

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ
ANABİLİM DALI

KENTSEL DİNAMİKLER ve
KAMUSAL ALAN FARKLILAŞMASI:
ADANA NUSAYRİLERİ

Doktora Tezi

İnan Keser

Ankara-2006

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ
ANABİLİM DALI

KENTSEL DİNAMİKLER ve
KAMUSAL ALAN FARKLILAŞMASI:
ADANA NUSAYRİLERİ

Doktora Tezi

İnan Keser

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Erol Demir

Ankara-2006

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ
ANABİLİM DALI

**KENTSEL DİNAMİKLER ve
KAMUSAL ALAN FARKLILAŞMASI:
ADANA NUSAYRİLERİ**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Erol Demir

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Mehmet ECEVİT (Başkan)

Prof. Dr. Aytül KASAPOĞLU

Doç. Dr. Erol DEMİR

Prof. Dr. Adnan GÜMÜŞ

Doç. Dr. M. Muhtar KUTLU

İmzası

Mehmet C. Ecevit
Aytül Kasapoğlu
Erol Demir
Adnan Gümüş
M. Muhtar Kutlu

Tez Sınavı Tarihi 19.06.2006

ÖNSÖZ

“Kentsel Dinamikler ve Kamusal Alan Farklılaşması: Adana Nusayrileri”, adlı bu tez çalışması, adından da anlaşılacağı gibi, Adana Nusayrilerinin, kentsel dinamikler ve kamusal alan bağlamında ele alındığı bir çalışmadır. Son yıllarda Türkiye bilim çevrelerinde gittikçe artan bir biçimde ilgi gören, etnisite ve kamusal alan konularının, Nusayriler özelinde, Adana kentinde yaşanan değişim süreciyle bir arada ele alınmaya çalışıldığı bu doktora tezi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı’na sunulmak üzere hazırlanmıştır.

Doktora süreci boyunca benden desteklerini esirgemeyen, bilgi ve deneyimleriyle beni yönlendiren saygıdeğer hocalarım; Doç. Dr. Erol Demir, Prof. Dr. Mehmet Ecevit ve Prof. Dr. Aytül Kasapoğlu ile değerli jüri üyeleri Prof. Dr. Adnan Gümüş ve Doç. Dr. M. Muhtar Kutlu’ya teşekkürlerimi sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1: GİRİŞ.....	1
Problem:.....	5
Amaç:.....	9
Önem ve Sınırlılıklar:	13
Yaklaşım ve Sayıtlar:	14
Yöntem:	27
BÖLÜM 2: ETNİSETE TEORİLERİ.....	43
BÖLÜM 3: NUSAYRİLİĞİN KISA TARİHİ ve TEMEL İNANÇ ÖZELLİKLERİ.....	58
3.1. Nusayriliğin Kısa Tarihi:	59
3.2. Nusayri İncancının Temel Özellikleri:	65
3.2.1. Nusayri İncancının Teorik Boyutu:	68
3.2.2. Nusayri İncancının Pratik Boyutu:	71
3.2.2.1. İbadetler ve Ziyaretler:	72
3.2.2.2. Bayramlar/Toplu İbadetler:	74
3.2.2.3. Dine Giriş Töreni ve Din Amcalığı:	77
BÖLÜM 4: ADANA'DA EKONOMİK, MEKÂNSAL ve ETNİK DEĞİŞİM	80
4.1 Yakın Dönem Adana Tarihi:	83
4.1.1 1865-1922: Bölgesel İstikrarın ve Tarımsal Üretimin Tesisi:	84
4.1.2. 1922-1950: İlk Durgunluk Dönemi:	100

4.1.3. 1950-1980: Tarım Kaynaklı Parasal Sermayenin Sanayiye Aktarımı:	108
4.1.4. 1980 ve Sonrası: İkinci Durgunluk Dönemi:	118
4.2. Etnik Mekânsal Segregasyon:	131
BÖLÜM 5: ADANA NUSAYRİLERİNDE DEĞİŞİM	142
5.1. Ekonomik Değişme ve Farklı Mesleklere Yönelme:.....	142
5.2. Eğitim Düzeyinde Değişme:.....	157
5.3. Anadil Bilme Düzeyinde Değişme:	163
5.4. Topluluk İçindeki Sosyal Statülerde Değişim:	170
5.5. İnanç ve İnanca Bağlılıkta Değişim:	177
5.6. Geleneksel Nusayri Mahallelerinin Dışına Göç:	182
BÖLÜM 6: ADANA NUSAYRİLERİNDE KAMUSALLIK	195
6.1. Nusayri Kamusunun Mekânları:.....	196
6.1.1. Bayramlar/Toplu İbadetler:	196
6.1.2. Ziyaretler:	204
6.1.3. Özel Mekânlar: Evler ve İşyerleri:	208
6.1.4. Sivil Toplum Kuruluşları:.....	210
6.1.4.1. Akdeniz Kültür ve Sosyal Dayanışma Derneği-Vakfı/ASDA: .	211
6.1.4.2. Güney Eğitim Vakfı/GEV:	217
6.1.4.3. Cenaze Dernekleri:	222
6.2. Nusayri Kamusalığında Temel Konular:.....	227
6.2.1. İnançta ve Dinsel Pratiklerde Aşınma:	228
6.2.3. Aleniyet-Sır:	234
6.2.4. Din Adamları:	236

6.2.5. Topluluğun Adlandırılması:	246
6.2.6. Mahalle Dışına Göç ve Mahallelerin Homojenliğini Yitirmesi: ..	250
6.2.7. Siyaset:.....	261
6.2.8. Ötekiler:	266
6.2.8.1. Sünniler:.....	266
6.2.8.2. Anadolu Alevileri:	270
6.2.8.3. Kürtler:.....	274
6.3. Topluluk Kamusalılığının Temel Özellikleri:	280
BÖLÜM 7: SONUÇ.....	295
ÖZET.....	304
SUMMARY.....	306
KAYNAKÇA.....	308
EKLER.....	333

BÖLÜM 1

GİRİŞ

Türkiye’de, gerek sosyal bilimlerin etnisite kavramıyla görece yakın tanışıklığı, gerekse ülkenin öznel durumundan kaynaklanan sebeplerden ötürü etnik topluluklar üzerine çalışmalar hak ettiği noktaya ulaşamamıştır (Özmen, 2005:160). Türkiye’deki bu duruma benzer biçimde, Ortadoğulu akademisyenlerin bir çoğu da, toplumda ‘tatsız ayrılıkları çağrıştırılabileceği’ kaygısıyla, ‘geri kalmış’ bir fenomen olarak niteledikleri etnisite ya da etnik topluluklar ile ilgili çalışmalardan uzak durmuştur (Esman ve Rabinovich, 2004:19).¹ Türkiye ve yakın çevresindeki bu tutumun tam tersine, sosyal bilimlerde, etnisite üzerine yapılan araştırmaların amacının, milliyetçilik veya etnik zıtlıkları körüklemek olmadığı, aksine bu çalışmaların başta gelen amaçlarından birinin, elde edilen bilimsel bilgiyi kullanarak farklı kültürlerin birbirlerini tanımaları ve anlamalarını sağlayarak bir arada yaşamalarını kolaylaştırmak ve kültürel farklılıklara gönderme yaparak, geliştirilmeye çalışılan etnosentrik siyasaların üstesinden gelecek stratejilerin geliştirilmesine yardımcı olmak olduğu da sürekli vurgulanmıştır (Roth, 1998:76). Diğer yandan, son yıllarda yapılmış az sayıdaki çalışma dışında, etnik topluluklar üzerine Türkiye’de yapılan bilimsel çalışmaların çoğunlukla monografi niteliğinde

¹ Esman ve Rabinovich (2004:19) bu durumun diğer bir nedeni olarak, etnisiteyi önemsiz bir fenomen olarak değerlendiren ortodoks tarihsel materyalist yaklaşımın Ortadoğu bilim çevrelerinde etkin olmasını göstermektedir. Aynı iddiayı taşıyan diğer iki çalışma için bkz. Turner (2001), McAll (1992).

olması ve bu çalışmalarda etnik kimlik ile sosyal süreçler arasındaki ilişkilerin irdelenmemesi, bu alanda yapılacak çalışmalar ile ilgili yüksek nitelikli bir literatür oluşmasının önünde büyük bir engel oluşturmuştur (Güneş-Ayata, 1997:221).

Etnisite, Türkiye’de, yeteri kadar ilginilmemiş bir alan olmasına karşın, Türkiye, çok-etnili yapısı ve etnik temelli bir çok problem yaşaması nedeniyle, bu alandaki çalışmaların sayısı ve niteliğinin artırılması gereken bir ülkedir. Türkiye’de, konuşulan bir çok farklı dil olması, Türkiye’deki etnik çeşitliliğin ilk ve öncelikli nedenidir. Dile ilişkin farklılıklar yanında, Türkiye toplumunu oluşturan topluluklar arasındaki inanç farklılıkları da Türkiye’nin etnik yapısının şekillenmesinde önemli rol oynayan bir diğer faktördür. Bilindiği gibi, inançsal farklılıklar bir topluluğun etnik olarak nitelenmesi için yeterli bir neden olarak görülebilir; çünkü etnik topluluğun oluşmasının temel nedeni kültürel özelliklerdir ve bir çok örnekte inanç ve pratikler kültürel bir özellik olarak sosyal kimliklendirme süreçlerinde dilsel farklılıklar kadar etkili olabilmekte, topluluğun inancı ile söz konusu topluluğun ilişkide olduğu geniş sosyal çevrenin inancı arasındaki farklar ise bu kimlik duygusunun düzeyini artırıcı bir etkide bulunabilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Türkiye’deki etnik çeşitlilik, temel olarak, ülkede yaşayan bir çok topluluğun farklı dilsel ve inançsal özellikler göstermesinden kaynaklanmaktadır. Türkiye’de bu iki özellikten birini ya da ikisini bir arada taşıyan birçok etnik topluluk bulunmaktadır. Dil temelli etnik topluluklar olarak ilk akla gelen Kürtler, Lazlar ve Araplarken dinsel temelli etnik topluluklara Aleviler, Caferiler ve benzeri bir çok topluluk örnek gösterilebilir. Nusayriler ve Yezidiler ise hem dilsel hem de dinsel

farklılık yoluyla tanımlanan etnik topluluklara verilebilecek en dikkat çekici örneklerdir (bkz. Karimova ve Deverell, 2001; Andrews, 2002).

Türkiye’de, etnik topluluklar üzerine yapılan bazı çalışmalarda (bkz. Türkdoğan, 1997; Bostancı, 1996; Önder, 2002; Şener, 2004) hakim olan yaklaşım, etnisitenin politik süreçlerle ilişkilendirilerek ele alınması, daha açık bir anlatımla, etnik toplulukların politik çatışmanın temel aktörlerinden biri olarak görülmesidir. Söz konusu çalışmalarda kullanılan terminoloji de bu yaklaşımın işaretlerini taşımakta; etnik toplulukların ‘kültürel özelliklerinin farklı olması’ bir çok çalışmada çoğunlukla politik bir bakış açısıyla; milliyetçilik ve topluluklar arası çatışma perspektifi ile ele alınmaktadır. Etnik fenomenlerin, sürekli bir biçimde siyaset biliminin kavramlarının ağırlıkta olduğu bir dil ile değerlendirilmesi etnik ilişkiler alanının sosyolojik boyutlarıyla ele alınması önünde önemli bir engel teşkil etmektedir. Çünkü, Eriksen’in (1995: 250) belirttiği gibi, geniş sosyal çevreden kültürel olarak farklı olma, her örnekte, zorunlu bir biçimde, politik ve sosyal ayrışmayı doğurmamaktadır.

Etnik topluluklar ile toplumsal süreç ve olgular arasındaki etkileşimi ortaya koyabilmek için kentte yerleşik bir etnik topluluğu ele almak uygun yollardan biri olabilir; çünkü kent yaşamı, bir çok farklı topluluk ve kimliğin karşılaşma alanı; Sennett’in (2002a:75) deyişiyle “yabancıların karşılaştıkları bir ortamdır”. Başka bir deyişle, kentsel alanlarda etnik topluluklar, kırsal alanlarda bulunan etnik topluluklardan farklı bir biçimde, öteki etnik topluluklarla daha sık ve yoğun sosyal ilişkiler kurmakta, etnik topluluklar arası ilişkilerin sık ve yoğun bir biçimde

gerçekleşmesi ise etnik toplulukların kimlik tanımlamalarına ve bu kimliğe aidiyet düzeyine, sürekli bir biçimde etkide bulunmaktadır. Bu nedenle, kentsel alandaki etnik topluluklar, kırsal alanlardaki etnik topluluklara nazaran, çok daha dinamik bir sosyal yapıya sahiptir. Ayrıca, kentsel alanların ulusal ve uluslararası gelişmelere, kırsal alanlardan çok daha açık olması, kentsel alandaki etnik toplulukların dinamikliğini daha da arttırmaktadır. Özetle, kentsel alanlardaki etnik topluluklar üzerine incelemeler, genel olarak belirtilen bu nedenlerden dolayı, kırsal alanlardaki etnik topluluklara ilişkin incelemelerden daha farklı bir yöne; etnik toplulukların geçirdiği dönüşüme işaret etmesi bakımından önemli bir boşluğu doldurmaya imkân sağlamaktadır.

Modern kentin en önemli özelliklerinden birisi, bir çok yaşam tarzını, farklı statüden insanları, etnik ve dini topluluğu barındırmasıdır. Türkiye’de genellikle etnik topluluklar demografik özelliklerine ve başka değişkenlere bağlı olarak bazı mahallelerde, mahalle kuşaklarında ya da mahallelerin kimi alanlarında yerleşip kendilerine özgü mekânlar yaratırken, eş zamanlı olarak günlük hayatta, iş hayatında ve boş zamanın değerlendirilmesinde, zaruri olarak, diğer topluluklarla ortak kamusal mekânları paylaşmaktadırlar. Etnik toplulukların varoluş alanı özel alanlar olduğu kadar, belki de daha fazla kamuya açık alanlardır ve kentlerdeki etnik farkındalıklar ve etkileşimler büyük çoğunlukla kamuya açık mekânlarda gerçekleşmektedir. Fenton’a (2001, 20) göre, kamuya açık mekânlar hem egemen kültürün hem de diğer kültürlerin mücadele alanıdır. Kamuya açık mekânlar, etnik topluluklar üstü yapısıyla farklı toplulukların ve kimliklerin karşılaşma alanı olarak, kentin kültürel gündelik yaşamının üretildiği, kentin kendine özgü renginin olduğu

alanlardan biridir. Ancak, etnik toplulukların büyük kamusal alanda varoluğu, sıklıkla, etnik topluluklar arası ilişkilerin eşitsizlik nediniyle, sorunlu bir biçimde gerçekleşmektedir.

Problem:

Bilindiği gibi, hemen hemen her toplumda varolan ve toplumsal yapıya rengini veren en önemli özelliklerden biri, çeşitli faktörlerin etkisiyle oluşmuş insan kategorileri arasındaki eşitsiz ilişkiler ve bu eşitsiz ilişkiler sonucunda oluşan çeşitli tabakalaşma ve egemenlik sistemleridir. Feagin ve Feagin'ın (1997:26) belirttiği gibi, toplumların çoğunda sosyal tabakalaşma ve bu tabakalar arasında egemenlik ilişkileri büyük sosyal problemler yaratmakta ve karşılıklı ilişki içinde bu problemlerin daha da girift bir hal almasına neden olmaktadır. Bu sistemlerin başlıcaları ise; toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan, çalışan sınıfın, küçük bir kapitalist sınıfın hakimiyetinde olduğu sınıf sistemi; etnik topluluklar arası eşitsiz ilişkilerden kaynaklanan etnik sistem²; ve son olarak genellikle kadınların, erkeklerin egemenliğinde olduğu toplumsal cinsiyet sistemidir.

Özellikle geniş toplumu oluşturan kesimler arasındaki farklılıklar, büyük ölçüde toplumdaki 'eşitsizliklerden' (inequalities) ve buna bağlı olarak 'ayrımcılıklardan' (discriminations) kaynaklanmakta ve birbiri üzerinde etki yaratabildikleri için de, bazen de insanlar ve gruplar üzerinde 'çifte baskı'ya (double oppression) yol açmaktadırlar. Bu sonuçlara etnik gruplardan gelenlerin, düşük

² ABD'de, bu sistem, ıksal sistem olarak da adlandırılmaktadır.

eğitimli ve yoksul olma olasılıklarının yüksekliği ve dolayısıyla toplumda g¼c sahibi olamayışı ve ayrımcılık gösterilebilir.³ Gerek tarihsel gerekse çağcıl birçok örnekte etnisitenin sosyal tabakalaşmayla örtüştüğü gözlemlenebilmektedir. Birçok toplumda hâlâ bazı etnik grupların sosyal ve ekonomik düzeyleri dikkate alındığında diğer gruplardan daha alt tabakalarda yer aldığı bilinmektedir (Eriksen, 1993:258; Turner, 1997:70). Bu nedenle, etnik gruplar bağlamından konuya yaklaşıldığı zaman sıklıkla karşılaşılan mesele etnisite ve statünün birbirinden soyutlanamaz bir biçimde örtüşmesi yanında etnisitenin, çağdaş metropolitan toplumlarda muhtelif sosyal haklardan yararlanma ya da dışlanma için kriter olduğudur (Turner, 2001: 79, İver ve Page, 1997:42). Bilindiği gibi bir çok verili statü sosyal ve siyasal hiyerarşideki bir konumla ilişkilidir. Etnik olarak adlandırılan gruplar ise genellikle tabi durumdadırlar. Üstün, başat ve denetleyici olan gruplara göre daha az güçlüdürler ve kaynaklara erişimleri daha güvensizdir. Örneğin etnik gruplar ABD’de

³ Bilindiği gibi ayrımcılık, çok yakın dönemlere kadar özellikle ABD ve Aparthayd Dönemi Güney Afrika’da yaygın bir biçimde, sosyal hayatı düzenleyen bir ilke olarak uygulanmıştır. ABD’de yerliler, siyahlar ve Asya kökenlilere uygulanan sistemli ayrımcılık politikaları, yasalarla desteklenmiş ve ‘ayrı ama eşit’ ilkesi 1954’e kadar yasal bir rehber ilke olarak benimsenmiştir (Fenton, 2001: 19-24). Kölelik ABD’de 1865’de kaldırılmasına rağmen etnik kast sistemi yasalar yoluyla sürekli kılınmıştır. Güney Afrika Cumhuriyeti’nde de benzer yasalar 1991’e kadar yürürlükte kalmıştır. Bu tarihe kadar siyahların, beyazların kullandığı otelleri, demiryolu araçlarını, otobüsleri, kamusal dinlenme odalarını, hatta su içtikleri muslukları bile kullanmaları yasaklanmıştır. ABD’de de, 1954 yılında Üst Mahkeme’nin ilgili yasayı kaldırmasına kadar siyahlarla birlikte ABD’de yaşayan Yerliler, Hispaniklerin ve Asyalılar beyazların okullarına gitmesi engellenmiştir. Ancak yasaların değişmesi, de facto ayrımcılığı ortadan kaldırmamıştır (Macionis, 1989: 293).

tabakalaşmanın belirgin unsurlarıdır; 1989 yılında yoksulluk oranı beyazlar için yüzde 10, siyahlar için yüzde 30.7, Hispanikler için yüzde 26.2 olarak tespit edilmiştir (Kottak, 2001:63).

Adana Nusayrileri özelinde bakıldığında da, Nusayriler bir yandan inançsal farklılıkları diğer taraftan ise anadillerinin Arapça olması nedeniyle, yaşadıkları ülkelerde demografik olarak azınlıkta⁴ bulunan ve toplumsal olarak güç sahibi olmayan, etnik toplulukların birçoğunda karşılaşılan sorunlarla yüz yüze kalmışlardır.

Nusayrilerin yaşadığı bu sorunların başında, kentteki diğer etnik toplulukların, eşitsizliğin diğer yüzü olarak adlandırılabilir ayrımçı yaklaşımı Nusayrilere yöneltmesi gelmektedir. Özellikle Nusayri inancının, Sünni İslam'ın egemenliğindeki bu bölgede (ki bu egemenliğin tarihsel boyutu göz önünde bulundurulmalıdır), Nusayriler, kolaylıkla, 'sapkın' olarak etiketlenmekte ve bu etiketleme⁵ sosyal yaşamda, kalıp-yargılar aracılığıyla, etnik topluluklar arası ilişkilerde yoğun bir etkiye sahip olmaktadır.

⁴ Azınlık türleri ve egemenlik ilişkileri için bkz. Schermerhorn (1996)

⁵ belirttiği gibi, Poli-etnik toplumlarda insanlar genellikle kendi toplulukları için de kalıp-yargıları kullanmaktadır. Toplulukların, kendileri için kullandığı kalıp-yargıların ima ettiği anlam ise zımnî bir biçimde diğer etnik topluluklara yapıştırılan anlamlardan farklı olarak üstün özellikleri vurgulamaktadır. Oluşturulan bu zıtlık, topluluklara ilişkin ideolojilerin ve etnik sınırların ve etnik derecelenme sistemlerinin meşrulaşmasını ve güçlenmesini sağlayarak günlük yaşamın biçimini de etkilemektedir. Bir çok durumda kalıp-yargılar, farklı topluluklara mensup kişiler arasında yapılan

Ayrıca Nusayriler, anadillerinin farklı olması nedeniyle de birçok sorun yaşamakta, anadildeki bu farklılık formel eğitimde başarısızlık gibi kişisel yaşamda, dikey sosyal hareketliliğin en önemli yollarından birini engellerken, diğer taraftan Arapça ve Arap aksanlı Türkçe, Nusayrilerin etnik kimliklerinin en önemli belirtileri olduğu için, Nusayrilerin günlük sosyal yaşamda, diğer etnik topluluklarla kurdukları ilişkilerde etnik kimliklerinin ortaya çıkmasına ve ayrımcılık ile karşılaşmalarına neden olmaktadır.

Ayrıca, Adana Nusayrileri, geleneksel kurumlar haricinde, etnik kimliklerinin temel öğelerini sürekli kılacak formel örgütlenmelerden de yoksundurlar. Bu durumda, bir çok yerel kimlikte olduğu gibi, gerek küresel zenginlik, enformasyon ve iktidar ağlarının etkisiyle,⁶ gerekse toplumdaki egemen etnik kimliğin yaygınlaşması için uygulanan ‘meşrulaştırıcı kimlik’in (Castells, 2006:12-15) etkisiyle değişikliğe uğramaktadır. Başka bir deyişle, Nusayri kimliğinin temel öğeleri, gerek mikro/kent, gerek mezo/ülke, gerekse makro/küresel düzeyindeki süreçlerin etkisiyle hızla aşınmaktadır. Bu gerçekten hareketle, bu araştırmanın temel problemi, genel olarak, Adana’da yaşayan Nusayri topluluğunun, özel olarak Nusayri

evlilikleri azaltabilecek hatta tamamen ortadan kaldıracabilecek bir etkiye sahip olabilmektedir (Eriksen, 1995: 252-253).

⁶ Giddens’a (2004:28) göre bu sürecin en önemli mekanizması, belirli bir topluluğun, toplumsal ilişkilerin yerel etkileşim bağlamlarından ‘kaldırılması’ ve sonsuz uzunluktaki zaman-uzam boyunca yeniden yapılandırılması olan ‘toplumsal sistemlerin yerinden çıkarılması’dır.

bireylerinin, kimliklerini korumadaki güçlükleri ve etnik kimliklerinin temel özelliklerindeki aşınmadır.

Büyük toplum düzeyinde ele alındığında, Adana Nusayrilerinin etnik kimliğindeki bu aşınma, ilk bakışta, açık bir sorun olarak kavranamayabilir. Ancak, her kültürel ögenin ve kimliğin bir zenginlik olduğu düşünüldüğünde, sorun, kendisini tam olarak göstermeye başlamaktadır. Bilindiği gibi, demokratik toplumların temel özelliği, güçlü ve gelişmiş bir kamusal alanın ve kamusalığın mevcudiyetidir. Güçlü bir kamusalığın oluşabilmesi için de farklı talepleri dile getirecek kolektif aktörlerin varlığı bir ön koşuldur. Bu açıdan bakıldığında, birer kolektivite olan etnik toplulukların kimliklerini kaybedip, aktörlük konumlarını yitirmeleri, toplumsal zenginliği körelttiği gibi, büyük kamusal alandaki aktörlerin çeşitliliğini de azaltmaktadır. Bu ise güçlü, üretken bir kamusalığın oluşması önünde önemli bir engel teşkil etmektedir. Bu nedenden ötürü, çalışmada, Adana Nusayrilerinin kamusal yaşamı, çalışmanın konulardan biri olarak ele alınmıştır. Ancak, Adana Nusayrilerinin kamusal yaşamının temel özelliklerini ortaya koymak, etnik topluluğu içinde yaşadıkları kent ve onun tarihiyle bağıntılı bir inceleme ile mümkün olabilir.

Amaç:

Kenti anlamanın bir yolunun da kenti bir metin olarak görmek (Ocak, 1996:32; Şenol ve Cantek, 1998:126) olduğu kabul edildiğinde, kentteki bir etnik topluluğu incelemenin de en önemli yönü, söz konusu etnik topluluğun, öteki topluluklarla

kurduğu, sosyal ilişki ve sosyal s¼reçlerdeki konumlanışıyla, metni nasıl yeniden ¼rettiđi ve okuduğunu anlamaya çalışmaktır. Ç¼nk¼, kentin fiziksel mekânlarına ya da bir b¼t¼n olarak kente y¼klenen anlam, farklı k¼lt¼rel ¼zelliklere sahip etnik topluluklar tarafından farklı okumalara tabi tutulduğu i¼in bu fiziksel mekânlar cansız birer varlık olmaktan ¼ıkmakta ve kişilerin belleğinde ¼nemli birer ¼geye d¼n¼řmektedir. Augê (1995:134), ‘yer’in ‘kimliklendirici’, ‘bağıntısal’ ve ‘tarihsel’ boyutlarıyla ‘¼ç kez simgesel’ olduğunu belirtmektedir. Bu y¼zden herhangi bir etnik-k¼lt¼rel kimlik incelemesinde mekânın da ¼nemli veriler sağlayabileceği d¼ř¼n¼lmektedir.

Kenti yalnızca g¼r¼nen mekânsal y¼n¼yle değil, bu mekânsal g¼r¼n¼m¼n ardında yatan ekonomik, sosyal, k¼lt¼rel ve siyasi yapılar, bunların birbiri i¼ine girmiş karmaşık ilişkileri ve etkileşimleri ile birlikte ele almak gerekmektedir. Ç¼nk¼, fiziksel mekânın oluşumu, bu yapıların karmaşık, karşılıklı etkileşiminin sonucudur (Ocak, 1996:32). Bir y¼n¼yle Adana’ya ilişkin olan bu çalışmada, kentsel değişim s¼reçlerini m¼mk¼n olduğu ¼lç¼de dikkate almak bir gerekliliktir. Ancak, kentsel ortamdaki bir etnik topluluğun kamusalılığının anlaşılmasının amaçlandığı bu çalışma, topluluk kamusalılığı, bir ¼ok farklı bileşenin karşılıklı etkileşimi sonucunda ortaya ¼ıktıđı i¼in, bu bileşenlerle ilgili genel bilgileri vermeyi de zorunlu kılmıştır.

İnanç temelli bir k¼lt¼rel kimliği, toplumsal bir analizin konusu haline getirmek i¼in, temel olarak, topluluğun ve ¼yelerinin inanç hakkındaki yargılarının ne olduğu; kimlik inşasının nasıl ger¼ekleřtiđi ve bu kimliklerin g¼nl¼k yaşamda,

toplumsal etkinlik ve etkileşimlerde ne derecede bir belirleyici olarak yer tuttuğunun anlaşılması gerekmektedir.

Bu doğrultuda belirli bir etnik topluluğun temel yapısını ortaya koymanın ilk aşaması, topluluğun hem üyeleri hem de topluluk dışındakiler tarafından farklı olarak algılanmasına neden olan kültürel özelliklerin tespit edilmesidir (Nash, 1989:11; Barth, 1996:295). Tespit edilen özellikler, topluluğa ilişkin belirli bir betimleme sunmasına rağmen, topluluğun içinde bulunduğu toplumsal koşullar ile ilişkisini tam olarak kurma imkânı sağlamaz. Bu noktada yapılması gereken topluluğun kendisini farklı olarak görmesine neden olan özelliklerine ve dolayısıyla topluluğun kendi varlık nedenine ilişkin ‘söylem’in ve ‘toplumsal pratik’in incelenmesidir. Bu sayede, topluluk, zaman ve mekân üstü soyut bir tanımdan kurtarılmış ve toplumsal bağlam içine yeniden oturtulmuş olur. Belirli bir topluluğu, salt kültürel özelliklerinin betimlenmesi ile değil, sosyal süreçler bağlamında ele almak kültürün tanımsal bir zorunluluğu olarak da gereklidir. Mukherjee’nin de (1998:40) belirttiği gibi kültür, insanların günlük yaşamlarıyla derin bir biçimde ilişkili, değerler ve geleneklerin bir toplamıdır; bu değerler ve gelenekler toplamı, insanların dünyayı kavramasına imkân sağlar. Kültür, bireye sağladığı, kendini var etme imkânı yanında, herhangi bir insanın toplum içinde bir varlık olarak tutulmasını yani toplumun varolmasını da sağlar. Kültürel özellikler ise bir çok durumda içkin anlamları ile değil sosyal ilişkilerde yüklenen anlamlarla işlev görürler. Bu nedenle farklılık atfedilen kültürel özellikler, temelde insanların ilişki kurarken kullandıkları referans noktaları, bir başka deyişle sosyal etiketlerdir (Eidheim, 2001:41-42; Cornell ve Hartmann, 1998:77).

Modern kentlerin bir çok etnik topluluğu içermesi, zorunlu olarak kent yaşamı içinde bu etnik toplulukların birbirleriyle ilişkilerinin nasıl şekillendiği sorusunu akla getirmektedir. Kent yaşamı ve etnisite bir arada düşünüldüğü zaman yapılması gereken kenti ve etnik toplulukları verili birer durum olarak almaktan çok, bu iki yapıyı etkileyen girift katmanları göz önüne sermektir. Çünkü, hem kent ve dolaysız biçimde kentleşme ve kentlileşme süreçleri hem de etnik toplulukların gelişimi ve kendilerini tanımlaması içinde yer aldıkları ve kendilerinden daha kapsamlı olan farklı süreçlerin etkisinde şekillenmektedir. Başka bir deyişle, kent yaşamındaki etnik ilişkileri yalnızca etnik toplulukların içsel özellikleri ya da bu toplulukların birbirine bakışı ile açıklamak sonuçsuz bir çalışma olarak kalacaktır.

Bu nedenle, çalışmanın temel amacı; kültürel farklılıklar üzerine inşa edilmiş ve diğer topluluklarla aralarında sınırlar bulunan Adana Nusayrilerinin, kentsel yaşamın bütün devingenliğine rağmen kültürel farklılıklarını nasıl koruduklarına ve sınırlarını değişen koşullarda nasıl yeniden üretebildiklerine ilişkin betimleyici ve keşfedici bir çalışma gerçekleştirmek olarak belirlenmiştir. Bu amaca ulaşabilmek için aşağıda sıralanan şu sorulara cevap aranmıştır;

1. Adana Nusayrilerinin kimlik tanımlamalarında merkezi değer atfettikleri özellikler nelerdir?
2. Adana Nusayrileri, topluluk kimliğini nasıl ortaya koymaktadır?
3. Adana Nusayrileri, belirli konut alanlarında kümeleşmekte midir?
4. Adana Nusayrilerinin kamusal yaşamının temel özellikleri nelerdir?

5. Adana Nusayrilerinin kendilerini farklı olarak değerlendirmelerini sağlayan özellikleri nelerdir?
6. Adana Nusayrilerinin sosyo-kültürel sınırlarını koruma ve yeniden üretme mekânizmaları nelerdir?
7. Adana Nusayrileri, farklılıklarına ilişkin nasıl bir söyleme sahiptir?
8. Adana Nusayrileri, etnik kimliklerine sosyal etkinlik ve etkileşimlerde nasıl bir yer vermektedir?
9. Adana Nusayrileri, kentsel yaşam nedeniyle, toplumsal örgütlenmelerinde nasıl bir dönüşüm göstermiştir?
10. Topluluk-içi statülerde bir değişme yaşanmış mıdır?
11. Kamusal alan-özel alan ayrımının yapılmasında Adana Nusayrilerinin sahip olduğu kimliğin belirleyiciliği ne düzeydedir?

Önem ve Sınırlılıklar:

Yukarıda belirtilen amaçlar doğrultusunda gerçekleştirilen bu çalışma kimi özellikleri ve sonuçları itibariyle önemlidir. Çalışmanın önemli yönleri şu biçimde serimlenebilir: Adana Nusayrileri üzerine yapılan bu çalışma, monografik bir çalışma olarak kurgulanmamıştır. Çalışmada, güncel sosyal bilimsel yaklaşımlardan ve nitel tekniklerden yararlanılarak, bir yandan topluluk içi süreçler, diğer taraftan toplumun bir parçası olduğu büyük toplumdaki süreçler ilişkilendirilerek ele alınmaya çalışılmıştır. Bu ilişkilendirme, süreçsel bir bakış açısıyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Başka bir deyişle çalışmada kapsayıcı (comprehensive) bir tutum benimsenerek yapı-kültür-birey çok boyutlu olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Bu

nedenle çalışma, bir etnik topluluktan hareketle, Türkiye'nin toplumsal yapısındaki değişimleri anlamayı, bir ölçüde de olsa, mümkün kılmaktadır.

Ancak, çalışma kimi yönlerden sınırlılıkları da içinde barındırmaktadır. Çalışmanın en büyük sınırlılığı, Adana'da bir çok etnik topluluk yaşamasına karşın, bu etnik topluluklar hakkında kapsamlı bilgilere yer verilmemesidir. Araştırma, Adana Nusayrileri üzerine odaklandığı için, kentteki diğer etnik topluluklar, Nusayrilerle ilişkili ve sınırlı bir biçimde ele alınmıştır. Ayrıca kentteki önemli dönüşüm süreçlerini tam olarak ortaya koyacak tarihsel bilgilerin yokluğu nedeniyle, araştırmada ortaya konulmaya çalışılan süreçsel ele alış, yakın dönemle sınırlandırılmak zorunda kalmıştır.

