belirgin bir biçimde Aleviler kendilerini çoğunlukla rejime entegre edebilmek için Atatürkçülüğü uygun bir araç olarak görmektedirler. Osmanlı yönetimi zamanında ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında bir çok kesim tarafından dışlanan Aleviler bugün hem islamcılar, hem milliyetçiler, hem de Atatürkçüler tarafından sahipleniliyormuş gibi görünmektedir. Ancak bu sahiplenilmenin perspektifi malumdur: PKK ve Kürt meselesi gündeme gelince 1960'lı yıllardan beri böyle bir unsur olarak görülen Alevilerin böyle olmadığı görülünce Alevilerin haklarını destekleyen bir söyleme doğru kayılmıştır. Devlet bu süreçte Atatürk devrimlerini Alevilerin sahiplenmesine ve PKK olayına soğuk baktıklarını görerek Alevileri dışlamaktan vazgeçmiştir. Özellikle 1993'ten sonra siyasal iktidarlar Türkiye'deki gelişen İslami hareketlere karşı Aleviliği laikliğin sigortası olarak göstermeye başlamıştır. Siyasi iktidarlar bunu yaparken Alevi-Sünni zıtlığı yerine artık Alevi olsun Sünni olsun laik, demokrat çağdaş kesime karşı muhafazakar şeriatçı kesim zıtlığını yarattılar ve medyada da bu söylem temsil bulmaya başladı. Ancak yine de tüm haberlerin herşeye rağmen Aleviliği Sünniliğe, Sünniliği de Aleviliğe karşı savunan, birbirleriyle kıyaslayan ve ne olup ne olmadığı üzerine yorumlar yapan ya da yaptırın yapılar üzerine kurulduğunu görüyoruz. Şayet bu iki mezhep birbirlerini

ötekileştirmiyorsa, dışlamıyor ya da entegre etmeye ya da birbirine entegre olmaya zorunlu hissetmiyorsa neden hep birinden söz etmek ötekinden de sözetmek halini alıyor? Tabi böyle bir söylemin temsili kesinlikle sözkonusu değildir. Burada da bu cümleler farklılığın yazıldığı ve söylendiği andan itibaren anlamlı olup aynı dil dizgesi içinde nasıl kurulduğunun altını çizmek bağlamında sarfedilmiştir. Hartog'un belirttiği üzere "anlatı, başkasını tercüme ederken aynı anda iki terimden fazlasını üstlenmez. Başkalık retoriği ikili olmak eğilimindedir. Anlatıdaki başkası (*ikisinin de başkasını*) ifade eder". Örneğin incelediğimiz haberlerin nesnesi Alevi ve Sünniler için başka olan (*olumsuz anlamda*) aşırı İslamı temsil eden şeriatçılardır. En azından haber, genellikle, bizi bu söyleme götürecek şekilde kurulur.

Alevilerde 1990'lı yıllarda kendini gösteren ve basında da temsil bulan değişimlerden biri Cem Vakfı Başkanı İzzettin Doğan tarafından dillendirilmiştir ya da öyle bir şey yoksa da İzzettin Doğan entegre olmuş iyi bir Alevi olarak tüm Alevileri temsilen şöyle bir çağrı yapmaktadır: "*Artık sağ partilere de oy verebilmeliyiz*" (14. 08. 1998, Yeniüzyıl). Nisan 1999 seçiminin yakın olduğu bir dönemde bu çağrıyı yapan Doğan, sol kesimin Alevileri koruyamadığını ve "*Alevilerin sol partilere oy vermesinin yanlış bir siyaset*" olduğunu söylemektedir. Doğan'a göre "*Sünni değilseniz bu ülkede general, vali, emniyet müsteşarı olamıyorsunuz. Aleviler hala devlet görevinde bulunamıyorsa bu işte bir terslik var demektir. Bundan böyle Aleviler, sosyal demokrat partilerin yanında Atatürkçü Cumhuriyeti savunan liberal demokrat merkez sağ partilere de oy verebilmelidir*".

Bu sözleri dile getiren Doğan başkanlığını yaptığı Cem Vakfı için devletten yardım almıştır ve bu vakıf devletten yardım alan ilk Alevi örgütüdür. Bu durum Türkiye'de yaşayan birçok Alevinin tepkisini almıştır. Doğan ayrıca RP'nin de seçim

işbirliğini kabul etmiştir. Ancak bu işbirliği basın yoluyla kamuoyuna yansınınca yine basının ve bazı kalemlerin manipülasyonu ile Alevilerin çoğundan tepki almıştır ya da birkaç tepki genele mal edilmiştir. Görüldüğü üzere Alevilik basında genellikle sözünü ettiğimiz kendini “*Alevi temsilcisi*” ilan edenlerin beyanlarıyla temsil edilmektedir. Bunların söylemleri bir kısım Alevinin bakış açısını temsil ederken bir kısmını ise yok saymaktadır.

Aleviler bunların dışında medyada hep olağanüstü bir olaydan sonra gündeme gelmektedir. İstanbul-Gaziosmanpaşa’daki olaylar sonrasında olduğu gibi ya da bir sunucunun (*Güner Ümit*) televizyondaki gafına duyulan tepkilerde yaşandığı gibi veya onarılmak istenen cem evine Refahlı belediye zorluk çıkardığı zaman ve bilinen benzerlerinde olduğu üzere. Böyle olağanüstü olaylarla gündeme geldiği için de, Alevilik konusu genellikle olduğundan başka şeylerle temsil edilmektedir. Daha doğrusu belki de sadece olduğu/olmak zorunda olduğu şeylerden biriyle temsil edilmektedir. Başka bir deyişle toplumsal bağlama ilişkin olarak olmayı tercih ettiği şeylerden biriyle temsil edilmektedir. Bu da şeriat karşıtı modern ve laik bir imajdır.

1998 yılında Hacı Bektaş’ı anma törenleri öncesinde Hacı Bektaş ilçesinin CHP’li Belediye Başkanı: “*kimse buraya oy hesabıyla gelmesin*” (18. 08. 1998, Zaman, Hürriyet, Cumhuriyet) derken mensubu olduğu partinin de Alevileri oy hesabıyla sahiplendiğini bilerek: “*Türkiye’de politikacılar, bir çok şeyle beraber dini kimliğe de sadece oy hesabıyla bakarlar. Solun oy deposu olarak görüldükleri için, Aleviler, sağ partiler tarafından yıllarca ihmal edildiler; Alevilerin soldan çözüldüğü işaretleri alındığından beri ise sağ partiler de, sembolik davranışlarda bulunuyorlar Alevilere karşı...*” demektedir. Ancak devletin üst düzeyi ve politikacılar daha sonra da olduğu gibi o yıl da Hacı Bektaş’a gidip törenlere katılmışlardır. Böylece şeriatçı

İslama karşı Aleviliği kalkan olarak gören ve son dönemlerde Aleviliği yücelten söylemleriyle dikkat çeken siyasi erkan Aleviliği siyasallaştırmanın propagandasını yapmaktadır. Hacı Bektaş şenlikleri sonrasında göze çarpan köşeyazısı ve haberlerin büyük kısmında, sanki kendilerinin buna hiç katkısı olmamış gibi, Aleviliğe bakışın devletin üst kademelerinde değişmesinin eleştirisi söz konusudur. Örneğin Radikal Gazetesi'nin 07. 09. 1998 tarihli sayısında "*Devletin yeni resmi dini: Alevilik*" başlıklı köşeyazısı dikkat çekicidir. Hasan Bülent Kahraman "*Aleviliğin devletin 'resmi mezhebi' hatta dini haline getirilmeye çalışıldığını*" iddia etmektedir. Ona göre Alevi kesim de sessizliği tercih ederek devletin bu eğilimine gizli bir destek vermektedir. Aslında Kahraman'ın bu tespiti çok da yanlış sayılmaz ancak bu girişim siyasaldır. Daha önce sözü edilen nedenlerden dolayı böyle bir izlenim doğmaktadır. Bütün bu süreç Cumhuriyet tarihindeki çelişkili ve zıtlaşmalı din-devlet ilişkisinde yeni bir aşamaya gelindiğinin kanıtıdır. Cumhuriyet kurulduğundan bu yana laiklik adı altında sunulan ve aslında devletin dini denetlemesi olarak ortaya çıkan yaklaşım bu yapıyı kurabilmek için kullandığı Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan Alevi kesimini dışlamıştır. Tümüyle Sünniliğe dönük resmi anlayış uzun bir süre Alevilerin tepkisiyle karşılaşmış ancak, daha ziyade, 1980'lerden sonra dillendirilmiştir. Bu kesim de artık devlette temsil edilmek istediğini söylemeye başlamıştır. Bu süreç içinde İslami köktenciliğin gelişmesi ve bunun Sünnilikle içiçe geçmesi sonucu Alevilik siyaset ve bürokrasi seçkinleriyle askeriye arasında ortak bir uzlaşma zemini olmuştur. Buna paralel olarak Alevilerin de bu dönemde yeni bir siyasal arayış içine girdiği kuşkusuzdur. Devletin olanaklarından dışlanmış bir kesim olarak hemen her siyasal kanatla ittifak arayışı içinde buldukları 1991 ve 1995 seçimlerinde görülmüştür. Kimlik taleplerinin ve tanımlarının öne çıktığı bir dönemde böyle bir

arayış da çok anormal değildir. Türkiye’de 1960 ile 1980 yılları arasında, 20 yıl keskin ideolojik çatışmalar olmuş ve bu dönemde Aleviler içlerinde öyle olanlar olsun ya da olmasın “dinsiz-komünistler” olarak algılanmışlardır. Oniki Eylül 1980 sonrasında Türkiye’deki gelişmeler 1990’dan itibaren de Sovyetler Birliği’nin çöküşüyle birlikte dünyadaki değişimler Aleviler açısından yeni bir dönemin başlamasına neden oldu ve bu dönemde Alevilik yeniden tanımlanmaya, başka bir deyişle, yeniden inşa edilmeye başladı. Bu inşa faaliyeti halen sürmekte olup, Aleviler toplumda tutunacak ipuçları aramaktadır. Bu nedenlerle de her fert farklı bir grup aidiyetini kabul edip orada yer alabilmektedir. Ancak Cem Vakfı Başkanı İzzettin Doğan’ın RP ile işbirliği yapma girişiminde olduğu üzere fertlere, belli bir gruba özgü seçimler, medyada Alevi cemaatinin geneline aitmiş gibi sunulabiliyor. Buna başka bir örnek de 6 Eylül 1998’de Ankara’da Selim Sırrı Tarcan Spor Salonu’nda yapılan MHP küçük kurultayına katılan Alevilerdir. Türkiye gazetesi yazarı Yavuz Bülent Bakiler bu konuda *“MHP Küçük Kurultayı’nda beni en çok uygulandıran MHP’li Aleviler oldu. yirmi beş- otuz kişilik bir grup halinde bana geldiler. Türkiye Gazetesi’nde Alevilikle ilgili yazılarımı büyük bir dikkatle okuduklarını söylediler.... O sohbetten duyduğum huzuru ifade etmek mümkün değil. Türkiye’de binbir türlü yanlışlar ve zorluklar yanında; binbir türlü doğrular ve güzellikler de var. Ben o doğruların ve güzelliklerin çoğunu, Küçük Kurultay’da MHP’li Alevilerden dinledim: ‘Sizin de belirttiğiniz gibi Türkiye’de Alevi-Sünni gerginliği cehaletten doğuyor! Aleviler, Aleviliği Sünniler de, yeteri kadar, Sünniliği bilmiyorlar. Daha doğrusu Türkiye’de Müslümanlar, yeteri kadar Müslümanlıktan haberdar değiller. Mesela Alevilik adına konuşanlardan biz de derin bir üzüntü duyuyoruz. Adamlar hem Aleviyiz hem de Sünni eğitime, Sünni anlayışa karşıyız!*

*diye ağızlarını açıyorlar, şaşırıp kalıyoruz. Biz Türküz. Hz. Ali'yi Türkler şehit etmedi. Hz. Hasan'ı Türkler zehirlemedi, Kerbela'da Hz. Hüseyin'i Türkler parçalamadı. Hz. Ali ve Ehlibeytine yapılan zulmü Sünni Türklerden hiçbiri tasvip etmedi. Hal böyleyken bir Alevi, neden Sünni kardeşine yezid diye nefretle baksın? MHP, Alevi meselesine siyasi açıdan bakmıyor, Alevileri Ateist veya Marksist yapmak istemiyor. Bu bakımdan MHP saflarında huzurla çalışıyoruz. Alevi ama Türk ve Müslüman olarak devletimize, milletimize hizmet ediyoruz' MHP'li Alevilerden dinlediğim bu sözler içimi ve dışımı aydınlattı”(12. 09. 1998, Türkiye) demektedir.*

Türkiye’de birbirinin ötekisi olarak görülegelmiş ve, son zamanlardaki tüm çabalara rağmen, görülmeye devam etmemesi bir ütopya gibi görünen Alevilik ve Sünnilik konusunda korkulagelen önemli bir sorun da aralarında daha önce olduğu gibi söylemsel düzeyi aşan çatışmalar çıkmasıdır ki, bunun en yakın zamanda Milliyet Gazetesi’nin 11. 04. 2001 tarihli sayısındaki bir haberde dillendiğini görüyoruz: Haber Adalet Bakanlığı’nın ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ceza evlerinde tutukluların “*ıslah edilmesi ve topluma kazandırılması*” için buldukları çözümle ilgilidir. Bu konuda Baskın Oran’ın uyarısına dikkat çekilmektedir. Oran, “*buna benzer bir projeyi Adalet Bakanı iken RP’li Sevket Kazan gündeme getirmiştir. Hevesi kursağında kalan Adalet Bakanlığı Müsteşarı İhsan Ersaş’a göre Kur’an dersleri, isteyen tutuklu ve hükümlülere verilecektir. Diyanet İşleri Başkanı M. Nuri Yılmaz ise daha bonkör: Alevi tutuklular ve hükümlüler de isterlerse derslere katılabilecekler. Böyle bir uygulamaya ancak ‘sakın ha!’ denir. Dışarıda Allah’a Kitab’a söven kabadayının bile 5 vakit namaza durduğu cezaevlerinde ‘Kur’an dersine gitmiyorum’ diyeni ne yaparlar biliyor musunuz? Fırtınadan önce*

*korkunç bir sessizlik yaşanan cezaevlerini yeniden mi ateşlemek istiyorsunuz? Alevi Sünni çatışması çıkar diye korkmuyor musunuz?”* uyarısında bulunmaktadır.