Yaklaşım ve Sayıtlar:

Bu bölümde öncelikle literatür bilgisinden hareketle kamusal ve ilişkili kavramlara ilişkin genel yaklaşımın ne olduğu sorusu cevaplandırılmış ve ardından araştırmacının çalışmada kullandığı genel teorik yaklaşım olan yapılaşma teorisi ile kamusal kavramı ilişkilendirilerek bu çalışmada kamusal kavramının nasıl bir içerikle kullanıldığı ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kamusal ve bu kavramla doğrudan ilişkili olan kamu, kamusal, kamusal alan, özel alan, kamusal mekân ve özel mekân gibi kavramlarla ilgili Türkiye'de gerçekleştirilen tartışmalarda, etkili olan düşünürlerin başında Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennett gelmektedir. Bu nedenle bu düşünürlerin bu

kavramları ele alış biçimlerinin ortaya konulması, genel kamusalık yaklaşımın betimlenmesinde oldukça önemlidir.

Habermas'ın bu alandaki etkisinin kaynağı olan *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (2002) adlı eserinin yan başlığının *Burjuva Toplumunun Bir Kategorisinin Sorgulanması* olmasından da anlaşılacağı gibi, Habermas'ın bu çalışmasında temel hedefi 'liberal burjuva kamusal alan modeli' adını verdiği kamusal alan formunun tarihsel yükselişi ve düşüşünü betimlemektir (Frazer, 2004:105). Habermas'ın bu çalışmasındaki temel yaklaşım şu şekilde özetlenebilir; kamusal alan geçmişte toplumsal kanaat ve iradenin oluşturulması ve bunların iktidar alanına müdahale edecek biçimde aktarıldığı bir alan olmasına karşın, günümüzde kamu, sistem tarafından kontrol edilen ve yönlendirilen bir alana dönüşmüştür. Bu dönüşüm nedeniyle kamusal alanın toplumsal temellerinin sarsılması sonucunda kamunun çözülme eğilimleri görünür hale gelmiş; kamusal alan gittikçe genişlerken, işlev itibariyle güçsüzleşmiştir (Habermas, 2002:61). Bu dönüşüm süreci, geçmişin "kültürel akıl üreten kamusal topluluk"unun, "kültür tüketicilerine" dönüşmesi olarak da özetlenebilir (Habermas, 2002:280). Demokratik bir sistemin, olmazsa olmaz ilkesi olarak nitelediği kamunun bu durumu değiştirilmedikçe, demokrasinin/liberal hukuk devletinin sürdürülemeyeceğini iddia eden Habermas'ın (2002:37) önerisi, siyasal işlev gören bir kamunun varlığının sürekli kılınmasıdır. Kamusal alanın canlı tutulmasının temel işlevi ise "sistemin emredici kiplerinin yaşam dünyası alanlarına dönük sömürgeleştirici tecavüzlerine set çekilmesidir" (Habermas, 2002:41). Görüldüğü gibi Habermas'ın yaklaşımında kamusal alan kavramı bir taraftan

olgusal/tarihsel bir kategori olarak ele alınırken diğer taraftan ‘normatif’⁷ bir içerikle yüklenmiştir (Hansen, 2004:161). Ayrıca, Habermas’ın yaklaşımıyla kamu, bir ülkede yaşayan herkesi içine alacak biçimde geniş bir demografik boyutta ele alınmıştır.

Kamusal alan tartışmalarında etkili olan diğer bir düşünür olan Arendt (2003:31), modern dönemde, bireysel etkinliğin azalmasıyla, “dünyanın sözün gücünü yitirdiği bir dünya”ya dönüştüğü tespitinden hareketle; kamusal alanı, toplumsal ve politik yaşama bireysel müdahaleyi mümkün kılan ve bu yönüyle sözün gücünü gösterebildiği bir alan olarak görmektedir. İnsanların bildikleri ve tecrübe ettikleri şeyleri anlamlı kılmalarının tek yolu olarak, onlar hakkında söz söyleyebilmelerini, bunun da kamusal alan olduğunu ileri süren Arendt’e (2003:31-33) göre kamusal alan, aynı zamanda en önemli şey olan, insanların yaptıkları şeyleri düşünmesinin ve başkalarıyla paylaşmasının alanıdır. Bu yönüyle kamusal alan kişinin başkalarıyla paylaştığı müşterek dünyadır (Arendt, 2003:77). Arendt’in kamusal alanı, Habermas’la benzer biçimde, kişinin kendini var etme alanı olarak idealleşmesinin temelinde Avrupa’nın 20. yüzyılda yaşadığı totaliter iktidarların hakimiyeti karşısında duyulan korkunun yattığı kolaylıkla görülmektedir. Arendt’e (2003:80) göre modern dünyada demokrasi ‘hiç kimsenin’ yönetim tarzına dönüşerek, tehlikeli bir yönelim içine girmiştir ve bu durumun aşılması için kişilerin, canlı bir kamusal alanı var ederek, yönetime aktif müdahalesi gerekmektedir; çünkü Arendt için varoluşun politik boyutu, önemli olmanın ötesinde kaçınılmaz bir olgudur ve doğrudan etik bir meseleyle, sorumluluk ile bağlantılıdır (Berktaş,

⁷ Olması gerekeni gösterme tavrı, kural koyma (Cevizci, 2002:758).

2004:553). Bu yönüyle kamusal alanının, Arendt tarafından, normatif bir bakışla ele alındığı, temel olarak insan özgürlüğünün (kendisini var etme ve içinde yaşadığı topluma/topluluğa ilişkin fikir üretebilme anlamında) sağlanmasının önünde set oluşturan totaliter/tahakkümcü yapıların engellenmesi için toplum üyelerinin aktif katılımıyla oluşturulacak kamuoyunun oluşum alanı olarak değerlendirdiği görülmektedir.

Habermas ve Arendt'e benzer bir biçimde kamusal alanın geçmişe kıyasla etkisini yitirdiği ve bunun büyük bir sorun olduğunu savunan Sennett'e (2002a:16) göre bugünün dünyasında çoğu yurttaş, "devletle ilişkilerine teslimiyetçi ve kanıksayıcı bir ruh haliyle" bakmaktadır. Kişilerin, toplumsal konular hakkında eyleme geçmesindeki büyük etkisizlik sonucunda kamusal yaşamın mahrem alan tarafından kolonileştirildiğini ve yaşanan dönemin "mahremin despotluğunun çağı" olduğunu ileri süren Sennett'e (2002a:432-436) göre bunun en açık kanıtı, eylem ve kararlarının sonuçları kamusal olan politik liderlerin, kişisel özellikleri, örneğin güvenilirlikleriyle, seçim kazanmalarındır. Ancak, Sennett (2002a:17-20) özel, yani kişisel olana yönelimin özgürleştirici olmadığını, bu yönelimin kamu yaşamını aşındırdığını, bunun da mahrem ilişkileri deforme ettiğini savunmaktadır. Kamusal mekânların, insanların birbirleri ile konuşup tartışarak kamuoyu oluşturduğu mekânlar olmaktan çıktığını savunan Sennett'e (2002b:321) göre; "Modern kentli bireyciliğin gelişimi içinde, birey şehirde suskunlaşmıştır. Sokak, kafe, mağaza, trenler, otobüsler ve metro konuşmaktan çok bakışılan yerler haline gelmişlerdir".⁸

⁸ Gerek "Yurttaşlığın Yükselişi ve Düşüşü" adlı başlığıyla gerekse temel argümanlarıyla Sennett'in perspektifine oldukça benzer bir içeriğe sahip olan bir çalışma için bkz. Bookchin (1999).

Yukarıda düşünceleri özetlenen, üç düşünürün kamusal alana bakışlarından hareketle kamusal alanın tanımlanmasında ne gibi özelliklere vurgu yapıldığı, bir ölçüde tespit edilebilir. Öncelikle belirtilmelidir ki, kamusal alanın ana özelliği ‘açıklık/aleniye’tir (Habermas, 2002:59; Aydın, 2005:97-98). Açıklık, çok anlamlılığıyla, kamusal alanın özelliklerinin tespitinde ana zemin durumundadır. Açıklık ilk etapta, kamusal alanda gerçekleştirilen eylem ve dile getirilen söylemlerin, özel alandan farklı olarak, o andan itibaren herkesçe görebileceği ve duyabileceği ve bunların mümkün olan en geniş biçimde duyurulduğu anlamına gelmektedir (Arendt, 2003:92,121). İkinci olarak açıklık, kamusal alanda gerçekleştirilen faaliyetlere ve tartışmalara dileyen herkesin katılabilmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla açıklık, kamusal alanın, özel alandan farklı olarak, kimi insanlara yönelik sınırlara sahip bir alan olmayıp herkesin katılımına açık, erişilebilir bir alan olduğu anlamına gelmektedir. Aynı zamanda, kamusal alana herkesin katılımı garanti altına alınmıştır ve bu özelliğiyle kamusal alan dışlayıcı değildir (Habermas, 2004:95; Holzer, 2004:367-368; Arendt, 2003:104). Açıklık ilkesi nedeniyle kamusal alan, birbirinden farklı düşünce ve taleplerin bir arada bulunmasına olanak sağlayan ve bunların engellenmemesi anlamında farklılıklara açık, farklılığın ortaya çıkmasını sağlayan bir alandır (Berktaş, 2004:552) ve bu yönüyle kamusal alanda bulunma eşit biçimde gerçekleşir (Özbek, 2000:32). Bu özelliklerinden anlaşıldığı gibi kamusal alanın bir diğer önemli özelliği kolektifliktir (Arendt, 2003:95). Kamusal alanının kolektifliği; kamusal alandaki eylemlerin kolektif olması yanında, bu eylemlerin sonucu olarak ortaya çıkan kamuoyunun sonuçları itibariyle de kolektif olduğu anlamına gelmektedir.

Kamusal alanın diğeri bir önemli özelliği, işlevi ve konumuyla ilişkilidir. Genel kabule göre, kamusal alan, devletin dışında kalan toplumsal bir alandır. Bu yönüyle kamusal alanı bir ülkedeki bütün yurttaşları kapsayacak bir biçimde ele alma yaygın bir eğilimdir. Devlet alanı ile özel alan arasında konumlanmış olduğu düşünölen kamusal alanın, ürettiği kamuoyuyla da ilişkili olarak, birincil işlevinin demokrasiyi güçlendirmek, meşru kılmak olan, politik⁹ bir alan olduğu ileri sürölmektedir. Bu anlamıyla kamusal alan, demokratik katılımın ve eleştirel söylemin alanı, bir başka deyişle devletin eleştirel bir sorgulamaya tabi tutulduğu alandır (Frazer, 2004:107; Çelebi, 2004:279; Köker, 2004:313). Bu yaklaşımdan hareketle yapılan kamusal alan kavramsallaştırmasında, kişilerden kasıt, yurttaşlar olmakta ve genellikle, kamusal ulusal, kamusal meseleler de ulusal meselelerle eşanlımlı bir biçimde kullanılmaktadır. Buna ek olarak, özel alanın ve mekânın, kamusal alan ve mekâna atfedilen özelliklerin olmayışı ile tanımlandığı da söylenebilir. Bu anlamıyla özel alan ve mekân politik açık/aleni, kolektif ve politik olmayan şekilde tanımlanmaktadır.

⁹ Politik olmayan kamuların da olduğu ve devlet etkinliğine ilişkin tartışmanın ana konu haline geldiği bir kamunun politik kamusal alan olduğu, Habermas (2000:95) tarafından da belirtilmişse de kamusal alan ve ilişkili olduğu diğeri kavramlarla ilgili tartışmalar genellikle politika-devlet-iktidar eksenin gerçekleştirilmiş olduğundan kamusal terimi hemen hemen politik teriminin muadili olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Kamusal alanın, yukarıda belirtilen biçimde, tanımlanmasına yönelik bazı dikkate değer eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştirilerden biri, Jürgen Habermas'ın tanımladığı biçimde; iktidar söyleminden yoksun, akılcı iletişimle ortaya çıktığı düşünülen müzakereci bir kamusal alanın, toplumda mevcut olan sınıf, cinsiyet ya da etnik farklılıklardan kaynaklanan statü ayrımlarını paranteze aldığı ya da görmezden geldiğidir (Frazer, 2004:108-109; Kömeçoğlu, 2005:19). Yine, Jürgen Habermas'a yönelik diğer bir eleştiri de liberal ya da burjuva olmayan, 'rakip' kamusal alanları incelemeyi ihmal etmiş olmasıdır (Frazer, 2004:109). Bu noktadan hareketle, bağımlı toplumsal grup üyelerinin, kendi kimlik, çıkar ve ihtiyaçlarına ilişkin, burjuva/liberal kamudan farklı ve muhalif karşıt söylemler ürettikleri paralel söylemsel alanlar anlamında 'madun karşı-kamular' (subaltern counterpublics) (Frazer, 2004:118); resmi-egemen siyasetin ve törensel kamusal alanın dışında kalan toplumsal ve siyasal gruplar veya alt-kültürlerce oluşturulan kamusal zeminler anlamında 'alt-kamular' (Bora, 2004:559); burjuva kamusal alanı karşısında etkili olabilecek bir 'karşıt kamusal alan' (counter public sphere) olarak 'proleter kamusal alan' (Negt ve Kluge, 2004:133) gibi birbirinden farklı kamusal alanların olabileceğinden hareketle ortaya konulan adlandırmalar mevcuttur.¹⁰

¹⁰ Ancak, kamu ve kamusal alan kavramları üzerine Batı düşünsel çevrelerinde de tam bir oydaşma olduğu söylenemez. Bu durumu Noelle-Neumann (1998)'in şu sözleri ortaya koymaktadır: "1961 yılında İletişim Bilimleri Araştırma Topluluğu Baden Baden'de kamuoyu üzerine bir sempozyum düzenlemişti. Öğle tatili için konferans salonundan ayrılırken katılımcılardan biri 'ben kamuoyunun ne olduğunu hâlâ anlayabilmiş değilim' diyordu. Böyle düşünen tek kişi o değildi şüphesiz, tarih boyunca çok sayıda tarihçi, filozof, hukukçu, siyaset bilimci ve iletişim bilimci kamuoyunun net bir tanımını yapmak için kafa patlatmıştı".

Görüldüğü gibi, gerek genel kamusal alan yaklaşımı gerekse bu anlayışa yöneltilen eleştiriler bir biçimde iktidarın etkilenmesi/yönlendirilmesi, demokrasinin baki kılınması perspektifinin belirlediği, normatif yönü ağır basan tanımlamalar içermektedir. Bu çalışmada belirlenen temel teorik yaklaşım olan yapılaşma teorisi ekseninde, bu normatif tanımlama ve işlev yüklemelerden farklı bir kamusal alan ve kamusal alan tanımı yapılacaktır.

Sosyal yaşamın analizi amacıyla geliştirilen yaklaşımlar arasında temel kümelenmenin özne/eylem ve yapı arasındaki ilişki, daha doğru bir ifadeyle bunlardan hangisinin diğerini öncelediği konusunda benimsenen tutumlardan kaynaklandığı görülmektedir (Smith, 2005:184). Toplumsal eylemi, yapının mı yoksa öznenin mi belirlediği ekseninde yapılan bu tartışmalarda, özneye öncelik veren yaklaşımlarla, yapıya öncelik veren yaklaşımlar iki temel kutbu oluşturmaktadır. Bu tartışmanın etkisi o derece güçlü olmuştur ki sosyal bilimlerde yapı ile özne arasında bir bağ kurmak belirli bir yaklaşım seçiminin önüne geçmiş ve neredeyse bir zorunluluk haline gelmiştir. Çünkü, yapı ya da özneye öncelik vermek yerine bu ikisini; yapı ve onun içinde eyleyen ve onu etkileyen bir fail olarak özneyi ele almak sosyal araştırmacılara çok daha kapsamlı bir analiz şansı vermektedir (Elliott, 1999:2-10). Bu çalışmada bu iki kutuptan birinde yer alan bir kurumsal yaklaşım yerine, inceleme konusunun bir çok farklı etkeni içermesi nedeniyle, sosyal yaşamın analizi için herhangi bir indirgemeciliğe karşı çıkan ve gerek yapıya gerekse özneye eşit miktarda ağırlık vererek sosyal teoriye hakim olan düalizmleri aşma çabasında olan yapılaşma teorisi benimsenmiştir.

Toplumsal örgütlenme veya toplumsal değişimde tahsis edici kaynakların (üretim tarzı ve ilişkileri) temel belirleyici olduğu iddiasından dolayı tarihsel materyalizme (Giddens, 2005e:17), toplumların maddi çevre koşullarına uyarlanmasına öncelikli bir konumun verildiği uyarlanma fikri üzerine kurulu oldukları için evrimciliğe (Giddens, 2000:21), toplumların amaçları ve ihtiyaçları olduğu fikrinden hareketle kolektiviteleri birer bilinçli varlık olarak kavramsallaştırdığı için işlevselciliğe (Giddens, 2000:13,160; 2005a:392; 2005d); eylemi, sosyal yaşamın üretici etkinliğinin temel ögesi olarak ele almaları ve nedensel koşulları göz ardı ederek, bütün insan davranışlarını güdüleyici ideallere göre açıklama eğilimi göstermeleri nedeniyle yorumcu sosyolojilere (Giddens, 2003:206); yapıyı, sadece kısıtlayıcı, dışsal bir güç olarak ele aldığı için yapısalcılığa (Giddens, 2005b) eleştiri yönelten Giddens, yapılaşma teorisi adını verdiği kuramında, eleştirdiği bu yaklaşımların güçlü yönlerini birleştirerek, sosyoloji teorileri arasında varolan çeşitli düalizmleri aşmayı amaçlamıştır. Bu nedenle, yapılaşma teorisi, birey-toplum, eylem-yapı, makro-mikro analiz düalizmlerini aşmayı deneyerek, sosyal yaşamın ancak bu ikililerin her birinin bir arada ele alınmasıyla kavranabileceği fikri üzerine kurulmuştur (Giddens, 2003:6-7; 2005a: 249).

Yapılaşma teorisi, düalizmleri aşmak amacıyla ‘yapının ikiliği’ düşüncesini merkeze oturtur. Yapının ikiliği kavramıyla özetlenen toplumun hem yapı hem de insani failliğin (agency) etkisiyle oluştuğu fikridir. Yapılaşma teorisinin merkezinde güçlü bir eylem/özne kavrayışı bulunmaktadır ve buna göre toplumun üretimi veya inşası, üyelerinin ustalıkla bir icrasındır (Giddens, 2003:137). Ancak, toplumun

üretimi/inşası, yapısal kaynak ve kurallardan yararlanılarak ve söz konusu üyelerin farkında olmadıkları veya sadece belli belirsiz farkında oldukları koşullara bağlı olarak gerçekleştirilir (Giddens, 2003:207).

Yapılaşma teorisinde yapı, sosyal sistemlerin yapılaşmış özellikleri olarak organize olmuş kurallar ve kaynaklar olarak tanımlanmaktadır (Giddens, 2005a:208). Kaynaklar ise kendi içinde tahsis edici (allocative) kaynaklar ve otorite (authoritative) kaynakları olmak üzere ikiye ayrılırlar. Tahsis edici kaynaklar ile maddi güçler ve bunlar üzerindeki mülkiyet ilişkileri yani insanların maddi dünya üzerindeki egemenliği ile ilgili olan kaynaklar kast edilirken; otorite kaynakları ile insanların kendi faaliyetleri üzerindeki hakimiyetin araçları, bir başka deyişle toplumsal dünya üzerindeki egemenlik ile ilgili olan kaynaklar işaret edilmektedir (Giddens, 2005e:16; 2003:168; 2000:4). Dolayısıyla, otorite kaynakları, insanlara egemen olma gücüne, tahsis edici kaynaklar ise nesnelere ya da maddi olgulara egemen olma gücüne işaret etmektedir (Giddens, 2000:51).

Yapı, kaynaklar ve kurallar olarak bir yandan faillerin (agent) eylemlerini kısıtlarken diğer taraftan onların eylemlerini mümkün kılmakta; yapı da faillerin etkileşimi esnasında, kurallar ve kaynaklardan tekrar tekrar yararlanmaları sayesinde yeniden inşa edilmektedir (Giddens, 1999b; 2003:162; 2005a:214). Dolayısıyla, yapı sadece faillerin eylemleri sayesinde, somutlaştığı anlarda belirli bir mevcudiyete sahiptir. Bu anlamıyla yapı, yapıyı inşa eden, pratiklerin, araçları ve sonuçlarıdır. İnsani faillerin karşılıklı etkileşimlerinde, kaynak ve kurallardan yararlanmaları sayesinde de zamansal ve mekânsal sürekliliğe sahip sosyal sistemler (topluluk ve

toplum mânâsında) oluşur (Giddens, 2005a:203). Topluluklar ise, daha geniş toplumsal sistemler içinde, etkili birer kolektif aktör olarak yeni bir fail olarak ortaya çıkarlar. Dolayısıyla, yapı ve fail toplumsal yeniden üretimin iki ayağını oluştururlar. Bu yönüyle yapı, ‘özne-siz’dir ve öznelerin davranışları ve eylemleri sayesinde inşa edilir. Bu anlamda yapı, bir sabitlik olarak ele alınmaz ve sürekli bir yapılaşma anlayışı savunulur. Yapılaşma da yapıların varlık kazandığı dinamik süreçtir. Yapının ikiliği kavramıyla da, sosyal yapının hem insani hem de kolektif failer tarafından inşa edildiği, hem de bu inşa sürecinin bizzat aracı/ortamı olduğu anlatılır (Giddens, 2003:162; 2005c).

Yapılaşma teorisinde, süreklilik kazanmış pratikler sayesinde, toplumsal yaşamın belirli bir düzeyde düzenlilik kazandığı ve toplum yaşamının ilk bakışta önemsiz gibi görünen uzlaşmaları olan rutinin, belirli bir güven duygusu yaratarak toplumsal olanın, maddi temelini oluşturduğu savunulmaktadır (Giddens, 1999b:26). Ancak, sosyal yaşamın rutin yönler taşımaya karşın, failerin eylemlerinde davranışlarını refleksif gözetime¹¹ ve denetime tabi tutarlar; bu anlamda failer basit birer eyleyici değil niyetli/amaçlı eylemlerde bulunan, ileriye dönük projelere sahip

¹¹ Türkçe karşılığı olarak dönüşürlük, düşünümSELLİK, düşüNGÜSELLİK ya da öz-düşünümSELLİĞİN de kullanıldığı refleksivite (reflexivity), temel olarak; bilincin, dilin, zihnin veya bir disiplinin kendi üzerine dönme gücünü veya yeteneğini anlatır (Cevizci, 2002:880) +. Bu yönüyle reflekvite bir kişi ya da kolektivenin kendini düşünme sürecinin merkezine yerleştirip, sorunsallaştırması olarak tanımlanabilir. Yapılaşma teorisinde, rutinleşme, toplumsal hayatta temel önemde bir olgu olarak kabul edilmesine rağmen sosyal yaşamda rutinin dönüşüme uğratılmasının bir tekini olarak faillik büyük oranda failerin refleksif gözetimi yoluyla açıklanmaktadır (Giddens, 2003:9).

birer özne olarak görülürler (Giddens, 2003:32-40). Bu bakış açısıyla eylem ve faillik, “somut varlıkların dünyada süregiden olayların gidişatına fiili veya tasarlanmış sebepli müdahaleler”dir (Giddens, 2003:104).

Bu çalışmada, kamusalılık, yapılaşma teorisinin bu genel öncüllerinden hareketle tanımlanmıştır. Bu tanımlamada gerek topluluk üyelerinin toplumsal yapıyı oluşturan kaynak ve kuralların etkisiyle gerekse bu kaynak ve kurallara ilişkin bilgileri, sadece eylemlerini düzenleyen ilkeler olarak değil, aynı zamanda sosyal ilişkileri anlamlandırma ve açıklamada yorumlama şemalarını olarak kullanarak, o andaki sosyal durumlarını sürekli bir biçimde refleksif gözetime tabii tuttıkları fikri önemli bir yer işgal etmektedir. Topluluk üyeleri birer insani fail olarak kendileri kadar içinde buldukları sosyal çevre ve aidiyet bağı hissettikleri topluluk ile ilgili olarak da refleksif bir gözetim gerçekleştirirler. Bu anlamda, topluluk üyelerinin sosyal süreçleri ve bunların topluluğa etkilerini, topluluğun durumunu değerlendirmesi topluluk kamusalılığının ortaya çıkışının temel nedeni olarak görülebilir. Topluluk hakkında ya da topluluğun gündemine ilişkin topluluk üyelerinin fikirlerini ortaya koyması refleksivitenin ayırt edici yönüdür; çünkü sosyal hayatın oluşmasının önemli bir boyutu -toplumdaki tüm ‘ehliyetli’ üyelerden beklenen- refleksif gözetimdir (Giddens, 2003:152). Topluluğa ilişkin refleksif gözetimin bu derece önemli olması ve topluluğun kamusalılığının ortaya çıkışında etkili olmasının nedeni refleksivitenin yalnızca ‘kendi kendinin bilincinde olma’ değil, toplumsal yaşamın süre giden akışının gözetilmesi olmasından kaynaklanmaktadır (Giddens, 1999a:43). Gerek insani aktörlerin gerekse kolektif aktörler olarak toplulukların, sonucu hakkında belirli bir bilgiye sahip oldukları (veya

sahip olduklarına inandıkları) herhangi bir eylem ‘niyetli’ veya ‘amaçlı’ eylemdir (Giddens, 2003:106). Topluluğun ne biçimde hareket etmesi gerektiği konusunda niyetli eylemler geliştirme süreci bir bakıma kamuoyu oluşturma ile eşitlenebilecek bir süreçtir. Bu anlamda, bir topluluk için kamusal, yukarıda belirtilen hakim kamusal anlayışlarından farklı olarak, devlet pratiklerinin denetlendiği, oluşturulan kamuoyu aracılığıyla siyasa­ların yönlendirildiği ve/veya belirlendiği bir eylemden daha çok (tabii ki bunları da içermektedir) toplulukların ve toplumların sosyal hayatının vazgeçilmez varoluşsal bir özelliğidir. Bu yönüyle toplumsal bir pratik olan ‘kurumsal refleksivite’ (Giddens 2003:10) kamusalığın temel oluşturucusudur.

Görüldüğü gibi bu çalışmada kamusal, normatif ve idealistik bir tanımlama yerine, sosyal yaşamın sürekli gözetimi ve değerlendirmesinin sonucunda kişinin kendisinin ait olduğunu düşündüğü topluluğa/topluma ilişkin projeler¹² ve niyetli eylemler¹³ geliştirdiği; ve bütün bunların kolektif bir biçimde gerçekleştiği bir sosyal özellik olarak tanımlanmıştır. Kamusal alan da bu bağlamda Özbek’in (2004:40) tanımladığı biçimde sosyal yaşam içinde, bağlı olunan topluluk/topluma ilişkin fikirlerin, ifadelerin ve tecrübenin üretildiği, başkalarıyla paylaşıldığı ve müzakere

¹² Yapılaşma teorisinde, niyet terimi, aktörlerin günlük beklentileri ve bunlara ilişkin pratiklerine ilişkin olarak kullanılırken, aktörlerin, uzun süreli amaçları, proje terimiyle karşılanmıştır (Giddens, 2003:105).

¹³ Yapılaşma teorisinde, niyetli/amaçlı eylem; aktörlerin, belirli bir durum veya sonuca sahip olabileceğini bildikleri (veya inandıkları) ve bu bilginin onlar tarafından söz konusu durum veya sonuca ulaşmak amacıyla gerçekleştirdikleri potansiyel ve reel eylemleri olarak tanımlanmaktadır (Giddens, 2003:106).

edildiği sosyal alanları; kamuoyu bu süreçte ortaya çıkan anlam bütünü kamusal mekân ise bu etkinliklerin gerçekleştiği mekânlardır.

Yöntem:

Bu bölümde öncelikle, araştırmada neden Adana Nusayrilerinin seçildiği, araştırmanın genel özellikleri ve aşamaları ile araştırma sırasında karşılaşılan güçlükler ve bunların nasıl ve ne derece aşıldığı açıklanmaya çalışılmıştır.

Özel olarak, etnik topluluklar özelinde kamusal alan-özel alan ayrımının genelde ise yaşanan değişim süreçleri sonucunda bir etnik topluluğun yaşadığı değişimleri ve bunun, topluluğun gündemine etkisinin incelendiği keşfedici ve betimleyici bir çalışma olan bu araştırmada Adana Nusayrilerinin seçilmesinin, nedenleri birkaç başlık altında sıralanabilir. Bu nedenlerden birincisi, Nusayrilerin, sahip olduğu inançsal ve dilsel farklılıklar nedeniyle etnik bir topluluk olup olmadıkları sorusunu akla getirmeyecek kadar net sınırlarla geniş toplumdan farklı sosyal özelliklere sahip bir etnik topluluk olmasıdır. Daha önce belirtildiği gibi, kentsel alanlarda yerleşik olan etnik toplulukları incelemek, sosyal süreç ve olgularla etnik topluluklar arasındaki ilişkinin betimlenmesinde bir çok avantaj sağlamaktadır. Araştırmada Adana Nusayrilerinin seçilmiş olmasının ikinci nedeni de bu topluluğun, Türkiye'nin önemli kentlerinden birisi olan Adana'da yerleşik olmasıdır. Adana, sahip olduğu coğrafi konum ve ekonomik potansiyel nedeniyle Türkiye'nin değişim sürecinin hemen tüm aşamalarını yaşamış ve bu değişimlerin yoğun biçimde etkilediği bir kenttir. Üçüncü neden olarak, Nusayrilik ve Nusayrilerin araştırmacının

daha önce haklarında bilgi sahibi olduğu bir inanç ve topluluk olmasının topluluk ile ilişki kurmada ve onların kamusal gündemlerine ilişkin veri sağlamada yararlı olacağı düşünölmüştür.

Araştırma'da literatür bilgisinden ziyade, alan araştırması sonucunda elde edilen nitel verilerden yararlanılmıştır. Alan araştırmasının ilk bölümü olan pilot araştırma, 15 Aralık 2004 tarihinde başlayıp 31 Ocak 2005'te tamamlanmıştır. Kırk beş günlük pilot araştırmanın ilk on günlük bölümünde Nusayrilerin yoğun olarak ikamet ettikleri mahallelere ve Nusayriler tarafından kurulan derneklere ziyaretlerde bulunularak, buradaki kişilerle tanışılmış, sohbet edilmiştir. Gerçekleştirilen bu ziyaretlerdeki ana amaç, topluluğun araştırma konusunda bilgilendirilmesi olmuş, araştırmanın amacı ve niteliği topluluk üyelerine anlatılmıştır. Bu sohbetlerle topluluk üyeleri araştırma konusunda bilgilendirilerek, araştırmanın sonraki aşamalarının daha verimli bir biçimde gerçekleştirilmesine yönelik bir hazırlık gerçekleştirilmiştir. Öte yandan, araştırmanın ilerleyen aşamalarında kimlerle görüşüleceği ve yapılacak olan görüşmelerde hangi noktalara dikkat edilmesi gerektiği konusunda ön bilgi sağlanmıştır.

Alan araştırmasının esas bölümünü oluşturan 1 Mart 2005-15 Mayıs 2005 tarihleri arasında kalan sürede, sürekli sahada kalınmış; 15 Mayıs 2005-15 Ağustos 2005 tarihleri arasında ise sahada kısa süreli, üç ile altı gün arasında, değişen altı ziyaret gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada, veri toplama sürecinin başarılı bir biçimde gerçekleştirilmesi için, topluluk üyeleriyle ve topluluğa ilişkin bilgi sağlayabilecek, topluluk üyesi olmayan kaynak kişilerle derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Alan araştırması sırasında kırk üç kaynak kişiyle yapılan derinlemesine görüşme ses kayıt cihazıyla kaydedilmiştir. Çalışma boyunca katılımcılarla geçirilen vakit, görüşme süreleriyle sınırlı değildir. Bir çok katılımcıyla, görüşme kayda alınmadan önce uzun süreli sohbet etme fırsatı bulunmuş ve görüşmeden sonrada sohbetler devam etmiştir. Derinlemesine görüşme, etnik toplulukların temel özelliklerini belirlemeyi hedeflemiş betimsel çalışmalarda temel teknik olarak kullanılmasının yanında kapalı cemaat özellikleri gösteren toplulukların sosyal yaşamlarına ilişkin araştırmalarda da en önemli veri toplama tekniklerinden biridir. Derinlemesine görüşmeyi, önemli kılan, onun veri toplarken anlık değişimlere izin vermesi, görüşmelerin ilerleyen aşamalarında bilgi elde ettikçe yeni sorular üretilmesine imkân sağlaması ve belki de daha önemlisi görüşülen kişilerin ifadelerini oluştururken seçtikleri kelimelerin ve cümlelerin tespiti yoluyla, anlamın daha güçlü bir biçimde kavranmasına izin vermesidir.

Derinlemesine görüşmelerin süreleri bir çok nedenden dolayı farklı uzunlukta olmuştur; görüşmelerin en kısası kırk beş dakika en uzununu ise altı saattir. Her bir görüşme için önceden belirli bir süre sınırı belirlenmemiş, görüşmenin süresi yapılan görüşmenin gerektirdiği kadar uzun tutulmuş; gerekli görülen durumlarda ise aynı kişiyle birden fazla görüşme yapılmıştır. Katılımcıların özellikleri, görüşmelerin sürelerinde belirleyici olmuştur; örneğin gençler ve kadınlarla yapılan görüşmelerin süresi nispeten kısa iken orta yaş üzeri erkeklerle yapılan görüşmelerin süresi çok

daha uzun olmuştur. Aynı zamanda, katılımcıların gelir düzeyi ve dini pozisyonlarındaki yükseklikle doğru orantılı olarak görüşme süreleri uzamıştır; çünkü bu özellikler katılımcıların topluluk içindeki statüleri ve kamusal tartışmalardaki etkinliklerinde doğrudan etkilidir. Ayrıca görüşme yapılan mekânların özellikleri de, görüşme sürelerini etkilemiş, özellikle işyerlerinde yapılan görüşmeler, sık sık kesilmesi nedeniyle daha kısa süreli olmuştur.