Oysa daha önceleri Türk basınının başlıca gazetelerinde 1995 yılının Mart ayında meydana gelen Gaziosmanpaşa ve Ümraniye olaylarının bir Alevi-Sünni çatışması olmadığı, bu olayların meydana gelmesinde tetikleyenlerin “*Türkiye üzerinde emelleri olan iki saldırgan komşu*” (21. 03. 1995, Türkiye, Milliyet, Hürriyet) olduğu yönünde söylemler yer almaktadır. Bu iki “*saldırgan komşu*” da Yunanistan ve Suriye’dir. Basın akredite kaynaklardan aldığı bilgiler doğrultusunda PKK ve bu iki ülke arasında güçlü bir bağlantı bulunduğunu ve Türkiye’de çeşitli bölücü eylemlerin sahneye konmasında bunların önemli bir etkisi olduğunu dile getirmektedir. Oysa yine aynı basın 17 Ağustos 1999 depremi sonrasında Yunanistan’ı “*ötekileştiren*” söylemini kırarak bir dostluk söylemi kurmuştur: Türk-Yunan dostluğu kastedilerek “*özlenen tablo*” (27. 08. 1999, Hürriyet), “*büyük acıya kardeş ağıtlar*” (05. 09. 1999, Hürriyet), “*sana da geçmiş olsun komşu*” (08. 09. 1999, Milliyet) başlıkları tüm Türk basınında manşet haberler olmuştur. Yani Türk basını dönemin koşulları, Türkiye’nin çıkarları ve akredite kaynaklara göre söylemini belirlemekte ve aynı özneyi tekrar tekrar farklı bir şekilde inşa edebilmektedir. Örneğin Gaziosmanpaşa olayları sırasında Cumhurbaşkanı Demirel’in “*Alevi-Sünni çatışması yok, yasadışı kişilerin devlete başkaldırısı var*” sözleri 21.03. 1995 tarihli bir çok gazetede ilk sayfadan verilen bir haberdir. Oysa bu, olanın olduğundan başka bir biçimde ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Neyazık ki kenar mahallelerde yaşayan Alevi ve Sünni halkın yoksul ve kendini dışlanmış hisseden kesimleri tarihten gelen bir mezhep kavgasının peşindedir. Bu durum da aslında gündeme gelme, gündemde oma arzusunun bir ürünüdür.

Dışlanmışlıklarına tepkisel olarak birbirlerini dışlamak ve ötekileştirmek isteyen bu kesim bu kavgayla temsil bulacağını, ilgi göreceğini düşünmektedir ki kısmen öyle de olmaktadır. Yani medyada bu kavgayla değil, daha ziyade, belki de akıllarınan bile geçirmedikleri başka bir kavgayla temsil bulmaktadırlar: Cumhurbaşkanı Demirel “*hadise karakola karşı yapılan bir harekettir. Yani kendilerini Alevi diye sunan yasadışı kişilerin devlete başkaldırısıdır bu. Bu olayların arkasında karanlık güçler var*” (21. 03. 1995, Türkiye). Bu “*karanlık güçler*” söylemi yoruma açıktır ama yorum da bağlama göre yapılır. Yani basına göre bu karanlık güçler Suriye veya Yunanistan’ın tetiklediği PKK yandaşları veya RP’li belediyelerin -yani şeriat isteyenlerin- istekleri doğrultusunda hareket eden polistir. Yani şeriatçı güçlerdir. Örneğin Milliyet gazetesi muhabiri Gaziosmanpaşa olayları sonrasında İzzettin Doğan’a şöyle bir soru yöneltir: “*Son olayların RP’li belediyelerin içinde adacık gibi kalmış mahallelerde çıkması; polisin ayırım yaptığı endişesinin arttığı bir sırada olması sizce tesadüf mü?*” (22. 03. 1995, Milliyet). Bu soru RP’lilerin Alevileri kullanmak istedikleri için bu hareketleri tahrik etmiş olduğu kanısını taşımaktadır.

Bu konu bağlamında incelediğimiz dönemi şöyle yorumlamak makuldür: Alevilik kapalı toplum yapısından açık topluma geçiş sürecinin sancılarını yaşarken bu sorun ve sancılar üzerine politikalar inşa edilmiş/edilmekte diğer yandan da Aleviler kendi geleneklerini yeniden yorumlayarak “demokratik kimlik” anlayışıyla dinsel yönlerini bastırmış (*bu anlamda kapalı olmaya devam etmiş*) ve böylece toplumda kabul görececek olgun bir kimlik üretmişlerdir. Yani Alevilik doğustandır, sonradan Alevi olmak diye bir şey yoktur. Ancak demokrat olmak mümkündür. Alevilerin kamu alanında kaynaşma arzusu ve dönemsel olarak değişen koşullar Alevi kimliğinin yeniden yorumlanmasının önemsenecek nedenleridir. Basın da bu

anlamda onların bu arzusuna ve devletin egemen söylemlerine hizmet eden yayınlar yapmıştır. Örneklemeye çalıştığımız haberler zannediyorum bu savı destekler niteliktedir.

### **B.1.b. Alevilik Konulu Haberlerin Makro Yapısal Özellikleri**

**Tematik Yapılar:** Van Dijk, tematik yapı terimi ile haber metninin konularının ya da temalarının hiyerarşik düzenlemesini kasteder (aktaran Keskin 103). Her haber metni belli temaların hiyerarşik örgütlenmesinden oluşur. Bu hiyerarşik örgütlenme içinde önemlilik atfedilen temalar önden, detaylar ise sonradan verilir. Hangi olayın, diğerlerine göre daha önemli görülüp ilk sayfaya, oradan da manşet ya da sürmanşete taşındığı, başlıkta olayın hangi önemli boyutunun önplana çıkartıldığı gibi noktalar bu hiyerarşik yapıyı belirler. Bazı belirli temaların metinsel yapı içinde öne geçmesi, bir açıdan habere konu olan olayların anlamlandırılmasında egemenliğini kurması, okuyucunun bilişsel yapısı üzerinde de etkili olur.

Bu anlamda elimizdeki haber metinlerine baktığımızda bunların söylemlerinin; tekrar eden, kıyaslayan, başka bir şeyin yerine koyan, adlandıran bir özellik taşıdığı ve bu söylemlerin birbirleriyle çatışan fikirleri de barındırdığı görülmektedir. Bu metinler çoğunlukla görmek ve göstermek arzusundadır. Elimizdeki materyal şimdi de bu doğrultuda sınıflanmaya çalışılacaktır:

#### ***Tekrar Eden Söylemler ve “Klişe Temsil”***

- “*Her Alevi Doğuştan Atatürkçüdür*” (22. 01. 1996, Cumhuriyet): Bu haber başlığı son dönemlerde sıkça tekrar eden bir temanın ürünüdür. Öne çıkan bu başlık yukarıda söz edilen koşullar göz önüne alınarak okunduğunda bu tür söylemlerin

amacının ne olduğu açıktır. Ayrıca bu haberin içeriğine baktığımızda, detaylarının bazı imaları da taşıdığı görülmektedir.

Cem Vakfı Kadınlar Kolu'nun düzenlediği bir davetten söz eden haberde öne çıkarılan Cem Vakfı Kadınlar Kolu Başkanı Şengül Tükek'in konuşmasının bir bölümünde dile getirdiği Alevilerin Atatürkçü olduğu fikridir. Bu düzanlama yaslanan yananlamlar ise haberin temsil iddiasında bulunduğu topluluğun tamamını yansıtmamaktadır. Daha doğrusu haber göze batmayan imalarla gizlenen anlamları barındırmaktadır. Düzanlamsal olarak "Aleviler moderndir" diye okunabilecek "davetli kadınların hemen hepsi bu yılın modası açık kahverengi ağırlıklı kürkleri giymişti" cümlesi bir anlamda hepsinin tek-tip giyindiği olarak da okunabilir ki haberin son cümlesi bu okumayı pekiştirir niteliktedir. Hatta bu son cümle Aleviler en az davetlileri kadar şık ve onları taklit eden benzer bir gövde gösterisi içindeydi imasını da taşımaktadır: "marka giysiler içinde, kulakları, boyunları, kollarında mücevherler parlayan Alevi ve Alevi olmayan kadınların katıldıkları çay partisi semah ekibinin gösterisiyle son buldu".

Elbette bu haber tekrar ettiği temaya yaslanan farklı okumalara da tabi tutulabilir. Bu okuma daha önce incelenen haberler ve onların nasıl bir temsil ekonomisi içinde gerçekleştirildiği düşünülerek bu şekilde yorumlanmıştır.

- "Aleviler bölücülere prim vermez" (13. 02. 1996, Türkiye): Belli aralıklarla tekrar eden bu söylem düzanlamsal olarak Alevilerin bölücülük yapmadıklarını, yapmayacaklarını ve yapanları da desteklemeyecekleri fikrini içerir. Oysa burada öne çıkan anlam, yananlamsal düzeyde kalsa da bundan duyulan kuşku dur. Bazı Alevilerin PKK, DHKPC ve benzer terör gruplarıyla ilişkileri bireysel bazda katılımlar dolayısıyla bazılarınca tüm cemaate mal edilmeye çalışılmıştır. Bu

gruplara sadece çeşitli etnik kökene bağlı Alevi gençler değil, Sünni gençler de katılmışlardır. Ancak Sünni gençlerin katılımı topluluk düzeyinde aynı “tehdit” algılamasını ve “kuşku”yu oluşturmaz. Bu da etnik ve mezhepsel farkların söylem düzeyinde nasıl ortaya çıktığının göstergesidir. Bu Barthes’ın “toplumsal mit” kavramıyla açıklanabilir: “Mit kendi işleyişini gizler ve anlamlarını doğalmış gibi sunar” (Fiske 170). Örneğin hiçbir zaman “*Sünniler bölücülere prim vermez*” gibi bir haber gündeme gelmemiştir. Çünkü bu söylem “toplumsal mit”e ters düşer ve doğallanamaz. Ayrıca burada “fark” kavramına değinmek de anlamlı olacaktır. Alevilerin bölücülüğe prim vermeyeceğinden bahseden haber doğrusal olarak okunduğunda ister istemez akla Sünniliği getirmekte ancak direkt Sünniler bölücülüğe prim verir gibi bir anlamı çağrıştırmamaktadır. Daha ziyade bu iki ötekiliğin birbirleri için iyi-kötü, tehlikeli ve gerekli olma özelliklerini taşıdıklarını göstermektedir.

Tekrar eden bir başka “klişe söylem” de “*Aleviler, laikliğin ve demokrasinin sigortasıdır*” (25. 05. 1992, Cumhuriyet) söylemidir. Bu söylem irticanın bir tehdit olarak görülmeye başlanmasıyla beraber gündeme gelen bir klişe söylemdir. Çünkü özellikle Alevi kesime mal edilen laiklik söylemi, içinde birçok paradoksu barındırır. Laikliğin temel gereği din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı olmasıdır. Ancak laiklik Türkiye’de dini devlet denetimi altında tutmak şeklinde uygulanmaktadır ve bu uygulama daha ziyade uzun bir süre Sünni İslamı denetim altında tutup diğerlerini görmezden gelmek şeklinde devam etmiştir. Halen devam edense Sünni İslamı Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla denetim altında tutup diğerlerini çeşitli yasa ve yasaklarla dışlamaktır. Ya da değindiğimiz üzere Alevilikte olduğu gibi o mezhebi olduğundan başka birşeyle temsil etmektir. Tabi bu Alevilerin laik, demokrat,

Atatürkçü, Çağdaş vb. olmadıkları anlamına gelmez ama bunların ön plana çıkarılması ister istemez yaratılmak istenen bir başka ötekiliğin inşasını düşündürür. Bu da laik, demokrat, Atatürkçü, modern Alevi ve Sünniye karşın gerici ve şeriatçılar karşıtlığıdır. Çoğunlukla Alevilerin laiklikle özdeşleştirilmesi Alevilerin laikliğe uzun yıllar dışlanmış olmalarından doğan görece yakınlıklarıyla ilgilidir. Bu durumsa yukarıda belirttiğim üzere paradoksal bir durumdur. Bu anlamda böyle bir temsil süreci içinde inşa edilen bir anlayışın ürünüdür.

### ***Kıyaslayan Söylemler***

- “*Alevi-Sünni gerçeği olduğu gibi kabul edilmelidir*” (14. 05. 1993, Cumhuriyet): Bu başlık halk müziği sanatçısı Arif Sağ’la yapılan bir röportajın başlığıdır. Muhabir röportaja direk “*Alevi-Sünni inançları arasında günlük yaşantınızdaki somut farklılıkları veya benzerlikleri söyleyebilir misiniz?*” sorusuyla başlamıştır. Arif Sağ da bu doğrultuda kıyaslamalar yapar. Bu sözünü ettiğimiz klişelerin yer aldığı ve inançsal farklılıkların anlatıldığı bir röportajdır. Kıyaslayan söylemler bir açıdan da tasvir eden ve adlandıran bir yapı taşırlar. Bu anlamda Alevi veya Sünni olanla ikisine de eşit mesafede duranın kıyas, tasvir ve adlandırmaları küçük de olsa farklılıklar arz etmektedir. Örneğin Arif Sağ röportajı, Sağ bir Alevi olduğu için Aleviliğin olumlu yönlerini ortaya çıkarıp olumsuz tanım ve adlandırmalar yapan bir özellik taşıırken, Diyanet İşleri Başkanı M. Nuri Yılmaz’ın Alevilik ve Sünnilikle ilgili tanım ve adlandırmaları bir olumsuzluk taşımaya da konumundan kaynaklı bir ortalama söylem taşıır: “*Alevilik Sünnilik meselesi nereden çıktı? Ortallığı karıştırmak isteyen üç beş kişiden çıkıyor. Alevilik saziyle söziyle bir kültürdür. Dinle ilgisi yoktur Sünnilik de sünnete inanan demektir. Hepsi Müslümanlıkla ilgili şeylerdir*” (25. 05. 1993, Cumhuriyet).

Aleviliğe de Sünniliğe de eşit mesafede duranlar ise literatür taramasına dayalı tarihsel veriler ışığında tanımlar yapmayı tercih ederler ki, bunların görüşlerine önceki bölümlerde yer verilmiştir. Tüm Alevilik tanımları tanımlamak istediği -olduğunu varsaydığı- özle aynı olmaz/olamaz. Söz bir şeyin zihnimizde bıraktığı izlenimden başka bir şey değildir. Söz ancak bir fikrin baskısıdır, imgesidir. İmgeden öze ulaşmak mümkün değildir. İmge ancak o şeyin kavramını elde etmeye yarar ve bu kavram farklı kişilerin zihninde farklı izlenimlerden doğmuş olabilir. Kavramlar o nedenle çoğu zaman bireyseldir. Bireylerin zihninde zamanla -toplumsal bağlamı içinde- değişim gösterebilir ve bir öze göndermede bulunmaya yaramazlar.