Derinlemesine görüşmeler yapılırken, ses kaydı genel olarak kabul görmesine karşın, bazı katılımcılar ses kaydına ilk başta soğuk yaklaşmış ve üstü kapalı bir biçimde bazı çekinceleri olduğunu belirtmişlerdir. Her ne kadar açık ifade edilmemiş olsa da, kimi katılımcılar, konuşmalarının kayıt altına alınmasından dolayı topluluk içinden tepki geleceğini düşündüklerinden, kimi katılımcılar ise, kayıtların resmi görevlilerin eline geçeceğinden ‘endişe’ duydukları için ses kaydına soğuk yaklaşmıştır. Ancak, katılımcıların bu konulardaki endişeleri giderilmeye çalışılmış ve araştırma hakkında kısa süreli bir sohbetin ardından ses kaydı yapılmasına müsaade etmişlerdir. Görüşmeler sırasında ses kaydına ek olarak yazılı notlar da alınmıştır. Bazı görüşmelerde ise, görüşmenin işyerinde yapılması nedeniyle görüşmenin sık sık kesilmesi ve ortam gürültüsünün fazla olması nedeniyle, ses kaydı yapmak mümkün olmamıştır. Bu durumda, görüşme boyunca katılımcıların önemli ifadelerinin bir kısmı birebir bir kısmı ise özet olarak not edilmiştir.

Görüşmelerde samimi bir görüşme ortamı yaratmak ve katılımcının dikkatini dağıtmamak için sorular bir kağıttan okunmamış bunun yerine her görüşme öncesi katılımcıya sorulacak sorular gözden geçirilerek ezberlenmiştir. Derinlemesine

görüşmenin sağladığı esneklik kullanılarak, görüşme esnasında doğan yeni sorular da katılımcılara yöneltilmiştir. Görüşmelerde her katılımcıya ortak olarak yöneltilen sorular yanında katılımcının özellikleri doğrultusunda o katılımcıya özgü sorular da sorulmuştur. Araştırma sırasında, katılımcıların bir konu hakkında daha önceden oluşmuş fikirlerini öğrenebilmek amacıyla sorulan sorular yanında, zaman zaman bazı sorular sorarak anlık tartışmalar yaratılmış ve bu şekilde katılımcıların belki de daha önce sorunlaştırmadıkları şeyleri o anda düşünmeleri ve tartışmaları sağlanmıştır.

Derinlemesine görüşmelerin verimli bir biçimde gerçekleştirilebilmesi için görüşmeci ile katılımcının konuya ilişkin bilgi stokları ve kodlama biçimleri arasında bir uyum zorunludur. Özellikle etnik toplulukların bir çoğunda görülen, topluluğa özgü deyim ve kavramlara araştırmacı tarafından bir düzeyde vakıf olunması gerekmektedir. Araştırmanın bu ön donanıma sahip olunmadan gerçekleştirilmesi, görüşülen kişilerin ifadelerinin topluluğun yüklediği anlamdan çok daha farklı biçimlerde algılanması ve yorumlanması sonucunu doğurabilir.

Görüşülen kişiler, araştırma konusu olan topluluğun içerdiği kategorileri homojen bir biçimde yansıtmamaktadır. Cinsiyet, gelir, yaş gibi kategoriler görüşülen kişilerin belirlenmesinde dikkate alınmaya çalışılmış olsa da görüşülenlerin belirli kategorilerde yığıldığı bir gerçektir. Bunun bir çok nedeni vardır. Bu nedenlerden birincisi kamusal konunun merkeze alınması nedeniyle söz konusu kamusal tartışmalarda etkin olanlara ağırlık vermenin kaçınılmaz oluşudur. İkinci olarak çok sayıda kişi ile görüşmek yerine topluluk, topluluğun

kamusal tartişmaları, topluluğun büyük kamusal tartişmalardaki konumu, topluluğun tarihsel arka planı gibi, tezin önemli konularına vakıf olan insanlarla görüşmek yöntemsel bir tercih olarak benimsenmiştir. Bu kişiler bir biçimde, meslekleri, politik hayattaki konumları, sosyal statüleri ve benzeri nedenlerle toplumsal kanaatlerin kavşak noktaları konumundadırlar. İkinici olarak, belirli kategorilere mensup kişilerle görüşme konusunda kimi zorluklarla karşılaşılmıştır. Burada kadınların durumu oldukęa önemlidir; kadınlar ezoterik bir inanca sahip bir topluluğun yeleri olmaları yanında Türkiye toplumunun genelinde olduğu gibi toplumsal kontrol ve baskıya yoğun biçimde maruz kaldıkları için topluluk ile ilgili, spesifik olmayan sorulara yanıt verme konusunda bile oldukęa çekimser davranmışlardır. İkinici olarak kadınların, topluluk ile ilgili bilgileri Nusayriliğin zgl kurallarının bir sonucu olarak erkeklere nazaran oldukęa azdır. çnc olarak, yakın zamana kadar, tarımın başat geçim faaliyeti olduğu Nusayri cemaatinde de biręok tarımsal toplulukta olduğu gibi kadınlar, sosyal hayatta, erkeklere nazaran daha az yer almışlardır. Kadınlarla yapılan görüşmeler aynı zamanda araştırmanın en sorunlu kısmını oluşturmuştur. İlk olarak belirli bir yaşın (zellikle elli) zerindeki kadınlar çok az Türkçe bildikleri için sağlıklı iletişim kurmak mümkün olmamıştır, ikincisi olarak yaşlı kadınlar konuşmaya çok da istekli değildirler. Genellikle geçen kadınlar bu konuda istekli davranmışlardır.

Alan araştırması sırasında biręok güçlükle karşılaşılmıştır. Aşağıda bu güçlüklerden önemli görülenleri ve bu güçlükleri aşma stratejileri belirtilmiştir.

Alan araştırmasında karşılaşılan ilk güçlük, topluluk üyelerinin katılımcı olarak araştırmada yer almalarını sağlamak olmuştur. Pilot araştırmanın başlangıcında topluluk yeleri genel olarak araştırmaya katılmaya yönelik olarak çekingen ve kuşkucu bir yaklaşım sergilemiştir. Topluluk yelerinin bu tutumunun farklı nedenleri olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların şüpheci ve çekingen yaklaşımlarının birinci nedeni araştırmacının resmi görevli olarak algılanmış olmasıdır. Bu nedenle, görüşmeler sırasında araştırmacı sıklıkla katılımcıların, resmi görevli olup olmadığını anlamaya yönelik sorularına maruz kalmıştır. Ayrıca, bazı katılımcılar bu yöndeki kaygıları giderilene kadar yöneltilen sorulara, bu algılayışla cevap vermişlerdir.

Araştırmaya şüpheli yaklaşılmasının bir diğer nedeni, çalışmanın Nusayrilik, yani inancı betimlemeye odaklanan bir çalışma olduğuna yönelik topluluk üyelerinde oluşan n algılamadır. Bu algılama beraberinde topluluğun sırlarını ifşa etme korkusunu getirmiştir.

Topluluk içi olan şeylerin topluluğun, topluluk yesi olmayan kişilerle konuşulmaması gereken konular olarak görülmesi ve buna bağlı olarak topluluğun güçlü bir ‘mahremiyet duygusu ve kültürü’ne sahip olması, kabul görme sürecini ve saha araştırması aşamasında topluluk yeleri ile araştırmacı arasındaki ilişkiyi yoğun biçimde etkilemiştir. Genel olarak topluluğun mahremi olarak değerlendirilen topluluk deneyimi yanında tek tek kişiler de bazı şeyleri ifade etmemeyi tercih etmişlerdir.

Alan araştırması sırasında, bazı topluluk üyeleri, araştırmanın amacını tam olarak izah etmeye fırsat bile tanımadan, bilgileri olmadığını, bu konuda konuşmalarının doğru olmadığını, topluluk adına konuşmaya yetkili/yeterli olmadıklarını ileri sürerek bu konuda daha yetkin kişilerle görüşülmesini salık vermişlerdir. Kimi topluluk üyelerinin gösterdiği bu tavrın, kişilerin ‘hassas’ olarak değerlendirdikleri konularda konuşmalarının kendilerine zarar vereceğini düşünmelerinden ileri geldiği düşünülebilir. Bu kişiler (ki bu araştırmanın başlangıcında sıkça karşılaşılan bir durumdur), araştırmacının Nusayri inancı hakkında araştırma yaptığını zannederek şeyhlerle konuşmanın daha iyi olacağını söylemişler; ancak araştırmanın içeriği ve amaçları tam olarak açıklanıp, kişilerin deneyimleri ve fikirlerinin önemsendiği izah edilince görüşme yapmayı kabul etmişlerdir ve böylece de bu güçlük aşılmıştır.

Topluluk üyeleri, kendileri hakkında yazılanlardan hareket ederek, kendilerinin neden bir araştırma konusu olarak konumlandırıldıklarını anlamadıklarını ifade etmiştir. Yakınma düzeyine ulaşan sorun, daha önce yapılan çalışmalarda kendilerinin ‘ilginç’ olarak değerlendirilmeleri ve bu nedenle araştırma konusu olarak seçilmeleri olarak belirtilmiştir. Topluluğun ‘ilginç’ olarak nitelenmesi, topluluk üyelerinin araştırmacılara olan güveninin sarsılmasına ve belirli bir tepkiselliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Topluluğun araştırmaya yönelik şüpheli ve çekingen yaklaşımlarının aşılması ve araştırmanın topluluk tarafından kabul görmesini ve araştırmaya katılımın sağlanması genel olarak aşağıda yer verilen hususlar aracılığıyla olmuştur.

İlk olarak topluluk üyeleri araştırmanın konusu ve amacı ile araştırmayı gerekli kılan nedenler ve araştırmanın topluluk için yararları açık bir biçimde izah edilerek araştırmanın bütünü hakkında bilgi sahibi olmaları sağlanmıştır. Bu bilgilendirme araştırmanın her aşamasında, neredeyse bütün görüşmelerden önce gerçekleştirilmiştir; çünkü, araştırma boyunca, katılımcılar tarafından, araştırmanın neden yapıldığı ve sonuçları üzerine bir çok soru sorulmuştur. Katılımcıların bir çoğu araştırma raporundan bir kopya istediklerini belirtmiş, araştırmacı da bunu sağlamayı taahhüt etmiştir.

Topluluğun araştırmayı inanca ilişkin bir araştırma olarak algılayarak çekingen yaklaşımlarının aşılmasında, görüşmelerde inanca ilişkin soruların çok az sayıda tutulması etkili olmuştur. Katılımcıların bir çoğu bu güçlüğün aşılmasının ardından görüşmeleri, evlerinde ya da işyerlerinde yapmayı teklif etmişlerdir.

Genel olarak topluluk dışından olanlara, özelde ise daha önceki deneyimlerinden hareketle kendileri hakkında araştırma yapanlara yönelik olarak suskun bir tavır takınmayı seçen topluluğun bu tavrını kırmak amacıyla araştırma boyunca araştırmaya katılan topluluk üyeleriyle hiyerarşik değil eşit bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır.

Araştırmacının Nusayri olmayışı, çoğu zaman incelenen topluluk üyeleri tarafından kimi özelliklerden yoksun olarak görülmesine ve bu özelliklere sahip olmayan kişilerin anlamayacağı düşünölen şeyleri anlatmamalarına neden olmuştur.

Araştırmacı, bu güçlüğü aşabilmek için, görüşmeler boyunca topluluğun özgül bilgisine sahip olduğunu satır aralarında vermiş ve böylece topluluk ile ortak bir dil oluşturularak aradaki duvar kaldırmaya çalışmıştır. Topluluğun sır eşiğinin daha önceden araştırmacı tarafından aşıldığının anlaşılmasını sağlayan sözler bunda etkili olmuştur.

Araştırmaya yönelik kuşkucu bakışın ortadan kalkmasında belki de en etkili işlevi sağlanan referanslar oynamıştır. Topluluk içinde etkili olan ve topluluk üyelerince kabul gören kişilerden alınan referanslar gerek araştırmaya gerekse araştırmacıya ilişkin şüphelerin bir ölçüde de olsa giderilmesinde oldukça etkili olmuştur. Gerçekleştirilen her görüşme daha sonrakiler için bir referans olmuştur. Görüşmelere başlamadan, daha doğrusu kayıt başlamadan önce ve kaydın sona ermesinden sonra yapılan ve genel olarak topluluğun sorunları ve topluluğun maruz kaldığı olumsuz ithamlara ilişkin sohbetler katılımcıların araştırmacının asıl amacının ‘tarafsız’ ve ‘bilimsel’ bir çalışma yapmak olduğuna inanmaları ve ileriki görüşmeler için yönlendirmelerde bulunmaları, görüşmelere referans olmaları sonucunu doğurmuştur. Ancak, yine de bir çok görüşmeden önce katılımcının, daha önce kimlerle görüşüldüğüne ilişkin sorularına muhatap olunmuştur. Böylece katılımcı araştırmacının sahada kurduğu ilişkileri tespit etmeye çalışmış, aynı zamanda, kendisi için gereken referansları araştırmacı belirtmeden bu sorular yardımıyla sağlamıştır. Referanslar, katılımcının araştırmaya ilişkin şüphelerini gidermesi yanında görüşmeye daha çabuk biçimde geçilmesini de sağlamıştır. Referanslar sayesinde kişilerin katılımcı olması için harcanan ikna süresi azalmıştır.

Gerek araştırmanın nedenleri, amaçları ve muhtemel sonuçları üzerine yapılan açıklamalar, gerekse araştırmacının topluluk içinden sağladığı referanslar sayesinde topluluk üyelerinin ilk başlarda araştırmaya yönelik şüpheli yaklaşımları ilerleyen süreçte, topluluk içinde hızla işleyen bilgilendirme ve kanaat oluşturma süreçlerinin de etkisiyle, araştırmanın özgül amacının bilimsel olduğunun kabul edilmesiyle ortadan kalkmış ve görüşmelere geçilebilmiştir.

Ancak araştırma raporunun yazımı aşamasında bir başka güçlülük karşı karşıya kalmıştır. Nitel araştırma teknikleri ile gerçekleştirilen çalışmalar, nicel araştırmalardan bir çok diğer farklılık yanında araştırma raporunun yazımında kullanılan dil ile de farklılık göstermektedir. Batı bilim dünyasında retoriksel olarak; nicel araştırmalarda kullanılan geçmiş zamandan farklı olarak nitel araştırmalarda, görüşme ve gözlemlerin, araştırmacının deneyimi olarak sunulmasını sağlamak için, etnografik şimdiki zaman kullanılması yaygın olmasına karşın (Creswell, 1994:43), retoriksel farklılaşmanın Türkiye'deki bilimsel çalışmalara tam olarak yansımaması ve pek de tasvip edilmemesi nedeniyle bu çalışmada da geçmiş zaman kullanılmıştır. Bu ise araştırmacının deneyimlerini yansıtmamasını belirli ölçüde zorlaştırmıştır.

Görüşmelerde karşılaşılan önemli güçlüklerden biri, katılımcıların günlük hayatları ile ilgili olan bir çok şeyi rutin ve dolayısıyla önemsiz gördükleri için geçiştirmeye çalışmaları olmuştur. Bu anlarda araştırmacı ek sorular sorarak katılımcılarca önemsiz görülen şeyleri anlatmalarını sağlamıştır.

Görüşmeler sırasında karşılaşılan bir diğer güçlük, katılımcıların zaman zaman yüksek duygu yoğunluklu ve bazen de tutumlarını veya durumlarını abartan ifadeler kullanmalarındır. Bu durum, topluluğun durumu ve sorunları hakkında sorular yönelten araştırmacıya, katılımcının ‘içini dökmesi’ olarak görülebilir. Bunun nedeni ise katılımcıların kamusal alanlarda, topluluk dışından olanlara açık bir biçimde ifade edemedikleri şeyleri araştırma metni üzerinden iletme ve bu iletiyi güçlü kılma çabaları olabilir.

Görüşmeler esnasında karşılaşılan bir başka güçlük kimi katılımcıların, topluluk içinde gerçekleştirilen tartışmalarda kendi savundukları fikirlerin doğruluğu konusunda araştırmacının onayını kazanmaya, araştırmacıyı bir şekilde taraf haline getirmeye çalışmaları olmuştur. Hatta, kimi durumlarda katılımcılar, “onlar buna nasıl cevap verdiler” tarzında sorularla topluluk içinde karşıtları/muhalifleri olarak gördükleri toplulukların cevaplarını öğrenerek, ona göre beyanda bulunmayı denemişlerdir. Bu durumda, araştırmacı, etik kurallar gereği, bunu açıklayamayacağını belirtmiştir. Ayrıca, kimi katılımcılar, araştırmacının, muhalifleri olarak gördükleri kişilerle görüşme yapmasını engellemeye yönelik telkinlerde bulunmuştur. Araştırmacı, bu yönlendirmeleri dikkate almamış ve topluluk içindeki farklı fikir savunan kişilerle görüşmüştür.

Görüşmeler sırasında karşılaşılan bir diğer güçlük ise kimi katılımcıların araştırmacıyı bir şeyler öğrenilebilecek biri olarak görmesidir. Katılımcıların bir kısmı, ‘bilim adamı’ olarak konumlandıkları araştırmacıya, ülke ekonomisinin durumundan, AKP iktidarının İslamcı olup olmadığına kadar bir çok soru

yönelmiştir. Araştırmacı ise gerektiği durumlarda bu tartışmaların araştırma dışında kaldığını söylemiş; ancak bir çok durumda bu soruları cevaplayarak samimi bir sohbet ortamı yaratmıştır.

Görüşmeler sırasında karşılaşılan bu tür güçlüklerin, tam olarak aşıldığını iddia etmek doğru bir açıklama olmayacaktır. Özellikle, sorulan sorulara kapsamlı cevaplar alınması noktasında bazı güçlüklerle karşılaşılmıştır. Çünkü, katılımcıların hepsini bir bütün olarak değerlendirmek mümkün değildir, katılımcıların bazıları 'sıradan' kişilerken bazıları ise topluluk içinde önemli pozisyonlarda bulunan, güç ve otorite sahibi kişilerdir. Katılımcıların bu özellikleri sorulara verdikleri cevaplarda açık biçimde ortaya çıkmış; topluluk içinde etkili olan bireyler, sorulara daha açık ve net cevaplar verirken topluluk içinde daha alt tabakalarda bulunanlar çoğu zaman üstü kapalı cevaplar vermişlerdir.

Adana Nusayrileri, bir ölçüde kapalı bir topluluk olduğu için, topluluk üyeleri kimliklerini, kamuya açık alanlarda açık biçimde göstermeme davranışı sergilemektedir. Aynı davranışın devamı olarak çalışma raporunda tanınmalarını sağlayacak bilgilerin yer almaması hususunda oldukça duyarlıdırlar. Aynı zamanda, katılımcılar, topluluk içinde varolan kutuplaşmalar nedeniyle birbirlerine ilişkin fikirleri ifade etmiş; ancak bu fikirlerin diğer topluluk üyeleri tarafından öğrenilmesini istemediklerini belirtmiştir. Buna gerekçe olarak da, bu ifadelerin bir tezde yer almasının, topluluk içinde kalması gereken bir tartışmanın, duymaması gerekenlere duyurulması anlamına geleceğini ve toplulukça iyi karşılanmayacağını ifade etmişlerdir. Bu nedenle, tez raporunda katılımcıların, kim olduklarını

belirlemeye yardımcı olacak bilgilerin yer almasını istememişlerdir. Bu istek doğrultusunda tez raporunda katılımcıların gerçek isimlerine yer verilmemiş, onun yerine müstear isimler kullanılmıştır.

Alan araştırması sırasında gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerden elde edilen veriler, olgu merkezli ve bu olgular arasında mantıksal bağlar kurularak yorumlanmıştır (bkz. Mayring, 2000:89-92). Araştırmanın başında, daha sonra toplanacak nitel bilgilerin değerlendirilmesinde kullanılacak kategoriler oluşturmak yerine, verilerin değerlendirmesinde olgu merkezli bir yaklaşım sergilenerek ve olgular arasında mantıksal bağlar kurularak yorumlama yapılmıştır. Bu şekilde araştırma esnasında ortaya çıkan bilgiler, tez raporuna gerektiği ölçüde yansıtılmaya ve bu bilgilerden hareketle nitelikli bir betimleme yapılamaya çalışılmıştır.

Bütün referanslara, sır eşiğinin araştırmacı tarafından daha önce, bir ölçüde, aşılmış olmasına ve görüşmelerin bir çoğunda ulaşılan sıcak atmosfere karşın, araştırmacı, katılımcılar tarafından sürekli olarak bir yabancı olarak konumlandırılmıştır. Bu nedenle, kimi konularda, araştırmacının konunun inceliğini anlamayacağı ima edilmiştir. Katılımcılar, inanca ve topluluğa duydukları aidiyeti duymayan birisi olan araştırmacının kendileri gibi hissedemeyeceğini üstü kapalı bir biçimde de olsa zaman zaman dile getirmiştir. Bu nedenle, araştırmacı ile katılımcılar arasında bir mesafe oluşmuş; katılımcıların bir çoğu araştırmacıyı 'bilimsel' bir faaliyet yürüten kişi, kendisini ise Nusayri kimlikli birisi olarak konumlandırmıştır. Araştırmacı katılımcılar tarafından, topluluk dışından, Arap olmayan, Nusayri olmayan olarak görülmüştür. Bu nedenle, görüşmelerin, bazı noktalarda, eksiklikler

taşıdığı mutlaklıdır. Araştırmacı, her ne kadar kimliksiz bir birey olarak katılımcı ile konuşma çabası gerçekleştirmeye çalışsa bile, bunun mümkün olmadığını bilincindedir; çünkü araştırmacı kimliği ile ilgili olarak bir çok ip ucu taşımaktadır.

Araştırma esnasında, derinlemesine görüşmeler dışında, karşılaşılan bir diğer güçlük Adana'ya ilişkin yeterli literatür bilgisine ulaşılamamasıdır. Kentlere ilişkin yeterli literatürün bulunmaması, aslında, Türkiye kentlerine ilişkin genel bir durumdur. Türkiye'deki mevcut kent literatürü üzerine bir çalışmada, bu duruma değinen Atauz (1996:26-27) mevcut literatürün nicel açıdan oldukça sınırlı, nitelik açısından ise daha çok teknik veriler içermesi nedeniyle çok daha kötü durumda olduğu belirtmiştir. Kent alanındaki çalışmalarıyla tanınan Şenyapılı (2004:13)'nin "*Baraka*"dan *Gecekonduya Ankara'da Kentsel Mekânın Dönüşü mü: 1923-1960* adlı eserinin girişinde, Türkiye'de kentlerin mekânsal gelişimini izlemeye yarayacak düzenli/düzgün arşivlerin bulunmadığını belirtmesi, bu alandaki literatür zayıflığının en açık ifadelerinden biridir. Adana'nın geçmişine dönük sosyal yaşam ve mekânsal gelişim gibi konular hakkında, idarenin birçok farklı örgütünü ilgilendiren konular olmasına karşın, yeterli bilgiye ulaşılamamıştır. Örneğin Adana'nın bugün en önemli caddelerinden birisi olan ve muhtemelen 1950'li yıllarda hizmete açılan Ziyapaşa Caddesi'nin açılış tarihi öğrenilmek istenmiştir; ancak idari bir belgeye ulaşılamamıştır.¹⁴

¹⁴ Görüşülen Adana Büyükşehir Belediyesi hukuk müşaviri ise bu çabanın sonuçsuz kalacağını şu sözlerle izah etmiştir: Bundan üç sene önce bir vatandaş, Ziyapaşa Caddesi açılırken cadde açılırken istimlak edilen arazisinin istimlak bedeli ödenmediği için belediyeyi mahkemeye verdi,

Kentin mekânsal gelişimi konusunda belge yetersizliği nedeniyle farklı yöntemler denenmiş ama bu yöntemlerden de bir sonuç alınamamıştır. Örneğin, bu konuda bir fikir verebileceği düşüncesiyle, Adana'da bulunan camilerin kuruluş tarihlerine ulaşılmaya çalışılmış; ancak, Seyhan ve Yüreğir müftülüklerindeki kayıtlarda camilerin kuruluş kayıtlarının bulunmadığı görülmüştür.

ancak şu an mahkeme devam etmesine rağmen caddenin açılış tarihiyle ilgili hiçbir resmi belge bulamadık.

BÖLÜM 2

ETNİSETE TEORİLERİ

Büyük ölçüde, etnik fenomenin sosyal yaşamdaki tezahürü üzerine odaklanan, etnik bir topluluğun kamusalılığının anlaşılmasına ve betimlenmeye çalışıldığı bu araştırmada etnisite teorilerinin yol göstericiliğinden yararlanılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle, bu bölümde, öncelikle eleştirel bir bakışla etnisite teorileri, genel öncülleriyle ele alınmış, ardından araştırmacının bu teoriler içindeki pozisyonu belirtilmiştir.

Kymlicka'nın da (1998: 25) belirttiği gibi, bugün dünya üzerindeki çoğu ülkede, birçok etnik topluluk bulunmaktadır. Son tahminlere göre, dünyadaki 184 bağımsız devlet, bünyesinde 600 yaşayan dil grubu ve 5.000 etnik topluluk barındırmaktadır ve çok az ülkede, yurttaşların tamamı aynı etnik/ulusal topluluğa aittir. Dünyadaki bu genel duruma karşın, etnik fenomene yönelik akademik ilgi, ancak 1950'lerden sonra, bazı gelişmeler sonucunda, artmıştır.

Sanayileşmeyle birlikte modern öncesi döneme ait sosyal kategori ve fenomenlerin kaybolacağı, modernleşme öncesi dönemde varolan kolektif ilişkilerin çözüleceği, dolayısıyla 'etnik bağların', 'etnik farklılıkların' ve 'etnik çatışmaların', ekonomik modernleşme ve kültürel dünyevileşme çerçevesinde önemini yitireceği şeklindeki evrimci yaklaşımlar sıklıkla dillendirilmiştir. Ancak, ne gelişmiş modern

toplumda bireyin bağımsızlaşmasıyla birlikte bölgesel etnik toplulukların çökeceğine yönelik liberal beklenti, ne de etnik çatışmaların yerini rasyonel çıkar çatışmalarının alacağına yönelik Marksist beklenti gerçekleşmiştir (Stender, 2001). Etnisete, ortadan kalkma yerine, farklı toplumsal kategorilerle birlikte toplumsal yapının önemli bir belirleyeni olmaya devam etmiştir. Buna ek olarak, globalleşme sürecinin son dönemde yoğunlaşan etkisiyle birlikte artan farkındalık sonucunda, farklılıkları sahiplenme arayışları sosyal bilimlerin olduğu kadar uluslararası politikanın da ilgisini çekmiş ve dikkate değer tartışmalar yaşanmıştır. Bunun sonucunda, etnik topluluklar konusunda evrimci bakıştan farklı yeni bir dile ihtiyaç olduğu vurgulanmaya başlanmıştır (Bacık, 2001:334).

Global düzeyde yaşanan ekonomik, teknolojik ve siyasî gelişmeler de bir yandan etnisitenin, sosyal realitenin önemli bir ögesi olduğunu göstermiş, diğer yandan etnik süreçlerin biçimini de doğrudan etkilemiştir. Globalleşme sürecinde, farklı toplumlar daha yakın ilişki kurmaya başlamış; bu yakın ilişki kurma süreci birbirine zıt iki alt-süreci (sub-process) içeren bir biçimde işlemiştir. Bu alt-süreçlerden birincisi, topluluklar/toplumlar arası çatışma şeklinde, ikincisi topluluklar/toplumlar arası işbirliği şeklinde gerçekleşmiştir (Banton, 2001:189). Sonuçta, globalleşen dünyada etnik ilişkiler de yerel bir konu olmaktan çıkarak globalleşmiştir (Banton, 2001:176).

Son elli yılda etnik çalışmaların sayısının inanılmayacak miktarda artmasında, globalleşmenin yoğun ve hızlı bir biçimde gerçekleşmesi yanında, Doğu Avrupa'da yaşanan önemli siyasi, ekonomik ve toplumsal dönüşümlerin de büyük etkisi vardır.

Doğu Bloku'nun yıkılmasının ardından yaşanan dönemde, Doğu Avrupa'da ve özellikle Balkanlarda gerçekleşen etnik temelli gelişmeler bir çok araştırmacının etnisite konusuna yönelmesini sağlamıştır (Gellner, 1992).

Globalleşmeyle eş zamanlı olarak gerçekleşen teknolojik gelişmeler toplumların geleneksel enformasyon sistemlerinin hızlı bir biçimde değişmesine neden olmuş; iletişim teknolojileri ve iletişim ağları sayesinde, yaşanan dönem enformasyon çağı olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Bu çağda, lokal ilişki biçimleri ortadan kalkmaya başlamış ve toplumlar birer 'ağ toplumu' halini almaya başlamıştır (Castells, 1998).

Bütün bu gelişmeler sonucunda, Grekçe 'ethnos' kelimesinin Grekçe'den Latince'ye, Latince yoluyla da Fransızca ve İngilizce'ye geçmesi sonucunda bugüne ulaşmış olan etnik ve etnisite terimleriyle adlandırılan (Tonkin ve diğerleri, 1989:12; Hutchinson ve Smith, 1996:4) topluluklar üzerine bir çok çalışma ve kuramsal yaklaşım ortaya konulmuştur. Etnisite konusundaki temel teoriler asimilasyonist yaklaşım, primordializm (primordialism), durumsalcılık (circumstantialism), transaksiyonalizm ve inşacılıktır (constructivism).

Asimilasyonist yaklaşımın temel tezi, farklı topluluklar arasında sabit sınırlar olmadığı ve kültürel ve çevresel belirleyicilerin etkisi ve topluluklar arası deneyim/etkileşim sonucunda bu sınırların değişebilir olduğudur (Matthews, 1977:160). Bu değişimin, çoğunluğu oluşturan hakim kültür içinde asimile olmayla sonuçlanacağını savunan, asimilasyonist yaklaşımın kurucuları, Franz Boas ve

Robert Ezra Park'a göre, 'etkileşim döngüsü' (interaction cycle) adı verilen ve rekabet, çatışma, uyum ve asimilasyon aşamalarını içeren bir süreçte gerçekleşmektedir (Matthews, 1977:160-161). Park'a (1996:166) göre bu süreç sonucunda ortak kültürel yaşama uyum zorluğu çeken 'marjinal kişilik tipi' kişiler bile bir biçimde genel kültürel hayatla uyuşmaya başlamışlardır.

Asimilasyonist yaklaşım, kendisinden önceki bakış açısından farklı olarak, etnik toplulukların oluşum nedenlerini biyolojik değil kültürel ve çevresel etkilerde, dolayısıyla sosyal süreçlerde arayarak bu alanda bir sıçrama yapmış; ancak etnik toplulukların mutlak bir biçimde çoğunluk kültürü içinde asimile olacağını ileri sürerek de genel evrimci yaklaşımla aynı yanılığa düşmüştür. Asimilasyonist yaklaşımın bu eksikliği nedeniyle 1950'li yıllarda primordialist yaklaşım ortaya atılmıştır.

Clifford Geertz ve Edward Shils tarafından ileri sürülen primordializmin temel tezi, etnik toplulukların oluşturucu unsuru olan "başlangıçta/doğum anında mevcut olan bağlar" anlamındaki 'primordial bağlar'ın kişiler tarafından doğumla birlikte edinildiği, bu nedenle de etnisitenin verili ve sabit/değişmez, temel (fundamental) bir sosyal kategori olduğudur (Windschuttle, 2002:6; Cornell ve Hartmann, 1998:48). Primordializm, bir bakıma Weber (1996)'in tanımlamasının ana özelliği olan, etnik bağların kuruluşunun gerçek ya da farz edilen bir soy inancına dayandığı ve etnik bağların kan bağı olduğu şeklindeki yaklaşımın yinelenmesidir.

Primordialistler, insanların topluluklaşmasını sağlayan bağlardan en önemlisinin gerçek ya da varsayılan bir kan bağı olduğu için etnik toplulukların bir

aileye benzediğini ve etnisiteyi anlamlı yapan şeyin de tam olarak doğum bağı ya da herhangi bir durumda bir topluluğun bir kişiyi doğum bağıyla bağlanmış gibi kabul etmesi olduğunu savunmuştur. Primordialistler, primordial bağların aile kadar, daha geniş kolektiviteler için de esas olduğunu, aile içindeki sosyalizasyon sürecinin de daha büyük kolektivitelerin inşasının başlangıç noktası olduğunu ileri sürmüştür (Geertz, 1963:110-114; Horowitz, 1985:56-60; Grosby, 1994:168-169)

Etnisitenin varoluşunu ve varoluşunda belirleyici olan özellikleri bu biçimde açıklayan primordialistlere göre, etnik toplulukların varlığını sürdürmelerinin en önemli nedeni de ‘kişilerin etkileşim içinde oldukları topluluklara’ ihtiyaç duymalarıdır. Etnik toplulukların oluşmasında önemli bir unsur olan topluluk dayanışmasının en önemli kaynağı ise etnik bağların, insanların paylaşma (communion), bağlılık ve anlam ihtiyaçlarını sağlama kapasitesinin yüksek olması ile etnik topluluk üyeleri arasındaki yoğun kişisel ilişkiler ve deneyimlerdir (Shils, 1957:142).

Primordialist yaklaşımın en önemli yönü asimilasyonist yaklaşımın tersine etnik topluluk dayanışmasının sosyal süreçler içinde yoğun bir biçimde devam etmesi üzerine odaklanmasıdır. Primordialistlere göre, topluluk üyeliğiyle ayrılmaz bir biçimde varolan subjektif ‘ait olma hissi’, bütün etnik topluluklarda farklı derecelerde olsa da, mevcuttur. Subjektif ait olma hissi aynı zamanda kişilerin etnik topluluklara bağlanmaları için gereken bireysel atıfların da en önemli dayanağı durumundadır (Cornell ve Hartmann, 1998:52).

Primordialistlerin etnik bağların, kişisel ve sosyal anlamda, gücüne vurgu yapmaları etnik toplulukların sosyal süreçleri değerlendirirken önemsenmesi gereken bir kategori olduğunu gözler önüne sermiştir. Primordialistlerin etnisite çalışmalarına en büyük katkıları da, güçlü bir dayanışma ve kişisel ihtiyaçlara cevap verme yetisine sahip olan bir topluluklaşma biçimi olan etnik toplulukların, sosyal aktörler olarak göz ardı edilemeyecek bir öneme sahip olduğunu göstermiş olmalarıdır. Etnik bağların güçlü bir duygusal yük taşıdığı ve üyelerini yüksek derecede bir taahhüde zorladığına ilişkin tarihsel birçok kanıt bulunabilir. Bu vakalar, bir çok farklı faktörün etkisiyle biçimlenmelerine karşın, etnisitenin kimi zaman şiddete varan duygusal kapasitesini göstermesi bakımından önemlidir. Kimi etnik toplulukların yüksek ekonomik ve sosyal maliyetine karşın, etnik kimliklerine güçlü bir biçimde sahip çıkmaları da etnik bağların, kimi topluluklarda, gerçekten çok derin köklere sahip olduğunun kanıtı olarak görülebilir.

Etnisitenin göz ardı edilemez bir sosyal kategori olduğunu başarılı bir biçimde ortaya koymasına karşın primordializmin eleştiriye açık birkaç önemli noktası mevcuttur. Primordializmin başarısızlığa uğradığı ilk nokta etnik topluluklardaki değişimleri açıklayamamasıdır. Etnik toplulukların güçlü etkinliğine tarihsel kanıtlar olduğu gibi tarihsel süreç içinde çeşitli etnik toplulukların ortadan kalktığı, yeni etnik toplulukların ortaya çıktığının ve etnik kimliklerin kuşaktan kuşağa modifiye edildiğinin kanıtları da mevcuttur (Eller ve Coughlan, 1993:188). Primordial bağların verili, sürekli ve değişmez olduğu fikri, sosyal değişme süreçleriyle birlikte ele alındığında eleştiriye açık bir hal almaktadır. Toplulukların geçirdiği sosyal değişimleri açıklamada yetersiz kalması yanında, primordializm kimi vakalarda

etnik bağlara y6nelik kişisel tutumları açıklamakta da kullanışlı g6r6nmemektedir. 6rneğin, sosyal hayat içinde bir çok insanın bilinçli bir biçimde doğumla kazandıkları etnik kimliklerini reddederek farklı etnik kimliklere y6neldikleri bilinmektedir.

Bir başka açıdan primordializm, anne babanın farklı etnik topluluklara bağlı olduğu bir ailede, yani çok-etnili bir ailede, doğmuş kişilerle ilgili sorulara cevap vermede de yetersiz kalmaktadır. Etnik kimliğin birincil olduğu, yani diğer sosyal kimliklere 6st6n ve daha belirleyici olduğu fikri de çeşitli sorunlar taşımaktadır. Bilindiği gibi, kimi insanlar için etnik kimlik diğer kimliklerden daha az 6nemli olabilir. Tarihsel kanıtlar da etnisite dışında bir çok farklı kimliğin g6l6 bir g6nderen olabileceğini g6stermiştir. 6rneğin, sınıf kimlikleri sanayileşmiş toplumlarda h6l6 kolektif eylemin temellerinden birisi olarak etkinliğini s6rd6rmektedir.

Ancak, etnik toplulukların oluşumunda ve tanımlanmasında sadece k6lt6rel farklılıkların değil, tarihsel devamlılığın da 6nemsilmesi gerektiğini savunan primordializmin bu iddiasına kulak vermek gerekmektedir; 6nk6 Marger'in de (1991:12) belirttiği gibi, etnik toplulukların ayırt edici/tanımlayıcı y6n6n6, farklı k6lt6rel 6zelliklere sahip olmak şeklinde tanımlanılması kolej 6đrencilerinin ya da tarihçilerin de etnik topluluk sayılabileceği sonucuna g6t6rmektedir.

Primordializmin etnisiteyi değişmez, verili ve birincil sosyal kategori olduğu tezinin tam karşısında bir arg6mana sahip olan durumsalcılık yer almaktadır.

Primordializm gibi, asimilasyonist yaklaşımın etnisitenin pre-modern dönemin bir kalıntısı olduğu tezini reddeden durumsalcılığın diğer adı araçsalcılıktır. Primordializme karşı çıkan durumsalcılık, etnisite incelemelerinde tarihsel, politik, ekonomik ve sosyal etkenlerin ve süreçlerin merkeze alınması gerektiği tezi üzerine kurulmuştur.

Etnik toplulukların değişen durumlara kendilerini uyarladığını savunmaları, durumsalcıları diğer bir önemli soruya cevap aramaya yöneltmiştir: Etnik topluluk üyelerini topluluğu devam ettirmeye yönelten nedenler nelerdir? Durumsalcılar bu soruya cevap verirken etnisitenin işlevlerini tespit etme yolunu seçmişlerdir. Durumsalcılara göre, etnisitenin modern dünyada varlığını devam ettirmesinin temel nedeni, etnik toplulukların üyelerinin çıkarlarını koruma işlevi göstermeleridir. Etnik topluluklar, sosyal hayatta varolan çeşitli kaynaklara, statülere ve politik güce sahip olma çabası için işlevsel bir öneme sahiptir. Topluluk üyeleri bu rekabet ve çatışma ortamında, ya etnik kimliklerine sahiplenerek topluluğun varlığını devam ettirmekte ya mensubu oldukları etnik toplulukları modifiye etmekte ya da etnik kimliklerini terk etmektedirler. Özetle durumsalcılar, etnik kimliklerin diğer topluluklarla yaşanan rekabette işlevsel oldukları sürece, kolektif kimliğin ve aksiyonun temeli olduğunu savunmaktadırlar (Glazer ve Moynihan, 1996:135; Cornell ve Hartmann, 1998:61).

Durumsalcı yaklaşımın temel tezlerinden biri de modern dönemde etnik toplulukların gerek modern Batı toplumlarında gerekse post-kolonyal toplumlarda

çıkar gruplarına dönüşmüş olduğudur. Bu nedenle, etnisite de özünde politik bir fenomendir (Glazer ve Moynihan, 1996:135-138). Brass da (1991:25-26) birer çıkar grubu olma özelliği gösteren etnik toplulukların ortaya çıkışında ya da aktif hale gelmesinde, elitlerin rolünün belirleyiciliğine dikkat çekmiş ve etnik toplulukların elitler tarafından yaratıldığını ve dönüştürüldüğünü ileri sürmüştür. Ona göre, birçok örnekte, özellikle Eski Kıta dışındakilerde, politik bir fenomen olan etnisitenin varlığı, yerli veya yabancı elitler arasındaki rekabetin bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Bell'e (1996:139-140) göre etnisitenin sosyal bir aktör olarak dünyanın gelişmiş bölgelerinde bile sosyal süreçlerde etkin olmasının en büyük nedeni, ortaya çıkan hizmet toplumunda sınıf bağlılığının etkinliğinin giderek azalmasıdır. Sınıfsal bağlılığın azalması sonucunda etnisite ondan boşalan alanda daha büyük bir politik rol oynama imkânına sahip olmuştur.

Durumsalçı yaklaşımın diğer bir önemli temsilcisi olan Banton'a (1997:4) göre de etnik toplulukların taşıdığı özellikleri doğumla kazanılmış özellikler olarak değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Etnik toplulukların sahip olduğu özellikler sürekli bir biçimde değişmekte, toplulukların üyeleri yeni durumlar ve imkânları değerlendirerek eylemektedirler. Durumsalçı yaklaşımın bu argümanı 'rasyonel seçim teorisi' olarak adlandırılmaktadır (Stavenhagen, 1996:22). Bu argümanla etnik topluluklar, üyelerine duygusal baskı uygulayan ve bu şekilde varlığını devam ettiren yapılar olarak değil, tam tersine üyelerinin rasyonel değerlendirmeleri ve eylemleri sonucunda oluşan ve dönüşüme uğrayan yapılar olarak kavramsallaştırılmaktadır. Etnisite konusunda etkileşimin önemini vurgulayan Eriksen'e (1995:250) göre etkileşim, etnisitenin süreçsel yönelimlerinde

belirleyicidir. Etnisite, ilişkisel ve süreçseldir ve o bir ‘nesne’ olarak değil, sosyal sürecin bir yönü olarak kavranmalıdır.

Durumsalcılığın etnisiteyi ele alış biçimi ve kavramsallaştırılması temel olarak, etnik toplulukların önemli birer sosyal aktör oldukları, etnisitenin durumların etkisiyle şekillendiği; bu şekillenmede topluluk üyelerinin rasyonel algı ve eylemlerinin belirleyici olduğu, kişilerin topluluğa bağlanmalarının ya da topluluğa ilişkin bağlarını kaybetmemelerinin, diğer bir deyişle etnik hislerinin en önemli kaynağının rekabetçi ortam olduğu (Eller ve Coughlan, 1993:190) şeklinde özetlenebilir. Bütün bu yaklaşımlar, özetle, etnisitenin primordial bağlardan kaynaklanan bir fenomen olarak anlaşılamayacağına işaret etmektedir. Etnisite, değişen durumlarda bazı güç ve ayrıcalıkları kazanma aracı olarak, bir başka topluluk üyeliğini de seçebilecek, bireylerin yaptığı stratejik seçimlerle ortaya çıkan sosyal bir fenomen olarak kavramsallaştırılmaktadır (Bell, 1996:146). Ortaya çıkan yeni durumlar, kişilerin önceden var olan kimliklerin geliştirebileceği gibi azaltabilmekte ya da yeni kimliklerin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

Genel öncülleri itibariyle durumsalcılık içinde değerlendirilen, ancak kimi özellikleri nedeniyle farklılaşan bir yaklaşım olan transaksiyonalizm, Fredrik Barth tarafından oluşturulmuştur. Transaksiyonalizm olarak adlandırılan bu yaklaşımın temel önermesi, etnisitenin sosyal koşulların ürünü olduğu şeklindeki durumsalcı tezle örtüşmektedir. Ancak, transaksiyonalizm, durumsalcılıktan farklı olarak, ilgisini etnik toplulukların farklılaşmasını sağlayan kültürel özelliklere değil, etnik topluluklar arası ilişkilere çevirmiştir. Etnik toplulukların, sosyal aktörlerin içinde

yaşadıkları topluluklara ilişkin yaptıkları tanımlamalar sonucunda oluşan sosyal kategoriler olduğundan hareket eden transaksiyonalizm, etnik toplulukların varlıklarını nasıl sürdürdüklerine ilişkin soruya ‘sınırlar’ kavramını ortaya atarak açıklama getirmeye çalışmıştır: Etnik toplulukların sürekliliği sınırların korunmasına bağlıdır. Çeşitli kültürel özelliklerin işaretlediği bu sınırlar sürekli bir biçimde sabit (statis) değil, hareketli (osmosis) yapılardır. Çünkü, çevresel koşulların etkisiyle bu sınırları belirleyen kültürel unsurlar yanında; topluluk üyelerinin kimliklerini ve topluluğun örgütsel yapısını belirleyen kültürel karakteristikler de değişebilir. Bütün değişim süreçlerine karşın, etnik topluluklar, topluluk üyeleri ile topluluk dışında kalan kimseler arasında kutuplaşmaya varan farklılıklar nedeniyle sınırlarını teminat altına alarak varlıklarını sürdürebilirler (Barth, 2001:13-18).

Transaksiyonalizmin etnisite araştırmalarına en büyük katkısı, ilgiyi etnisitenin ‘ne’liğinden, etnik toplulukların varlığını korumasını sağlayan topluluk sınırlarının diğer topluluklarla ve çevresel diğer aktörlerle etkileşim içinde ‘nasıl’ sürdürüldüğüne yöneltmiş olmasıdır. Bu yönelimiyle transaksiyonalizm, etnik toplulukların kurucu öğeleri üzerinde süren ve primordializm ile durumsalcılık arasındaki kesin ayrıma neden olan tartışmaların, bir ölçüde, dışında kalmayı başarmıştır. Transaksiyonalizm, asıl olarak etkileşimsel bir sosyal ortamdaki etnik süreçler üzerine ilgisini yoğunlaştırarak, kültürel olanı etnisite çalışmalarında ikinci plana itmiştir.

Durumsalcı yaklaşım, etnisitenin sosyal durumlarla ilişkisini kuvvetli bir biçimde göstermiş ve etnisite ile sosyal olan arasındaki etkileşime yaptığı vurguyla

hem etnik topluluklardaki değişimleri hem de etnik kimliğin çeşitli işlevlerini göz önüne sermeyi başarmıştır. Ancak, hâlâ durumsalcı yaklaşımın da cevaplayamadığı önemli sorular mevcuttur. Bu sorulardan en önemlisi şu biçimde ifade edilebilir: Eğer bireyler, rekabetçi sosyal ortamın gerekleri doğrultusunda etnik kimliklere bağlanmakta ve etnik topluluklaşmalara gitmekteyse, etnik bir kimliğe bağlanmanın sosyal yararının olmadığı koşullarda bazı etnik topluluklar varlıklarını sürdürmektedir? Bu soruya cevap vermedeki yetersizliği, durumsalcı yaklaşımın etnik topluluk aidiyetinin duygusal yönünü dikkate almamasından kaynaklanmaktadır. Rasyonel seçimi ön plana çıkaran durumsalcılar, etnisitenin duygusal ihtiyaçlara cevap verme kapasitesini göz ardı etmişlerdir. Ayrıca, kolektif kimliklerin sadece sözel değil, çoğunlukla sosyal kurumlar aracılığıyla devam ettirilmesi nedeniyle, topluluk üyeleri arasında tekrarlanan sosyal pratiklerle sürekli bir biçimde üretilebildiğine dikkat etmemişlerdir.

Etnisite çalışmalarına yeni bir perspektif kazandırmasına karşın transaksiyonalizm de, düşünsel olarak yakın ilişkide olduğu durumsalcılığa benzer biçimde etnik toplulukları sadece işlevleri ölçüsünde var olabilecek yapılar olarak ele almasıyla eleştirilere açık kapı bırakmıştır. Barth'ın (1996) 'uyarlanabilirlik' fikrine göre, bireyler yeni durumlarla karşılaştığında bilinçli, akılcı ve amaçlı kararlarıyla toplulukta kalabilmekte ya da topluluk üyeliğini terk edebilmektedirler. Alverson'un (1979:14) dikkat çektiği gibi, Barth bu yaklaşımıyla, etnik topluluk üyeliğini kâr zarar hesabının sonucunda gerçekleşen bir durum gibi ele almaktadır. Ona göre, topluluk üyeliği bir kişiye fayda sağlamıyorsa kişi bir başka topluluğun üyesi olmayı seçebilmektedir. Ayrıca, Barth ve devamcıları etnik toplulukların varlığı konusunda

etkileşimsel süreçlerin rolünü sıkça vurgulamalarına karşın, yaptıkları çalışmalar daha çok sosyal ve ekonomik alternatiflerin çok da fazla olmadığı Afrika ya da Asya'daki kabilesel örgütlenmelerle sınırlı kalmıştır. Bu durum transaksiyonalizmin, kişilerin aidiyet bağı kurabilecekleri kimliklerin sayı ve nitelik bakımından çok fazla olduğu modern toplumlarda ve özellikle kentsel alanlardaki etnik süreçler hakkında açıklayıcı olabileceği konusunda şüpheler uyandırmaktadır.

Durumsalcılığın savunduğu şekliyle, etnisitenin uygun sosyal koşullar altında işlevsel bir sosyal aktör olarak varlığını sürdürmesi makul bir yaklaşımdır ve bir çok tarihsel olay bunun doğruluğunu kanıtlanmıştır. Örneğin, 1960'larda Amerika'da siyahlar lehine geliştirilen sivil haklar hareketi sonucunda Avrupa kökenli Amerikalılar arasında da etnik uyanışın yaşanması bu duruma örnek gösterilebilir (Cornell ve Hartmann, 1998:57-58). Etnisitenin sosyal seferberlik durumlarında ihtiyaç duyulan 'kardeşlik kültü' yaratmadaki yüksek performans gösterme kabiliyetinin politikacılar tarafından dikkate alındığı ve bu toplulukların gerek iç gerekse dış politikada birer 'siyasî müdahale' aracı olarak kullanıldığı durumlarda etnisitenin yükselişe geçtiği de bilinen bir gerçektir (Bostancı, 1999:22). Ancak, etnik aidiyetin üyeler açısından yarardan çok zarar getirdiği bir çok durum da mevcuttur ve kişiler bu durumlarda bile topluluğa olan bağlılıklarını farklı düzeyler ve biçimlerde olsa da devam ettirmektedirler. Bu noktada durumsalcılığın etnisiteyi araçsal olarak ele alması önemli analitik güçlükler doğurmaktadır.

Günümüzde sosyal bilimcilerin etnik fenomeni açıklamakta kullandıkları kavramsal çerçevelerin kapsayıcılıktan yoksun ve belirsiz olduğu eleştirisi sıklıkla

yapılmakta, hatta bu durum birçok sosyal bilimci tarafından da ifade edilmektedir. Sosyal olanın gerçekleştiği ve hayat denilen; algılanan veya algılanamayan bir çok düzeyde işleyen, birçok gerçekliği içine alan süreç, mekânîk bir ilişkiler zinciri olarak işlememektedir. Etnik fenomen de, her sosyal fenomen gibi, bu mekânîk olmayan sosyal yaşamın farklı boyutlarıyla bir biçimde ilişkilenen, onlarla iç içe geçen bir fenomendir. Bu nesnel neden, sosyal bilimcilerin etnik fenomeni betimlemede ve yorumlamada kullandıkları kavramsal çerçevelerin birbirinden farklılaşmasının en önemli nedenidir. Etnik fenomenin ilişkide olduğu sosyal ögelerin sınırsızlığı, gerçekleştirilen çalışmaların yöntemsel bir tercihle belirli sosyal ögelere öncelik verilmesini zorunlu kılmaktadır. Aynı zamanda, sosyal bilimcilerin benimsedikleri üst teorik perspektifler de etnik fenomenin belirli yönlerinin ön plana çıkartılmasına neden olmaktadır. Etnik fenomeni tam olarak anlayabilmek için primordializm ve durumsalcılık arasındaki dikotomik zıtlığın aşılması gerekmektedir. Bu nedenden ötürü, bu çalışmada, etnik fenomenin farklı yönlerini ve özelliklerini göz ardı etmeden alabilmek amacıyla, primordializm ve durumsalcılığı eleştirel bir biçimde ele alarak bu yaklaşımların güçlü yönlerini birleştirme çabasının sonucunda ortaya çıkan inşacılık benimsenmiştir. Göreliliğe vurgu ve tek nedenli açıklamalardan uzaklaşma, etnisite araştırmalarında yaygınlaşan bir yaklaşım biçimidir. Kolektif kimliğin ve deneyimin verili değil tarihsel, kültürel ve politik olarak inşa edildiği Hall (1992:257), Smith (1999), Cornell ve Hartmann (1998:76) ile bir çok diğer araştırmacı tarafından savunulmuştur. İnşacılığın temel argümanları etnisitenin ve etnik kimliğin günlük hayatı düzenleyen güçlü ve işlevsel; ancak sabit değil akışkan bir sosyal kategori olduğudur (Cornell ve Hartmann, 1998:76).

İnşacılığın bu yaklaşımı, zorunlu olarak onu etnisitenin sadece primordial bağlarla açıklanamayacağı tezine götürmektedir. İnşacılığa göre, etnisite sadece insanların üzerine zorla yapıştırılan değil insanların kabul ettikleri, direndikleri, seçtikleri, özelleştirdikleri, icat ettikleri, yeniden tanımladıkları, reddettikleri, aktif bir biçimde savundukları kimliklerdir. İnsanların doğumla birlikte kazandığı primordial bağlar, kişilerin kendi önyargıları, mizaçları ve gündemleri tarafından yönlendirilen aktif cevapları bir etkileşim içinde olduğundan, sabit bir kimliğin oluşmasına neden olmamaktadır (Cornell ve Hartmann, 1998:77). Ancak, inşacılığa göre etnisite, sadece durumların bir sonucu olarak da kavramsallaştırılamaz; etnik topluluklar, diğer toplulukların onlarla ilgili yaptıkları atıfları da içerecek bir biçimde, durumsal faktörlerden etkilenebilirler; ancak onlar tarih, kültürel pratik ve daha önceden varolan kimliklerini, kim olduklarına dair farklı inancı (notion) şekillendirmek için kullanırlar. Kısacası, etnisite, durumların basit yansımaları değildir, durumlar etnisitenin biçimini belirleyen faktörlerden sadece birisidir. Etnisitenin oluşumu ve biçimini belirlemede kişilerin aktif katılımı söz konusudur. Görüldüğü gibi, mevcut koşullar/durumlarla etnik toplulukların geçmişten devraldıkları kültürel-sosyal özelliklerin, topluluk üyelerinin ve topluluğun oynadıkları 'yaratıcı rol' ile birlikte ele alınarak etnik fenomenin anlaşılacağı fikri, inşacı yaklaşımın özünü oluşturmaktadır. (Cornell ve Hartmann, 1998:79-80).

BÖLÜM 3

NUSAYRİLİĞİN KISA TARİHİ ve TEMEL İNANÇ

ÖZELLİKLERİ

Bir etnik topluluğun bugününe ilişkin bir çalışmada, öncelikle yapılması gerekenlerden birisi topluluğun bağlı olduğu inancın ortaya çıkışı ve bu inanç topluluğunun tarihçesini, en azından, ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Çünkü, bir topluluğun kamusalılığı, o topluluk ile ilgili çalışmanın yapıldığı dönemdeki sosyal koşulların etkisiyle şekillendiği gibi aynı zamanda topluluğun tarihi içinde birikmiş, topluluğun kendisine ve ötekilere ilişkin anlam gövdelerinin de etkisindedir. Böylelikle, topluluğun (uzak) tarihsel deneyimi bir ölçüde topluluğun bugünkü kamusalılığı içinde, bir biçimde, izleri bulunan bir toplumsal mirastır.

Bu bölümde, ikinci olarak Nusayri inancının temel teorik ve pratik yönleri betimlenmiştir. Böyle bir betimleme, topluluğun kamusalılığının şekillenmesinde etkili olan sosyal kurumların, inanç özelliklerinin ve sosyal pratiklerin anlaşılması için yol göstericidir. Aynı zamanda, Nusayri inancının temel özellikleri hakkındaki bilgiler Adana Nusayriilerinin öteki topluluklara ilişkin dışlama ve kabul etme süreçleri ile öteki topluluklara ilişkin genel tutumlarını anlaşılır kılabilecek en önemli bilgilerdir. Nusayri inancının özellikleri, aynı zamanda, öteki toplulukların Nusayriileri neden farklı olarak değerlendirdiklerinin de anlaşılmasını sağlayabilir.

Özetle, bu bölümde, Nusayrilerin etnik kimliklenmesinin en önemli boyutunun inanç olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

3.1. Nusayriliğin Kısa Tarihi:

Nusayrilik, İslam peygamberinin Mekke'den Medine'ye hicretinden sonraki hicri 3. yüzyılda, miladi olarak 10. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Nusayriliğin kurucusu bütün kaynaklarda ortak bir şekilde İbn Nusayr¹⁵ olarak yer almaktadır. Ancak, İbn Nusayr'ın Nusayriliği ortaya koyuş şekli ve ilk olarak ortaya attığı görüşler konusunda farklı kaynaklarda değişik görüşler ileri sürülmektedir.¹⁶ Massignon'a (1964:368) göre, İbn Nusayr Şii imamlarının on birincisi olan Hasan el-Askeri'nin Bab'ı¹⁷ olduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Nusayriliğin kurucusu İbn Nusayr, inanç kuruculuğu özelliği nedeniyle, İslam dünyasındaki birçok toplulukta olduğu gibi, topluluğa ismini de vermiş ve bu tarihten sonra topluluk, Nusayriler olarak anılmaya başlanmıştır. Massignon'a (1964:366) göre Nusayri ismi Hamdan el-Hasibi tarafından ortaya konulan bir isimdir; bu topluluk yine kurucusunun adından dolayı Nemirriye adıyla da anılmıştır.

¹⁵ İbn Nusayr'ın tam ismi, Muhammed b. Nusayr el-Basri en-Nümeiri'dir. Bu nedenle kimi dönemlerde Nusayrilik Nümeiriye veya Nemiriye adlarıyla da anılmıştır.

¹⁶ Nusayriler ise İbn Nusayr'ın yeni bir inanç ortaya koymadığını, bu nedenle bir inanç kurucusu değil sadece kendisine devredilen dini inancın devamcısı olduğu konusunda ısrarlıdırlar.

¹⁷ Arapça'da kapı manasına gelen Bab terimi, Şii'de İmamdan sonraki en önemli statüye işaret eder. Bab, İmam ile diğer insanlar arasında iletişimi sağlayan kişidir.

İbn Nusayr'ın fikirleri etrafında oluşan Nusayrilik, kendisinin ölümünün ardından halefleri tarafından yönetilen bir hareket halini almıştır. Nusayriliğin kurucusu ve kurucusunun ölümünün ardından cemaati yöneten halefleri tarafından yönetildi. Halifelerden Hüseyin b. Hamdan el-Hasibi'ye (ölümü miladi 950) kadar, Nusayrilik Irak topraklarında küçük bir topluluğun inancı olarak kaldı. Hamdan el-Hasibi'nin inancın liderliğine gelmesiyle birlikte oldukça önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu gelişmelerden ilki, inancın Bağdat'a ek olarak doğu Akdeniz bölgesindeki Halep ve Lazkiye kentlerinde de yaygınlık kazanmaya başlamasıdır. Bu, Nusayrilik için bir dönüm noktası olmuş ve Nusayrilik sonraki yıllarda Irak topraklarında neredeyse tamamen ortadan kalkarken, Doğu Akdeniz Nusayrilerin yaşadığı hemen hemen tek bölge haline gelmiştir. İkinci olarak, Nusayri inancı o dönemde yazılı bir inanç haline gelmeye başlamış ve Nusayri din adamları çeşitli kitaplar kaleme almıştır. Üçüncü olarak Hamdan el-Hasibi Nusayri inancının küçük bir topluluğun inancı olmaktan çıkararak, yetiştirdiği öğrencileri aracılığıyla bu çevrede yaymaya başlamıştır (et-Tavil, 2000: 141150. bu dönemde Nusayrilik bir yandan bu bölgede yayılırken aynı zamanda diğer Şii/Batını hareketlerle de mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu mücadeleler Nusayri nüfusunun yayıldığı alanı daha da genişletmiştir. Hasibi döneminde ağırlıklı olarak Suriye'nin Akdeniz'e kıyısı olan bölgelerinde yerleşik olan Nusayrilerden bir kısmı, bir başka Batını akım olan ve yine Nusayrilik gibi ilk olarak Basra körfezinde ortaya çıkan bir hareket olan Karmatilerin 903 yılında Suriye'yi ele geçirmesi üzerine Suriye'de kalırken, bir kısmı ise Antakya civarına göç ederek bu bölgeye yerleşmiştir (Fıglalı, 1996:144). Bu göç sonucunda Antakya ve dolaylarında yoğunlaşan Nusayriler günümüze kadar bu bölgede etkinliklerini sürdürmüşlerdir. Nusayrilerin bu göçünde, Nizariler ile

aralarında gerçekleşen mücadelelerin de etkisi oldukça büyüktür. Bu mücadeleden başarıyla çıkan Nusayriler varlıklarını önemli oranda sürdürürken Suriye Nizarileri neredeyse yok olmuşlardır (Daftary, 2001).

Yaklaşık 920’li yıllarda ortaya çıkan Nusayriliği aynı yüzyılın ortalarında geniş bir alana yaymayı başaran Hamdan el-Hasibi’nin yetiştirdiği öğrenciler, kendisinin ardından Nusayri dininin ilk kadrolarını oluşturmuş, inancın düzenli bir şekilde devamını sağlamış ve diğer inanç topluluklarıyla mücadelelerde inançlarının fikri savunusunu yapan liderler haline gelmişlerdir. Bu kişiler, yerine getirdikleri bu önemli faaliyetleri nedeniyle bugün de Nusayriler tarafından büyük bir saygıyla anılmaktadır. Verilen bu değer en önemli göstergesi bu kişilerin Kitab-ül Mecmu’da yer alan “51 Tilmiz” olarak yer almasıdır. Bu duada adı geçen 51 öğrenci (tilmiz), Hamdan el-Hasibi’nin ilk öğrencileri ve fikirlerini yayarak dinlerini kitleleşen kişilerdir. Hamdan el-Hasibi’nin ilk öğrencilerinin en önemlisi bu gün Hatay il sınırları içinde bulunan Samandağ ilçesine bağlı Cilliya köyünden yaşamış olan Muhammed bin Ali el-Cilli’dir¹⁸. Bu şahsın öğrencisi ise yine Antakya civarında faaliyet göstermiş olan Ebu Said Meymun Taberani’dir (Massignon, 1964:369).

Nusayri inancının yayılması için yoğun bir çalışma içinde olan Hasibi dinî örgütlenme ve örgüt hiyerarşisini de bu öğrencileri sayesinde oluşturmuştur. İkamet ettiği Mısır’dan ayrılarak Cenbula’ya giden ve orada İbn Nusayr’ın ikinci halefi

¹⁸ Cilli ailesi günümüzde de Nusayri topluluğu içinde önemli bir mevkiye sahip bir ailedir ve özellikle Hatay ilinin siyasi hayatında da söz sahibidir.

Cenbulani'den başkanlığı devralan Hasibi bu tarihten itibaren inancın başkanlığını yapmış; daha sonra yerleştiği Halep'teki Hamdani devletinin himayesinde yaşarken, biri Muhammed Ali el-Cilli başkanlığında Halep'te, diğeri Ali el-Cisri önderliğinde Bağdat'ta olmak üzere Nusayrilere iki merkez kurmuştur. Hülagü'nün Bağdat'ı işgali üzerine Bağdat merkezi yok olmuş; Halep merkezi ise Lazkiye'ye kaydırılarak başkanlığına Ebu Said el-Meymun Surur bin Kasım et-Taberani (ölümü miladi 1036) getirilmiştir. Taberani, Nusayrilik tarihindeki önemli simalardan bir diğeridir; çünkü onun döneminde (11. yüzyıl) Nusayri inancı, Halep'ten Adana'ya kadar uzanan kıyı şeridi ve bu kıyı şeridinin doğusundaki kırsal alanda yaygın bir inanç haline gelmiştir. Taberani, 11. yüzyıl ortaları boyunca, bölgedeki Bizans egemenliğinin sağladığı uygun koşullardan da yararlanarak Lazkiye ve Antakya'nın kırsal kesimdeki önemli bir nüfusa Nusayri inancını benimsetmiştir. Ayrıca, Taberani, selefi olan Hasibi gibi önemli dini metinler kaleme almıştır. Bu metinlerden en önemlisi, günümüzde tüm Nusayrilerin ezbere bildikleri, daha doğru bir ifadeyle ezberlemek zorunda oldukları Kitab'ul Mecmuu'dur (Harris, 2005:75-76).

1071 yılından sonra Anadolu'da hakimiyet kurmayı başaran Türklerin, Antakya bölgesini ele geçirmesinin ardından Nusayriler, Selçukluların hakimiyetinde yaşamaya başlamıştır. 1098 yılında Haçlı Seferleriyle bölgenin Haçlıların eline geçmesi sonucunda Nusayriler bu sefer de Haçlı egemenliği altında yaşamaya başlamışlardır. Bu dönemde bölge, 1188 yılında Selehaddin Eyyubi'nin eline geçmiş; ancak bölgedeki Haçlı egemenliği kısa süre sonra tekrar tesis edilmiştir. Haçlıların ardından ise, bölge, Mısır'ın hakimi olan Sultan Baybars'ın eline geçmiştir. Bu dönemde Nusayriler üzerinde ilk defa yoğun ve sistematize bir dinî asimilasyon

politikası uygulanmış; Nusayrileri Sünnileştirmeye çalışan Sultan Baybars bu amaca ulaşabilmek için bölgenin tamamında çok sayıda cami inşa ettirmiştir. Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim'in bu bölgeyi 1517 yılında, Mısır Seferi sonucunda, Osmanlı topraklarına katmasıyla beraber Nusayriler, Osmanlı'nın dağılına kadar Osmanlı tebaası olarak yaşamışlardır. Nusayriler, ikinci büyük Sünnileştirme politikasına, imparatorluğun son padişahlarından Abdülhamid döneminde, maruz kalmışlardır. Bu dönemde, Sultan Baybars'ın yaptığı gibi, bütün bölgede camiler inşa edilmiş ve inşa edilen bu camilerdeki imam ve müezzin kadrolarına Nusayri din adamları atanmıştır. Bu şekilde, bölgenin Sünnileştirilmesine çalışılmışsa da atanan bu kadrolar özgün inançlarını korudukları gibi, halk arasında da geniş ölçekli bir din değiştirme yaşanmamıştır (Massignon, 1964:366).