### ***Çatışkılı Söylemler***

Bu söylemler aslında -ve genelde- cümle yapısı itibariyle çatışkılı gibi görünseler de özünde aynı anlama göndermede bulunurlar: “*Hocadan Alevilere: Hepiniz Sünnisiniz*” (28. 10. 1996, Milliyet) ve “*Erbakan: Biz de Aleviyiz*” (20. 07. 1995, Hürriyet) söylemlerinde olduğu gibi. Çatışkılı görünen bu iki söylem aynı fikre gönderme yapar bu da her Alevi Ehlibeyti, Hz. Ali’yi, onlar da Hz. Muhammed’i örnek olarak aldığına göre tüm Alevilerin Sünni olduğu fikridir. Bu fikirse Aleviliğin farklılıklarını görmezden gelerek Hz. Muhammed sevgilerini baz alarak ya da Sünnilerin de Hz. Ali sevgilerini baz alarak ikisinin de aynı şey olduğunu söylemek anlamına gelir. Oysa bu bir kelime oyunundan başka bir şey değildir. “*her Alevi Sünni, her Sünni Alevidir*” söylemi sadece farklılıkların benzerliklerimiz içinde eridiği sürece varlığını kabul ederim anlamını taşımaktadır. Ayrıca Erbakan’ın bu söylemleri Alevi kesime seçim işbirliği teklif ettiği dönemden sonradır (Bkz. 27. 01. 1994, Milliyet).

Buna benzer çatışkılı başka söylemler de mevcuttur. Örneğin Aleviliğin bazen mezhep, bazen kültür, bazen de bir felsefe olarak tanımlanıp bu doğrultuda söylemler üretildiği göze çarpan bir çatışkıdır: “*Diyanet İşleri Başkanı M. Nuri Yılmaz: Alevilik mezhep değil kültür*” (25. 05. 1993, Cumhuriyet), “*Prof. Dr. İzzettin Doğan: Alevilik Caferiliğin batını koludur, Anadolu Aleviliği Türk İslamıdır*” (22. 03. 1995, Milliyet), “*Kültür Bakanı Fikri Sağlar: Alevilik bir felsefedir*” (24. 05. 1992, Cumhuriyet), “*Diyanet İşleri Başkanı M. Nuri Yılmaz: Aleviler İslam dışı değil*” (21. 11. 1994, Sabah), “*Semah kültür Vakfı başkanı Selim Kazak: Alevilik İslamın içinde bir mezheptir*” (06. 11. 1993, Cumhuriyet), “*Alevi Dedesi Süleyman Er: Alevilik ne dindir ne de mezhep, o bir siyasi tavidir*” (07. 11. 1993, Cumhuriyet), “*İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Yaşar Nuri Öztürk: Alevilik İslam dışı değildir, camiye gelmeyenler İslam dışı sayılmasın*” (05. 11. 1993, Cumhuriyet). Başlıklarına bakarak birbirleriyle çelişir görünen bu haber başlıklarının alt metnine baktığımızda yaklaşık olarak hepsinin aynı şeyi söylediğini görürüz. Bu da Müslümanlığın bir din olduğu, Aleviliğin de Sünniliğin de bu din içinde olduğu ve önemsiz farklar barındırdığıdır. Alevilik ister mezhep, ister felsefe, ister kültür, ister siyasi bir tavır olsun Müslümandır. Önemli olan da farklılığı değil, bu ortaklığıdır. En azından basına yansıyan söylem budur ve bu söylem Diyanet İşleri’nin Sünni İslamı temsil etmesini haklı çıkarmaya yönelik bir çabanın ürünüdür. Bunun böyle bir çabanın ürünü olduğunu yine M. Nuri Yılmaz’ın Sabah Gazetesi’ne yaptığı açıklamada daha net bir şekilde görüyoruz: “*Diyanet İşleri Başkanlığı, bütün Müslüman kardeşlerimize hizmet veren bir müessesedir, mezhepler ve meşrepler temsil edilemez. Burada sadece İslam anlatılır. Aleviler de İslamdışı değildir*” (21. 11. 1994, Sabah). Ancak bu ifadeden Yılmaz’ın Aleviliği bir mezhep olarak gördüğü

ve İslamın içinde olan bir mezhep olduğundan ayrıca temsil edilmesini lüzumlu bulmadığı anlaşılır. Anlamsal olarak benzer ve yapısal olarak çatışkılı görünen bu söylemler sloganvari söylemlerdir. Bu slogan söylemler hep aynı şeyi, yani dönemin politik stratejileri neyi gerektiriyorsa onu söyler. Bu anlamda birbirleriyle çatışır görünen bu slogan söylemler önemli değildir. Önemli olan içerikleridir ve bu içerikler aynı şeyi söyler.

### ***Nusayrilerle İlgili Haberlerdeki Belirgin Söylemler***

Alevilik, yukarıda söz edilen doğrultuda, bir dönem tamamen yok sayılıp görmezden gelinirken 1990'lar sonrası Aleviliğin “Anadolu İslamı” olduğu yönünde açıklamalar yapılmış ve Türkiye’de yaşayan bazı Aleviler de Sünniler de ne olduklarını değil ne olmaları gerektiğini düşünerek bu doğrultudaki söylemlere sessizlikleriyle gizli bir destek vermişlerdir. Aleviler de Sünniler de olumsuz olmadıktan sonra bir inşa faaliyetinin öznesi veya nesnesi olmaktan rahatsız görünmemektedirler. Yeter ki birileri çıkıp abuk-subuk gaflar yapmasın, bilinçaltındakileri açığa vurmasın. Ancak bazen yapılan bu gaflar, bir anlamda, medyada hiç temsil bulamamış etnik azınlıkların kendilerinden söz etmek için yakaladıkları “*iyi bir fırsat*” olabilmektedir. Çünkü bir “*nefsi müdafâ*” durumu dolayısıyla ortaya çıkıp “biz buyuz” diyebilmişlerdir. Öbür türlü diyemezlerdi. Çünkü Türkiye’de bir Kürt realitesi vardır ve dolayısıyla “bölücü” olarak suçlanabilirlerdi. Çalışmamızda örnek olarak ele alınan Nusayriler de, Türkiye’nin pek sevilgelmeyen komşusu Suriye’de bir azınlık (*Nusayri*) yönetimi sözkonusu olduğundan benzer bir korkuyu ve tehditi anıstrabilirlerdi ki, bu nedenle Kutan’ın gafına kadar susmuş ve görmezden gelinmelerine ses çıkarmamışlardır.

Yazılı basında 1998 sonrasında yayınlanan Nusayrilikle ilgili haberlerde (*bunlar parmakla sayılacak kadar azdır ve daha ziyade bir olay sonrasında gündeme gelmiş köşeyazıları yoğunluktadır*) vurgulanan Nusayriler için mezhepsel ve etnik kimliklerinin siyasi ve milli bir dava olmayıp, Türkiye vatandaşı oldukları için bu toplumun bir parçası olduklarıdır. Nusayrilikle ilgili haberler üç ana konu etrafında ele alınabilir:

1- Nusayriliğin ne olduğunu açıklamaya yönelik dizi haberler ya da dergilerdeki araştırma yazıları (*bunlar genellikle cemaatten kimselerle yapılan röportajlardan ve çekilen fotoğraflardan oluşur*).

2- Fazilet Partisi (FP) Lideri Recai Kutan'ın 6 Ekim 1998'de meclis kürsüsünde yaptığı gaf sonrası "sapkınlık" tartışması.

3- Sempozyumlarda sunulan tebligatlar sonrası yapılan haberler (*bunlar genellikle tebligatlarla ilgili ayrıntıya girmez genel olarak hangi konuların tartışıldığını belirtirler. Bkz. Cem Dergisi Sayı 73-85 1998. s-11-14*).

Birinci gruba giren haberler son dönemlerde yaygınlaşmıştır. Bunlar da ikinci gruba giren haberlerle nedensel bir ilişki içindedir. Yani topluluğun dışa açılma ve kendini ifade etme eğiliminin doğmasındaki belirgin neden budur. En azından görünen belirgin neden budur demek daha yerinde olacaktır. Ayrıca Kutan'ın gafı sonrası gazetelerin "laik, demokrat ve ilerici" oldukları misyonunu bu topluluk üzerinden pekiştirmeye çalıştığı yorumu da çok yanlış bir yorum olmayacaktır.

İkinci gruba giren, gaf sonrası "sapkınlık" tartışmasını da daha ziyade köşe yazarları yaparlar. Bunlar da konuyu genel olarak siyasal düzlemde tartışırlar. Yani FP zihniyetini eleştiren, diğer Alevi toplulukları gibi bu topluluğun da Atatürk ilke ve inkılaplarına bağlı çağdaş kafalı insanlardan oluştuğunu ve onların irticaya karşı

bir kalkan olduğunu vurgulayan yazılar yazmışlardır (Bkz. 07.10.1998 - 21.10.1998, Radikal, Akşam, Milliyet, Yeniüzyıl, Takvim, Cumhuriyet, Hürriyet). Bunların yanı sıra Suriye ve Hafız Esat meselesi de Kutan gibilerin Esat zihniyetinde olduğu ve Kutan'ın gafıyla bir kez daha temsil olunan Refah zihniyetinin düştüğü ümmet yanılığısına Nusayrilerin düşmeyeceği hem köşe yazılarında hem de toplulukla yapılan röportajlarda dile getirilmiş ve dile getirtilmiştir.

1990'larda gündeme gelen olaylar ve daha önce belirttiğimiz nedenlerle medyada geniş yer bulan Alevilik tartışma ve söylemlerinde Nusayrilerin esamesi okunmazken 1998 yılı itibariyle Nusayriler Türk basınında farklılıkları ve Anadolu Aleviliği ile benzerlikleri doğrultusunda temsil bulmuş ve "Suriyeleşme sendromu" korkusu unutulurken basın "İranlaşma sendromu" üzerine söylemler tutturmuştur (*en azından Kutan'ın gaf olayı sonrasında tepkilerin taze olduğu dönem içinde*).

Cumhuriyet Gazetesi'nde "*Suriyeleşme sendromu söylemi üzerine*" başlıklı bir yazısı yayımlanan Cemal Şener 28 Şubat Kararları sonrasında "*dini siyasetlerine alet edenler*"in (Şener, 29. 04. 1998, Cumhuriyet) ülkeyi karanlık emellerine alet etmek için "*silahlı kuvvetler ve laiklikten yana olan toplumsal kesimin*" (*laikliğin ve demokrasinin temsilcisi Alevi ve Sünni vatandaşlar*)<sup>xvi</sup> arasını açmaya çalıştıklarını iddia etmekte ve Hasan Celal Güzel'in "*ordu içinde Komünist-Alevi örgütlenmesi*" olduğu yönünde söylentiler yayarak Türkiye'de Suriye gibi mezhepçi-Baasçı bir rejim yaratılacağı korkusu aşılama çalıştığını söylemektedir. Bu söylentiye de şöyle bir savunuyla yanıt vermektedir: "*Suriye'deki diktatörlüğün Anadolu Aleviliğiyle organik ve inançsal hiçbir bağı yoktur. Ordaki inanış Alevilikten çok Şiiliğe yakındır. İran Şiiliği gibi Suriye Şiiliği de Anadolu Alevilerine değil Şeriatçı İslami anlayışa ilham kaynağı olmuştur*". Şener'in bu savunusu Nusayrilik

tartışmalarının gündeme gelmesinden sadece 5-6 ay öncedir. Şener, Anadolu Aleviliğinin farklı olduğunu anlatmaya çalışırken farkında olarak ya da olmayarak Türkiye’de yaşayan Arap kökenli Alevileri (Nusayrileri) ötekileştirmiş ve yok saymıştır. Şener, Alevilik konusunda kapsamlı araştırmalar yapmış biri olarak bu söylemiyle Türkiye’de yaşayan Nusayrileri karalamak amacıyla değilse de Suriye’deki yönetimi eleştirirken Türkiye’de de Suriye’de yaşayan Nusayrilerle aynı inanca sahip Nusayriler olduğunu unutmamalıydı diye düşünmemek elde değil. Kutan’ın gafı da tam bu doğrultu da bir söylemin ürünüdür. Ancak Kutan Şener’den farklı olarak rejimi değil Nusayri mezhebini eleştirmiştir. Daha doğrusu buna eleştirmek de denemez sapıklıkla itham etmiştir. Basında yer bulan tepkilerin söylemi ise yine sapık yargısını sadece şeriat yanlılarının taşıdığı yönündedir. Kutan’ın sözleri basına yansıdığına göre tam olarak şöyledir: “*Suriye’nin de bir yumuşak karnı vardır. Suriye’de bir nevi sapık Alevilik olan Nusayri mezhebi hakimdir. Onlar yüzde 10’luk azınlıktır. Bu sapık Alevi mezhebine karşı Sünni çoğunluğu kullanın*” (07. 10. 1998, Akşam, Milliyet, Radikal, Cumhuriyet, Hürriyet, Yenyüzyıl). FP liderinin bu sözleri üzerine milletvekillerinden notlar gelince Kutan konuşmasını düzeltmek ihtiyacıyla “*bugün Türkiye’deki Alevi kardeşlerimizle Nusayrilerin hiç ilgisi yoktur. Suriye’deki Nusayrilik tamamen saptırılmış, sapık hale getirilmiş bir Aleviliktir*” demiştir. Basında yer bulan söylemse Nusayrilerin Kurtuluş Savaşı boyunca ve sonrasında hep devletin yanında yer aldığı, Suriye’nin toprak talebine şiddetle karşı oldukları ve Suriye’nin’ desteklediği PKK terörüne de karşı oldukları yönündedir. Medya da temsil bulan Alevilerin görüşleri de böyledir: “*Onların (Kutan ve temsil ettiği düşünülen zihniyet)<sup>xvii</sup> ataları Kurtuluş Savaşı’nda mandacıları desteklerken, bizler Atatürk’ün yanında yer aldık. Kinleri bu yüzdendir.*

*Kutan, sapık sözü ile kendilerini tanımlamıştır* (07. 10. 1998, Milliyet, Akşam, Hürriyet, Cumhuriyet, Yenyüzyıl).