Osmanlı Devleti'nin yıkılmasının ardından 1920'lerde Lazkiye, Antakya ve İskenderun'u kapsayan bölgede Fransızların desteği ile Lazkiye merkezli bir Aleviler Devleti kurulmuştur. 6500 km² yüz ölçüme sahip bu devletin 1933 yılı sonunda tespit edilen nüfusu 334.173 olup, bu nüfusun 213.066'sı Nusayridir. Lazkiye'nin başkent olduğu bu devlet iki sancak ve sekiz kazadan oluşan bir idari yapıya sahiptir (Massignon, 1964:365). Daha sonra kuzeyi Türkiye'nin denetimine güney kısmı ise Suriye yönetimi altına giren bu devlet 1940 yılına gelindiğinde ortadan kalkmıştır. Bu dönemden sonra, Mersin, Adana ve Hatay İllerinde önemli bir nüfusa sahip olmalarına karşın, Türkiye Nusayrileri Türkiye siyasal hayatında neredeyse tam anlamıyla bir etkisiz topluluk haline gelirken Suriye'de tam tersi bir süreç gelişmiş ve Nusayriler Suriye politikasının önemli aktörlerinden birisi haline gelmiştir. Özellikle Baas Partisi içindeki güçleri nedeniyle 1970'lerden beri Suriye'yi yöneten

Esad ailesinin Nusayri olması, Nusayriler üzerine yönelen ilgiyi daha da arttırmıştır.¹⁹

Nusayrilerin dinî inançları oldukça uzun bir süre gizli kalmayı başarmıştır; ancak Adanalı Süleyman Efendi²⁰ adlı, 1834 yılında Antakya doğumlu olan bir kişi Nusayriliğin temel bilgilerini öğrendikten sonra bir misyonerle ilişki kurarak Hıristiyan olmuş ve Beyrut'a kaçarak orada Nusayriliğin gizli yönlerini ortaya koyan bir kitap yayımlamıştır. Beyrut'ta yayımlanan *Kitab el-Bakura* adıyla tanınan kitapla birlikte Nusayri inancı üzerindeki sır perdesi büyük oranda kalkmış, ve bu kitap o günden beri Nusayriler ile ilgili bir çok kitaba da kaynaklık etmiştir.²¹

Nusayrilik bu inanca mensup kişilerce, İslam dünyasının hakim dinî görüşleri ile olan çatışmaların bir sonucu olarak tamamen gizli bir şekilde yaşatılmıştır. Nusayrilik, bir bilinmeyenler yumağı olarak kalması ve Sünni mezheplere bağlı yazarların günümüzde de kısmen devam eden karalamaları sonucunda oldukça yanlış tanıtılmıştır. Bu nedenden ötürü, Nusayrilik hakkındaki literatür taramaları araştırmacıları oldukça yanlış noktalara götürebilmektedir. Örneğin, bir İslam

¹⁹ Suriye Nusayrilerin politik ve sosyal yaşamı ile ilgili olarak bkz. Olsson (1999). Ayrıca Suriye Nusayrilerinin Baas Partisi içindeki konumları ile ilgili olarak bkz. Davişa (2004).

²⁰ Süleyman el-Adana ya da Süleyman el-Üzeni ismiyle de anılmaktadır,

²¹ Bu gün, bu kitabının büyük bir kısmı Sinanoğlu (1997) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Kitapta gerçeklere uygun düşmeyen anlatım ve yazarın Nusayrilere yönelik kimi karalamaları bulunmaktaysa da, Nusayriliğin temel dinî inanışları ile ilgili, önemli bir eser olma özelliğini hâlâ korumaktadır.

mezhepleri yazarı olan Ebu Zehra (1983)'ya göre, "Nusayriliğin ileri gelenlerinden bir kısmı müridlerini esrarla uyuşturarak yoldan çıkarıyorlar ve kendilerine bağlıyorlardı. Bunun içindir ki tarihte bunlar 'Haşşaşin' diye adlandırılmışlardır". Ancak, çok açık bir şekilde görülmektedir ki Sünni İslam literatürünün önemli bir parçası olan bu kitapta Nizariler, diğer bir isimleriyle Yeni Davetçiler veya genellikle Haşşaşiler olarak tanınan topluluk ile Nusayriler, tarihî bilgilere ters düşecek bir biçimde aynı topluluk olarak sayılmaktadır. Bu iki grubun ikisinin de genel Batını ekol içinde yer almaları, diğer bir deyişle teorik bir paydayı paylaşmalarına karşın, siyasal bir birlikteliklerine dair tarihî bir kanıt rastlanmadığı gibi rakip iki topluluk oldukları bilinmektedir (Daftary, 2001)

3.2. Nusayri İnancının Temel Özellikleri:

Nusayri inancının temel ilke, kurum ve pratiklerini betimlemeden önce ilk olarak Nusayrilik hakkında yapılan çalışmaların bir değerlendirmesini yapmak yerinde olacaktır.

Nusayri inancı üzerine mevcut literatür incelendiğinde ilk göze çarpan, bu konuda yapılan çalışmaların sayısındaki azlıktır. Bu durumun en önemli göstergelerinden birisi kırk dört sayı yayımlanan; 29. (2002) ve 30. (2002) sayısı *Alevilik Özel Sayısı I* ve *Alevilik Özel Sayısı II* olarak yayımlanan ve etnoloji/antropoloji, halkbilim gibi disiplinlere ait çalışmaların yayımlandığı *Folklor/Edebiyat Dergisi*'nde Nusayrilik ve Nusayrilerle ilgili iki makalenin mevcut olmasıdır (Türk, 2001; Çağınlar, 2002). Bu konuda, bir başka dikkat çekici örnek de

Yapı-Kredi Yayınları tarafından Altun ve Koz'un (2000) editörlüğünde hazırlanan *Efsaneden Tarihe Tarihten Bugüne Adana: Köprübaşı* adlı çalışmadır. Toplam kırk yedi yazıdan oluşan ve “Dağ, Deniz ve Ovada Çokkültürlü ve Çokinançlı Bir Dünya” başlıklı bir bölüm de içeren çalışmada, Adana’da dikkate değer bir nüfusa sahip olan, Nusayriler ve inançları hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.

Nusayri inancı ve Nusayriler hakkındaki çalışmalar kendi içinde dört gruba ayrılabilir. Bu gruplardan birincisi, Nusayrilik hakkında üniversitelerin ilahiyat fakültelerinde çalışan öğretim üyeleri tarafından hazırlanan çalışmalardır (bkz. Fıglalı,1996; Çağatay ve Çubukçu, 1965; Öz, 1999). Bu çalışmalarda Nusayrilik ve Nusayriler temel araştırma konusu olarak seçilmemiş, çoğunlukla diğer İslam mezhepleri ile ilgili olarak hazırlanmış kitaplarda birer alt bölüm olarak ele alınmıştır. Bu çalışmalara hakim olan yaklaşım, Nusayri inancının, teorik ve pratik yönlerinin ortodoks olarak değerlendirilen İslam yorumuna olan uzaklığı üzerine odaklanmaktır. Bu nedenle, bu gruptaki çalışmalarda, Nusayrilik objektif bir biçimde ele alınmak yerine, eleştirel bir bakışla, Sünni İslam’dan uzaklığı vurgulanarak ele alınmıştır. Bu bakış açısı, bu gruptaki yazarların geçmiş tarihlerde Nusayrilik aleyhtarı propaganda amacıyla ortaya atılan birçok bilimsel olmayan bilgiyi tekrarlamalarına neden olmuştur.

Nusayri inancı ve Nusayriler hakkındaki çalışmalardan diğer bir grubu, yazarları Nusayri olan çalışmalardır (bkz. Serin, 1988; Reyhani, 1997). Bu çalışmalarda, göze çarpan temel amaç, tarihsel Sünnilik-Şiilik ayrılığı bağlamında Şiiliğin savunulmasıdır. Bu çalışmaların en önemli özelliği ise Nusayrilikle ilgili

olarak neredeyse hiçbir özel bilgi içermemesi, genel Şii düşünceye ilişkin bilgiler içermesidir.

Üçüncü grupta yer alan çalışmalar ise yazarları Nusayri olmayan, ancak konuyu yansız bir biçimde ele almaya çalışan amatör çalışmalardır (bkz. Uluçay, 2001; 2003).

Dördüncü grup ise, içinde en az çalışma barındıran gruptur. Bu gruptaki çalışmalar objektiflik kaygısı taşıyan, konuyu bilimsel bir bakışla ele alan çalışmalardır (Türk, 2002;2005; Bar-Asher ve Kofsky, 2002).

Görüldüğü gibi, Nusayrilik hakkında bilgi sağlanabilecek kaynakların sayısı oldukça azdır. Bu kaynaklar yanında Nusayri din adamlarınca kaleme alınmış tarihi kaynakların var olduğu bilinmektedir. Ancak, bu kaynaklar sadece Nusayri din adamlarında bulunmakta ve din adamı olmayan Nusayrilerin bile incelenmesine izin verilmemektedir. Bu nedenle, bu kaynaklardan yararlanmak neredeyse mümkün değildir.²²

Hakkında bu derece az ve, bir kaçını hariç, güvenilirliğinden tam olarak emin olunamayan literatür nedeniyle bu bölümde yer verilen bilgiler, bu çalışmanın

²² Bu tür kaynakların nadir örneklerinden birisi Bar-Asher ve Kosky (1995) tarafından İngilizce'ye çevrilip yayınlanan üç sayfalık bir metindir. Önemli Nusayri din adamlarından birisi olan el-Cisri'ye atfedilen metin, ayn-mim-sin formülasyonunun savunulmasına dairdir.

yazarının 1998-1999 yılları arasında gerçekleştirdiği bir alan araştırmasından (bkz. Keser, 2005) elde ettiği verilere dayanılarak oluşturulmuştur.

3.2.1. Nusayri İncanın Teorik Boyutu

Nusayrilik, genel olarak Şiiliğin bir kolu olarak kabul edilmektedir. Şiilik, kendi içinde ana iki akıma ayrılmış durumdadır; bu akımlardan birincisi Batınilik ve İsmaililik olarak da adlandırılan Yedi İmam Şiiliği ikincisi ise Caferilik ya da İmamilik olarak da adlandırılan ve bugün İran'da egemen olan On İki İmam Şiiliğidir. Batıni akımın temel iddiası, görünmeyen bir batın alem ve görünen bir zahir alemin mevcudiyetidir. Batınilige göre asıl olan batın alemdir ve zahir alem, batın alemin eksik bir yansımasıdır. Batınilik aynı bakış açısını kutsal metinlerin yorumlamasına da uygulamıştır. Bu yaklaşıma göre, kutsal metinlerdeki görünen/zahir anlamlardan daha önemli olan bu ifadelerin gizli/batın anlamlardır ve bu gizli anlam sadece nesiller boyu aktarılmış ve kaynağı İslam peygamberi ve Ehlibeyt olan, özel bir bilgidir. Nusayrilik bu iddiayı paylaşması nedeniyle, inançsal olarak Yedi İmam Şiiliğine daha yakın olmasına karşın, imamlık silsilesini 12 imamla sınırladığı için On İki İmam Şiiliği içinde ya da bu iki ana Şii akımın özgün bir birleşimi olarak değerlendirilmektedir.

Nusayri incasında tanrı, nurlu varlıkların bulunduğu yer olan 'batın alem'de bulunan en yüce varlıktır. Bu nedenle, tanrı 'nurların nuru'dur. Bu doğrultuda, Nusayrilikte tanrının önemli bir diğer sıfatı kainattaki bilginin ve anlamın kaynağı anlamında 'mana'dır. Nusayri incanın, Sünni İslam'dan tamamen farklılaştığı

nokta tanrıya ilişkin bu tanımlama değil, tanrının ya da batın aleminden ‘zahir alem’e yani dünyaya tecelli ettiği görüşünü savunmasıdır.

Nusayri inancında tanrının, batın dünyadaki, nur halinden farklı olarak insanların algısına açık olarak zahir alemde; insanları doğru inanca yönlendirmek amacıyla, insan biçiminde tecelli ettiğine inanılır. Habil’den önce yedi, Habil’den sonra da yedi defa olmak üzere toplam on dört defa dünyada tecelli eden tanrı her defasında farklı isimler almıştır. Tanrının aldığı isimler sırasıyla; el-Hannu, el-Yennu, Ezdeşir, Ahnuh, Durettüd, el-Berru er-Rahim, Yusuf el-Hakim (Aristoteles), Habil, Şiş (Şid), Yusuf, Yuşa, Asaf, Şem’un ve Ali b. ebi-Talib’dir.

Nusayri inancına göre nurdan bir varlık olan tanrı kendi nurundan, ilk olarak, ‘isim’ adı verilen peygamberi yaratmıştır. Tanrı gibi nurdan bir varlık olan ‘isim’ de tanrı gibi dünyaya tecelli etmiş ve insanlara peygamber olarak görünmüştür. Yaratılmış ilk nurlu varlık olan peygamber, insanlara ayrı bir varlık olarak görünmesine karşın, özünde tanrı ile hiç ayrılmamıştır; tanrı ve peygamber arasındaki ayrılık, sadece görelî bir ayrılıktır. Batın alemde nurlu bir varlık olan peygamber de tanrı ile beraber dünyaya on dört defa tecelli etmiştir. Peygamberin on dört tecellisinde saydığı isimler sırasıyla şöyledir; Şid, Hermes el-Herami, Dükna, Hendeme, Zedenev, Yusuf ibn Makan, Eflatun, Adem, Nuh, Yakub, Musa, Süleyman, İsa, Muhammed.

Görüldüğü gibi mana, yani tanrının kendi nurundan yarattığı ilk nurlu varlık olan isim, yani peygamberin dünyada aldığı son isim Muhammed’tir. Bu nedenle,

Nusayrilikte Muhammed, Sünni İslam'da olduğu gibi peygamber olarak seçilmiş bir insan olarak değil tanrının parçası olan kutsal bir varlık olarak görülür.

Nusayri inancına göre, tanrı Muhammed'in nurundan, yine nurlu bir varlık olan Salman-ı Farisi'yi yaratmıştır. Salman-ı Farisi, Nusayrilikte, Cebrail adlı melek yanında, aynı zamanda, 'Bab' olarak kabul edilir. Türkçe kapı anlamına gelen Bab kelimesi, daha önce kısaca değinildiği gibi, bütün Şii akımlar tarafından "Tanrıya giden yolun girişi, İmam'ın temsilcisi" gibi birbiriyle ilişkili anlamlarda kullanılmakta ve yine bütün Şii mezheplerinde peygamberliğin veya imamlığın ardından gelen kutsal bir makam olarak görülmektedir. Nusayrilikte bab haricinde bir çok değişik nurlu varlığın olduğu kabul edilir. Bu nurlu varlıklar da genellikle İslam tarihinde Ali b. Ebu Talib'e yakın tarihi şahsiyetlerin isimleriyle anılırlar.

Yukarıda yer verildiği gibi, Nusayri inancında en kutsal üç varlık; tanrının/mananın yer yüzündeki tecellisi olan Ali b. ebi-Talib, tanrının kendi nurundan yarattığı ilk nurlu varlık olan isim/peygamberin yeryüzündeki tecellisi olan Muhammed ve tanrının, ismin nurundan yarattığı Salman-ı Farisi'dir. Nusayri ilahiyatı bu üç varlığı birbirinden ayrı olarak ele almamaktadır. Bu nedenle, en üst mertebede kutsal sayılan bu üç varlık bir formül biçiminde ifade edilmiştir. Bütün sır cemiyetlerinin temel prensibi, sadece sırdaş üyelerinin yaklaşabileceği dini bir emanete sahip olmaktır (Kehrer, 1998:56). Nusayrilikte de kutsal bir sır sayılan bu formül Arapça "a,m,s" harflerinden oluşmakta ve "Sırr-ı Ayn-ı Mim-i Sin" yani "a'nın, m'nin ve s'nin sırrı" şeklinde ifade edilmektedir. Ezoterik bir inanç olan

Nusayriliğin ana inanç özellikleri, bu ifade vasıtasıyla kendiliğinden tanımlanmış olmaktadır.

Nusayriliğin, Sünnilikten ve On İki İmam Şiiiliğinden farklılaştığı en önemli noktalardan birisi de yeniden doğuş inancıdır.

Nusayrilikte insanların tanrı tarafından günahlarından arındırılmak ve cezalandırılmak için öldükten sonra bir çok defalar başka bedenlerle tekrar tekrar dünyaya döndürüldüğüne inanılmaktadır. Tanrının emirlerine uygun bir hayat sürdüren bir kişi, yeni yaşamında ödüllendirilirken, tanrının emirlerine uymayan kişi önceki yaşamında daha aşağı şartlarda bir yaşam sürmek için dünyaya döner. Eğer bir insanın önceki yaşamındaki günahları çok fazla ise o kişi dünyaya bir dahaki gelişinde bir önceki yaşamındaki bedeninden ‘düşmeye uğrayarak’ daha kötü bir bedende ‘şekil değiştirmiş’ olarak gelir. Bu şekil değiştirme, hayvan şekline girmek biçiminde gerçekleşebilir; ancak ‘düşme’ kesinlikle cansız yönde olmaz.

Nusayriliğe göre, tanrı bir insanın yeteri kadar ceza çektiğine kanaat getirirse o insanı daha üst seviyeden bedenlerde dünyaya getirir. Bu süreç insanın, batın alemde bir nur haline gelmesine kadar devam eder.

3.2.2. Nusayri İnancının Pratik Boyutu

Her inanç sahip olduğu inanç ilkeleri yani inancın teorik boyutu yanında üyelerinin yerine getirdiği pratiklere ve kendine özgü kurumlara sahiptir. Bu

bölümde, Nusayrilere özgü olan birçok pratik ve kurumdan sadece topluluğun sosyal yaşamında etkisinin daha yüksek olduğu düşünülen, daha sık rastlanılanlarına yer verilmiştir.

3.2.2.1. İbadetler ve Ziyaretler

Nusayri inancı sadece teorik farklılaşmaları ile değil ibadet düzeyinde de diğer İslam akımlarından da oldukça ayrı bir görünüm sergilemektedir.

Nusayrilikte ibadetler bireysel ibadetler ve toplu ibadetler olarak iki biçimde gerçekleştirilmektedir. Toplu ibadet genellikle bayramlarda karşılaşılan bir ibadet olmakla beraber, önemli bir şeyhin bölgeyi ziyaret etmesi gibi farklı bir takım olaylarda da yerine getirilen bir ibadettir. Toplu ibadet, bireysel ibadetten farklı olarak, dualar yanında belirli bedensel hareketlerden oluşmaktadır. Toplu ibadetler, Nusayrilerin diğer bütün ibadet ve törenlerde olduğu gibi gizlilik esas alınarak yoldan uzak, yabancı kimselerin göremeyeceği, kötü kokulardan uzak, temiz ve daha önce günah işlenmemiş kapalı bir mekânda yerine getirilmektedir.

Nusayri bireysel ibadetinde, Sünnilikten ve On iki İmam Şiiliğinden farklı olarak fiziksel olarak yerine getirilmesi gereken bedensel hareketler bulunmamaktadır. Nusayrilikte, toplu namazda yapılması gereken belirli bedensel hareketleri tek başlarına namaz kılarken yerine getirme zorunluluğu yoktur. Bireysel ibadet, belirlenmiş duaların okunması ile yerine getirilmiş olunur. Nusayriler, temiz ve inanca uygun olması koşuluyla her mekânda, abdestli olmak koşuluyla ve her

durumda (yürürken, otururken vb. gibi) namaz kılabilirler. Bu nedenle, dışardan bakıldığında kişinin ibadetini yerine getirdiği kesinlikle anlaşılmaz.

Nusayrilerin namaz vakitleri Sünni İslam'da olduğu gibi, beş vakittir; ancak namaz vakitlerine verdikleri isimler Sünni İslam'a mensup olanların namaz adlandırmalarından farklıdır. Nusayrilerin günlük namazların isimleri sırasıyla; Muhammed, Fatır, Hasan, Hüseyin ve Muhsin'dir.

Nusayrilik, ezoterik bir inanç olması nedeniyle ibadetlerin yerine getirildiği açık bir inançsal mekâna sahip değildir. Bu nedenle ibadetler çoğunlukla evlerde yerine getirilmektedir. Her ne kadar Nusayrilikte belirli ibadet mekânlarının olması da ihtimam gösterilen ve kutsallık atfedilen mekânlar bulunmaktadır. Ziyaret olarak ve çoğunlukla önemli inanç liderlerinin mezarları üzerine kurulan ve onların adı ile anılan bu mekânların belirli fiziksel özellikler gösteren yerlerde kurulması gibi bir zorunluluk olmadığı gibi belirli bir inşa tarzı da mevcut değildir. Hatta, ziyaretlerin bir bina şeklinde olması da zorunlu değildir. Üzerinde hiçbir yapının bulunmadığı ziyaretler de mevcuttur.

Nusayriler arasında ziyaretlerde okumak için özel dualar veya ritüeller mevcut değildir; ancak genel uygulama dualar eşliğinde ziyaretin etrafında dönerek onu tavaf etmek şeklindedir. Genellikle; çocuklarının geleceği, iyi bir yaşam veya hasta olan bir aile ferдинin iyileşmesi gibi dilekler için gidilen ziyaretlerde 'Fatıha Duası'

okunur ve bahur²³ yakılır. Bahur yakıldığı zaman ‘Bahur Duası’ okunur; ancak bu duayı sadece erkekler okuyabilir. Nusayrilikte, ziyaretlerde görevliler bulunmamaktadır; ancak çok ziyaret edilen ziyaretlerde düzenin ve bakımın sağlanabilmesi için kimi görevliler bulunmaktadır. Nusayri ziyaretlerinin bir özelliği de bu yerlere sadece Nusayri olanların gelmemesidir; Nusayrilerin yanı sıra diğer inançlardan insanlar da gelmektedir. Genellikle olmasını istedikleri bir dilekte bulunmak için gittikleri ziyaretler için eğer dilekleri gerçekleşirse kurban keser ve kurbanın etini ziyaret yerine gelenlere dağıtırlar. Kesilen bu kurbanlar ise mutlaka vefat etmiş bir şeyhin adına kesilir.

3.2.2.2. Bayramlar/Toplu İbadetler

Nusayrilikte yer alan bayramlar dinsel kökenli bayramlar olup, Sünni İslam içinde yer alan grupların kutladıkları bayramlardan büyük farklılıklar gösterir. Nusayriler tarafından yaygın olarak kutlanılan bayramlar; Fatır (Ramazan) Bayramı, Adha Bayramı, Gadir (en büyük bayram) Bayramı, Mübadele Bayramı, Fıraç Bayramı, Aşure Bayramı, Rebi’ül evvel 9 Bayramı, 15 Şaban, Nevruz Bayramı, Mihrican Bayramı, Yılbaşı, 1 Temmuz Bayramı, Salip Bayramı, Kıddes Bayramı, Eydin Nıs (15) Bayramı, Ramazan ayının 1., 17., 19., 21., 23., 27. günleri, Leyl-i Cum’a, Evvel Nisen (1 Nisan) Bayramı, 4 Nisan Bayramı, 9 Nisan Bayramı, 15 Nisan Bayramı, Evvel Tısrin Bayramı, 4 Tısrin Bayramı, 9 Tısrin Bayramı, 15 Tısrin Bayramı, Kurban Bayramı, 17 Bayramı (Yumurta Bayramı)’dır.

²³ Bahur: Yakıldığında hoş bir koku veren bir bitkisel ürün.

Bu bayramlar arasında en önemlisi, Ali b. Ebu Talib'in tanrının yeryüzündeki tecellisi olduğunun, İslam peygamberi tarafından Gadir Hum adı verilen bir vahada açıklanmasının anısına kutlanan Gadir Bayramı'dır. Bu bayram, bir çok bölgede, bizatihi şeyhler tarafından sahipliği yapılarak kutlanır ve Nusayri halk bu bayrama büyük bir saygı ile katılır.

Bayram kutlaması temel olarak üç aşamada gerçekleştirilir. Bu aşamalardan birincisi, kurban kesilmesi ve kesilen kurbanın etinden 'hırsı' (aşure) adı verilen tören yemeğinin yapılması; ikincisi ise şeyhin önderliğinde toplu namazın kılınmasıdır.

Tören yemeğinin yapımına katılacak olanlarda belirli özellikler aranır. Tören yemeğini hazırlayan kişiler sadece sırrı bilen erkeklerdir. Ancak, bayramda kullanılacak ekmek vs. gibi maddelerin üretilmesi ve diğer işlerin yapılması tamamen kadınlar tarafından yerine getirilir. Bayramda görev alan kadınlarda adet döneminde olmamaları, tırnakların ojeli olmaması gibi birçok özellik aranır. Bayramlarda, deliler, çocuklar, Nusayri olmayanlar ve kadınların dışında inanca mensup olmasına karşın, hırsızlık veya zina türü suçları işlemiş erkekler de görev alamazlar.

Kurbanın kesilmesinden sonra bayram sahibi kişi davetlilere Arapça ismi 'ftur' olan, sabah yemeği anlamına gelen bir yemek düzenler. Yenilen bu yemeğin ardından sadece erkeklerin katıldığı toplu namazın kılınacağı yer hazırlanır. Toplu namazın kılınacağı ev temizlenir ve evin pencereleri yabancıların içeriye görmemesi

için iyice örtülür. Bu mekânda şeyhin yönetiminde toplu namaz kılınmasıyla bayram kutlanmış olur.

Nusayrilikte bayramın, masraflarını üstlenen ve bayrama ev sahipliği yapan aileler vardır ve bu ailelere bayram sahibi denir. Bilinen Sünnî İslam bayram kutlama anlayışından oldukça farklı olan Nusayri bayram kutlamalarında, dinî törenin düzenlenmesi, töreni yöneten şeyh ve nakiblerin zekatlarının verilmesi, tören esnasında kullanılacak buhur, reyhan, tib gibi maddelerin alınması; bir tören yemeği olan ‘hırsı’nin yapılıp dağıtılması bayram sahipliği yapan bu ailelere ait sorumluluklardır.

Nusayri geleneklerine göre herhangi bir bayramın sahipliğini üstlenen bir kişi, bu bayramı kutladıktan sonra aynı bayram için her sene bayram sahipliği yapmalıdır. Aile içinde bayram sahipliğini ilk olarak yapan kişi ölünce, genellikle, çocukları da aynı bayramı kutlamaya devam etmektedirler. Yaşlanan kimseler genellikle sahipliğini yaptıkları bayramların çocukları tarafından da devam ettirilmesi için çocuklarına miras bıraktıkları kimi malların gelirlerinin bayramlarda kullanılmasını şart koşmaktadırlar. Bu tip mallara Nusayriler, gelirleri bayram kutlamalarına harcandığından ‘vakıf malları’ demektedir. Vakıf malı sayılan bu malların, miras bırakanın çocukları tarafından bayram kutlanması dışında başka amaçlarla kullanılmasının haram olduğu ve kullananların lanetleneceği inancı mevcuttur.

3.2.2.3. Dine Giriş Töreni ve Din Amcalığı

Nusayrilik bir sır olma özelliğini korumuş ve belirli bir azınlığın sahip olduğu inanç esasları, uzunca bir süre bu topluluğun dışına çıkmamıştır. Nusayrilikte sır olarak görülen inançsal bilgilerin, daha açık bir ifadeyle inancın temel akidelerinin yeni kuşaklara aktarımı ‘dine giriş törenleri’ vasıtasıyla gerçekleştirilir. Bu törenler sonucunda, dinî bilgiler bir çok kriter göz önünde bulundurularak güvenilirlikleri kanıtlanmış kişilere aktarılmakta ve dinî inancın devamlılığı ve korunması sağlanmaktadır.

Bir kişinin Nusayri inancına girişi belirli kurallar çerçevesinde işleyen bir sürecin sonunda gerçekleşmektedir. Nusayrilikte inancı yayma çabası mevcut değildir ve inanç sadece Nusayri soyundan olanlara aktarılır. Nusayrilikte inanç ilkelerini öğrenme hakkına sahip olanlar sadece erkekler olduğundan dine girmek için ilk kural erkek olmaktır. Dine girecek olan kişide aranan diğer bir özellik, kişinin ruh sağlığının yerinde olması; sırları açıklamayacak, kendisine aktarılacak olan bilgileri anlayabilecek yeterli zihni kapasiteye sahip olmasıdır. Dine girmek için aday olan fertte aranan son özellik ise, sır saklayacak yaşta ve olgunlukta olmasıdır. Adayın kendisine öğretilecek olan sırları saklayacak olgunlukta olup olmadığına ise adayın çevresi tarafından karar verilmektedir.

Dine giriş töreni bir birini takip eden, düzenlenen üç aşamalı, dokuz aylık bir sürede gerçekleştirilir. Şeyhin yönetiminde üç aşamada adaya inancın temel ilkeleri öğretilir ve adaya öğrendiği bilgileri Nusayri olmayanlara, kadınlara ve çocuklara

açıklamayacağına dair şahitler huzurunda yemin ettirilir. Yedi veya dokuz ay süren bu sürecin sonunda aday dine girmiş sayılır.

Nusayrilikte dinî bilgilerin yeni nesillere aktarılması ve bu yolla inancın devamlılığının sağlanması, özgün bir kurum olan ‘din amcalığı’ ile gerçekleştirilir. Arapça ‘Em-i Seyyid’ ya da Türkçe’deki kullanımıyla ‘din amcası’ terimi Nusayriler tarafından inancı öğreten kişi mânâsında kullanılır. Nusayri toplumuna mensup her erkek dinî bilgileri dine giriş töreninin ardından kendi din amcasından sözlü aktarım yoluyla öğrenmektedir.

Din amcası çocuğun da rızası alınarak ailesi tarafından seçilir. Dine girmeye aday olan kişi, dine giriş töreninin üç aşamasını da başarıyla geçtiği zaman şeyh tarafından din amcasına teslim edilir. Aday, bu andan itibaren dinî eğitimi süresince din amcasının sorumluluğu altındadır ve yine bu süre boyunca kendi ailesinin yanında değil din amcasının evinde kalır. Aday, din amcasının evinde kaldığı ve dinî bilgileri öğrendiği bu süreçte genellikle asıl ailesi ile görüşmez.

Nusayrilikte din amcası, çocuğun ‘asıl babası’ gibi sayılmaktadır. Çocuktan, din amcasına karşı babasına davrandığı gibi davranması beklenir ve aynı şekilde din amcası da çocuk üzerinde bir babanın sahip olabileceği bütün haklara sahiptir.

Aday, din amcasının çocuğu olarak kabul edildiği için, din amcasının kardeşlerine amca ve hala, çocuklarına ise kardeş demek zorundadır. Din amcasının bütün yakın akrabaları çocukla birinci derece kan akrabası sayılır. Bu dinî kuralların

sosyal bir sonucu olarak hiçbir Nusayri, din amcasının yakın akrabalarıyla kesinlikle evlenemez.. Bu nedenle, din amcalığı vasıtası ile Nusayriler arasında kan bağına dayanan akrabalık sisteminin yanında bu sistemle iç içe girmiş bir durumda olan bir inanç kaynaklı akrabalık sistemi daha oluşmuştur.

Görüldüğü gibi Nusayrilik sahip olduğu inanç ilke, pratik ve kurumlarıyla Türkiye toplumunda hakim durumda olan Sünni İslam inancından kesin farklılıklar sergilemektedir.

BÖLÜM 4

ADANA'DA EKONOMİK, MEKÂNSAL ve ETNİK DEĞİŞİM

Kentsel mekânda bir etnik topluluğun, kentte belirgin biçimde gerçekleşen süreçlerden nasıl etkilendiği ve bunun sonucunda kendisini nasıl yeniden ürettiği sorusundan hareketle gerçekleştirilen bu çalışmada Nusayri etnik topluluğunun yaşadığı Adana'ya ilişkin ekonomik, mekânsal değişim yanında kentin etnik yapısındaki değişimin de betimlenmesi topluluğun bugünkü kamusalının anlaşılmasında oldukça önemlidir. Bu nedenle, bu bölümde tarihsel bir perspektiften, Adana'nın ekonomik, mekânsal ve etnik değişimi ana hatlarıyla ortaya konularak, topluluğu etkileyen genel etkiler belirlenecektir. Topluluğu aşkın etkilerin belirlenmesi yanında, bu bölümde Adana'da etnik mekânsal segregasyonun hangi boyutta olduğu gösterilecektir.

Akdeniz Bölgesi'nin doğusunda yer alan ve Çukurova'nın büyük bir bölümünü kapsayan Adana ili, toplam 14,030 km²'lik bir yüzölçüme sahiptir. Batıdan Niğde ve İçel ile çevreli olan Adana ili kuzeyden Kayseri, doğudan Kahraman Maraş ve Osmaniye, güneydoğudan ise Hatay illeriyle komşudur. Adana ilinin Aladağ, Ceyhan, Feke, İmamoğlu, Karaisalı, Karataş, Kozan, Pozantı, Saimbeyli, Seyhan, Tufanbeyli, Yumurtalık, ve Yüreğir olmak üzere 13 ilçesi ve toplam 550 köyü bulunmaktadır (Savar ve diğerleri, 1999:37). Adana kenti, Seyhan ve Yüreğir ilçelerinden oluşmaktadır.

M.Ö. 2000 yılına ait Hititçe tabletlerde Samri (Seyhan) ırmağının kıyısında Adaniya veya Ataniya adlı bir kentin bulunduğu belirtilmektedir. O dönemde, içinde bulunduğu bölgeye adını verecek kadar önemli olduğu belirtilen bu kentin, başka bir kanıt bulunmadığı için, bugünkü Adana ile aynı yerde olup olmadığı tam olarak bilinmemektedir (Erdem, 1988:349).

Adana adının kökenine ilişkin bir çok farklı görüş mevcuttur. Bunlardan en iyi bilineni Bizanslı Etienne'in aktardığı bir söylencedir. Bu söylenceye göre, Uranus'un oğulları olan Adanus ve Sarus, Tarsus halkı ile savaşarak yeni bir kent kurmuşlar ve kurulan bu kente Adanus, kentin yanında akan ırmağa da Sarus adı verilmiştir. Kilikya'ya hakim olan Danuna krallığının merkezinin de bu kent olması nedeniyle kentin isminin bu krallığın adından kaynaklandığı da ileri sürülmüş (Ünal, 2000:20) olmasına karşın, yapılan araştırmalar sonucunda Adana adının Hint-Avrupa kökenli bir kelime olduğu ve 'üzerinde yanında' anlamına gelen 'a' öneki ile ırmak anlamına gelen 'danu' kelimesinin birleşmesinden oluştuğu ortaya konulmuştur. Adana isminin kökenine ilişkin bu yaklaşım Adana'nın coğrafi konumuyla da uyduğu için akla daha yakın gelmektedir (Erdem, 1988:349). Bu bilgilerden anlaşıldığı gibi Adana uzun bir tarihe sahip bir kenttir.

Adana'nın bu uzun tarihi boyunca, sürekli bir biçimde, yerleşik hayatın olduğu bir kent olmasının en önemli nedeni coğrafi konumu ve tarıma elverişli doğal yapısıdır. Adana'nın artalanını oluşturan Çukurova'nın bir taraftan deniz diğer taraftan ise yüksek dağlarla çevrilmiş olması kendisine birçok özellik kazandırmıştır. Denize paralel bir biçimde uzanan Toros Dağları, Çukurova'yı İç Anadolu'nun kırsal

ikliminden korumuş ve soğuk havanın güneye inmesini engellemiştir. Toros Dağlarının doğal bir set işlevi görerek soğuk havayı engellemesi, bölgede Akdeniz iklimini egemen kılmıştır. Bölgede yer alan Seyhan ve Ceyhan nehirleriyle Berdan (Tarsus) çayı ise dağlardan ovaya doğru sürekli alüvyonlu toprak taşıyarak tarımsal üretim için oldukça uygun bir toprak yapısının oluşmasını sağlamıştır (Ener, 1990:28-29). Karayolları yanında güney bölümünün tamamen denizle çevrili olması Adana ve artalanında üretilen tarımsal ürünlerin deniz taşıtları vasıtasıyla pazarlanabilmesi imkânını doğurmuştur.

Tarımsal üretim için oldukça müsait bir iklim ve toprak yapısına sahip olması yanında, coğrafi konumu da Adana'nın tarih boyunca önemini kaybetmeyen bir kent olmasına neden olmuştur. Adana'nın konumu itibariyle kazandığı en büyük özelliklerden biri, çeşitli yol güzergahlarının birleştiği bir kavşak noktası olmasıdır: Adana, Çukurova'yı baştan başa kat eden Seyhan nehrinin en kolay geçilen yerine kurulmuştur ve Balkanlardan başlayan ve Toros Dağlarını, Gülek Boğazı vasıtasıyla aşan yol güzergahı, Seyhan Irmağı'nı bu noktadan geçerek Belen geçidi üzerinden Ortadoğu'ya ulaşmaktadır. Aynı şekilde Adana, Doğu Anadolu'nun Akdeniz'e açılan kapısı durumundadır. Bilindiği gibi istikrarlı ve kontrol altında bir siyasi entegrasyonu mümkün kılan işlek ulaşım ve iletişim sistemleri, yüzyıllar boyunca büyük bir öneme sahip olmuş (Kıray, 1999a:305), bu gereklilik Adana'nın sürekli bir biçimde önemini sürdürmesine neden olmuştur.

Tarihsel süreçte Hitit, Asur, İran, Helen, Selökid ve Roma'nın eline geçen Adana'da en önemli gelişmeler Doğu Roma egemenliğinde gerçekleşmiştir. (Darkot,

1978:127). Uzun süre Doğu Roma İmparatorluğu'nun hakimiyetinde kalan kent, Halife Ömer zamanında İslam akınlarına maruz kalmış; ancak Emevi halifesi Abd al-Malik zamanında fethedilebilmiştir. Abbasilerin ardından kent 10. yüzyılda tekrar Doğu Roma'nın eline, ardından Selçukluların 11. yüzyılın sonunda ise Haçlıların eline geçmiştir (Darkot, 1978:128; Halaçoğlu, 1988:349) 14. yüzyılda ise kent Mısır Memluklarına ve onlara bağlı Ramazanoğullarının egemenliğine girmiştir. 1352-1517 yılları arasında bölgede hüküm süren Ramazanoğlu Beyliği, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında Osmanlı İmparatorluğu'na bağlanmış ve 1608 tarihine kadar içişlerinde bağımsız bir beylik olarak varlığını sürdürmüştür. Bugün kentte bulunan tarihi eserlerin bir çoğu da Ramazanoğlu Beyliği döneminde inşa edilmiştir (Akalin ve diğerleri, 1999:81).

Adana'da 16. yüzyılda başlayan Osmanlı egemenliği, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar devam etmiştir. Adana'daki Osmanlı egemenliğinde tek kesinti 1833-1840 yılları arasında Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın bölgeyle birlikte Adana'yı işgal etmesidir. 1840'ta bölge tekrar Osmanlıların denetimine girmiş I. Dünya Savaşı'nın ardından, 1918-1922 yılları arasında ise bölge ve kent Fransızların işgali altında kalmıştır. (Akalin ve diğerleri, 1999:81-83).

4.1 Yakın Dönem Adana Tarihi

Bu bölüm, Adana'nın 19. yüzyıldan günümüze kadar geçen süredeki tarihsel panoramasının oluşturulması hedeflenerek, Adana'nın ekonomik ve sosyal tarihinde önemli kırılma noktalarına işaret eden dört alt bölümden oluşmuştur. Her bölümde,

kendi içinde öncelikle ekonomik, demografik ve mekânsal değişmesine ilişkin betimlemeler oluşturulmuştur.

4.1.1 1865-1922: Bölgesel İstikrarın ve Tarımsal Üretimin Tesisi:

17. yüzyılın ikinci yarısında Adana'dan geçmiş olan Evliya Çelebi, şehir hakkında oldukça geniş bilgi vermiştir. Evliya Çelebinin aktardığına göre, o sırada Adana'nın iki kapılı ve yedi kuleli, bir tarafı Seyhan ile, öte tarafı hendekler aracılığıyla korunan bir iç kalesi vardır. Kent bu dönemde kalenin batı ve kuzey taraflarında bulunmaktadır ve kentte tamamı kerpiçten olmak üzere 8.700 ev, 130 dükkanı, 17 hanı ve 1 kapalı çarşısı bulunmaktadır. Bu dönemde, kentin etrafı tamamen bağ ve bahçelerle çevrilidir ve bunlar bostan dolapları vasıtasıyla ırmaktan çekilen suyla sulanmaktadır. Evliya Çelebi, Adana'nın ürünleri arasında limon, turunç, zeytin, incir, nar, şeker kamışı ve pamuğu saymakta ve pamuğun önemli bir gelir kaynağı olduğunu ve halkın çoğunluğunun geçimini pamuktan sağladığını belirtmiştir (Dağlı, 2000:276).

19. yüzyılın başına gelindiğinde Çukurova Bölgesi ve Adana, nüfus ve sanayi açısından Osmanlı İmparatorluğu'nun önemli merkezlerinden biri olma özelliği taşımadığı görülmektedir. Bu dönemde, bölgenin ticari amaçlı temel tarımsal ürünü pamuktur. Ancak, bu dönemde bölgede üretilen pamuk yeteri kadar işlenmemekte ham olarak ticareti yapılmaktadır. Bölgedeki katma değer sağlayan işletmeler ise az sayıdaki dokuma tezgahı ile bölgedeki bakır madenlerinden elde edilen bakırın işlendiği imalathanelerdir. Özetle, bu dönemdeki üretimin büyük bir kısmı dış

pazarlara yönelik olmaktan çok bölgenin iç tüketimini karşılamaya yöneliktir (Akkaya, 1998:144-145).

Bölgenin bu dönemdeki durumunun en önemli nedenlerinden biri, bölgeye yakın merkezlerin gelişmiş yerler olan Halep ve İzmir ile ticaret yapmayı tercih etmesi gösterilmektedir. Bu tercih nedeniyle Adana önemli bir artalan oluşturmamakta, önemli bir ticaret merkezine dönüşmemekte, Halep ve İzmir arasında sıkışıp kalmaktadır. Aynı zamanda Çukurova Bölgesinin Halep, Şam, Antep, Maraş gibi dokumacılığın geliştiği merkezlere yakın olması bölgede 19. yüzyılın sonuna kadar dokuma sektöründe sanayileşme yönünde bir gereksinim duyulmamasının da nedenidir (Akkaya, 1998:145-146).

Görüldüğü gibi, Adana bu dönemde dahi birçok tarım ürününün üretildiği bir kent durumundadır. Ancak, bu tarihten Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın 1833-1841 tarihleri arasında bölgeyi işgal etmesine kadar geçen sürede Adana ve artalanını oluşturan Çukurova yaşanan karışıklık ortamı ve merkezi idareninin etkisinin zayıflaması nedeniyle büyük bir gerileme yaşamıştır. 19. yüzyılın başlarında bölge, büyük ölçüde bataklıklar ve sazlıklarla kaplı, sıtma ve kolera gibi salgın hastalıkların egemen olduğu seyrek yerleşimli bir bölge durumundadır. Bölgenin kuzey sınırını oluşturan Toros Dağlarında yaşayan göçebe Türkmen aşiretleri sadece kış aylarında sürülerinin otlak ihtiyacını karşılamak için ovaya inmekte yaz aylarında ise tekrar dağlardaki otlaklarına dönmektedir. Bölgedeki nadir yerleşim merkezleri ise çoğunlukla Ermenilerin yaşadığı Toros Dağlarının eteklerindeki yerlerdir. Adana'nın yaşadığı bu gerilemenin en önemli nedeninin bölgedeki düzenli bir

yönetimin kurulamaması olduğu konusunda araştırmacılar arasında fikir birliği vardır. Çukurova Bölgesinde düzenli bir yönetimin kurulmasının en önemli nedeni ise derebeylik sisteminin 17. yüzyıldan itibaren bölgede egemen olmasıdır. Derebeylikler arasındaki mücadele 1800'lerin başında Çukurova'ya damgasını vurmuş; Karşlıoğulları, Menemencioğulları, Kelinoğulları gibi güçlü aileler bu mücadelede önemli taraflar olarak yer almıştır. Bu mücadeleler nedeniyle Osmanlı 1829-32 yılları arasında Adana'ya vali atayamamıştır. Emniyetsizlik yanında tarımsal ve ekonomik çöküntü nedeniyle 1800'lerin başında Adana, sel baskınlarının ve koleranın yaygın olduğu ve servetin büyük oranda Ermenilerin elinde olduğu çok küçük ve fakir bir kentte dönüşmüştür (Yurtsever, 1999:665; Ener, 1990:185-231).

Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın bölgeyi denetiminde tuttuğu 1833-1840 yılları arasındaki dönemde ise Adana ekonomik anlamda geleceğine yön verecek önemli değişiklikler yaşamıştır. Bu dönemde, Adana'da özellikle tarımda önemli gelişmeler yaşanmış; pamuk ekimi yaygınlaştırılmıştır. Pamuğun yaygın tarımsal ürün olması daha sonra ortaya çıkacak olan tarıma bağlı sermayenin birincil kaynağını oluşturmuştur (Akalin ve diğerleri, 1999:81-83). Bölgedeki tarımın yeniden canlanmasına katkıda bulunması yanında bu dönemin Adana'nın daha sonraki ekonomik ve sosyal yaşamına doğrudan etkide bulunacak ikinci sonucu Adana ve artalanının ekonomik öneminin Osmanlı Devleti tarafından anlaşılmasıdır.

Aynı yüzyılın ortalarında yaşanan bir diğer gelişme Adana'nın ekonomik önemini arttırmasında bir başka önemli etken olmuştur. Bu gelişme, Amerikan İç Savaşı'nın (1861-1865) uluslararası piyasalarda oluşturduğu değişimdir. İç savaş

öncesinde dünya pamuk ihtiyacının %7-8'ini karşılayan bir ülke olan ABD'nin ürettiği pamuk, Batılı tekstil sanayisinin, özel olarak da İngiliz tekstil sanayisinin ana hammadde kaynağı durumundadır. Amerikan İç Savaşı ile birlikte ABD'deki pamuk üreticisi olan güney eyaletleri 1863 yılında pamuk dışsatımını tamamen durdurmuştur. ABD'nin pamuk dışsatımını durdurması ise en büyük pamuk ithalatçısı durumundaki İngiltere'yi darboğaza sokmuştur. Bu darboğazı aşabilmek amacıyla İngiltere Mısır, Hindistan ve Çukurova gibi verimli yerlerde pamuk ekiminin hızlanmasını temin ederek ulusal tekstil sanayisinin ihtiyaç duyduğu hammaddeyi karşılamaya yönelik politikaları yürürlüğe koymuştur. İngiltere, Manchester Cotton Supply Associaton şirketi aracılığıyla Mısır ve Osmanlı topraklarında pamuk ekiminin artırılması yönünde politika yürütmüştür (Bildirici, 1999:86).

Bölgenin ekonomik potansiyelinin büyüklüğünün ortaya çıkması üzerine Osmanlı Devleti bölge üzerindeki hakimiyetini güçlendirici tedbirler almaya başlamıştır. Osmanlı Devletini bölgeye ilişkin tedbirler almaya iten bir diğer neden ise 19. yüzyılın ortalarında bölgenin önemini sadece Batılı devletler ve Osmanlı Devleti değil Ermeniler tarafından da fark edilmesidir. Bölgenin ekonomik açıdan önemini fark eden Ermeniler bölgede ekonomik ve demografik denetimi sağlamak için arazi alıp yerleşmeye başlamışlar; Adana civarı ve kentin özellikle güney yönünde büyük çiftlikler kurmuşlardır. Kısa sürede Kuyumcuyan, Nalbantyan, Cırcıroğlu, Toros Kahya, Bezdikyanlar gibi Ermeni aileleri büyük arazilere sahip olmuştur (Yurtsever, 1999:669; Kıray, 1998:12). Ermenilerin bölgeden büyük miktarda arazi alıp yerleşmeleri üzerine Osmanlı Devleti bir dizi politikayı

uygulamaya koymuştur. Osmanlı Devleti'nin yürürlüğe koyduğu bu politikalar birkaç başlık altında toplanabilir; bölgenin istikrarının sağlanması, bölgedeki Müslüman nüfusun arttırılması, tarımsal üretimi teşvik edici yasal düzenlemelerin yapılması ve bölgenin kadastro çalışmalarının yapılması.

Osmanlı Devleti, bu dönemde, bölgedeki hakimiyetini arttırmak için, ilk olarak, Toros Dağlarında yaşayan ve sadece kış aylarında ovaya inen göçebe Türkmen aşiretlerine yönelik politikalar geliştirmiştir. Tamamen hayvancılıkla geçinen Türkmen aşiretleri 19. yüzyıl ortalarına kadar bölgenin güvenliği için de büyük bir tehdit oluşturmuşlardır: sık sık yağma faaliyetlerine girişen bu aşiretler aynı zamanda Osmanlı yönetimine karşı da isyan halinde olmuş ve bölgede bir derebeylik sistemi yaratmışlardır. O dönemde aşiretler, geçimlerini tarımcılık ile sağlayanlardan koruma karşılığı haraç almaları nedeniyle tarımsal üretiminin önünde de önemli bir engel oluşturmuşlardır (Gordon, 1973:68).

1865 yılında, Osmanlı Devleti Türkmen aşiretlerine karşı Derviş Paşa'nın komuta ettiği ve danışmanlığını Cevdet Paşa'nın yaptığı, Fırka-i İslahiyye'yi kurmuş ve belirtilen göçebe Türkmen aşiretleriyle, derebeylik sisteminin ortadan kaldırılması ve bu nüfusun yerleşik hayata geçirilmesi için mücadele etmeye başlamıştır (Ener, 1990:300). Fırka-i İslahiyye göçebe aşiretleri zorunlu iskana tabi tutarken bir yandan askeri tedbirler bir yandan da yönetsel ve ekonomik tedbirleri kullanmıştır. Göçebelerin gerçekleştirdiği mevsimlik göçü engellemek için, güçlü kısıtlamalar getirilerek bu geçim tarzının cazibesi azaltılmış, ekonomik olarak göçebelerin yerleşik tarıma uyumu için kaynak sağlanmış, üçüncü olarak da ovanın sağlık

durumu düzeltilmeye çalışılmıştır. Zorunlu iskana karşı direnenler ise askeri tedbirlerle yerleşime zorlanmıştır (Gordon, 1973:172). Bütün bu uygulamalar sonucunda bölgede göçebelik ve ona bağlı hayvancılık büyük oranda çözümlenirken aşiretler tarafından kurulan, gerek bölgenin gerekse bölgeden geçen ticaret kervanlarının güvenliği için ciddi bir biçimde tehdit oluşturan Kozanoğulları ve Küçükaliogulları gibi derebeylikler tamamen ortadan kaldırılmıştır (Ener, 1990:300-301).

1852 yılı itibariyle bölgedeki aşiretlerin aile olarak büyüklükleri şu şekildedir Avşar 30, Bozdoğan 74, Cerid 56, Kerimoğlu 27, Kırıntılı 61, Kozanoğlu 30, Lek²⁴ 54, Menemenci 41, Sırkıntı 67, Tacirli 77, Varsak 88 (Gordon, 1973:29). Belirtilen Türkmen aşiretlerinin yerleşik yaşama geçirilmesi, aynı zamanda bölgedeki Müslüman nüfusu artırma politikasının bir parçasıdır. Ancak, Türkmen aşiretlerin yerleşik yaşama geçirilmesi de bölgede Müslüman nüfusu istenen düzeye çıkaramayacağı için, Osmanlı devleti bu amacına ulaşabilmek için eş zamanlı olarak bölge dışından Müslüman nüfus transferi politikasını da uygulamaya koymuştur. Osmanlı devleti bu dönemde kaybettiği bölgelerdeki Müslüman nüfusu Çukurova'ya yerleştirmeye başlamıştır. Ayrıca, bölgedeki Ermeni nüfusunun olası etkilerini önlemek amacıyla yürütülen nüfuslandırma faaliyetleri yanında Adana ve çevresinde arazi alımı bizzat padişah tarafından da teşvik edilmiştir.²⁵

²⁴ Lekler, Gordon tarafından, Türkmen aşiretleri içinde sayılmakla birlikte Leklerin Kürt etnisitesine dahil, İran kökenli bir topluluk olduğu bilinmektedir.

²⁵ II. Abdülhamid, 1800 ve 1890'larda bölgeden 1.100.000 dönüm civarında bir araziye kendi adına tapulandırarak Çiflikat-ı Hümayün adıyla devlet çiftlikleri kurması yanında vali ve paşalarını

Osmanlı Devleti'nin Adana'ya yönelik diğerk bir politikası tarımsal üretimi canlandırmak için özendirici yasal düzenlemeler yapmak şeklinde gerçekleşmiştir. Bu amaçla 1865 yılında Osmanlı Devleti, pamuk üreticilerine boş arazileri bedava vermeyi, dağıtılan bu arazilerden beş yıl süreyle vergi almamayı, pamuk ihracatından alınan vergiyi azaltmayı ve pamuk üretimi için yapılacak makine, alet ve edevat ithalatından vergi alınmamasını ve pamuk tarımıyla uğraşanlara uygun koşullarda kredi verilmesini kararlaştırmıştır (Bildirici, 1999:86-87).

Amerikan İç Savaşı'nın tetiklediği ve Osmanlı Devleti'nin politikalarıyla yönlendirdiği bu süreç sonucunda bölgede istikrarın ve yerleşik yaşamın sağlanması yanında büyük bir ekonomik başarıya ulaşılmış ve pamuk üretiminde bir patlama yaşanmış; 1869 yılında bölgeden ihraç edilen pamuk miktarı 17,800,000 paunda ulaşmıştır (bkz. TABLO 1).

19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Adana, elli yıl öncesinin dünyadan büyük ölçüde izole edilmiş bir kenti olmaktan çıkmış ve kurulan yeni ulaşım yolları sayesinde ürettiği pamuğu dünya pazarlarına sunan bir kent haline gelmiştir.

arazi almaları yönünde teşvik etmiştir. Örneğin 1880-1885 yılları arasında Abidin Paşa, Ceyhan Nehri kıyılarından Silifke'ye kadar olan 800.000 dönümlük araziye kendi adına tapuya geçirmiştir (Yurtsever, 1999:668-669; Kıray, 1998:12). Bölgedeki iskan girişimlerinin Müslüman nüfusu artırma gayesi güttüğünün en açık delillerinden birisi Derviş Paşa'nın iskan işlerini gerçekleştirirken Ermeni ve Rumları bedelsiz arsa ve tarla dağıtımından hariç tutmuş olmasıdır. Bu nedenden ötürü Adana'da yaşayan Rum nüfusun bir kısmı Kayseri'ye göç etmiştir (Aktan, 1967:197).

Adana'yı dünya pazarlarına bağlama yolundaki ilk girişim 1886'da Adana'yı Mersin limanına bağlayan demiryolunun inşa edilmesidir (Aktan, 1967:89). Kentin doğal bir liman durumunda olan Mersin'e bağlanması ile kent ve çevresinde gerçekleştirilen tarımsal üretimin ihracı da hızlanarak artmaya başlamıştır. Kentin Mersin limanı ile ulaşımını mümkün kılan demiryolunun açılmasından sonra ulaşım alanında yaşanan ikinci önemli gelişme 1914-1918 yılları arasında bu defa da Toros tünellerinin açılması vasıtasıyla kentin, bir yandan Konya üzerinden İstanbul'a diğer taraftan da Halep üzerinden Şam'a bağlanmış olmasıdır. Bu sayede kent birçok bölgenin kesişim noktası haline gelerek ürettiği malları daha kolay satabilmiştir (Darkot, 1978:128).

19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyılın başları dikkate alındığında, Adana'nın büyük oranda tarımsal üretime dayanan bir kent olduğu görülmektedir. Bu dönemde kent, artalanında üretilen, pamuk başta olmak üzere, birçok tarımsal ürünün gerek ham gerekse işlenerek ticaretinin yapıldığı bir merkez durumundadır. 1852-53 yıllarında Adana'da elli civarında pamuk işleme evi, yirmi iki basmahane, on keçe imalathanesi, yirmi iki ilkel dokumahane, kırk kadar susam yağı imalathanesi ve dört adet su gücüyle çalışan un değirmeni vardır. 1860 öncesi dönemde görülen bu küçük üretim atölyelerinin yerini 1860 sonrası dönemde kitlesel üretim yapan işletmeler almaya başlamıştır. 1864 yılında tarımsal ürünleri daha modern bir teknolojiyle işleme yönündeki ilk çabalar ortaya çıkmıştır.²⁶

²⁶ Bu dönemde Fransız makine mühendisi Justin Dauted tarafından ilk çırçır-prese fabrikası açılmıştır. Fabrika 1876 yılında Ceyhan'a nakledilmiş ve 1948 yılında bir başkası tarafından satın alınana kadar Dauted ailesi tarafından işletilmiştir. 1885 yılında Havace Tırpani tarafından yeni bir çırçır fabrikası daha açılmıştır. Bu fabrika, 1899 yılında 2688 iğlik bir iplik fabrikası ve 1901 yılında

1851 yılında Tarsus Konsolos Yardımcısının hazırladığı rapora göre, 1850 yılında 1.000.000 kilogram pamuk üretilmiş yaklaşık üçte biri Avrupa'ya ihraç edilmiş, geri kalanı yerli tüccarlar tarafından satın alınmıştır. 1882 yılında ise Çukurova bölgesinde pamuk ve yün işleyen tezgah sayısı 34 olup, bu tezgahlarda yaklaşık 150 işçi çalışmış ve 110.000 kilogram kumaş üretilmiştir. 1882 yılında 14 çırçır fabrikasından 12 tanesi faaliyette bulunmuştur. Bu olumsuz koşullar altında bölgenin ilk ve önemli fabrikası C. Mavromati'nin 1888 yılında Tarsus'ta açmış olduğu Mavromati ve Şürekası İplik Fabrikası olmuştur. Fabrika, 1889 yılında işlemeye başlamış ve çoğunluğu çocuk ve kadınlardan oluşan 135 işçi fabrikada yılda 145.000 kilogram iplik üretmiştir. 1895 yılında Adana'da faaliyete geçen iplik fabrikasında 120 işçi çalışmış ve yılda 200.000 kilogram iplik üretmiştir (Akkaya, 1998:146-147).

Yıllar itibarıyla bakıldığında, Çukurova Bölgesindeki çırçır fabrikalarının 1882-1895 yılları arasında sayısal açıdan önemli bir değişiklik göstermediği anlaşılmaktadır. Sayısal açıdan bir değişiklik olmamasına karşın, üretim açısından önemli değişiklikler olmuştur. Örneğin, 1882 yılında 960.000 kilogram pamuk

da dokuma tezgahlarının eklenmesiyle 3 ünitelerden oluşan modern bir entegre tesis konumuna gelmiştir. 1906 yılında Aristidi Kosma Simyanoğlu, 1800 iğlik bir iplik fabrikası kurmuştur, 1911 yılında bu fabrikaya 400 iğlik bir iplik ünitesi ve 51 adet dokuma tezgahı eklenmiştir. Cumhuriyet'in kurulmasına kadar devam eden tarıma dayalı sanayi oluşturma çabası sonucunda 1924 yılına kadar Adana'da iki tanesi iplik ve dokuma fabrikası, sekiz tanesi çırçır ve prese fabrikası, üç tanesi un fabrikası olmak üzere 17 fabrika kurulmuştur (Karakuş ve diğerleri, 1999:238-239; Akkaya, 1998:146).

işlemiŝken, 1892 yılında 2.200.000, 1893 yılında 6.000.000 kilogram pamuk işlenmiŝtir. 1889 yılındaki üretim düşüklüğü'nün nedeni 1887 ve 1888 yılındaki kuraklıktan kaynaklanan pamuk üretimindeki düşüştür. Nitekim 1876 yılında 6.000.000 kilogram olan pamuk üretimi, 1882 yılında 2.000.000, 1887 yılında 7.000.000, 1888 yılında 2.800.000 kilogram olmuştur. 1899 yılında 841,815 franklık bölümü Mersin limanından olmak üzere toplam 1,600,000 franklık iplik ihraç edilmiştir (Akkaya, 1998:147).

Bu özellikleriyle 1840-1870 döneminde Çukurova Bölgesi'nin ve bu bölgenin merkezi durumundaki Adana'nın Osmanlı İmparatorluğu'nun dış ticarete açık, tarımda sanayileşmenin yaşandığı önemli bölgelerinden birisi haline geldiğini göstermektedir.

19. yüzyılın bir kısmı ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinin ele alındığı bu bölümde son olarak değinilmesi gereken, incelenen bu dönem boyunca Adana'nın, yaşanan ekonomik ve siyasi gelişmelerin etkisiyle değışim geçiren nüfus büyüklüğü ve etnik yapısını betimlemektir. Adana'nın nüfusuna ilişkin ilk bilgi Halep'teki Fransız konsolosunun 1812 yılında hazırladığı bir rapordur. Bu raporun yazıldığı tarihte, yani 19. yüzyılın başında Adana 1.000, Tarsus 1.200 hanelik bir yerleşim merkezidir ve Adana'nın nüfusu bu dönemde 5.000, bölgenin bir diğeri önemli merkezi olan Tarsus'un nüfusu ise 6.000 civarındadır. Görüldüğü gibi, bu dönemde, Adana şu anda bir ilçe olan Tarsus'un bile gerisinde bir nüfusa sahiptir. 1830'lu yıllara gelindiğinde de Çukurova Bölgesi nüfus açısından önemli sayılabilecek bir gelişme yaşamıştır Adana'nın nüfusu 1831 yılında 15.464'e (3,926'sı gayrimüslim),

Tarsus'un nüfusu ise 15.701'e (902'si gayrimüslim) yükselmiştir (Akkaya, 1998:147).

Adana nüfusu düzenli bir biçimde artış göstererek 1851 yılında 20.000'e ulaşmıştır. Aynı tarihte Tarsus'un nüfusunun 10.000 olduğu dikkate alındığında Adana'nın bölgenin yeni merkezi olmaya başladığı görülmektedir. Aynı dönemde, Çukurova'da yaşayanların sayısı ise tahminen 150.000'dir (Akkaya, 1998:146). Adana'nın nüfusundaki artış devam etmiş ve kent nüfusu 1868 yılına gelindiğinde 33.300'e ulaşmıştır. Adana'nın nüfusundaki asıl artış ise 1860 yılından sonra yaşanmıştır. Bölgeye yönelik ıslah hareketi ile tarımsal üretimin ve ticaretin gelişmesine paralel olarak kent nüfusu da artmaya başlamış; 1868'de 33.300 olan Adana'nın nüfusu 1890'da yüzde 184'lük bir artışla 93.955 kişiye ulaşmıştır. Aynı dönemde Mersin'de de yüzde 350'lik muazzam bir nüfus artışı yaşanmıştır. (bkz. TABLO 2, 6). Aynı tarihlerdeki pamuk ihracatı arasındaki fark bu nüfus artışının nedenini çok net biçimde açıklamaktadır: 1861 yılında 1.978.000 paund olan pamuk ihracatı, 1869-1890 dönemi arasında yıllık olarak ortalama 8.765.000 paund olarak gerçekleşmiştir (bkz. TABLO 6). Bu karşılaştırmadan anlaşıldığı gibi Adana'da tarımsal üretimin artışı, bilindiği gibi, sözü edilen dönemde tarım büyük oranda hayvan ve insan gücüne dayalı olarak yapılmaktaydı. Bu durum, büyük miktarda insan emeğine ihtiyaç duyulmasına neden olmuş, bu ise Kent nüfusunun artmasına neden olmuştur. Adana nüfusu, ulaştığı bu düzeyle bile, tarımsal üretimin ihtiyaç duyduğu işgücünü karşılayamamıştır. 20. yüzyılın başlarında dahi gerek kent gerekse bölge nüfusu yetersiz kaldığı için, yaz aylarında pamuk hasadı için Suriye ve diğer bölgelerden kente 15.000 ile 20.000 arasında işçi getirilmiştir (Darkot, 1978:128).

Kent nüfusunun artışında kentteki ekonomik gelişmeye bağlı olarak yaşam standardının yükselmesinin etkisi olduğu da söylenebilir.

Adana'nın bu dönemde geçirdiği nüfus değişikliğinin bir diğer nedeni de daha önce belirtildiği gibi Osmanlı Devleti'nin göçebe Türkmen Aşiretlerini yerleşik yaşama zorlaması ve bölgeye Müslüman nüfus transfer etmesidir. Bölge'de ilk göçmen iskanı 1854-1860 yılları arasında gerçekleşmiştir. Kırım Savaşı'nın ardından toplam 21,705 kişi ve 4.101 aileden oluşan Nogay Tatarları Ceyhan Nehri'nin kıyısındaki bölgelere yerleştirilmiştir. Bölgeye yerleştirilen Nogay Tatarlarının büyük bir kısmı bölgedeki salgın hastalıklar ve çevredeki diğer grupların baskısı sonucunda Sivas ve Konya'ya göç etmiş, 1880'e gelindiğinde Adana'da sadece 5.000 Nogay Tatarı kalmıştır (Gordon, 1973:63). Nogay Tatarları ilk olarak Toktamış, Kelemeti, Yılankale, Altıkara, Mercimek, Küçük Mangıt, Yahşılar, Kılıçkaya, Hamitbey ve Sirkeli köylerine yerleştirilmişler; ancak daha sonra Ceyhan merkeze yerleşerek kendi mahallelerini kurmuştur (Aktan, 1967:199).

Nogay Tatarlarının ardından 1860'ta sayıları 1.000.000'a yaklaşan Balkan göçmenlerinden bir kısmı, Suriye ve Anadolu'nun diğer bölgeleri yanında, Adana'ya yerleştirilmiştir. 1866 yılında Doğu Anadolu'dan getirilen Türkmen ve Kürt aşiretleri, 1877 yılında Kırgız ve Çerkezler, 1907-1912 yılları arasında ise Rus işgali nedeniyle Erzurum, Van ve Ağrı gibi Doğu illerinden gelenler çoğunlukla Adana'nın

artalanını oluşturan kırsal bölgeye yerleştirilmiştir (Gordon, 1973:64; Aktan, 1967:198-199).²⁷

Ortaya konulan bu nüfus bilgileri aynı zamanda Adana'daki etnik çeşitliliğin nedenlerini ve tarihsel temellerini de bir ölçüde otaya koymaktadır. Ele alınan bu dönemde, Adana'nın etnik yapısı muazzam bir çeşitlilik göstermektedir. 17. yüzyılın ikinci yarısında Adana'dan geçmiş olan ve o dönemde kentin etnik yapısıyla ilgili bilgi de veren Evliya Çelebi'nin aktardığına göre, kentin çoğunluğu Türkmenlerden oluşmakta; ancak kentte Arap, Rum, Ermeni ve Yahudiler de yaşamaktadır (Dağlı, 2000:276). Evliya Çelebi'nin bu betimlemesi, ilerleyen yıllarda kentte temel olarak Türk, Arap ve gayrimüslimlerin yaşadığını göstermesi bakımından önemlidir. İlerleyen yıllarda ise kentin etnik yapısı yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı çok daha zengin bir görünüm kazanmıştır. Bu görümü betimleyebilmek için kentteki etnik topluluklar kendi içlerinde Müslüman ve gayrimüslim olmak üzere iki ana gruba ayrılabilir.

²⁷ Bölgeye göçmen iskan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla da devam etmiştir. 1926 yılında Lozan Antlaşması gereği Bulgaristan, Yunanistan, Yugoslavya ve Adalardan gelen göçmenler, Adana ve köylerine yerleştirilmiştir. 1936 yılında Bulgar ve Romanya göçmenleri Adana, Hasanbeyli ve Havraniye civarına yerleştirilmiştir. 1951-52 yıllarında Bulgaristan'dan gelen göçmenler Adana, Ceyhan, Osmaniye, Bahçe, Yumurtalık, Karataş, Karaisalı ve Kadirli'ye yerleştirilmiştir. 1951-52 yıllarında iskan edilen aile sayısı 1600'dür ve bu ailelere arazi ve ev verilmiştir. 1950'den sonra Doğu Türkistanlılar ve Yugoslavyalı 386 aile bölgeye yerleştirilmiştir (Aktan, 1967:199-200).

Müslüman topluluklardan ilki olan Türkler, 8. yüzyıl gibi erken bir tarihten beri kentin sakinleri olmuştur. Adana'ya Türklerin iskanı, kentin Doğu Roma İmparatorluğu'nun hakimiyetinden Emevi halifesi Abd al-Malik zamanında çıkarılmasıyla başlamış ve takriben 758-760 yıllarında gerçekleştirilen bu iskanda Türkler, kente muhafız olarak yerleştirilmiş ve kendilerine tarım amacıyla arazi verilmiştir (Halaçoğlu, 1988:349). 17. yüzyılda dahi kentte çoğunluğu oluşturan Türk nüfus, 19. yüzyılın ortalarından itibaren göçmen Türkmen aşiretlerin yerleşik yaşama geçirilmesi ve bölge dışından nüfus transferiyle birlikte daha da artmış, kentte başat konumunu sürdürmüştür.