Türkiye’de Nusayrilerin de yaşadığı bu gaf olayına kadar bilinen bir şey değildi. Daha önce hiçbir şekilde temsil bulmuyor ve hatta yok sayılıyorlardı. Bu olay sonrasında temsil bulan söylemler de farklı bir yok sayma yöntemini içermektedir. Yok saymak her zaman için sözetmeyerek yapılmaz, bazen sözünü edip durarak da bir şeyler yok sayılabilir ki böyle de yapılmıştır: *“Nusayriler Suriye’nin kuzeyinde yaşayan ve Hz. Ali’yi özel bir yorumla seven bir Alevi koludur. Allahın Hz. Ali’de tecelli ettiğine inanır, 5 rekat namaz kılarlar. Hacca giderler. Müslümandırlar. Bizdeki Alevilerse Hz. Ali’ye elbette sıcak yaklaşırlar ancak Tanrı’nın onun suretinde tecelli ettiğine inanmazlar. Hz. Ali’yi Hz. Muhammed’in damadı olarak görür, onun konuşan Kur’an olduğuna inanırlar”* (08. 10. 1998, Milliyet, Hürriyet, Yenyüzyıl). Bu ifadeler Türkiye’deki Alevileri bir bütünmüş, aynıymış gibi gören ve Nusayri Alevilerin varolduğunu saydıkları farklılıklarından bahsederken bile Türkiye’deki Nusayriliğin Anadolu Aleviliğine dolayısıyla Türk İslamına yakın olduğu izlenimi veren bir anlam taşır. Bu da sözünü ederek yok saymanın bir örneğidir bence. Çünkü inanç anlamında Türkiye’deki Nusayriler toplumsal koşulları farklı olsa da Suriye’dekilerden farklı değildirler. Dini ritüelleri ve Kur’an’ı yorumlayışları aynı yöndedir.

Öte yandan birbirinden farklı olgular çoğu zaman benzer adlarla adlandırılabilir. Örneğin “sapkın” adlandırması ve “irtica” adlandırmasında olduğu üzere. Basının büyük çoğunluğunun temsil ettiği söyleme göre irtica, demokrasi ve laiklik yanlılarının sapkınlık addettiği bir olgu, irtica yanlılarına göreyse de islamın farklı bir yorumuna inanmak “sapkınlık” adedilen bir olgudur.

Örneğin Kutan'ın gafı bu doğrultuda bir adlandırma mantığının ürünü olarak yorumlanabilir. Yani Kutan'ın meclis kürsüsünde söylediği cümleler şöyle de okunabilir: Bir İslam ülkesinden (*Suriye'den*) bize zarar gelmez. Eğer böyle bir şey oluyorsa, aslında İslamı yanlış anlayan ve yorumlayan sapık bir anlayışın sonucunda ortaya çıkmaktadır. Medyada temsil bulan Nusayrilerse aynı indirgemeci tavır ve anlayışla Kutan ve onun temsil ettiğini düşündükleri zihniyeti sapkınlıkla suçlamışlardır. Bu doğrultuda farklı olguların bazen benzer bir biçimde adlandırılması anlamın koşullara ve ideolojiye göre nasıl dönüşebildiği üzerine düşündürücüdür. “Sapkınlık” ve “irtica” olgularının nasıl bir mantıksal zircirle adlandırıldığını yine elimizdeki haberlerden alıntı yaparak görmeye çalışalım:

*“Suriye ile Türkiye arasındaki mesele Alevi Sünni meselesi değildir. Aleviler orda da burda da Laiklik yanlısıdır. Recai bey Türkiye’de bir iç çatışma yaratmak istiyor. Onun için Hafız Esed diktatörlüğünü Alevilik gibi gösteriyor. Bugün PKK terörünün dinsel dayanağı araştırılırsa altından Alevilik değil başka mezhep çıkar. Kutan sapık Aleviler sözüyle, cumhuriyetin ve laikliğin yanındaki biz Alevileri PKK terörünün dolaylı destekçileri gibi takdim etmek istedi. Halbuki tarih ortadadır. İstiklal Savaşı’nı gönülden destekleyenler Alevilerdir. Bizden kimse Atatürk’e isyan bayrağı açmadı ama Kutan zihniyetindeki insanlar cumhuriyete isyan ettiler” (08. 10. 1998, Akşam),*

*“Ben Sünni kökenliyim ama Kutan gibi bir Sünni değilim. Aleviliği hedef alan Kutan ve onun zihniyetinin Sünniliğin savunucusu gibi ortaya çıkmalarını mezhebim adına şanssızlık sayıyorum. Bunlara mı kaldı bizi savunmak? Bunlar irtica taraftarları, FP yanlılarıdır. Tarih içinde yüzlerce sene yaşamış ve hala da yaşayan*

*mezheplere sapıklık demek, dinsel fanatizmdir. Bunun adı irticadır*” (08. 10. 1998, Cumhuriyet).

Basında bu dönemde yer bulan haber ve köşeyazıları aşağı yukarı aynı söylemleri yinelemekte ve sapkınlık çeşitli görünen benzer zıtlıklarla yorumlanmaktadır. Örneğin Adana’daki Akdeniz Vakfı adına Mehmet Tevfik Özözen de, *“Kutan ve yandaşları mezarlarına sadece ay sembolünü koyar, bizler ise TC’nin sembolü olan ay ve yıldızı işleriz. Sadece bu bile kimin sapık kimin vatansever olduğunu daha iyi gösterir”* (05. 10. 1998, Akşam). Bu söylemde de vatani sevenler normal, vatani sevmeyenler sapkın olarak kodlanmıştır. Buna göre vatani sevenler laik demokrat ve çağdaş olanlar, sevmeyenler de irtica yanlılarıdır.

Ayrıca konu sapık olanlar ve olmayanlar düzleminde tartışılırken Nusayrilerin etnik kökeninin Arap olması gözardı edilmiştir. Daha doğrusu yine *“Araplar Türkleri sevmez”* söylemi pekiştirilerek *“Nusayriler, Türkleşmiş Araplardır”* bakış açısıyla etnik kimliklerinin bir ögesi olan Araplık unutulmuş ya da görmezden gelinerek sadece mezhepsel kimlikleri doğrultusunda yayınlar yapılmıştır. Bu doğrultuda bir çaba Nusayri halkta mevcut mudur, değil midir bilemiyorum ama yoksa da bunu anlamak çok güç değildir. Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi tarihlerinde hep baskı vardır ve Türkiye’de zamanında İngilizlerin kötü emellerine alet olmuş Araplar pek sevilmemektedir: *“İngiliz casusların altın ve silah desteğini alan Arap çabulcuların Hicaz çöllerinde, bırakın savaşanları, esir düşmüş Türk askerlerini bile akıl almaz bir nefret ve vahşetle nasıl katlettiklerini tarih kitapları yazıyor”* (Ümit Zileli, 08. 10. 1998, Cumhuriyet). Ayrıca Arap ülkeleri halen de PKK’ye destek vermektedir. Nusayriler, Türkiye’de içine kapalı bir yaşam sürdürerek geçmişlerine kıyasla *“iyi”* bir yaşam sürdürmektedirler ve buna herhangi

bir şekilde zarar gelmemesini tüm kültürel ve etnik özellikleriyle temsil olunabilmeye yeğ tutmaktadırlar. Hatta içlerinde Hasan Reşit Tankut ve Kasım Ener'in öne sürdüğü "Eti-Türk"ü oldukları savını da benimseyenler vardır. Bu anlamda basının bir tersyüz etme işlemine sahne olduğu görülmektedir. Cumhuriyetin kurulduğu ilk zamanlar Nusayrilerin Araplaştırılmış Türkler olduğu savlanırken, şimdi de Arap kökenli olmaları durumu kabul edilerek görmezden gelinmekte ve onların artık Türkleşmiş Araplar olduğu yönünde söylemler üretilmektedir. Bu söylemi belirttiğimiz nedenle Nusayriler de destekler görünmektedirler.

1993 sonrası siyasal iktidarlar Türkiye'de gelişen İslami hareketlere karşı Aleviliği laikliğin sigortası olarak görmeye başlamış ve medyada bu düzlemde yayınlar yapmıştır. Oy kaygısıyla İslami kesim de Alevilere karşı bilinçaltlarında olan her ne olursa olsun sempati dolu mesajlar göndermiştir. Bunu daha önce sözünü ettiğimiz haber başlıklarında görebilmekteyiz. Ancak Aleviler de bu durumlardan büyük bir rahatsızlık duymamışlardır. Çünkü onlar da devlette yıllardır temsil edilememenin ezikliğiyle yeni siyasi arayışlar içine girmişlerdir. Örneğin devletin olanaklarından dışlanmış bir kesim olan Aleviler 1991 ve 1995 seçimlerinde hemen her siyasi kanatla işbirliği içinde bulunmuştur. Yani görünen odur ki, basına siyasi düzlemde yansıma durumu karşılıklı birtakım etkileşimler sonucunda gerçekleşmiştir. Medya da kurumsal yapısı ve misyonu gereği ulusal ve kültürel entegrosyanda bu bağlamda işlevsel bir role sahip olmuştur.

Buraya kadar belirtilenlere paralel olarak elimizde bulunan haberlerden Cumhuriyet Gazetesi'nin yayımladığı yazı dizisinin de başlık ve haber girişlerine bir göz atalım:

*“Yüzlerce Yıldır Süren Sessizlik: Nusayriler ya da tarihsel isimleriyle ‘Fellahlar’ yüzlerce yıldır susmak zorunda kalmanın birikimiyle 1998’de Türkiye-Suriye gerginliği sırasında Alevi Nusayrileri ‘sapkınlıkla’ suçlayan Refah Partisi Lideri Kutan’a büyük tepki gösterdiklerinde kendilerini anlatmanın gereğine inandılar... Gazetemizin böyle konularda halkı aydınlatmak birincil görevi olduğundan bu gelişme, laik, demokrat, ilerici, özverili, çalışkan, iyi kalpli, sevecen Alevi-Nusayri yurttaşlarımızı Türk kamuoyuna gerçek yönleriyle tanıtmak için bize bir olanak yarattı.”* (25. 03. 2001, Cumhuriyet).

*“Alevi Nusayriler Kimdir?: Yeniden doğuşa inandıkları, kendilerini ayrı bir dinin mensubu olarak gördükleri, Hz. Ali’yi Tanrı bildikleri, müşitleri Muhammed İbni Nusayr’ı da Hz. Muhammed’in yerine koyarak peygamber sandıkları savlanan hani ‘Fellah’denerek, ‘Arap Uşağı’ denerek aşağılanmak istenen şu Alevi-Nusayriler kimdir gerçekten de?”* (26. 03. 2001, Cumhuriyet).

*“Alevi Nusayrilik Bir Din mi?”* (27. 03. 2001, Cumhuriyet). Yazı dizisinin üçüncü bölümü niteliğindeki bu haberde Nusayri topluluğuna mensup bazı kişilerle ve bu konuda araştırmacı olanlarla röportajlar yapılmıştır. Bu röportajda *“Alevi imam, Sünni imam tartışmasında”* Selahattin Ünlüler adında bir Nusayrinin *“bir Alevi, nesebi sahih ve erdemli bir imamın arkasında namaz kılabilir”* sözlerinin altını çizen muhabir şöyle bir yorum yapar: *“Anlamışsınızdır inceliği... Kendileri için tanımını verdiği imam, ancak Alevi Nusayrilerde bulunur, demeye getiriyor hemşerim....”* (27. 03. 2001, Cumhuriyet). Yani kısaca muhabir mezhepsel düzeyde *“bakın onlar da (Nusayriler de) bizi (Sünnileri) ötekileştiriyor, nasılda kendilerini yücelten bir söylem kullanıyorlar”* demek istiyor.

Daha önce belirttiğimiz üzere hemen her cemaatin söylemi kendi cemaatinin diğerinden daha üstün, daha eski bir tarihe sahip, daha çağdaş, daha hoşgörülü olduğu gibi benzer iddialara dayanır. Bu iddialar kendini her zaman açık açık göstermese de cemaat mensuplarının bilinçaltında vardır ve bazen burada da görüldüğü üzere kendini imalarla ortaya koyar. Ancak ortak çıkarlar karşılıklı uyum sağlamayı ve ulusal düzlemde birlik oluşturmayı gerektirir. Bu noktada da ortak tarihi geçmişin yeniden kurulması iyi bir dayanak oluşturur.

*“Alevi Nusayrilerin Beklentileri: Alevi Nusayri toplumu devletiyle barışık, yurtsever bir kimliğe sahiptir. Devletin ve toplumun kendilerini bu yanlarıyla görmeyi ihmal etmemesini beklemektedirler. Nusayrilerin, Suriye'nin Hatay üzerindeki iddialarına en ufak bir sempaticileri yok. Kuşkusuz biliyoruz ki, Nusayriler daha Suriye cephesindeyken Atatürk ile birlikte savaşmış, Çanakkale'de ölüme gitmiştir. Ulusal Kurtuluş Savaşı'nda Mustafa Kemal'e o ünlü 'bende bu vakayii, ilk hissi teşebbüsü bu güzel Adana'da vüku bulmuştur' dedirten sözün güç kaynağı ulusal yapının bir parçası olan Nusayrilerdir. Hatay'ın anayurda katılmasında verdikleri oyların belirleyiciliği unutulmamalıdır.”*

Aynı doğrultuda bir mantıkla bu söylem röportaj katılımcılarınca da tekrar edilir: *“Bölgemizdeki Alevi-Nusayrilerin tamamının düşüncesi yaşadığı toprağa, devlete ve bayrağa kayıtsız ve şartsız bağlılıktır”* (28.03.2001, Cumhuriyet).

Kutan'ın gafının ardından yayımlanan haber ve köşeyazlarının ayrıntılarına değinilmişti. O dönemde yayımlanan köşeyazlarının başlıkları ve girişleri genel hatlarıyla şöyledir: *“Nusayrilere saygılı olun”* (07. 10. 1998, Rıza Zelyut, Akşam). *“İnsani: Türkiye, Alevisi ve Sünnisiyle hepsi birinci sınıf yurttaş olan bir bölünmez bütündür. Türkiye laik bir devlettir”* (07. 10. 1998, Güneri Cıvaoglu, Milliyet).

“Nusayri gafı...” (08. 10. 1998, Melih Aşık, Milliyet). “Nusayrilere göre de biz ‘sapık’ olmayalım?” (08. 10. 1998, Türker Alkan, Radikal). “İrtica işte budur” (08. 10. 1998, Rıza Zelyut, Akşam). “Kutan’ınki gaf değil, dışavurum” (08. 10. 1998, Mustafa Balbay, Cumhuriyet). “Sapık kim?” (08. 10. 1998, Hikmet Çetinkaya, Cumhuriyet). “Yobazın çirkin yüzü” (08.10.1998, Ümit Zileli, Cumhuriyet). “Nusayri Alevilere büyük haksızlık” (10. 10. 1998, Zülfü Livaneli, Milliyet). “Eli kanlı diktatör tarihe gömülmeli” (10. 10. 1998, Tufan Türeñç, Hürriyet). “Dini bölücülük” (12. 10. 1998, Coşkun Kırca, Yenyüzyıl). “Sapık sözü gaf değil bilinçaltı” (08. 10. 1998, Süleyman Yağız, Takvim). “Adanalı Nusayriler diyor ki” (21. 10. 1998, Rıza Zelyut, Akşam).