Kentteki Müslüman topluluklardan ikincisi, bu araştırmanın da konusu olan, Nusayrilidir. 11. yüzyıldan itibaren Çukurova'da görülmeye başlayan Nusayri nüfusu Et-Tavil'e göre (2000:276-279) dört tarihsel olay sonucunda artmıştır: Ona göre, Abbasiler dönemi Çukurova'ya ilk Nusayri göçünün yaşandığı dönemdir, bu dönemde Alevilere yönelik baskının artması sonucunda Alevilerin Mısır, Kilikya, Hazar denizi kıyıları ve Horasan sınır bölgelerine sığındıklarını ve bir kısım Nusayri'nin de bu baskıdan kaçmak için Çukurova'ya yerleştiklerini belirtmektedir. Et-Tavil'e göre, Çukurova'ya ikinci Nusayri göçü Mısır, Memlûkluların bölgeyi ele geçirmesi sırasında Baybars'ın ordusunda çok sayıda Nusayri bulunması nedeniyle gerçekleşmiştir. Bölgeye üçüncü göç ise Osmanlı'nın hicri 1174 yılında Nusayra dağlarına yönelik askeri saldırıları sırasında olmuştur. Adana'ya yönelik son göç dalgası ise Mısırlı Mehmed Ali Paşa'nın bölgeyi istila etmesi sırasında yaşanmıştır. Mehmet Ali Paşa'nın ordusundaki, Nusayra Dağı ve Lübnan bölgesinden toplanan

Nusayri askerler, ordu geri çekildiğinde geri dönmemiş, bölgeye yerleşmiştir.²⁸ 1910'ların sonlarında Adana'daki Nusayri nüfusu, et-Tavil'e (2000:279) göre, 17.000'dir ve aynı dönemde kırsal alanda da 20,000 Nusayri yaşamaktadır. Diğer bölgelerdeki Nusayrilerden farklı olarak aşiret örgütlenmesinin görülmediği Adana Nusayrileri bu dönemde kenti çevreleyen bahçelik semtlerde yerleşiktir; ancak yoğunluklu yerleşim yeri kentin güney bölgesidir (et-Tavil, 2000:303-308).

Adana'ya ilişkin veriler genellikle Müslüman-gayrimüslim ayrımına göre düzenlendiği için Nusayri nüfusunun tam sayısı bilinmemekle birlikte ele alınan dönemde Nusayrilerin Adana'daki ikinci büyük nüfusa sahip Müslüman topluluk olduğu ileri sürülebilir.

Kentteki Müslümanlar arasındaki üçüncü grup ise Balkan göçmenleri ve Kürtler olarak sıralanabilir.

Ele alınan dönemde kentteki gayrimüslimler içinde az sayıdaki Musevi yanında çoğunluğu oluşturan Hıristiyanlar bulunmaktadır. Ancak, Hıristiyanlar kendi içlerinde oldukça çeşitli topluluklara ayrılmıştır. 1928 yılına ait verilere göre (bkz. TABLO 3), Adana'da ikamet eden en büyük üç Hıristiyan topluluk sırasıyla

²⁸ Et-tavil gibi, Nusayrilerin 15. yüzyıldan itibaren Çukurova'da mevcut oldukları ifade eden Ener (1990:294,297) resmi kayıtlarda Nusayri veya Fellah deyimlerine rastlanmadığı ve topluluğun Adana şer'i mahkeme sicillerinde adları 'Bahçeciler' olarak geçtiğini belirtmektedir.

Ermeniler, Rumlar ve Asurilerdir. Ancak, bu topluluklar kendi aralarında bir çok mezhepsel topluluğa ayrılmış durumdadır.

Adana'nın sahip olduğu etnik yapı, Adana'nın nüfus değişikliklerinde de oldukça etkili olmuştur. Kentte ve Çukurova'da Ermenilerin çoğunluğu oluşturduğu gayrimüslimler ile Müslümanlar arasındaki hakimiyet mücadelesi, I. Dünya Savaşı ve onun ardından 1918 yılında başlayıp 1922 yılına kadar devam eden Fransız işgali döneminde daha da şiddetlenmiştir. Bu dönemde Adana nüfusunda bir gerileme görülmüştür; gerek Dünya savaşının etkileri gerekse bölgedeki yoğunlaşan gayrimüslim-Müslüman çatışması 1890 yılında 93.955 olan kent nüfusunun 1918 yılında 79.099'a düşmesine neden olmuştur (bkz. TABLO 6).

Bu dönemin sonuna gelindiğinde her ne kadar kentin mekânsal durumu hakkında açık bilgilere sahip olunamasa da hem bu bölümde ele alınan dönemin öncesine ilişkin Evliya Çelebi'nin tasvirinden hem de dönemin sonrasına ilişkin 1942 yılına ait verilerden, kentin tarihsel merkezi olan Tepebağ ve Kayalıbağ semtleri etrafında yoğunlaşan bir konut dokusuna sahip olduğu söylenebilir. Ancak, Ermenilerle-Müslümanlar arasındaki yoğun çatışmalar sonucunda kent büyük ölçüde tahrip olmuştur. 1909 gibi erken bir tarihte yaşanan olayların ardından çıkan yangında kentin büyük bölümü yanmıştır (Sabancı, 1985:18; İslam Ansiklopedisi, 1978:128).

4.1.2. 1922-1950: İlk Durgunluk Dönemi:

1922-1950 yılları arasını kapsayan bu dönem, kentin ekonomik durumu dikkate alındığında 1922-1943 ve 1943-1950 yılları arasında kalan iki dönem biçiminde ele alınabilir.

1921 yılında Fransızların bölgeden çekilmesiyle Ermeniler, Rumlar ve Asurilerden oluşan gayrimüslimlerin de bölgeden ayrılması, yaşanan savaşın oluşturduğu olumsuz ekonomik koşullarla birleşince Adana'nın ekonomisi olumsuz bir sürecin içine girmiştir. Gayrimüslimlerin bölgeden ayrılması Adana ekonomisini iki şekilde etkilemiştir: Bu nedenlerden birincisi bölgede bulunan sanayi işletmelerinin gayrimüslimlere ait olmasıdır. Daha önce belirtildiği gibi bu sanayi kuruluşlarının tamamının hammaddesi pamuktur ve bu sanayi kuruluşlarının çalışmaz duruma gelmesi bölgedeki katma yüksek değeri iplik, kumaş gibi ihrac mallarının üretilmemesi anlamına geldiği için bölgeye ihracat kaynaklı parasal sermaye akışının durmasına neden olmuştur. Ayrıca bu işletmelerin çalışmaması, önceki dönemdeki hammadde ihtiyacı nedeniyle yüksek olan pamuk üretimini olumsuz etkileyerek, pamuk tarımı yapanları ekonomik darboğaza sokmuştur. Gayrimüslimlerin bölgeden ayrılmasının Adana ekonomisini olumsuz etkilemesinin ikinci nedeni önceki dönemde Adana ile uluslararası piyasalar arasında bağı kuran, ticareti organize eden kişilerin de gayrimüslim olmasıdır. Bu nedenle, gayrimüslimlerin bölgeden ayrılması Adana ile uluslararası piyasalar arasındaki

iletişimin bir süre kesilmesine neden olmuştur.²⁹ Gayrimüslimlerin kentten ayrılmasının ekonomiye bu olumsuz etkisi yanında bu göç kent ve artalanındaki toprak sahipliği durumunu ve sosyal tabakalaşmayı da doğrudan etkilemiştir. I. Dünya Savaşı'nın ardından toprak mülkiyetinde önemli bir değişme yaşanmış ve hükümet ile uyumlu ilişkiler geliştiren kişiler, Türkiye'nin diğer bölgelerinde yaşananlara benzer bir biçimde, Osmanlı hanedanına ve göç eden gayrimüslimlere ait arazilerin büyük bir kısmını kendi tapularına geçirmeyi başarmıştır (Kıray, 1998:13; Owen ve Pamuk, 2002:22).³⁰

²⁹ Sabancı'nın (1985:19) aktardığına göre, Adana'dan gayrimüslimlerin çekilmesinin ardından Adana'nın ticaret hayatında, Lübnanlı Hıristiyan Arapların ve Musevilerin ağırlığı artmıştır. 1920'li yıllarda Adana'nın önde gelen işadamları, Lübnanlı Katoliklerden Corç Lütfullah ile Alber Diyağ'dır. Tüm ihracat ve acentelik işleri, Müslüman işadamları yabancı dil bilmedikleri için bu iki şahsın kontrolü altında gerçekleştirilmektedir. Sabancı'ya (1985:19) göre, "Corç Lütfullah, Adana'nın dünya ile ilişkisini kuran adamdır ve pamuk kralıdır. Alber Diyağ, hem pamuk ihracatçısı, hem de otomobil, traktör, makine ve yedek parça acentesidir".

³⁰ Bölgede kalan gayrimüslimlere ait işletmelerin yeni yönetime yakın kişiler tarafından alınması ile ilgili olarak Sabancı (1985:20) şu örneği vermektedir: Mesela, Sivas Kongresine Kayseri delegesi olarak katılan, Kurtuluş Savaşı yıllarında Mustafa Kemal'in güvenini kazanan, savaş sonrası Meclise Kayseri milletvekili olarak seçildikten sonra istifa edip ayrılan Kayserili Nuh Naci'yi Ankara'ya çağırarak Celal Bey (Bayar), ondan Ermeni ve Rumlardan kalan, Adana'daki fabrikalardan bir ikisini teslim alıp, işletmesini istedi. Nuh Naci Adana'ya geldi. Daha önce Beybaba'nın çalıştığı Simyonoğlu fabrikasını gezdi. Fabrikayı çalıştıran, ona sahip olacak, sonra işin başında olup işletecekti. Bu uygulama, savaş sonunda Adana'da ekonomiye canlılık getiren uygulamanın başlangıcını teşkil etti.

Bu gelişmeler sonrasında 1924 yılına gelindiğinde Adana’da, tohumdan yağ çıkaran ve gayrimüslimler tarafından terk edilmiş, ikisi iplik ve dokuma, üçü un, sekizi çırçır ve prese, dördü yağ olmak üzere on yedi fabrika mevcut olduğu görülmektedir (Karakuş ve diğerleri, 1999:240; Sabancı, 1985:19).

Adana’nın yaşadığı bu ekonomik sorunlar, genel olarak dönemin Türkiye’sinin ekonomik durumuyla da yakından ilintilidir. 1918’den 1945’e kadar geçen süre, Türkiye toplumu ve ekonomisi açısından olağanüstü zor bir dönem olmuştur. Yeni Cumhuriyetin kurulmasının ardından savaşın ortaya çıkardığı bir çok toplumsal ve ekonomik sorun ile tam olarak baş edilemeden ülke bu kez de 1929 yılında Dünya İktisadi Bunalımı ve buna bağlı olarak dünya tarım ürünleri piyasasının çöküşüyle karşı karşıya kalmıştır. Bunalımın sonunda yaşanan ekonomik durum 1930’lu yıllarda, devlet müdahaleciliğini ve korumacılığını doğurmuştur. İkinci Dünya Savaşı’nın başlamasıyla birlikte, ülke savaşa katılmadığı halde, ekonomik olarak ülkeyi oldukça sarsan bir seferberlik dönemi yaşanmıştır (Owen ve Pamuk, 2002:19; Kongar, 1998:350-351).³¹

³¹ Dünya İktisadi Bunalımı’nın Türk ekonomisine etkisi, temel olarak tarım ürünlerinin fiyatlarında meydana gelen ani ve önemli düşüşten kaynaklanmıştır. Bu dönemde, en önemli tarım ürünleri olan buğday ve diğer tahılların fiyatlarında, 1928/29 ile 1932/33 arasında yüzde 60’ın üzerinde bir düşüş meydana gelmiş; en önemli ihraç ürünleri olan tütün, kuru üzüm, fındık ve pamuğun fiyatları da, 1930’ların sonlarında bir miktar düzelme görülse de, ortalama yüzde 50 oranında düşmüştür (Owen ve Pamuk, 2002:27).

Bu dönemde, Adana'da, ekonomik alan dışında bazı değişikler yaşanmıştır: 1923 yılında Ramazanoğlu Kütüphanesi, 1924 yılında müze, 1925 yılında daha sonra Pamuk Araştırma Enstitüsü adını alacak olan Tohum Islah İstasyonu ve 1929 yılında ise Ziraat Odası açılmıştır (Aktan, 1967).

II. Dünya Savaşı'nın yaşandığı yıllarda da Adana'nın ekonomik yaşamındaki durgunluk devam etmiştir. Ancak, 1943 yılından itibaren kentte ve kentin artalanında gelecek dönemdeki ekonomik değişimi belirleyecek iki temel gelişme yaşanmıştır. Bu gelişmelerden birincisi savaş nedeniyle oluşan koşullardan yararlanan kişilerin büyük miktarda tarım arazisini satın almalarıdır. Böylece, tarımsal arazinin ekonomik bunalımdan yararlanan kişilerin eline geçmesiyle, bölgede kapitalist çiftçilik gözle görülür bir hal almıştır. 1943 yılında yaşanan ve tek başına Adana'nın ilerdeki on yıllarına damgasını vuran gelişme ise pamuk tarımında yeni türlerin denenmeye başlanmasıdır. Önceleri, kısa lifli pamuk ekimi yapılan bölgede, 1943 yılında yeni bir tür olan orta boylu elyafly Akala türü pamuğun ekimine başlanmıştır. Bu yeni tür, ürünü dönüm başına 50-100 kilogram arası artırmıştır. Bu yüksek verim, aynı zamanda ürünün kalitesi nedeni ile iyi bir fiyat teklifi ile karşılaştınca işgücü maliyetlerine göre toprağın fiyatı oldukça artmıştır. Bu nedenle pamuk ekilen arazilerin miktarı artmış ve buğday ekilen arazilerin yerini pamuk almaya başlamıştır (Kıray, 1998:14).

Bölgede pamuk tarımının yaygınlaşması ve özel ellerde parasal sermayenin toplanmasıyla birlikte Adana'da sanayi alanında da bir canlanma görülmeye başlanmıştır. 1950 yılına gelindiğinde, daha önce belirtilen 1924 yılındaki tesislere

ek olarak 1 iplik, 2 bitkisel yağ, 9 çeltik, 21 çırçır-prese fabrikası açıldığı görülmektedir (Karakuş ve diğerleri, 1999:240; Sabancı, 1985:19). Ancak, belirtilmelidir ki, açılan bu sanayi tesislerinin bir çoğu, örneğin Adana'da bu dönemde açılan Sümerbank ve Milli Mensucat fabrikaları da daha önce özel sermaye tarafından kurulmuş fabrikalardır. Sümerbank Fabrikası, 1885 yılında Havace Tırpani tarafından açılan fabrikanın, Milli Mensucat Fabrikası ise 1906 yılında Aristidi Kosma Simyanoğlu tarafından açılan fabrikanın millileştirilmesiyle ortaya çıkmıştır (Karakuş ve diğerleri, 1999:238-239). Bu sanayi tesisleri arasından asıl dikkat çekici olanı ise 21 yeni çırçır-prese fabrikasıdır. Bu sayıda fabrikanın açılması bölgedeki pamuk üretimdeki artışın en açık göstergesi olması yanında bölgeden işlenmiş pamuk ticaretinin de yeniden hareketlenmeye başladığını göstermesi bakımından önemlidir.³²

Özetle 1940'lar bir yandan kapitalist çiftçiliğin yaygınlaştığı, diğer yandan ise bölgenin ürün deseninin ve geleneksel tarım tekniklerinin değişerek tarımda ilaç, gübre ve makinelerin kullanıldığı; bu iki nedene bağlı olarak da özel sermayenin güçlendiği bir dönem olmuştur. Özel ellerde toplanan bu sermaye Demokrat Parti dönemindeki politikalarla birleşerek Adana'daki sanayileşmenin başlatıcısı olacaktır.

Adana'ya ilişkin nüfus bilgilerine bakıldığında, ele alınan dönemde, Adana nüfusunun önemli bir değişim göstermediği ve kentin ekonomik koşullarıyla uyumlu olduğu görülmektedir. 1927 yılında yapılan ilk nüfus sayımında kent nüfusu 72.577

³² Alan araştırması sırasında yapılan görüşmelerde de bölgedeki çırçır-peres fabrikaların özellikle 1945 yılı sonrasında açılmaya başlandığı belirtilmiştir.

olarak tespit edilmiştir. Bu sayı kentin 1918'de 79.099 olan nüfusuyla karşılaştırıldığında, kent nüfusunun 6.522 kişi gerilediği ortaya çıkmaktadır. Ancak, bu tarihten itibaren kent nüfusu artarak 1935 yılında 76.573 kişiye, 1940 yılında 89.900 kişiye yani 1914 yılındaki nüfusuna ulaşmıştır. 1940-1950 arasında ise kent nüfusu 27.742 kişi artarak, 1950 yılında 117.642 kişiye ulaşmıştır (bkz. TABLO 6).

Eldeki bu nüfus bilgileri kent nüfusunun 1940 sonrasında az olsa da bir büyüme gösterdiğine işaret etmektedir. Bu nüfus büyümesi bir önceki dönemle karşılaştırıldığında, artışın daha yüksek olması gerçeği asıl olarak 1943 sonrasında yaşanan ekonomik gelişme ile ilintilidir. Daha önce belirtildiği gibi, 1943 yılından itibaren bölgede ekimine başlanan Akala türü pamuk, önceki yıllarda ekimi yapılan pamuk türlerine göre önemli bir işgücü ihtiyacının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Akala türü pamuğun getirdiği yüksek verim nedeniyle, pamuk ekilen arazilerin miktarı artmış; buğday ekilen arazilerin yerini de pamuk almaya başlamıştır. Bu gelişme aynı zamanda bölgeye yeni bir göç dalgasının gerçekleşmesine de neden olmuştur. Eski tür pamuk kozalarının olgunlaştıktan sonra istenilen zamanda toplanabilmesine karşın, Akala türü pamuk kozalarının Eylül sonu ve Ekim başına kadar geçen üç hafta içinde toplanması gerekliliği bu dönemde yoğun bir işçi ihtiyacının ortaya çıkmasına neden olmuştur (Kıray, 1998:15). Ancak, ele alınan dönemde kent nüfusundaki artışın sonraki dönemlerle karşılaştırıldığında çok da büyük olmaması pamuk tarımı için gereken işgücünün çoğunlukla mevsimlik işçi getirilerek karşılandığı ve bu işçilerin kente yerleşmeyerek çalışma dönemi sonunda ikamet ettikleri yerlere geri döndükleri şeklinde yorumlanabilir.

Ele alınan dönemdeki Adana'nın mekânsal durumuna ilişkin ilk veri 1942 yılına aittir (bkz. HARİTA 1). Bu veri incelendiğinde Adana'nın 1940'ların başındaki mekânsal durumu ve kentin konut dokusu hakkında kimi betimlemeler yapılabilir.

Bugün Adana kenti Seyhan Nehri'nin batısındaki bölgede bulunan Seyhan İlçesi ile bu nehrin doğusunda bulunan Yüreğir İlçesi'nden oluşmaktadır. Kentin en önemli referans noktaları ise kenti kuzey-güney yönünde bölen Seyhan Nehri ile kenti doğu-batı yönünde bölen E-5 Karayoludur.^{33 34}

1940'ların başında kentin büyük bir bölümü Taşköprü (Harita 1) ile batısında bulunan 5 Ocak Meydanı arasında bulunan Abidinpaşa Caddesi (Harita)'nin, çoğunlukla kuzeyine ve daha az olmak üzere de güneyine kurulmuş mahallelerden, Yüreğir İlçesi'nde yine Taşköprü'ye yakın biçimde oluşmuş çok küçük birkaç mahalleden oluşmaktadır. Kentin Taşköprü etrafına toplanmış bu görünümünden ayrıksı bir durumda olan yerleşim yerleri ise Yüreğir İlçesi'nin kuzeyinde neredeyse yalıtılmış bir alan gibi olan Köprülü mevkiindeki yerleşim ve Seyhan İlçesi'nde,

³³ Bu karayolunun Seyhan İlçesi'nde kalan kısmının adı Turhan Cemal Beriker Bulvarı, Yüreğir İlçesi'nde kalan kısmının ise Girne Bulvarı'dır; Türkiye yol haritalarında ise E-400 Karayolu olarak geçmektedir. Ancak, bu karayolu, halk arasında bir bütün olarak E-5 olarak adlandırılmaktadır.

³⁴ Bu referans noktaları gerek kentsel doku anlamında gerekse etnik toplulukların yoğunlaşması noktasında kenti birbirinden farklılık gösteren dört bölgeye ayırmakta, ayrıca böyle bir bölgelendirme kentte ilişkin mekânsal betimlemeyi daha anlaşılır kılmaktadır. Bu nedenle, bu ve sonraki bölümlerdeki kentsel dokuya ilişkin betimlemelerde bu referans noktaları kullanılacaktır.

kent merkezi ile arasında tarım arazilerinden oluşan geniş bir alanın bulunduğu Akkapı ve Mıdık'tır.

1940'ların başında kentin en yoğun yerleşime sahip olan mahalleleri Tepebağ ve Kayalıbağ'dır. Kent bu iki mahallenin kuzeyinde, daha sonra kurulacak olan Reşatbey ve Çınarlı Mahallelerine doğru bir yönelim içine girmiştir. Bu iki mahallenin güneyinde ise yine Abidinpaşa Caddesi'ne bitişik biçimde kurulmuş olan Ulucami ve Karasoku mahalleleri ile bunların güneyinde Alidede, Beşocak, Türkocağı ve Mestanzade Mahalleleri bulunmaktadır. Bu mahallelerden Alidede ve Beşocak Saydam Caddesine bitişik iken Türkocağı Seyhan Nehri'nin kenarında kurulmuştur. Saydam Caddesi'nin doğusunda bulunan Karasoku Mahallesi ile 5 Ocak Meydanı'nın batısında yer alan Kuruköprü Mahallesi'nde seyrek bir yerleşim bulunmaktadır. Kuruköprü Mahallesi'nin kuzeyinde Çınarlı ve Döşeme Mahalleleri ile batısında bulunan bölgede Hanedan, Hurmalı mahallelerinin bir kısmı mevcuttur.

Kentin bu durumu, 1900'lerin başındaki mekânsal durumundan çok fazla bir değişikliğe uğramadığını göstermektedir. Kentin 1940'ların başında ana ulaşım ve yerleşim aksları, Taşköprü'den batıya ilerleyen Abidinpaşa Caddesi, bu caddenin bitiminde bulunan 5 Ocak Meydanı'ndan güneye doğru ilerleyen Saydam Caddesi (bkz. Harita 1) ile meydandan kuzeybatı yönüne doğru ilerleyen Özler Caddesidir (bkz. Harita 1). Bu dönemde, kentin ticaret merkezi tamamen Büyüksaat ve Küçüksaat mevkileri; yani Taşköprü ile 5 Ocak Meydanı arasında kalan bölgedir. Kentin şehir dışı ulaşım merkezi ve pazar yerlerinin bulunduğu bu bölge bütün kent için bir merkezdir. Abidinpaşa Caddesi'nde bulunan Büyüksaat'in çevresinde

imalathaneler, dükkanlar ve otogar bulunurken; Saydam Caddesi'nin 5 Ocak Meydanı'na yakın kısmında yaş sebze-meyve pazarı bulunmaktadır.

Oldukça dikkat çekici olan bir nokta da, kent ile kuzeyinde bulunan demiryolu istasyonu arasında geniş bir boş alan bulunmasıdır. Anadolu'nun bir çok kentinde demiryolu istasyonları kent merkezi olarak seçilmiş ve yerleşim o bölgelerde yoğunlaşmışken, bu dönemde Adana tarihsel merkezi olan Taşköprü'nün etrafında yoğunlaşmış bir yerleşime sahiptir.

4.1.3. 1950-1980: Tarım Kaynaklı Parasal Sermayenin Sanayiye Aktarımı:

1950-1962 döneminde, dönüm başına üretimi 170 kilogramdan 300 kilograama çıkaran pamuk türleri ekilmeye başlanmıştır (Kıray, 1999b: 100). 1943 yılında Akala türü pamuğun ekilmesinden önce dönüm başına ürünün 50 kilogram olduğu hatırlandığında 1943 ile 1962 yılları arasındaki dönüm başına ürünün 50 kilogramdan 300 kilograama çıkarak, 12 kat artış gösterdiği anlaşılmaktadır.

1950-1980 arasında geçen dönem gerek yurtdışı piyasalardaki durum gerekse ülkede uygulanan ekonomik programlar nedeniyle Adana için önemli fırsatların doğduğu, aynı zamanda kentsel sorunların ortaya çıktığı bir dönem olmuştur.

1947 yılında, Cumhuriyet Halk Partisi iktidarının bir önceki yaz döneminde hazırlanmış olan devletçilik ilkelerine dayalı üçüncü beş yıllık kalkınma planını bir kenara iterek özel sermayeye ve tarıma daha fazla ağırlık veren uygulamalara

yönelmesi ve Demokrat Parti iktidara geçer geçmez bu yoldaki atılımları devam ettirmesi ülkede tarımsal gelişmenin önünü açmıştır (Owen ve Pamuk, 2002:143; Boratav, 2004:97).

1950’li yılların başlarında İkinci Dünya Savaşı döneminde uygulanan kemer sıkma politikası nedeniyle önemli boyutlara ulaşan döviz rezervleri, 1947 yılından başlayarak dış ticaret hadlerinde görülen iyileşme ve Türkiye’nin ihracatının 1953 yılına kadar önemli ölçüde artmasına destek olan Kore Savaşı nedeniyle dünya piyasasında oluşan olumlu koşullar, Türkiye’de piyasanın önemli ölçüde gelişmesini sağlayan unsurlar olmuştur. İkinci Dünya Savaşı’nın ardından ülke çapında gerçekleşen tarımsal üretim; verimsiz toprakların tarıma açılması sonucunda toplam ekili alan yüzölçümünde sağlanan %53’lük artış ve tarım makineleri ve traktör sayısındaki artış sayesinde iki katına çıkmıştır. Marshall Planı kapsamındaki yardımlar, Demokrat Parti hükümeti tarafından, tarım makineleri ve özellikle traktör ithalatında kullanılmış ve 1946 yılında 10.000’in altında olan traktör sayısı 1950’lerin sonunda 42.000’e fırlamıştır. Bbir çift öküz bir yılda 5 ile 10 hektar arasındaki bir alanı sürebilirken, traktörler sayesinde sürülebilir miktar 75 hektara kadar yükselmiştir. 1950’li yılların ilk döneminde, devletin karayolu yapımına ağırlık vermesi de tarımsal ürünlerin ticaretini kolaylaştırmıştır (Zürcher, 2000:326-327; Owen ve Pamuk, 2002:144-145).

Türkiye’nin, bu dönemde, tarımsal olarak büyük bir gelişme göstermesi ve buna bağlı olarak Adana’nın tarımsal üretiminde sıçrama yapmasının temeli, İkinci Dünya Savaşı’nın ardından ortaya konulan Truman Doktrini ile Türkiye’ye

Avrupa'nın ihtiyaç duyduğu gıda ve tarımsal ürünleri karşılayacak bir ülke rolünün verilmesidir (Unsal, 2004:442). Bu rolün yerine getirilmesi için Marshall yardımından pay alan Türkiye hükümeti, önemli bir tarımsal havza olan Adana'daki üretimi canlandıracak bir çok tedbir almıştır.

Uygun giden iklim koşulları, tarımda makineleşme, talep artışı ve iyileşen ticaret hadlerinden de yararlanmıştı. Amerika'nın Kore Savaşı boyunca uyguladığı stoklama programı nedeniyle Dünya piyasasında buğday, krom ve diğer ihraç mallarına olan talep artışı sayesinde, Türkiye'nin dış ticaret hadleri 1948-50 ile 1951-1953 yılları arasında kalan dönemde yüzde 44 gibi yüksek bir artışa sahne olmuştur (Owen ve Pamuk, 2002:145). Bu gelişmeden büyük payı alan tarım sektörünün 1946-1953 yılları arasında kalan dönemde ortalama büyüme hızı %13,2'yi bulmuştur. Tarım kesiminin milli hasıla içindeki payı 1946-47 ortalaması olarak %42 iken 1952-53'te bu oran %45,2'ye çıkmıştır. Aynı yıllar için sanayi sektörünün payı ise %15,2'den %13,5'e düşmüştür (Boratav, 2004:97). 1954 yılından sonra dünya fiyatlarında yaşanan gerilemeye karşın, hükümet tarım sektörünün kazançlarını 1957 yılına kadar fiyat destekleme politikaları aracılığıyla korumuştur. (Owen ve Pamuk, 2002:149)

1960'lı ve 1970'li yıllarda uygulanan iç pazarın korunması ve ithal ikamesi yoluyla sanayileşme politikası da tarım sektörünün büyük kazanç sağlamasına neden olmuş; gerek devlet tarafından desteklenen sanayi gerekse tarım sektörü dış piyasaların etkisinden korunarak gelişmesini sağlamıştır. Bu uygulamalardan en fazla faydalanan iki holdingden biri olan Sabancı Holding, tekstil sanayindeki yükselişini

1950'li yıllarda, yoğun biçimde pamuk üretimi yapılan Adana bölgesinde başlamıştır. (Owen ve Pamuk, 2002:150-151)

Demokrat Parti'nin uyguladığı ekonomi politikalarında tarım sektörüne öncelik vermesi Adana'nın hızlı bir biçimde gelişmesine neden olmuştur. 1960'lı yıllarda tarıma dayalı sanayi hızlı bir gelişme göstermiş, bu arada köyden kente yoğun bir göç yaşanmış ve sanayide çalışan nüfus giderek artmıştır. Köydeki insanın kente taşınması ile tarım sektöründe doğan işgücü açığı Güneydoğu Anadolu illerinden getirilen tarım işçileri ile giderilmeye çalışılmıştır. Ancak, bu işçilerin bir çoğu geri dönmemiş ve Adana'ya yerleşmiştir (Akalın ve diğerleri, 1999:86).

Daha önceki dönemlerde ekonomisi büyük oranda pamuk ve buğday üretimi ile bu ürünlerin pazarlanmasına dayanan Adana 1950'li yıllarda tarımsal üretimden elde ettiği sermayeyi hükümet politikalarının da etkisiyle sanayiye aktarmıştır. Kurulan bu sanayi, farklı alanlara yönelmek yerine yine tarıma dayalı bir biçimde oluşmuştur. 1950-1962 yılları arasında Adana'da bulunan tesislerin %51'i esas hammaddesini tarımsal ürünlerden sağlayan, dokuma ve gıda sanayi işletmeleridir. 1950-65 döneminde en hızlı gelişme gösteren sanayi kolu dokuma sanayi olmuş ve 1962 yılında bu alanda faaliyet gösteren firmaların sayısı 96'yı bulmuştur (Teymen ve diğerleri, 1999:396). Adana'da gerçekleşen bu gelişmeyi Sabancı (1985:30-31) şu sözlerle aktarmıştır:

İkinci Dünya Harbi yıllarının, normal olmayan kararlarının, devam edeceğini sanan Adanalı toprak ağaları, 1945-1955 yılları arasındaki

dönemde, Adana'nın bar diye adlandırılan batakhanelerinde safahata dalınca, her şeyi satıp savmaya başladılar. İşte bu dönemde toprak edinen, yeni toprak sahipleri, tarım kesiminde verim artışına sebep olan bir çok imkândan da yararlanma şansına kavuştular. Önce, Marsall Yardımı çerçevesinde, Amerika'dan traktör ve diğer tarım makineleri geldi. Arkadan Seyhan Barajı inşa edilerek, Adana ovasında su düzeni kontrol altına alındı. Sulu tarım başladı. Kaliteli tohum, tarım ilaçlama teknikleri öğrenildi. Aynı topraklardan daha çok ürün alınmaya başlandı. Bu yoldan sermayelerini arttıranlar da sanayi yatırımlarına yöneldiler.

1956 yılına gelindiğinde Adana'da 7 iplik ve dokuma fabrikası, 7 bitkisel yağ fabrikası, 3 un fabrikası, 1 çimento fabrikası, 49 çırçır ve prese fabrikası, 2 tuğla ve kiremit fabrikası, 4 sabun imalathanesi, 1 asbestli levha fabrikası, 4 karo-mozaik imalathanesi ve bir çok imalathane kuruludur ve sanayide 7.900 kişi istihdam edilmiştir. Aynı tarihte Seyhan Hidro-Elektrik Santrali de kurularak sanayinin ihtiyaç duyduğu enerji ihtiyacı karşılanmıştır. 1963 yılında ise Adana'da faaliyette bulunan sanayi tesisi sayısı 145'e ve bu tesislerde çalışan kişi sayısı da 4,144'ü kadın olmak üzere 13,325'e ulaşmıştır (Karakuş ve diğerleri, 199:240).

1970'li yıllarda Adana'da sanayileşmenin artmasına karşın, imalat sanayi pamuğun hakimiyetinden kurtulamamıştır. 1970'li yılların ortalarına kadar devam eden sanayileşme sürecinde Adana, tekstil ve gıda gibi tarıma dayalı sanayi kollarında Marmara Bölgesi'nden sonra, Türkiye'nin en sanayileşmiş ikinci bölgesi haline gelmiştir (Teymen ve diğerleri, 1999:396).

1950'lerin başında kentin çok büyük bir değişim göstermediği görölmektedir. Kent bu dönemde güney ve kuzey yönünde ufak çaplı bir gelişim göstermiştir. Güney kesiminde ufak, kent ile arasında boş arazilerin bulunduğu bir yerleşim olan ve bir nevi Akkapı'nın uzantısı durumunda olan Bey Mahallesi (Arp. Hart-ıl Beg) oluşmaya başlamıştır. Kocavezir Mahallesi'nin güneybatısında ise Mirzaçelebi Mahallesi oluşmuştur. Güneyde yer alan Akkapı ve Mıdık Mahalleleri ise hâlâ küçük birer yerleşim halindedir.