Nusayrilerle ilgili bir araştırma-haber de Atlas Dergisi’ne dışarıdan katkıda bulunan konuk yazar Faik Bulut tarafından yapılmıştır. Bulut “dünyanın herhangi bir yerindeki dinsel veya etnik azınlıkların sosyo-kültürel, inançsal, siyasal ve antropolojik yanları öteden beri ilgimi çekmiştir. Belki de gizemli olana özel merakım ya da sır olanı keşfetme güdülerim beni bu mecraya sürükleyip durmuştur” (Bulut 9) demektedir. Bu Bulut’un daha önce sözünü ettiğimiz kitabından bir alıntıdır. Bulut’un dediğine göre sözünü edeceğimiz araştırma haber bu kitabın oluşturulmasında tetikleyici olmuştur. Elimizde olan bu haberle bir genelleme yapmak olanaklı değildir. Ancak bu araştırma-haber “günümüzde antropolojinin görevinin sanıldığı gibi kültürleri açıklamak değil toplumsal farklılıkları araştırmak” (Bordieu’dan aktaran Tural “Fransız” 45), olduğu kabulünden hareketle bu topluluğun antropolojikleştirilmesine dayanmaktadır diyebiliriz. Gazete ve dergiler gerçeğin temsili olduğu iddiasındaki fotoğraflarla toplumsal farklılıkları sergilerler. Müzeler nasıl bir temsil sistemi ise gazete ve dergilerde bir temsil sistemidir. Bunlar

da müzeler gibi mevcut söylemlerin ifade ve inşa edildiği bir alandır. Çünkü sergileyebilme gücüne sahiptirler. Bu güç sergileme biçimleri ile söylemsel oluşumlarının güvenilirliğine olanak veren kurumsal bir güçtür. Dergide ya da gazetede yer alan fotoğraflar gerçeği yakaladıkları iddiasındadırlar. Aslında gerçeği yansıtmaktan ziyade onu yeni-inşalarda taklit etmektedirler. Antropoloji ve dolayısıyla antropolojik fotoğraf gözle görüneni sadakatle tekrarlayarak bilgiyi görünür kılma arzusu taşır. Oysa sadece birer temsildirler ve bundan öteye geçemezler. Her fotoğrafın muhtemel anlamları çoğuldur ve bu anlamlar içinde tüketildiği güncel ve tarihsel bağlam içinde çoğaltılabilir. Yorumcular ve izleyiciler de fotoğrafın anlamına katkıda bulunan öğelerdir. Yani fotoğraflar birer göstergedir ve özsel ya da doğal bir anlama sahip değildirler. Anlam onları çevreleyen sistem ve bağlam tarafından güdülür. Fotoğrafın da antropolojinin de yapabileceği en iyi şey; önceden düzenlenmiş gerçekleri (*başka insanlar ve onların kültürleri üzerinde bizim fikirlerimizin gerçekliğini*) almak ve bunları çoğul okumalara açmaktır.

Bulut'un "*Nusayriler bin yemin*" başlığını verdiği ve araştırmanın yapıldığı topluluğun günlük yaşamlarına dair fotoğraflarla desteklediği metin, günümüzde antropolojinin görevinin ne olduğu üzerine düşündürücüdür. Auge'nin belirttiği gibi antropoloji artık uzak ve egzotik toplumların bilimi olarak tanımlanamaz. Antropoloji artık kültürleri değil toplumsal farklılıkları araştıran bir hal almıştır. Antropoloğun ilk keşfettiği şey de kültürler değil, toplumsal farklılıklardır; cinsiyet, soy, etnik köken ve kuşak farklılıklarıdır. Bourdieu'nun tespit ettiği üzere toplumlar içinde marjinal kesimler ülkenin geleceği konusunda söz sahibi değildirler. Toplumun belli kesimleri -entelektüel seçkinler kadar politik seçkinler ve toplumun belli bir eğitim ve gelir düzeyine sahip kesimleri- hangi sözün kamusal alanda

dolaşıma gireceğini, girebileceğini belirlerler. Bu doğrultuda da artık öteki sadece müzelerde değil “biz”in varlığını olumlamak ve oydaşma yaratmak üzere tv’de, gazetede, dergilerde ve modernleşmenin getirdiği tüm açmazlarla beraber her alanda sergilenmektedir. Başka bir deyişle “öteki” daha karmaşık ve sorunlu bir şekilde temsil ekonomisindeki yerini almıştır. Bir kültürün bir başka kültür için inşa edilmesinde etken bir temsil süreci yaşanmaktadır. Bu nedenle üretilen şey başka bir kültüre ait doğruların temsili değil, o kültürün doğrularının temsidir. Örneğin Faik Bulut’un Nusayriiler hakkındaki yazısı genel olarak şöyle okunabilir: Bu araştırma yazısında egzotik ve gizemli olanın büyüsünü yakaladık ve fotoğrafını çektik. Bu gizemli topluluk çok uzaklarda da değil, hemen yanibaşımızda, içimizde, artık “biz”leşmiş bir topluluk. Her ne kadar “takiyye” yapmakta olduklarını ima eden söylemler kullansak da cumhuriyetin “*din ve inanç hürriyeti*” ile rahatladıklarını belirtmek önemlidir: “*Yemen’den kalkıp kaçgöç dalgaları halinde Anadolu’ya kadar geldiler. Büyük kırımlara tabi oldular ama ‘Ehlibeyt yolundan dönmediler’ ibadetlerini, geleneklerini, gizlilik içinde yürüttüler. Cumhuriyet’in din ve inanç hürriyeti ile rahatladılar ama gizliliğe dayalı yaşama biçimlerini aynen sürdürdüler*”. Bu cümleler topluluğun toplum içinde ayrı kendi içinde ayrı bir yaşam sürdürdüğünü vurgulamaya yöneliktir. En azından Bulut ve Türkiye toplumunun önemli bir kısmının böyle olduğuna inanmakta olduğu ima edilmektedir. Ancak günümüzde ibadet ve gelenekleri büyük değişime uğramış olan bu topluluk, toplumsal yaşamın koşullarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Genç kuşakların bu topluluğa aidiyetini sadece Nusayri bir anne ve babadan doğmuş olmaları belirlemektedir. Gençlerin büyük çoğunluğu Arapça bilmemekte, öğrenmek gayreti içinde de olmamakta ve ibadetlere katılmamaktadır. Eskiden topluluk içi

dayanışmayı sağlayan ve pekiştiren kurumlar işlevselliğini gittikçe yitirmektedir. Yaşlı kuşağın devam ettirebildiği nadir geleneklerden biri -ki sadece maddi durumu iyi olan büyük ailelerin yaşlıları- Gadir Humm (*Hz. Ali'ye biat günü*) bayramının kutlaması dolayısıyla yapılan büyük mevlütlerdir. Bu bayramda geleneksel Hrisi<sup>xviii</sup> yemeği yapılır ve bu yemek başta yoksullar olmak üzere din ve mezhep ayrımı gözetilmeksizin en az yedi kapıya dağıtılır.

Bulut'un "*Akdeniz kıyı şeridinde yüzyıllardır iyilik yolunun dervişleri geziniyor. Bu cemaatin yaşadığı bu topraklarda sırlar hala kadrini bilenlere veriliyor*" dediği Nusayriler, çekilen fotoğraflarda türbelerde buhur<sup>xix</sup> yakmakta, dua etmekte ve Kuran okumaktadırlar. Türbelerde fotoğrafı çekilen ve Nusayri oldukları varsayılan bu insanlar "*iyilik yolunun dervişleri*" imgelemiyle paralel olarak çoğunlukla uzun beyaz sakallı dedelerdir, objektif daha ziyade onları merkeze almış görünmektedir (Bkz. Ek/1). Ancak sanıyorum ki bu türbelerde onlar dışında insanlar da vardır çünkü bu türbelere sadece Nusayriler değil Alevi olmayan başkaları da gelmektedir. Fotoğraftaki insanların tam olarak ne düşünüp ne yaptığını bilemeyiz çünkü onlar fotoğraf makinasını tutana, sadece yaptıkları röportaj doğrultusunda poz vermiş de olabilirler. Bu fotoğrafta kapalı olabilir, insanlar doğal hallerinde ve doğal ortamlarında çekilmiş gibi gözükebilir ancak, her türlü, bu fotoğrafların güdümlenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Fotoğraftaki nesnelere ve canlılara bir başka şeyi ikame etmek için de orada olabilirler. Neyi ikame ettiklerini göremeyiz, çünkü ikame ettikleri şey doğrudan temsil edilemez. Ancak bunun yokluğu temsil edilebilir. Fotoğrafların anlamı da bu varlık ve yokluk arasındaki karşılıklı oyun tarafından oluşturulur. Temsil orada gösterilenler ve gösterilmeyenler ile işlev gösterir. Bu fotoğrafların nasıl söylem şeklinde işlev gördüğü, ne anlama geldiği, kimin kime

veya neye baktığı ile fotoğrafı çekenin neye baktığı arasındaki ilişki düşünülerek bulunabilir ya da yorumlanabilir. Belki de ancak kendimizi onların yerine koyduğumuzda anlamı çıkarmak mümkün olabilir. Söylem tarafından belirlenen konumlara yerleşir ve özne haline geliriz. Foucault'un argümanında olduğu üzere fotoğraftaki anlam tamamlanmamıştır ve ona bakan kişiye bağlı olarak anlam kazanır. Bence bu fotoğraflar tamamen röportajı yapanın bakış açısını ve röportaj esnasında imlediğini sandıklarını tamamlamaya yöneliktir. Ancak belki de röportaj öncesinde sahip olunan ön bilgiler de karelere yansıyor söylenmeyenleri de imlemiştir. Bu fotoğrafa bakanın bu konudaki bilgisine paralel olarak okunabilir: Örneğin Hz. Ali portresi ve ona yüklenmiş olduğu düşünülebilecek anlam ve Türk bayrağı ve ona yüklenmiş olduğu düşünülebilecek anlam (Bkz. Ek/1).

Ayrıca acaba fotoğraf karesine yansıyan bu kurgu kimin kurgusu topluluk üyelerinin mi yoksa Bulut'un mu? Bunu kestirmek oldukça güç ve hem topluluk hem de Bulut bu anlamda benzer bir şüphe taşıyor olabilirler. Bu fotoğrafta olmayan ama olması ihtimali olan birşeydir bence.

Röportajın görüntülenen bu dedelerle yapıldığını sanıyorum ve başlangıçta genel hatlarıyla belirttiğim söylem bu dedelerin sözleriyle pekiştirilmiştir. Kamusal alanda dolaşacak sözün belirleyicisi bu dedelerdir. Bulut, ne olduğunu belirtmediği ve bir cümlede özetlediği: *“Arap Aleviliğine ilişkin sorularımızı sert buldu”* yorumunu yaptığı Sait hocanın *“biz bir alt toplum, alt kültür değiliz. Bir kazanın kulbu yerine konmak, ayrımcılık yapmak yanlıştır. Bu toplumun bir parçasıyız”* dediğini belirtiyor. Ancak kendisi topluluğun paylaşmadığı bir sırrı, sırları olduğundan emindir ve onların büyüğü gizemlerini okuyucuya yansıtmak arzusundadır: *“Sorduğumuz zaman Sait Hoca 'fikhi (mezhep hukuku) ve batini (içsel,*

öze ilişkin) konularda kimseye cevap vermeyiz' dedikten sonra bu defteri kapatıp Antakya merkezine döndük". Bu bağlamda bir insan grubunun kimliğinin, ister kollektif ister etnik olarak nitelendirilsin, bir töze göndermeksizin, bir kurguya, tarihsel olarak oluşturulmuş inşa edilmiş bir temsiller sistemine dayandırıldığı söylenebilir.

Burada ayrıca bu topluluk hakkında kamusal alanda dolaşması gerekli görülen ve istenen söylemin röportajın yapıldığı topluluğun seçkin isimleri ve toplumsal bağlam tarafından belirlendiği düşünülmektedir. Metinde çok açık seçik belirtilmeyen ama topluluğun "takiyye" yaptığına dair bir önyargı sezilirken fotoğraflarda topluluğun temsilcilerinin söyledikleri desteklenmeye çalışılmış gibi gösterilmektedir. Metinde sık sık vurgulanansa cumhuriyetin bu topluluğa getirdiği inanç özgürlüğüdür. Bulut'a göre topluluk inanç özgürlüklerini yitirmekten korkmakta ve sahip oldukları gizi paylaşmamaktadır. Bu doğrultuda da Nusayrilerin kendilerini Anadolu Aleviliğinden keskin çizgilerle ayırmazken Suriye ve İran'daki Alevilikten ayırmak eğiliminde olduklarını söylemekte ve bu fikrini topluluktan birinin sözleriyle pekiştirmektedir: "*Hafız Esed, mensubu olduğu Nusayriliği Şiiliğe dayandırıyor. Türkiye'de iyi kötü özgürlük var; demokrasi çerçevesinde inanç ve ibadetlerimizi yerine getiriyoruz. Suriye'de bu rahatlığı göremeyiz. Atatürk'ün sağladığı laiklik ile kendi rengimizi yansıtıyoruz. Birinci Dünya Savaşı sonrası Fransızların sundukları özerk Nusayri bölgesi, mezhep mahkemesi ve Arapça okullar türünden ayrıcalıklara itibar etmedik. Türkiyeli Müslümanları koruduk*".

Hangi sözün kamusal alanda dolaşacağına dair topluluğun seçkin isimleri kadar toplumsal bağlamın da etkili olduğunu belirtmiştik. Toplumsal bağlamdan kastımız daha önce de belirttiğimiz laiklik yandaşlığı ve bunun nedenleridir. Örneğin

eskiden başı açık gezmeyen kadınlar şimdi geleneksel tülbentlerini<sup>xx</sup> dahi takmıyorlar. Gericiliğe prim vermek olarak algılanabilecek herşey, ellerindekileri yitirmek korkusuyla değişim ve dönüşüme uğramıştır. Bu doğrultuda bir ima Bulut'un araştırma yazısında da mevcuttur ve doğruluk payı büyüktür: “ *Toplumsal yaşamda eşitlikçi bir görünüm sunan Alevi Araplar, dinsel alanda kadın erkek ayrımı yapıyorlar. Dinsel törenlere kadın ve çocukları almıyorlar. Eskiden kadınlar başı açık gezmemiş. Ama şimdilerde tesettür de, haremlik-selamlık da yok. Özellikle genç kızlar giyim kuşamda son derece rahatlar*” (Bkz. Ek/1).

Çekilen tüm fotoğraflarda (*ev içleri ve türbelerde*) Atatürk resmi ya da Türk bayrağı vardır (Bkz. Ek/1). Bunun nedeni gayet açıktır ve röportajı yapan tarafından da açıkça görülmektedir. Toplumsal farklılıkların nasıl entegre olduğu ve değişime uğradığı açıktır, ortaya konabilecek farklılıklarsa önceden belirttiğimiz üzere; kuşak farklılıkları, soy ve etnik kökenden ibarettir. Nusayri kültürü ve “gizine” ilişkin olarak yapılan bu araştırma haberin ortaya koydukları bunlardan öteye geçememiştir ve etken inşa faaliyetinin toplumsal hareketlilik ve bağlam içinde devam edeceği malumdur. Bugünkü bağlam içinde kabul gören söylem şudur ve bu söylem dile getirilir: “*Ezilmişliğin verdiği hırsla, herkes eğitime sarıldı. Diyeti Arapçadan, asıl kültürümüzden vazgeçmek oldu. Türkçe, giderek Arapçanın yerini alıyor; iki kuşak sonra evimizde Arapça konuşulmaz olacak. Ama Araplık, siyasi ve milli bir dava değil bizim için. Etnik köken ve Arap kültürü ile eşanlımlı o kadar. Bu kimliğimizle varız, TC'nin bir rengiyiz. Bu yeterlidir. Yoksa, bizi 'Eti Türkü' sayıp asimile etmenin alemi yok. Dışlanmadan, horlanmadan, iftiraya uğramadan bu toplumun parçası olmak esastır bizim için*”.

Bulut'un bu açıklama doğrultusunda yaptığı yorumda toplumsal bağlamın belirlediği tercihlerin toplulukların geleceğini nasıl etkilediği açıktır: *“Tarih boyunca horlanan ancak cumhuriyetin ‘vatandaşlık, laiklik, din ve vicdan hürriyeti’ ile inanç ve ibadetlerini daha rahat yürüten Nusayriler, geleceklerini yeniden kurdular. Emek harçayarak mal mülk sahibi oldular; eğitime ağırlık verip kendilerince sınıf atladılar. Tarsuslu Nusayriler genelde kabzımallık, kebabçılık, mobilyacılık, bürokrasi ve iş hayatının belli kademelerinde ilerledi”*.

Bu araştırma haber ayrıca topluluğun etnik kimliklerine bakışını ve bir cemaatin kimliğinin diğer topluluklarla ilişki içerisinde ve zamanla nasıl değiştiğini göstermektedir. Nuri Bilgin'in de belirttiği üzere hiçbir topluluk tek başına zaman ve mekan dışı bir tözsel kimliğe sahip değildir. Etniklik antropolojinin temel kavramlarından olan ilkselcilik çerçevesinde ele alınırsa toplumsal varlığın verili olduğu, kişinin belli bir dili konuşan, belli bir dinin mensubu ve bunu izleyen belli toplumsal pratikleri gerçekleştiren bir ailede doğduğundan hareketle bu verili etnik grup bağlılığı ve etnik kimlik ilksel, çok eski zamanlara ait olarak nitelendirilir (Stavenhagen 56). Ancak görüldüğü üzere etniklik, sadece çok eski zamanlara ait bir konu olarak ilkel kabileleri inceleme bazında antropoloji çalışmalarında ele alınmamakta, güncel bir konu olarak da karşımızda durmaktadır. Çünkü bu verili etnik grup bağlılığı, içinde yaşadığı toplumdan ve başka topluluklarla ilişkilerinden etkilenecek dönüşmekte ve yeni toplumsal farklılıklar oluşturmaktadır. Etnik kimliğin psikoanalitik açıklamasını yapan Richard D. Alba'ya göre kişilik ve kimlik, bilinç düzeyinde değil, daha derin düzeylerde olduğundan, bireyler bilinçli olarak kendi etnik geçmişlerini reddetseler de kimlikleri etnik olabilir (Alba 21-22). Örneğin Nusayrilerin dili ve dini inancı -anne ve babası Nusayri olan birey Arapça bilsin ya da bilmesin, aynı inanca sahip olsun ya da olmasın- etnikliklerinin dışı dönük temel ve en önemli göstergeleridir. Zaten bunlar dışındaki etnik öğeler tüm topluluk içinde büyük ölçüde değişmiş ya da törpülenmiştir. Önceden sözünü ettiğimiz emik bakış da, etik bakış da farklılığın bilincinde olarak söylem üretir ya da söylem üretimine katkıda bulunur.

Bu söylemlere değinmeye çalışırken, genel olarak Aleviliğin ve Nusayrilerin Türk basınında nasıl temsil edildiğine kuramsal çerçeveyi çizerken tartıştığımız kavramlar ışığında bakmaya çalıştık. Şimdi de aynı doğrultuda asimilasyon kavramının bu söylemlere nasıl yansıdığına bakmaya çalışalım. Bulut'un araştırma-haberinde *“bizi ‘Eti Türkü’ sayıp asimile etmenin alemi yok”* diyen Nusayri, asimilasyon ya da entegrasyonun tek taraflı ve zorla gerçekleştirilen bir süreç olduğunu düşünüyor olsa gerek. Oysa belirttiğimiz üzere asimilasyonun çeşitleri vardır ve Nusayriler bu etnik grup konumları içinde egemen grup tarafından emilmeyi isteyen bir konumda görünmektedir. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi etnik gruplar ilk olarak, çoğunluk ve diğer etnik gruplarla birlikte yanyana yaşamayı ayrıca da hem toplumun politik ve ekonomik kurumlarına katılmayı hem de kültürel tarzlarını korumayı isterler. Bu taleplerini çeşitli nedenlerle anlatamadıklarında ya da

anlatsalar da kaale alınmadıklarında ve ülke koşulları onları “tehdit” unsuru olarak gördüğünde asimilasyoncu konuma geçebilirler yani egemen grup içinde emilmeyi isterler ya da ister görünürler (*çoğunlukla ayrımcılığın nesnesi olmaktan ya da ekonomik eşitsizlikten kaçınmak için bu tutum geliştirilir*). Assman’ın da dediği gibi “merkezi yapılar çoğunlukla entegrasyonu zorunlu kılar” (Assman 144). Assman bu sözüyle hukuk, özel mülkiyet, tek eşlilik ve belli biçimlerde dağıtılmış iş gibi özellikleri içeren bir kültür oluşumunu ve bu kültürün entegrasyonun aşamalarını içeren bir kültür olduğunu kastetmektedir. Assman’a göre etnik kimlik ve süreklilik kültürel bellek ve onun örgütlenme biçimi sorunudur. Etnik grupların çöküşü genellikle fiziki yok oluş değil ortak ve kültürel unutturmadır. Bu ilişkiyi tüm sonuçlarıyla gözümüzün önüne getirdiğimizde, kültürel belleğin örgütlenmesinde kodlama (*yazı*), dolaşım (*kitap basımı, radyo, tv, gazete*) ve gelenek yoluyla ortaya çıkan değişikliklerin, ortak kimlikler alanında derin değişimleri de beraberinde getirebileceği açıktır. Ancak din herşeye rağmen etnik kökene süreklilik vermenin en etkin aracıdır (Assman 158).

Bulut’un araştırma haberindeki diğer fotoğraflar Nusayrilerin cenaze törenleri, hızır makamını ziyaret, imamları, Arapça bir dua metni, ev içleri, bayram yemeğinin yapılışı, düğün törenleri ve Adana, Hatay, Mersin civarını gösteren bir haritanın kenarında bir Türkiye haritasından oluşmaktadır.<sup>xxi</sup> Yazılı metin ve fotoğraflar bir yandan onların farklılıkları ve gizemleri etrafında dönerken bir yandan da diğer metinlerde olduğu gibi onların Türkiye’ye bağlılığını anlatır. Örneğin bir Nusayrinin evinin nasıl olduğunu gösteren fotoğrafta alt metin hemen yandaki düğün fotoğrafından bahsederken duvardaki Atatürk resmi, Nusayrilerin Türkiye’ye ve Atatürk’e olan bağlılıklarını ve dolayısıyla Atatürkçülüğe atfedilebilecek özellikleri de taşıdıklarını anlatır (Bkz.Ek/1).

### **B.1.c. Alevilik Konulu Haberlerin Mikro Yapısal Özellikleri**

Mikro yapılar çerçevesinde haberdeki sözcük seçimleri, cümle yapıları, cümleler arasında kurulan ilişkiler, haberin ikna yolları (*retorik*) gibi unsurlar söz konusudur. Haber metnindeki özel anlamlar, yan anlamlar ve kodlar da bu yapı içindedir.

### ***Sözcük Seçimleriyle Yan Cümleler Arasında Anlam İlişkilerinin Kurulması***

**ve İmalar:** İncelemiş olduğumuz haber ve köşe yazılarında “laik”, “demokrat”, “hoşgörülü”, “hümanist”, “ilerici”, “devletine bağlı” gibi olumluluk taşıyan kelimeler sıkça kullanılan ifadelerdir. Bunların yanı sıra farklılıklarını ima eden “batını”, “gizli”, “içine kapalı” gibi sözcüklerde sıkça kullanılan ifadelerdir. Haberler hep bu karşıtlık içinde kurulur. Ama görünen temel vurgu bir tehdit olarak algılanmadıkları için “biz”in bir parçası olduklarıdır: *“Atatürk, TC’yi ırk ve din temeli üzerine değil, yurttaşlık temeline dayanan ulusçuluk anlayışı üzerine kurmuştur. Nitekim TC’yi kurarken bu konuda ‘Türkiye haklına Türk ulusu denir’ demiştir. Alevi Nusayriiler kendilerini günümüz toplumunun ışıltılı bir mozaigi olarak görürler”* (27. 03. 2001, Cumhuriyet). *“Nusayri mezhebinden vatandaşlarımız, Türkiye’nin birliği ve dirliği için en az kuzeydekiler kadar samimi gayret içindedirler. Onlar Suriye’nin toprak talebine şiddetle karşı çıkarlar. PKK terörüne Suriye’nin destek vermesi Nusayri vatandaşlarımızı çok kızdırıyor”* (07. 10. 1998, Rıza Zelyut, Akşam).

Kısaca haber metninin içine sızan imalar, haber söyleminin asıl belirtmek istediklerini imlememize yardımcı oldukları için işlevseldirler (Keskin 132).

**Üslup ve Retorik:** Haberlerin üslubu ve nedensellik ilişkisi konusu yukarıdaki örneklerde belirgindir. Retorik ise haber söyleminin gerçeğe dayandığı iddiasını kurmada yararlandığı en önemli araçlardan biridir (İnal “Yazılı” 129). Haber söylemi, iddialarının inandırıcılığını desteklemek için bir dizi standart stratejiye sahiptir (Van Dijk 84). Van Dijk’in maddeler halinde sıraladığı bu stratejiler arasında en çok kullanılanlar şunlardır: “Yakın görgü tanıklarını kanıt olarak kullanma, diğer güvenilir kaynakları kanıt olarak kullanma, zaman ve olaylar vs... gibi doğruluk ve kimliği gösteren kaynaklardan, özellikle bu kişilerin görüşlerini içeren doğrudan

alıntılar kullanma, olayları yeni olduklarında bile tanıdık kılan iyi bilinen durum modelleri içine koyma” (84-85).

Nusayrilikle ilgili haberlerde ikna edici unsurlar tarihi bilgilerle, literatürden alıntılarla ve topluluğun üyeleriyle ve bu konuda araştırmacı olanlarla yapılan röportajlarla sağlanır. Örneğin Cumhuriyet Gazetesi’ndeki yazı dizisinde topluluk üyeleri dışında Dr. Ömer Uluçay’ın da görüşlerine yer verilir. “*Dr. Ömer Uluçay ‘yerel inançları işleyen enstitüler, akademik kurumlar, kürsüler kurulmalı, yayınlar yapılmalı. Bu kurumlar, toplumu yaralayan yayınları ayıklamalı’ dedi.*” (28. 03. 2001, Cumhuriyet). Ayrıca basın ikna ediciliğini, fikirleri önemli bir okur kitlesi tarafından kabul gören köşeyazarları aracılığıyla da sağlar: “*Siyaseti dine bulaştırmak, toplumları her çağda kargaşaya düşürmüştür. Sayın Erbakan’ın 1960’larda başlattığı akım da bu kolaycı yolun ülkemize özgü şeklidir. Bunun son örneğini dün yaşadık: FP lideri Kutan da ‘Suriye’de bir nevi sapık Alevilik olan Nusayri mezhebi hakimdir’ diyerek bunu tekrarladi*” (07. 10. 1998, Rıza Zelyut, Akşam). “*Nusayri-Müslüman ayrılığı Osmanlı döneminde gündeme gelmiş. Ancak 2. Abdülhamit, Nusayrilerin kendilerini Müslüman olarak tanımlamaları üzerine onlar için cami yaptırmış... Bırakalım tarihi bir yana... Kendi Müslüman kimliğiyle övünen bir siyaset adamının bir başka dinin mensuplarını yargılaması dinsel hoşgörülle bağdaşır mı?*” (08. 10. 1998, Melih Aşık, Milliyet). Basın aynı zamanda ikna ediciliğini topluluğun itibar göstereceğini tahmin ettiği kişileri konuşturarak da sağlar: “*Nusayriliği sapık Alevilik olarak nitelendiren ve böylece Türkiye’deki milyonlarca Nusayri vatandaşımıza hakaret eden FP liderine Anadolu’daki Aleviler de sert tepki gösterdiler. Anadolu Aleviliğini en iyi biçimde temsil eden kurumlardan olan İstanbul’daki Şahkulu Sultan Dergahı’nı yöneten vakfın başkanı Mehmet Çamur*

*Alevilerin bu konudaki duyarlılığını ve protestosunu dile getirdi” (08. 10. 1998, Akşam). Bazen de basın inandırıcılığını, daha önce de belirttiğimiz gibi, birilerinin sözünü aktarma vurgusundan çıkartıp halkın sesine dönüştürerek sağlar: “Adana merkezindeki Nusayri Alevileri kendilerine ‘sapık’ diyen FP liderini protesto ediyorlar. Bu sivil tepkiyi dile getiren ortak mektup ‘ortaçağ zihniyetiyle hareket ederek ülkemiz insanlarını mezhep farklılığına göre değerlendiren Atatürkçü, laik, çağdaş bir Türkiye’yi içine sindiremeyen sizin gibi bir politikacının varlığını ülkemiz açısından talihsizlik olarak kabul ediyor, sizi kınıyoruz.’ diyor” (21. 10. 1998, Akşam).*

Görüldüğü üzere Türkiye’de hiç göze batmadan yaşayan Nusayriler bu gaf olayı sonrasında medya gündemini bir süre işgal etmiş oldular. Ancak yine kısa bir süre içinde toplumsal bağlama uygun olarak durum eskiye dönmüş ve medyada Alevilik yine “yekpare”, “homojen” bir toplulukmuş gibi yer almaya devam etmiştir. Daha doğrusu medyada Aleviliğin yine siyasal düzlemde tartışılan ve farklılıkları dönüştüren bir biçimde yer almaya devam ettiği söylenebilir. Bu doğrultuda Aleviliğin siyasi düzlemde yekpare kabulünden yola çıkılarak, her Hacıbektaş Şenlikleri zamanı seçim için yatırım yapmak isteyen siyasi liderlerin bu şenliklere katılımı ve Aleviliği kendilerince yeniden tanımlamaları yazılı basının ilk sayfalarında yer bulmaktadır. Örneğin her Hacıbektaş Şenlikleri zamanı seçim için yatırım yapmak isteyen siyasi liderlerin bu şenliklere katılımı ve burada yaptıkları konuşmalarda Aleviliği kendilerince yeniden tanımlayıp durdukları ve bu tanımlamaların basında ilk sayfada yer alan haberler olmaya devam ettiği en yakın olarak 2002 yılı Hacı Bektaş Şenlikleri sonrasında yapılan haberlerde de görülmektedir: “Hacıbektaş’a Ecevit’ten Üniversite”, “Baykal: Ben Dönmezem

*Yolumdan*”, “*YTP Buruk, CHP Mutlu*”, “*Aydınlanmayı Erenler Başlattı*” (17. 08. 2002, Hürriyet).

Nuri Bilgin’in de belirttiği üzere kolektif kimlik., birbirine karşı birtakım boyutları kapsar ve kimlik hem devamlılık hem transformasyon içerir; dönüşüm olmadan kimlik yoktur; dönüşümün olması ise, bir şeylerin “biz” olarak dönüşmesini gerektirir. Kimlik objektif ve subjektif özellikleri birleştirir. Ancak kimliğin çeşitli yanları, aktörleri ve kategorileri birbiriyle değiştirilebilir. Bu nedenle Alevilik, içindeki etnik ögelere rağmen ve onların da belirtilen nedenlerle rızasıyla Anadolu Aleviliği ve Türk İslamı olarak basında yer bulmaya belli dönemlerde devam eder. Ancak bu bahsettiğimiz toplumsal değişimin bir sonucudur ve daha sonra başka bağlamlarda nasıl bir hal alacağını şimdiden öngörmek mümkün değildir. Şimdilik Alevilik konusu görüldüğü üzere normal zamanlarda, yani beklenmedik bir olay söz konusu olmazsa medyada, genellikle siyasilerin onları oy potansiyeli olarak görmesi bağlamında gündeme gelmektedir. Elbette ki bunda -görüldüğü üzere- Alevi cemaatini temsil edenlerin (*yapılan röportajlara katılanlar, dernek ve vakıf başkanları vb.*) payı da büyüktür.

#### **Dipnotlar 4**

<sup>10</sup> Bkz. Et-Tavil, M.E. Arap Alevilerinin Tarihi: Nusayriler, 1924; Serin, Şerafettin. İslam Dininin İçyüzünde Alevi Nusayriler, 1998

<sup>11</sup> Parantez içi bana ait

<sup>12</sup> .b: Arapça ibn (oğul) sözcüğünün kısaltması.

<sup>13</sup> Kitabın tanıtımı için bkz., Yörünge dergisi 18-24 ekim 1998.

<sup>14</sup> Bkz. Yörünge dergisi 18-24 Ekim 1998.

<sup>15</sup> Bu kitap hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ki dergisi Mayıs 2002.

<sup>16</sup> parantez içi bana ait

<sup>17</sup> parantez içi bana ait

<sup>18</sup> Et ve buğdayın uzun süre karıştırılarak pişirilmesi ile yapılan çorba

<sup>19</sup> Ateşe atıldığında etrafa hoş kokular yayan bir madde

<sup>20</sup> Başa takılan, kenarları işlemeli üçgen biçiminde yazma

<sup>21</sup> Bkz. Atlas Dergisi “Nusayriler, Bin Yemin” Sayı. 100. Temmuz 2001.

## SONUÇ

Bu çalışmada yazılı basın, temsil sürecindeki rolü ve kültürel entegrasyonun sağlanması yolundaki katkıları incelenmeye çalışılmıştır. İncelenen dönemde elde edilen materyal yetersizdir. Bu durum bir bakıma etnik azınlıkların yok sayıldığı yolundaki varsayımımızı kısmen pekiştirmektedir denebilir. Ancak, daha ziyade, bu durum etnik azınlıkların basında kültürel entegrasyonlarıyla doğru orantılı olarak gündeme geldiği (*veya egemen güçlerin ve basının medyada temsil edilmeyi, gündeme gelmeyi isteyenleri bu yönde koşulladığı*) ve “klişe temsil”lerle yer bulduğu varsayımımızı desteklemektedir. Yapılan çözümlemede gazetelerdeki yazıların genellikle belli bir örüntüye uyduğu ve Alevilerin belli özelliklerinin

vurgulandığı görülmüştür. Bunlar; Alevilerin hümanizmi, devlete bağlılıkları, gizlilikleri, laiklikleri vb.dir.

Çözümlediğimiz örnek haberler ve köşeyazılarından yola çıkarak genel olarak Türk medyası adına hüküm vermek pek doğru değildir. Ancak, genellikle, “ulusal ortak çıkarlar” söz konusu edilerek yazılı basının egemen söylemleri yansıttığını söylemek de pek yanlış olmayacaktır.

Medyanın temel işlevlerinden biri kültürdeki sınırları korumaktır. Toplumsal çıkarları bütünleştirebilmek için bazı görüş ve değerler, kabul edilebilirlik sınırları içinde ve belli önkoşullarda kabul edilirken, meşru olmayanlar şeklinde bir tanımlama da zaman zaman söz konusu olabilmektedir. Ancak kabul edilebilir ve edilmeyen değerler, başka bir ifadeyle “sapkınlığın sınırları” hiç değişmeyen bir durum değildir. Katılımcılar tarafından etkileşim anında sürekli olarak tanımlanır. (Shoemaker ve Reese 103). Sözü etmiş olduğumuz gibi etnik ve kültürel farklılıklar meydana gelen bir olay sonrası, belli tartışmaları da beraberinde getirerek, medya gündemine oturabilmektedir. Ancak genellikle “uygar dünyada” hala pek çok kültür tanınmamakta, yok edilmeye çalışılmakta ve doğal olarak medyada temsil edilememektedir. Varolan olumlu örneklerde ise çoğunlukla o ülkede yaşayan, farklı bir kültüre sahip olan gruplar başka bir devletin vatandaşlarıdır ve orada göçmen statüsünde bulunurlar. Medya genel olarak ulusal entegrasyonu sağlamak için ulusa ait olma duygusunun gelişmesine katkıda bulunacak yayınlar yapar. Bu süreçte çoğunlukla tüm farklı unsurlar ulusal toplum içinde eritmeye ve ortak özellikler vurgulanmaya çalışılır.

Yapmaya çalıştığımız çözümlemelerde elde edilen sonuçlardan biri de, Alevilerin kimlik ve kökenlerini araştırma döneminin başında oldukları ve kimlik

oluşturma arayışlarının basına siyasi düzlemde yansımaları durumunun karşılıklı birtakım etkileşimler sonucunda gerçekleştiğidir. Medya kurumsal yapısı ve misyonu gereği ulusal ve kültürel entegrasyonda işlevsel bir role sahiptir. Bu bağlamda bu çalışmanın temel varsayımları doğrulanmakla beraber bunun tek taraflı bir süreç olmadığı da ortaya çıkmıştır. Yani entegrasyon süreci çift taraflı olarak işlemektedir. Medya farklı kimliklerin görünür olma ve kamusal söylem dünyasına dahil olmak için ulaşma mücadelesi verdikleri bir alandır. Medya açısından ise sözünü ettiğimiz işlevselliği dışındaki amaç pazar piyasasının kurallarının geçerli olduğu rekabet ortamında okunabilmek, izlenebilmek ve benzerlerinin arasından sıyrılabilmek için gerekli olan daha ilginç, daha yeni ve daha farklı olanı bulmak ve sergilemektir (Hall “İdeoloji” 91).

Örneklem olarak aldığımız Nusayrilerin medyada temsil serüveni de; Türkiye’de hiç göze batmadan yaşarken Kutun’ın gaf olayı sonrasında medya gündemini kısa bir süre işgal ettikleri ve yine kısa bir süre içinde durumun eskiye döndüğü ve medyada Aleviliğin yine siyasi düzlemde tartışılan ve farklılıkları dönüştüren bir biçimde yer almaya devam ettiği şeklinde özetlenebilir. Bu doğrultuda Aleviliğin siyasi düzlemde yekpare kabulünden yola çıkılarak, her Hacıbektaş şenlikleri zamanı da seçim için yatırım yapmak isteyen siyasi liderlerin bu şenliklere katılımı ve Aleviliği kendilerince yeniden tanımlamaları yazılı basının ilk sayfalarında yer bulmaktadır.

Değinmiş olduğumuz üzere bir kültüre bağlı olmak, hemen hemen aynı kavramsal ve dilbilimsel evrene sahip olmaktır, kavramların ve fikirlerin farklı dillere nasıl çevrilebildiğini bilmek ve dünyayı işaret etmek için dilin nasıl yorumlanacağını bilmektir. Bu dizgeyi paylaşmak da dünyayı aynı kavramsal harita içinde incelemektir. Nusayriler bu bağlamda yazılı Türk basınında temsil edildiği dönem içinde kısmen farklı kültürel unsurlar taşıyan antropolojik bir sergileme sahası olarak, en çok da aynı kavramsal haritayı paylaşan “biz”e dahil olarak kurulmuştur. Nusayriler aynı dilbilimsel haritayı paylaştıklarıyla hem Arapça hem de

Türkçe konuşan bir topluluktur ve bu durumun yarattığı ikilem çözümlendiğimiz haberlerde belirgin olarak yer almamış ya da toplulukça belirgin olarak yansıtılmamıştır.

Öte yandan geçmişte iman cemaati, kolektif kimliğin kendisinden türediği en önemli dayanak iken, bugün Alevilikte etnik veya dilsel sınırlar boyunca farklılaşma eğilimlerinin olduğu açıktır. Aleviliğin bir Türk olgusu olarak propagandasının yapılması da cemaatin Türk olmayan mensuplarında kendi konumlarını açıklığa kavuşturma ihtiyacını arttırmaktadır ve onları Alevilik üzerinden tanımlanan eski kimliklerini sorgulamaya itmektedir (Bora “Devlet” 60). Türkiye’de Nusayrilerle benzer bir konumu paylaşan başka etnik azınlıklar da söz konusudur.

Her araştırma -ister istemez- bir anlamda başka kitaplardan, daha önce yazılan veya söylenenlerden oluşur. Bunu kabul ettiğimizde belki biraz farklı ve daha önce söylenene katkıda bulunabilecek bir şey söylenebilecekken çok da yeni bir şey söyleyemeyeceğimizi de kabul etmiş oluruz. Yaptığımız en fazla bir şekilde bir kez daha araştırmamızın konusunu oluşturan şeylerden bahsetmeyi başarmış olmaktır. Bu çalışma bunu kabul ederek oluşturulmuştur.

Burada medyada temsil sisteminin ne yönde işlediği ve kültürel düzeyde bir temsilin söz konusu olup olmadığı dil, temsil, iktidar, söylem, etniklik ve entegrasyon kavramları çerçevesinde çözümlenmeye çalışılmış ve yoruma açık her metin analizi gibi dönemsel haberler doğrultusunda yapılmıştır. Bu nedenle -en temel neden bu olmasa da- elde edilen sonuçlar başka yorum ve tartışmalara, doğal olarak, açıktır. Burada açıklamaya çalıştığım nedenler doğrultusunda bu inceleme de şu ana kadar bu konuda yapılan araştırma ve incelemelere katkıda bulunmuş olmayı ve yeni araştırmalara kaynak olabilmeyi ummaktadır...



## KAYNAKÇA

- AKÇAM, Taner. Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu. İstanbul: İletişim yay. 2000.
- ALANKUŞ-KURAL, Sevda. “Yeni Hayali Kimlikler ve Yurttaşlar Demokrasisi” Birikim. Sayı. 71-72. Mart-Nisan 1995.
- ALBA, Richard. Ethnic Identity. Yale Uni. 1990.
- “ALEVİLİK YENİDEN İNŞA OLUNURKEN”. Birikim. Sayı. 88. Ağustos 1996.
- ANAR, Erol. Öte Kıyıda Yaşayanlar. İstanbul: Belge yay. 1997.
- ANDREWS, P. A. Türkiye’de Etnik Gruplar. Çev. Mustafa Köpüşoğlu. İstanbul: Ant yay. 1992.
- ARİNGBERG- LAANATZA, M. “Türkiye Alevileri, Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar” Alevi Kimliği. Der. T. Olsson et. al. İstanbul: 1999.
- ARNASON, Joann P. “Nationalism, Globalization and Modernity” Theory, Culture and Society. No.2.1990.
- ASSMANN, Jan. Kültürel Bellek. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı yay. 2001.
- AUGE, Marc. Çağdaş Dünyaların Antropolojisi. Çev. Hülya Tufan. İstanbul: 1995.
- BASH, Harry. Sociology, Race and Ethnicity. Newyork. 1979.
- BATCHEN, Geoffrey. “Kültür Kavramları: Antropoloji ve Fotoğraf” Der. Fuat Keyman et. al. Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark. İstanbul: İletişim yay. 1996.
- BARTHES, Roland. The Elements Of Semiology. London. 1967.
- . ‘Myth Today’ in Mythologies. London. 1972.
- BİLGİN, Nuri. Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu. İzmir: Ege yay. 1994.

- BİRDOĞAN, Necat. Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi: Ocaklar, Dedeler, Soyağaçları. İstanbul: Alev yay. 1990.
- BİRKİYE, Atilla. Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru. İstanbul: Varlık yay. 1984.
- BORA, Tanıl. Can, Kemal. Devlet, Ocak, Dergah: 12 Eylül'den Sonra Ülkücü Hareket. İstanbul: 1991.
- . "Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar" Birikim . Sayı. 71-72 Mart-Nisan 1995.
- . "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği" Toplum ve Bilim. Sayı. 71. Kış 1996.
- . "Milliyetçilik, 'Mikro'mu, 'Makro'mu?" Birikim. Sayı. 45-46. 1992.
- BOZKURT, Fuat. Aleviliğin Toplumsal Boyutları. İstanbul: 1990.
- BRASS, Paul. "Ethnic Groups and State" Ed. Paul R. Brass. Ethnic Groups and State. New Jersey. 1985.
- BRUÏNESSEN, Martin. Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri. Çev. Hakan Yurdakul. İstanbul: İletişim yay. 1999.
- BROWN, R. Social Psychology. London: 1965.
- BULMER, Martin. "Race and Ethnicity" Ed. Robert G. Burgess. Key Variables in Social Investigation. London. 1986.
- BULUT, Faik. Ortadoğu'nun Solan Renkleri: Bedeviler, Çerkezler, Nusayriler, Dürziler, Yezidiler. İstanbul: Berfin yay. 2002.
- CONNOLLY, William E. Kimlik ve Farklılık. Çev. Ferma Lekesizalın. İstanbul: Ayrıntı yay. 1995.
- CULLER, Jonathan. Saussure. London. 1976.
- DREYFUS, H. and RABINOW. Beyond Structuralism and Hermeneutics. Brighton. 1982.

- DRİEDGER, Leo. The Ethnic Factor. Mc Graw- Hill Ryerson ltd. Canada. 1989.
- EDWARDS, Elizabeth. “Antropology and Photography 1860-1920” London: Yale University press, 1992.
- ENER, Kasım. Tarih Boyunca Adana Ovasına Bir Bakış. Adana: Hakan Ofset.1993.
- ERSOY, Erhan.G. “Hemşinli Etnik Kimliğine Antropolojik Bir Bakış” Birikim Mart Nisan 1995.
- ET-TAVİL, M. E. G. Arap Alevilerinin Tarihi ‘Nusayriler’. Ankara: Çivi Yazıları/ Mjora. 2000.
- ETZİONİ, Amıta1. “On the Places of Virtues in a Pluralistic Democracy” American Behavioral Scientist. No. 4/5. 1992.
- EYÜBOĞLU, İ. Z. Alevilik-Sünnilik ‘İslam Düşüncesi’ İstanbul: Hürriyet yay. 1979.
- FAUCAULT, M. Power/ Knowledge. Brighton. 1980.
- . Dicipline and Punish. London. 1977.
- . The Order Of Things. London. 1970.
- . İktidar ve Direnme Odakları. Der. Ali Akay. İstanbul: Bağlam yay. 1995.
- FİĞLALI, R. E. Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri. İstanbul: Selçuk yay. 1980.
- . Türkiye’de Alevilik, Bektaşilik. İstanbul: Selçuk yay. 1990.
- FISHMAN, Joshua. Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective. Clevedon. 1989.
- FISKE, JOHN. İletişim Çalışmalarına Giriş. Çev.Süleyman İrvan. Ankara: Ark yay.1996.
- GELLNER, Ernest. Milliyetçiliğe Bakmak.Çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk vd. İstanbul: İletişim yay. 1998.

GENCEL, Mine. “Ulusal Entegrasyon ve Gelişme Aracı Olarak Televizyon: GAP TV Örneği” Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

GLAZER, Nathan. Ethnic Dilemmas. Harvard Uni. Press. 1983.

GORDON, Milton. Assimilation in American Life. Oxford Uni. Press. 1964.

GÖLPINARLI, Abdülbaki. 100 Soruda İtikadi İslam Mezhepleri. İran: Kum yay.1991.

GÜLER, İbrahim. “Türkiyeli Arap Alevileri” Kervan Dergisi. Sayı.42. 1994.

GÜLŞEHRİ, A. ve R. TOSUN. Nusayrilik ve Suriye’de Nusayri Zulmü. İstanbul: Nizam yay. 1998.

HALL, S. “The Spectacle Of The ‘Others’” Representantion: Cultural Representantion and Signifying Practices. Der. S. Hall. London: Sage Publications. 1997.

----- “The Work Of Representantion” Representantion: Cultural Representantion and Signifying Practices. Der. S. Hall. London: Sage Publications. 1997.

----- ‘The West and The Rest’Formations of Modernity. Cambridge. The Open Universty. 1992.

----- “İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulann Geri Dönüşü”Medya İktidar İdeoloji.Der.Mehmet Küçük. Ankara: Ark yay. 1994.

HARTOG, François. Herodotos’un Aynası. Çev. Emin Özcan. Ankara: 1997.

İNAL, Ayşe. “Kültürel Çalışmalar ve İzleyici Sorunu Üzerine” İletişim Kuramları Ders Notları. Ankara.2000.

- , "Yazılı Basın Haberlerinde Yapısal Yanlılık sorunu" Toplum ve Bilim. Sayı. 67.Güz. 1995.
- , Haberi Okumak. İstanbul: Temuçin yay. 1996.
- JIOBU, Robert. Ethnicity and Assimilation. State Uni. Of NewYork Press.1988.
- KALELİ, Lütfi. Kimliğini Haykıran Alevilik. İstanbul: 1990.
- KARASU, Mehmet. Harbiye: Antakya. Ankara: Karşı yay. 1997.
- KESKİN, Zerrin. "Siyasal Yolsuzluklar ve Basın: Türk Basınında Yolsuzluk Haberlerinin Temsili Üzerine Söylem Çözümlemesi".Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1997.
- KESER, İnan. Nusayriler, Arap Aleviliği.Ankara: Çiviyazıları yay.2002.
- KEHL-BODROĞI, K. "Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik" Birikim. Sayı.88. Ağustos 1996.
- KOÇ, Şinasi. Gerçek İslam Dini Nedir?. Ankara: 1986.
- KOTTAK, Conrad. P. Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış. Ankara: Ütopya yay. 2001.
- KRAMER, Martin. "Suriye Alevileri ve Şiilik" Çev. Kazım Güleç. Nefes Dergisi. Sayı.1. 1993.
- LİDCHİ, H. "Diğer Kültürlerin Sergilenişinin Sanatsal ve Politik Özellikleri"Representantation: Cultural Representantation and Signifying Practices. Der. S. Hall. London: Sage Publications. 1997.
- MARGER, Martin. Race and EthnicRelations.California. 1991.
- MELİKOFF, İrene. Uyur idik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları. İstanbul: Cem yay. 1994.

- MOLOTCH, H. and M. LESTER. "News as Purposive Behaviour: On The Strategic Use Of Routine Events. Accidents and Scandales" American Sociological Review.1974.
- MURDOCK, G. and HANSEN, A. "Contrusting The Crowd: Popular Discouse and Press Presantation". V. Mosco and J. Mosco (Ed) The Critical Communication Review. New Jersey. 1985.
- NALÇAOĞLU, Halil. "Temsil ve Cinayet" Toplum ve Bilim. Sayı. 72. Bahar 1997.
- "NUSAYRİLİK VE ESED..." Yörünge 18-24 Ekim 1998.
- OCAK, Ahmet. Yaşar. "Alevilik ve Bektaşılık Hakkındaki Son Yayınlar Üzerinde (1990)" Tarih ve Toplum . Temmuz Ağustos 1991.
- . Babailer İsyanı. İstanbul: Dergah yay. 1980.
- OLSSON, Tord. et al. Alevi Kimliği. Çev. Bilge, Kurt, Torun, et al. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı yay. 1999.
- ORAN, Baskın. Küreselleşme ve Azınlıklar. Ankara: İmaj yay. 2001.
- ÖNDER, A. T. Türkiye'nin Etnik Yapısı: Halkımızın Kökenleri ve Gerçekler. İstanbul: Pozitif yay.2002.
- ÖZNİSAN, S. Araplarda Alevilik (Nusayrilik). Adana: Taner Matbaası.2001.
- PHADNİS, Urmila. Ethnicity and Nation-building in South Asia. London. 1989.
- REMİNİCK, Ronald. Theory of Etnicity. London. 1983.
- RENDE, Cevdet. "Türkiyeli Arap Alevileri" Kervan Dergisi. Sayı. 42. 1994.
- REYHANİ, Mahmut, Tarihte Aleviler. İstanbul: Can yay. 1997.
- REX, John. Race and Ethnicity. Open Uni. Press. Milton Keynes. 1986.
- RİFAT, Mehmet. Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları. İstanbul: Yazko yay. 1976.

ROOSENS, Eugeen E. Creating Ethnicity, Frontiers of Antropology. California: 1989.

SAUSSURE, F. Course in General Linguistics. London: 1983.

SAHLİNS, M. İslands Of History. Chicago: Uni. Of Chicago press. 1985.

SCHNAPPER, Dominique. Yurttaşlar Cemaati: Modern Ulus Fikrine Dair. Çev. Özlem Okur. İstanbul: Kesit yay. 1995.

SERİN, Ş. İslam Dininin İçyüzünde Alevi Nusayriler. Adana: Koza Matbaası.1998.

SHOEMAKER, Pamela ve REESE. Stephen. "İdeolojinin Medya İçeriği Üzerindeki Etkisi". Medya, Kültür, Siyaset. Der.Süleyman İrvan. Ankara: Bilim ve Sanat yay.1997.

SİMPSON, George Eaton. and YİNGER J. Milton. Racial and Cultural Minorities. New York. 1953.

SOYSAL, İsmail. Türkiye'nin Siyasal Andaşmaları . Ankara: Türk Tarih Kurumu yay. 1983.

STAVENHAGEN, Rodolfo. The Ethnic Questions. Tokyo. 1990.

STEİN, H. and HİLL, R. The Ethnic İmperative. London. 1977.

SUBERVİ-VELEZ, Federico. "The Mass Media and Ethnic Assimilation and Pluralism" Communication Research. No.1. 1986.

ŞENER, Cemal. Alevilik Olayı. İstanbul: Ant. Yay. 1987.

TANKUT, H. R. Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında. Ankara: Ulus Yay.1938.

TARHAN, Belkıs. A. "Global Kültür Kavramının Eleştirisi ve Kimlik Sorunu" Toplum ve Bilim. Sayı.69. Bahar 1996.

TUCHMAN, G. "Telling Stories" Journal Communication 26 (Fall). 1976.

- TUTAL, Nilgün. “Fransız Düşünürlerin Ötekilik Yaklaşımları” Ki Dergisi Nisan 2001.
- . “Uzak ve Yakın Ötekiler” Ötekilik Figürleri Ders Notları. A.Ü. 2002.
- TÜRK, H. Nusayrilik ve Nusayrilikte Hızır İnanç .Ankara: Ütopya yay. 2002.
- TÜRKDOĞAN, Orhan. “Alevi-Bektaşî Kimliği Üzerine” Zaman 1 Haziran 1996.
- . Etnik Sosyoloji. İstanbul: Timaş yay. 1999.
- ULUÇAY, Ö. Arap Aleviliği: Nusayrilik. Adana: Hakan Ofset.1999.
- . Tarihte Nusayrilik. Adana: Gözde yay.2001.
- VAN DİJK, T. A. News As Discourse.New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publ. 1988.
- WILLIAMS, Robin M. Mutual Accomodation, Ethnic Conflict and Cooperation. Üni. Of Minnesota. Minneapolis. 1977.
- YÖRÜKOĞLU, R. Tarihte ve Günümüzde Alevilik. İstanbul: 1990.
- ZELYUT, Rıza. Özkaynaklarına Göre Alevilik. İstanbul. 1990.
- . “Nusayrilere Saygılı Olun” Akşam. 7.Ekim 1998.

---

*Demirbaş, Esin, Etnik Azınlıklar, Kültürel Entegrasyon ve Medyada Temsil: Nusayri Topluluğu Örneği, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Halil Nalçaoğlu, 168s,*

#### ÖZET

Bu çalışmada, etnik azınlıkların yazılı Türk basınında nasıl temsil edildiğine “kültürel entegrasyon” kavramı çerçevesinde bakılmaya çalışılmış, etnik azınlıklara örnek olarak Türkiye’nin genellikle Güney illerinde yaşayan Nusayri (Arap kökenli Alevi) topluluğu ele alınmıştır.

Nusayri topluluğu örneği çerçevesinde medyanın etnik toplulukların ulusal ve kültürel entegrasyonunda oynadığı role ve bunu nasıl bir temsil sistemiyle gerçekleştirdiğine yazılı Türk basınında bu toplulukla ve Alevilikle ilgili 1990-2001 yılları arasında yayımlanan haber ve köşe yazıları niteliksel bir analize tabi tutularak bakılmıştır.

*Yapılan analiz sonucunda Nusayrilerin de, Türkiye’de yaşayan diğer etnik, dini ve kültürel azınlıklar gibi bir kimlik sorunu yaşadıkları, kimlik ve toplumsal belleğin kurgulanmış (ve kurgulanmaya devam edecek) olmakla beraber insanların aidiyetlerinde önemli bir yer tuttuğu görülmüştür. Etnik azınlıklar yazılı basında kültürel entegrasyonlarıyla doğru orantılı olarak gündeme gelmiş (veya egemen güçler ve basın medyada temsil edilmeyi, gündeme gelmeyi isteyenleri bu yönde koşullamış) ve klişe temsillerle yer bulmuşlardır. Yazılı basın genel olarak egemen söylemleri yansıtmış ve Aleviler kimlik ve kökenlerini araştırma döneminin başında olduklarından, kimlik oluşturma arayışları basına siyasi düzlemde yansımıştır. Bu karşılıklı birtakım etkileşimler sonucunda gerçekleşmiştir. Sonuçta medya kurumsal yapısı ve misyonu gereği ulusal ve kültürel entegrasyonda işlevsel bir role sahip olmakla beraber farklı kimliklerin görünür olma ve kamusal söylem dünyasına dahil olmak için ulaşma mücadelesi verdikleri bir alandır.*

---

*Demirbaş, Esin, Ethnic Minorities, Cultural İntegration and Representantion in the Media, Master's Thesis, Advisor: Yrd. Doç. Dr. Halil Nalçaoğlu, 168p,*

**SUMMERY**

*In this study, representation of ethnic minorieties in the media is explored on the basis of the concept of “cultural integration,” with the Nusayris (Arab-originated Alawis), who live in the southern provinces of Turkey, being the prime example.*

*Within the general frame of the Nusayri example, the role of the media and the type of representational system toward national and cultural integration of ethnic groups is examined by utilizing a quantitative analysis on the news and opinion articles published in the national media between 1990 and 2001.*

*The results of the analysis indicate that Nusayris, like other ethnic, cultural and religious minorities in Turkey, are experiencing a problem of identity which, no matter if it were constructed (and continue to be constructed), plays a considerable role together with social memory in the feeling of belongingness. Ethnic minorities are found to be represented in the media in a way which is directly proportional to their level of cultural integration (or those who are in power positions and the media conditioned the ones who want to be represented along these lines) and they seem to find this place in a stereotypical manner. The press, in general, seems to reflect only dominant discourses regarding the Alawi identity, and because Alawis are at the beginning stages of the search for their identities and origins, this process is reflected in the media only on a political level. The fact that Alawi identity has found a political voice in the media is a result of an interrelationship between the Alawi people and the media. After all, although media are functional in national and cultural integration because of their structure and general mission, they also constitute a place where different identities fight to be in in order to achieve visibility and take their part in the world of public discourse.*

---