1950'lerin başlarında kentin kuzey sınırı Adliye binasıdır ve daha kuzeyde çok nadir olarak yerleşim bulunmaktadır. Adliye binasının kuzeyinde bulunan bu alandaki dikkat çekici yapılar ise Belediye Binası ile Atatürk Parkı'dır. Bu iki önemli yapının bu alanda bulunması kentin bu bölgeye doğru yönelmesinin planlandığının işaretleri olarak yorumlanabilir. Ancak, bu bölgede, söz konusu dönemde çok az bir yerleşim mevcuttur; bölgenin büyük bir kısmı hâlâ tarım arazisidir ve demiryolu istasyonunun kuzeyinde ise sadece bağ evleri vardır.

İlerleyen tarihlerde, 1950'lerin ikinci yarısında, kentin kuzeye doğru gelişmeye başladığına tanıklık edilmektedir. Bu dönemde Reşatbey ve Kurtuluş mahalleleri oluşmaya; Döşeme ve Hurmalı mahallelerinde ise yerleşim yoğunlaşmaya başlamıştır. Hemen batısındaki bir gecekondu bölgesi olan Kurtuluş Mahallesi aksine, Demiryolu istasyonu ile E-5 Karayolu arasında kalan bölgede Kuzey-güney doğrultusunda birbirine paralel ve bunları doğu-batı doğrultusunda kesen caddelerin bulunduğu Reşatbey ve Cemalpaşa bölgesi ızgara yol planı ve geniş caddeleriyle Adana'nın modern bir görünüme sahip ilk bölgesidir.

1960'ların başında kentin Seyhan İlçesi'nde batı yönünde bir gelişme gösterdiğine tanıklık edilmektedir; bu yönde İstiklal Mahallesi oluşmuş hemen güneyinde de Yeşilyuva Mahallesi'nin Kocavezir'e bakan tarafından yerleşim başlamıştır. Kentin güneyinde ise Sucuzade, Sarıyakup ve Hürriyet mahallelerinde seyrek de olsa yerleşim başlamıştır. Bu dönemde, daha güneyde yer alan Akkapı 200, Mıdık ise 100 civarında konutun bulunduğu birer yerleşim alanıdır. Kümelenmiş konutların etrafında ise geniş bahçeler bulunmaktadır.

Kent aynı dönemde kuzey yönünde de bir gelişme göstermiş ve Mithatpaşa, Denizli, Cemalpaşa, Gazipaşa, Namık Kemal mahalleleri oluşmaya başlamıştır. Aynı dönemde, kentin E-5 Karayolu'nun kuzeyinde yer alan batı bölgesinde bulunan Yeşilevler mahallesinde de 150-200 hanelik, kentten ayrık bir yerleşim mevcuttur. Demiryolu istasyonunun kuzeyinde kalan ve bugün Ziyapaşa, Sümer ve Yeşilyurt mahallelerinin bulunduğu alan o dönemde Yurt ismiyle anılmaktadır ve cüzi bir yerleşim görülmektedir.

1960'ların başında Yüreğir İlçesi'nde E-5 Karayolu'nun güneyinde Cumhuriyet, Yamaçlı, Güneşli, Haydaroğlu ve Seyhan mahalleleri bulunmaktadır. Bu mahalleler de, Akkapı ve Mıdık mahallelerine benzer biçimde, 50-100 konutun bulunduğu bahçelerle çevrilmiş birbirinden ayrı öbekler şeklindedir ve kent merkezi ile bu mahalleler arasında bağ yolları mevcuttur. E-5 Karayolu açılırken bir kısmı güneyde kalması nedeniyle Sinanpaşa Mahallesi'nin bir bölümü de bu bölgede yer almaktadır. 1960'ların başında Yüreğir İlçesi'nde, E-5 Karayolu'nun kuzeyinde

Sinanpaşa, Akıncılar, Yavuzlar, Tahsilli ve Kiremithane mahalleleri bulunmaktadır. Küçük birer yerleşim şeklindeki bu mahallelerde ortalama 100 ile 500 arasında konut bulunmaktadır. Daha kuzeyde ise çoğunlukla halk arasında muhacirler olarak adlandırılan Balkan göçmenlerinin iskan edildiği Köprülü Mahallesi vardır.

1960'ların ortalarında ise kent hemen hemen bütün yönlerden bir gelişme göstermeye devam etmiştir. Bu dönemde, kent batı yönünde havaalanının ötesine taşmış; Şakirpaşa ve Yeşiloba mahallelerinde çok küçük olmakla birlikte yerleşim görülmeye başlamıştır. Bu dönemde gerçekleşen en önemli gelişme, Reşatbey ve Cemalpaşa mahallelerinin kentin üst gelir grubunun tercih ettiği bir bölge haline dönüşmesidir. Bu iki mahallede ve batısında bulunan Kurtuluş Mahallesi'nin bir kısmında villa tarzı, iki katlı geniş bahçeli yapılar ve çok nadir de olsa apartmanlar inşa edilmeye başlanmıştır. Bu tarihlere kadar tarihi kent merkezinde ikamet eden üst gelir grubu, buradaki tarihi yapıları terk ederek yeni inşa edilen konutlara taşınmaya başlamıştır. Kentin yeni oluşan bu görünümünü bir katılımcı (Ramazan, 58, emekli muhtar) şu sözlerle aktarmıştır:

Yani 65'lerde, 65'lerde diyebilirim yani o Gazipaşa bulvarında o zaman bulvar bulvar yoktu da toz toprak yol vardı. Bir de burada Sular caddesinde yapılmış birkaç ev vardı. Çünkü biz trene binip Misis'e gideceğimiz vakit o zaman mesela Cumartesi, Pazar falan Misis'e gideceğimiz vakit ordan trenden baktığımız zaman o evler o kadar güzel görünürdü ki bize. Şimdi ben dün akşam o gün mesela yürüyüşü orda

yıllar boyu ordan geçiyorum, o evleri gördüğüm vakit o evler şimdi sanki şöyle küçük bir evler gibi gözüküyor.

Aynı dönemde gerçekleşen bir diğer değişim, Yüreğir İlçesi'nin E-5 Karayolu'nun kuzeyinde bulunan bölgesinde yer alan ve daha çok Kürt göçmenlerin ikamet ettiği Kiremithane mahallesinin oldukça büyümesidir.

Seyhan İlçe'sinin güneyinde ise Sucuzade Mahallesi ile o tarihlere kadar kentin güneyinde ayrıksı bir yerleşim olan Akkapı arasında bulunan bölgede Havuzlubahçe Mahallesi oluşmaya başlamıştır. Bu dönemde artan göç sonucunda; Akkapı ve Havuzlubahçe mahallelerinin batısında kalan bölgede Dağlıoğlu ve Dumlupınar mahalleleri oluşmuştur.

1970'lerin başında Seyhan İlçesi'nin kuzeyi hâlâ nadir yerleşim olan bir alanken, Cemalpaşa, Reşatbey mahalleleri ile Kurtuluş Mahallesi'nin doğu kısmı artık tam anlamıyla kentin merkezi durumuna gelmiştir. Üst gelir grubunun tercih ettiği bu alanda apartmanlar yükselmeye başlamış ve az da olsa üst gelir grubuna yönelik işyerleri açılmaya başlanmıştır.

Bu tarihlerde demiryolu istasyonunun kuzeyindeki bölgeyi bir katılımcı şu sözlerle aktarmıştır:

Belediyenin kuzeyinde hemen hemen, bağlık evler vardı, bağların arasında evler vardı. bağlar vardı ve bağların arasında evler vardı.

1970'te ben evlendim. 71'de filan motosiklet aldım ben, o zaman şöyle vespa tipi ufak önü geniş, ufak tekerli. İki çocuğum olmuştu 71-72'lerde Pazar günü hanımı, çocukları bindirirdim, pikniğe giderdik biz o bağlara, hemen şu kanal köprü civarı hep bağlıktı, biz oraya pikniğe giderdik (Aslan, 69 yaşında, mobilyacı).

Aynı tarihlerde kentte yaşanan en önemli gelişme ise tam tersi yönde Yüreğir İlçesi'nin E-5 Karayolu'nun güneyinde bulunan bölgede yaşanmıştır. Bu tarihlerde yoğun bir biçimde göç almaya başlayan bölgede Nusayri mahallelerinin doğu sınırını oluşturan göçmen mahalleleri oluşmaya başlamıştır. Bugün Anadolu adı verilen bu yerleşim yerinin adı o zamanlar Haydarlı'dır ve Yüreğir İlçesi'nde E-5 Karayolu'nun güneyindeki ilk Kürt mahallesidir. Aynı zamanda, Nusayriilerin yaşadığı mahallelerdeki konut sayısı da hızla artmaya başlamış ve daha önce birbirinden ayrı konut kümeleri şeklindeki mahalleler arasında mesafe kapanmaya başlamış; daha önceden varolan mahallelere ilaveten Akdeniz Mahallesi kurulmuştur. Bölgeye göçmen yerleşimini bir katılımcı şu sözlerle ifade etmiştir:

Anadolu 67-68-69'da şarklılar gelmeye başlayınca oldu. Sonra doğuya gitti, bu araziler hep tarım arazisiydi, buraya doğru hücum ettiler (Yasin, 64 yaşında, emekli memur).

Aynı dönemde, Yüreğir İlçesi'nde, E-5 Karayolu'nun kuzeyinde bulunan bölgede Özgür ve Sarıçam mahalleleri; 1970'lerin ortalarında ise Dervişler Mahallesi kurulmuştur.

Bu dönemde, Seyhan İlçesi'nin E-5 karayolunun güneyinde bulunan bölgede, Meydan, Hürriyet ve Emek mahalleleri oluşmaya başlamıştır. Daha çok orta gelir grubunun ikamet ettiği Meydan ve Emek mahalleleri kenti batıya doğru genişletirken, Saydam Caddesine bitişik bir biçimde kurulan Hürriyet mahallesi, daha önce kurulan Havuzlubahçe Mahallesi gibi, sonra Akkapı ve Mıdık ile kent öbeği arasındaki bölgedeki tarım arazilerin konut alanına dönüşmesi sonucunda oluşmuştur. Bu bölgede yer alan Havuzlubahçe ve Hürriyet mahalleleri 1970'lerin başında tarım arazilerinin hızla elli-yetmiş metrekarelik parsellere bölünüp satılmasıyla konut alanına dönüşmüş ve bunun sonucunda birbirine bitişik küçük evlerden oluşan bir konut kuşağı ortaya çıkmıştır.

4.1.4. 1980 ve Sonrası: İkinci Durgunluk Dönemi:

1980'lere kadar uygulanan ithal ikameci kalkınma modelinde iç pazarın geliştirilmesine ve iç pazarda oluşturulan talebin karşılanmasına dönük politikalar uygulanmış üretimin arttırılması için gereken döviz ise, geleneksel tarım ürünü ihracatından ve işçi dövizlerinden sağlanmaya çalışılmış ancak mamul mal ihracı neredeyse tamamen göz ardı edilmiştir. Sonuçta Türkiye ekonomisi bir kriz ile karşı karşıya kalmıştır (Owen ve Pamuk, 2002:151-153).

Bu kriz neticesinde Süleyman Demirel'in azınlık hükümeti, Ocak 1980'de geniş kapsamlı liberalleşme politikaları içeren bir önlemler paketini yürürlüğe koymuş, aynı yılın Eylül ayında gerçekleşen darbe ile yönetimi ele geçiren askeri

yönetim de bu programı devam ettirmiştir. Temel olarak ihracata yönelik bir üretim yoluyla kalkınmayı ve piyasanın liberalleştirilmesini hedefleyen bu program Anavatan Partisi'nin iktidarı döneminde de sürdürülmüştür. Günümüze kadar devam eden bu sürecin Adana için en önemli sonucu ise programın yürürlüğe koyulması ile birlikte kamu mallarının fiyatlarının arttırılması, faiz oranları serbest bırakılması ve sübvansiyonların birçoğunun kaldırılması olmuştur. Bu politikalar sonucunda tarımsal girdilerde yükselme ürün fiyatlarında ise düşme yaşanırken tarım sektörü büyük bir çöküntü yaşamıştır. Sonuç olarak tarım sektöründeki üretim artış oranı, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana en düşük seviyesine inmiş ve 1980'lerde yıllık ortalama 1,4 olmuştur (Ahmad, 2002:211; Owen ve Pamuk, 2002:159-165).

Adana ekonomisinde de bütün ülkeye benzer bir biçimde, tarımın hakimiyetinde nisbi bir azalma olmuştur. Tarım sektörünün ekonomideki belirleyici rolünü kaybetmeye başlamasıyla birlikte Adana'da kurulu olan tarıma dayalı sanayi de olumsuz biçimde etkilenmiştir (Karakuş ve diğerleri, 1999:239).

Yeni ekonomik programın uygulanmasıyla birlikte Adana'da tarımsal alanlarda aynı yıl içinde ikinci ürün alma çalışmaları başlamıştır. Çukurova'da, 1980'li yıllar boyunca, buğday hasadından sonra ikinci ürün olarak soya ve mısır ekimine yönelinmiştir (Tekinel, 1989:9). Tarımsal üretim yapanlar, yeni ekonomik programdan kaynaklanan kazanç kayıplarını, ürünü arttırma yoluyla kapatma gayreti içine girmiştir. Ancak, araziye çok yoğun ekim yapılması kısa sürede girdi maliyetlerinin artırması yanında arazilerin verimliliğinin de düşmesine neden olmuştur. Sonuçta, 1980 ile başlayan ve günümüze kadar devam eden süreçte

Adana'da ekonomik hayat tarımsal ve sanayi üretiminden hizmet sektörüne kaymıştır (bkz. TABLO 12). Bu durumu bir katılımcı (Ramazan, 58, emekli muhtar) şu şekilde ifade etmiştir:

Şimdi çok net söyleyebilirim, rahmetli Özal döneminde fırlama oldu, yani bayağı bir ticaret aleminde fırlama oldu. Para oldu, efendime söyleyeyim, çiftçiler dahi, ha çiftçiler o mesela eski görünümü kalmadı. Yani artık her geçen gün zayıflama durumuna girdi. Ticari alem büyümeye başladı. Çiftçilerin çoğu ticarete dönmeye başladı.

1990'lara gelindiğinde de Adana'nın ekonomik durgunluğunda belirli bir değişme yaşanmamıştır. 1990'dan sonra firmalar yeni yatırım yapmak yerine mevcut yatırımların teknolojik ve çevresel anlamda iyileştirilmesine yönelmişlerdir. Sonuçta, Adana'nın ekonomik hayatı, önemli bir değişikliğe uğramamış, tarım ve tarıma dayalı sanayi, kentin ekonomisindeki belirleyiciliğini devam ettirmiştir. Adana'da büyük ölçekli sanayi kuruluşlarının ekonomik büyüklükleri dikkate alındığında, gıda sanayisi %30'la birinci sırada yer alırken ikinci sırayı dokuma ve giyim sektörü, üçüncü sırayı da kimya-kauçuk ve plastik sanayisi almaktadır. Adana'daki işletmelerin ancak %8'ini büyük işletmeler oluşturmaktadır. Büyük ölçekli tesisler çoğunlukla tekstil, yağ, çırçır-prese, çimento ve makine fabrikalarıdır (Karakuş ve diğerleri, 1999:242-243). Adana bu dönemde Mersin serbest bölgesinin de etkisiyle ticaretteki etkinliğini de yitirmeye başlamıştır (Teymen ve diğerleri, 1999:397).

Gerek tarımda gerekse sanayide yaşanan bu durgunluk işçi talebini azaltmıştır. Bu durumun dolaysız sonucu olarak kentte hizmet sektörü yanında enformel sektör günümüze kadar devam eden bir büyüme sürecine girmiştir. Enformel sektörün gelişmesinde özellikle 1980'lerin ortasından itibaren Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nden göçle kente taşınan nüfusun işçi arzını arttırması etkili olmuştur.

1980'de başlayan ekonomik durgunluk 1990 sonrasında da devam etmiş ve Adana ekonomik yönden gittikçe zayıflamıştır. Adana'nın ekonomik olarak zayıflamasında komşu illeri olan Kahramanmaraş, Gaziantep, Hatay ve İçel'in artan biçimde ekonomik güçlerini arttırması önemli bir nedendir. Bu kentler bir yandan sanayileşirken, aynı zamanda, ticaret alanında da Adana'nın hakimiyetini kırmış ve kentin artalanı olmaktan çıkmaya başlamışlardır.

1950'lerde başlayan hızlı sanayileşme ivmesini 1980'den itibaren kaybeden Adana ili günümüzde de, ekilen arazileri Türkiye ortalamasının üstünde olan bir kenttir ve bir tarım kenti olma özelliğini devam ettirmektedir (bkz. TABLO 13). Adana İli'nin toplam yüzölçümünün %38 (540,000 ha)'ini işlenen tarım arazileri oluşturmaktadır; bu arazinin %98 (527,000 ha)'i sulanabilir olmasına karşın, ancak %40 (217,000 ha)'lık kısmı sulanabilir hale getirilebilmiştir (Savar ve diğerleri, 1999:39).

1980 sonrası dönemde Adana'da tarım alanında yaşanan en önemli gelişme piyasaların pamuğa olan talebinin azalması nedeniyle üreticilerin, önceki dönemlerden farklı olarak Adana'da pamuk dışında tarım ürünlerine yönelmesidir.

Özellikle turunçgil üretimi kent artalanında önemli tarımsal faaliyetlerinden biri haline gelmiştir. 1980 ile başlayan yeni dönemde Adana'nın ekonomik hayatını etkileyen en önemli gelişmelerden birisi kentte tarımsal üretim ve tarıma bağlı sanayi ile biriken sermayenin, daha karlı alanlar aramak için, bölge dışına taşınmasıdır. Bölge dışına sermaye akışı, 1950'li yıllardan itibaren başlayan göçlerin bu dönemde hızlanması ile birleşince Adana'da refahın azalması sonucunu doğurmuştur. Bu dönemde Adana'da gelir Türkiye ortalaması'na düşmüştür. Bu olumsuzluklara ek olarak 1980 sonrasında GAP projesinin başlamasıyla birlikte Adana'nın pamuk üzerindeki hakimiyeti de azalmaya başlamış ve Adana'nın ekonomik hayatını olumsuz etkilemiştir (Karakuş ve diğerleri, 1999:242).

Ancak bu dönemde, Adana'daki nüfus değişikliği incelendiğinde, kent ekonomisinin genel görünümüyle tam tersi bir gelişme görülmektedir. Adana kent nüfusu 1980 yılında 574.515 kişiyken, 1985 yılında 203.039 kişi artarak 777.554, 1990 yılında 138. 596 kişi artarak 916.150, 2000 yılında ise 214.560 kişi artarak 1.130.710 kişiye yükselmiştir. Görüldüğü gibi yirmi yıllık bir sürede kent nüfusu yaklaşık iki kat artmıştır (bkz. TBLO 6).

Bir önceki göç dalgası ile bu dönemdeki göç dalgası arasında, nedenleri açısından bakıldığında, önemli farklar bulunmaktadır. Bu dönemde kent nüfusunun asıl artış nedeni, kentin çekici etkisinden çok kıyın itici etkisidir. Kentin, kıra nazaran iş imkânları sağlaması ve daha önemlisi 1985 yılından sonra özellikle Güneydoğu Anadolu'da şiddet ortamının belirgin bir biçimde gelişmesi ile birlikte bu bölgeden güvenlik nedeniyle ayrılan nüfus için Adana, ana merkezlerden biri olmuştur. Bu

göçler sonucunda Adana Doğu ve Güneydoğu Anadolu kaynaklı büyük bir nüfusun ikamet ettiği bir kent haline gelmiştir (Unsal, 2004: 440) (bkz. TABLO 7,8).

Bu göçü açıklayıcı verilerden biri, Olağanüstü Hal Bölge Valiliği'nin ortaya koyduğu istatistiki bilgilerdir. Olağanüstü Hal Bölge Valiliği'nin Kasım 1997 verilerine göre Olağanüstü Hal Bölgesi ve yakın illerden toplam 3428 yerleşim biriminin boşaltıldığı anlaşılmaktadır. Tamamen ya da kısmen boşaltılan yerleşim yerleri hariç tutulduğunda dahi bölgede ikamet eden 57.314 hane, 378.335 kişi çeşitli kentlere göç etmiştir. (CHP, 1999)

Her iki göç dalgasında da Güneydoğu ve Doğu Anadolu Bölgesi'nde Adana'ya gelen göçmenlerin büyük bir kısmı kentin çeperine yerleşmiştir. Göçmenlerin bu tercihlerinde sahip oldukları ekonomik gücün oldukça az olması birincil derecede etkili olmuştur. Göçmenlerin bu yönelimleri, Adana'nın çok az bir bölümü hariç fiziksel koşullar bakımından oldukça kötü bir durumda olması sonucunu doğurmuştur. Bu göçmen dalgası büyük oranda Nusayri mahallelerinin çeperine yönelmiştir ve 1960'ların ortalarından itibaren bölgeye yerleşen hemşerilerine katılarak geniş mahalle kuşaklarını oluşturmuşlardır. Göçmen nüfusun bu tercihinde, temel çalışma alanlarının tarımsal araziler olmasının etkisi büyüktür. Yeni gelen kitleler ilk olarak tarım arazilerinde düşük ücret karşılığında işçilik yapmaktadır. Nusayri tarım arazilerinde çalışan bu nüfus çalıştıkları yerlere yakın olan bu bölgeye yerleşmiştir. Kenti çevreleyen illerden gelen göçmen kitlesi de Güneydoğulu ve Doğulu göçmenler gibi kendi mahallerini kurmuşlardır. 1980'lerin ortalarında,

Adana'daki gecekondularda oturanların büyük bir bölümü, Güneydoğu Anadolu'dan göç edenlerdir (Duben, 2002:40).

1975-2005 arasında Adana'ya göç eden nüfus incelendiğinde birinci sırada 113.034 kişiyle Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin, ikinci sırada 86.373 kişiyle Akdeniz bölgesi'nin, üçüncü sırada 58.503 kişiyle İç Anadolu Bölgesi'nin, dördüncü sırada ise 55.715 kişiyle Doğu Anadolu Bölgesi'nin yer aldığı görülmektedir. Ancak, Güneydoğu ve Doğu Anadolu'dan Adana'ya göç eden kişi sayısının toplam olarak 168.749 kişidir. Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nden Adana'ya en fazla göç veren iller sırasıyla Ş. Urfa, Diyarbakır, Mardin, G. Antep, Adıyaman ve Siirt'tir. Bu bölgeden göç, bölgenin batısında bulunan illerden daha fazla olmak üzere hemen hemen bütün illerden gerçekleşmiştir. Akdeniz Bölgesi'nden Adana'ya göç veren iller sırasıyla İçel, K. Maraş ve Hatay, yani Adana'ya komşu illerdir. Adana'ya göç veren İç Anadolu Bölgesi'ndeki iller sırasıyla Ankara, Kayseri, Niğde, Konya ve Sivas'tır. Ankara'dan gerçekleşen göçün büyük oranda memurluk nedeniyle olduğu düşünülebilir. Diğer iller dikkate alındığında, bunların Adana'ya yakın ve tarihsel bağı olan iller oldukları görülmektedir. Adana'ya göç veren Doğu Anadolu illeri ise sırasıyla Malatya, Elazığ, Van ve Bingöl'dür. Bu illere bakıldığında Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ne komşu iller olduğu görülmektedir. Bu bilgilerden hareketle Adana'ya 1975 sonrası göçün büyük oranda Güneydoğu Anadolu ve ona yakın Doğu Anadolu Bölgesi'nde bulunan iller ile Adana'yı çevreleyen yakın illerden yapıldığını söylemek mümkündür. (bkz. TABLO 7-11).

Görüldüğü gibi Adana hızla nüfuslanan kozmopolit bir kent görünümündedir. Adana nüfusunun büyük oranda göç sonucunda oluşması, kentin 1980 ile birlikte yaşadığı ekonomik durgunluk ile birleşerek kentin etnik yapısı yanında sosyal yaşamını da doğrudan etkilemiştir. 1980 ile başlayan dönemde Adana'nın ekonomisinin kötüye gitmesi göçlerin bu dönemde hızlanması ile birleşince Adana'da refahın azalması sonucunu doğurmuştur. Sürekli bir iş bulamayan nüfusun kentte bir yabancı olarak kalacağı iddiasının (Şenyapılı, 1978:158) tersine, bu durum kent kimliğinin temel öğelerinden biri haline gelmiştir.

Sonuç olarak, 1945'te 100.000 civarında olan nüfusu 2000 yılına kadar geçen sürede yaklaşık on üç kat artarak 1.130.710 kişiye ulaşan Adana, Türkiye'nin gelişmiş ve göreceli olarak gelişmemiş bölgelerinin yüzleşme alanına dönüşmüştür (Unsal, 2004:439).

Bu dönemde yaşanan nüfus artışı, kendisini kentleşme ve kentin konut dokusunda da göstermiştir. 1980'lere gelindiğinde kentte bulunan mahalle sayısı 77'ye çıkmıştır. Kent, bu dönemde, hemen hemen her yönde büyük yayılma göstermiştir: Seyhan İlçesi'nin batısında, havaalanının ötesindeki alanlara taşmış; E-5 Karayolu'nun kuzeyinde bulunan alanlar ile Yüreğir İlçesi'nde E-5 Karayolu'nun kuzey ve güney bölgelerinde büyük konut alanları oluşmuştur. Seyhan İlçesi'nde, bu dönemde kuzey yönündeki Barajyolu'nun etrafında konut alanları oluşmaya başlamış olmasına ve bu konutlar daha kaliteli yapı malzemeleriyle inşa edilmesine karşın, kent bir gecekondu kenti görünümünü sürdürmüştür (Duben, 2002:40).

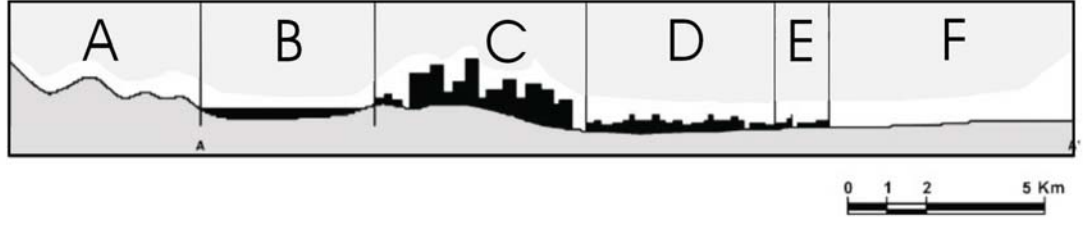
1980'lerden itibaren kentin tarihi ticaret merkezi durumunda olan Büyüksaat bölgesi, bu önemini kaybederek alt ve alt-orta gelir grubuna hitap eden işletmelere ev sahipliği yapan bir bölgeye dönüşmüştür. Orta ve üst gelir grubuna hitap eden işletmeler ise 5 Ocak Meydanı ile E5 karayolu arasında uzanan Çakmak Caddesi ile Cemalpaşa-Reşatbey bölgesine taşınmıştır. Bu dönemde çok katlı mağazalarıyla Çakmak Caddesi giyim ve dayanıklı ev eşyalarının satıldığı merkez durumuna gelmiştir. Çakmak Caddesi tüketim merkezi konumunu bugün de korumaktadır.

1960'ların ortalarından 1984'e kadar geçen sürede kentteki mahalle sayısı 45'ten 77'ye ulaşmış ve kent büyük bir gelişme göstermiş olmasına karşın asıl büyük gelişme 1984 yılında Anavatan partili belediye yönetiminin işbaşına gelmesiyle başlamıştır. İlerleyen tarihlerde Barajyolu'nun bittiği noktadan, kenti daha kuzeye taşıyacak olan Turgut Özal Bulvarı'nın ve civarındaki yolların açılmasıyla beraber kentsel gelişimin yeni rotası da büyük ölçüde belirlenmiştir. Yeni belediye yönetiminin bu kararı nasıl aldığını, o dönemde iş başında olan belediyenin bir meclis üyesi şu sözlerle ifade etmiştir:

Hızlı gelişme Aytaç bey iktidara geldikten sonra başladı, 84'te iktidara geldi ben de belediye meclisindeydim, Adana sıkışmış bir şehirdi, çarpık, büyük köy deniyordu Adana'ya, dördüncü vilayet ama büyük köy deniyordu, görünümü, yaşam düzeni itibariyle hakkaten büyük köydü. Bunu fotoğrafladı Aytaç bey o zaman belediye ve ilgililere, bize yansıttı. Slaytla bize o zaman gösterdi işte yeni Adana'yı, imarını geliştirirken o plan, projeler, çalışmalar yapılırken, hedefleri

koyarken tabii ki mevcutları da göz önüne almak gerekirdi yani, burada yaşanamayacağını, bu çarpık gelişmenin içine artık Adana'nın sığmadığını ama bu kadar göç de yoktu o zaman (Hamit, 68 yaşında, esnaf).

Özellikle güneydoğudan aldığı göçle birlikte 1980'ler boyunca her yöne doğru genişlemeye devam eden konut alanları 1990'lardan itibaren Barajyolu, Turgut Özal Bulvarı ana aksı üzerinden kuzeye doğru gelişmiştir. Bu gelişmenin temel faktörü orta ve üst gelir grubunun konut ihtiyacıdır. Bu kesimler yeni konutlar ve yazları oldukça sıcak geçen Adana'da daha serin iklime sahip bölge talebiyle Seyhan Baraj Gölü'nün batı yakasında, yüksek katlı apartmanların egemen olduğu konut alanlarının oluşmasına neden olmuştur. Kentin kuzeye yönelmesinin bir diğer nedeni ise tarım arazilerini koruma düşüncesinin belediye tarafından benimsenmiş olmasıdır. Bu yıllarda kentin güney, batı ve doğu bölgeleri ise daha önce oluşmuş gecekondulu mahallelerine yenilerinin eklenmesiyle alt tabakanın mekânları haline gelmiştir. 1990'lardan itibaren kuzey Adana planlı bir gelişme gösterirken kentin güney kısmı şehir imar planında yer almadığından bu yörede ruhsatsız yapılar artmıştır. Bu süreç sonucunda, 1984 ile 2000 yılları arasında kent alanı ikiye katlanmıştır (Teymen ve diğerleri, 1999:406; Alphan, 2003:579).



kuzey

güney

Kentin Yatay Kesiti

A: Toros dağların uzantısı tepeler, B: Seyhan Baraj Gölü, C, son dönemde gelişen konut alanı, D: kent merkezi, E: gecekondu alanları, F: tarım alanları (Alphan, 2003:576).

Adana'nın kentsel gelişimi, özellikle'de 1970'lerde başlayan ve 1980'lerin ortalarından 2000'li yıllara kadar hızlanan süreçte genel olarak Seyhan İlçesi'nde E-5 Karayolu'nun kuzeyinde kalan, güneye göre daha verimsiz olan bölgede gerçekleşmiştir. Kentin güney bölümünde kalan kentleşme ise tam anlamıyla tarım arazilerinin konut alanlarına dönüşmesiyle oluşmuştur. 1984-2000 arasındaki kentleşmenin %30'u tarım arazilerinin konut alanına dönüştürülmesi ile gerçekleştirilmiştir (Alphan, 2003:576).

1990'lardan itibaren kuzey yönündeki genişleme daha da hızlanmaya başlamış ve 2005 yılında mahalle sayısı 110'a ulaşmıştır (bkz. TABLO 17). Aynı dönemde özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yaşanan göç ile gelen nüfus kentin güney bölgelerine yığılmıştır. Bu nedenle kentin Seyhan İlçesi'nin kuzey bölümü ile Yüreğir ve Seyhan ilçelerinin diğer bölgeleri arasında açık bir farklılaşma yaşanmıştır: Günümüzde kuzey Adana zenginliğin simgesiyken güney yoksulluğun

simgesi durumundadır. Yüreğir İlçesi ile Seyhan İlçesi'nin kuzeyi arasındaki bu farkı bir belediye yetkilisi çalışmasında şu biçimde aktarmıştır:

Ben odamda, ayakta pencere önünde durup, karşı kıyının portakal bahçesi yeşilliğinin arkasındaki cadde ve apartmanları ile Seyhan'a bakarken, gelişmişliğin ifadesi olarak, orayı Amerika olarak, binanın diğer yönündeki personel müdürü odasının penceresinden dışarı bakarken Üniversiteye giden bulvardan sonra evleri, karmakarışık ağaçları, tek ve iki katlı bu yerleri de Meksika'ya benzetirdim. Yani nehrin Seyhan İlçesi'ni Amerika, Doğu yakasını da Meksika olarak görürdüm (Tümer, 2005:181)

1990'lardan sonra Seyhan İlçesi'nde yaşanan kuzeye yönelme, gelir farklılıklarının kentsel mekândaki açık yansımaları nedeniyle Gökarıksel'in (2001:105) deyişiyle bir nevi 'beyazların kaçıışı'na dönüşmüştür. Kuzey Adana'daki konut üretimi, büyük oranda müteahhidin arsa sahibine belirli sayıda daire verdiği ve ürettiği daireleri daha yapım aşamasında ortalama iki yıllık vadeyle sattığı yap-sat sistemiyle üretilmiştir. Yasal kredi olanaklarının tam olarak gelişmediği bir dönemde taksitle ev imkânının bulunması nedeniyle bu bölge orta gelir grubu için bir çekim merkezi haline gelmiştir. Orta ve üst gelir grubu kuzeyden apartman dairesi alıp bu bölgeye taşındıkça Adana'nın eski merkez semtleri hızlı bir biçimde değer kaybına uğramıştır. Bunun en önemli sonucu ise, bu bölgede bulunan tarihi konutların bakımsızlık sonucu metruk duruma düşmesidir. Son dönemlerde çok nadir olarak gerçekleştirilen restorasyon çalışmaları korumaya yeterli olmadığından özellikle

Tepebağ ve Kayalıbağ semtlerindeki bu eski tarihsel doku yok olmayla karşı karşıya kalmıştır. Yoksul kesimlerin eline geçmiş olan eski tarihsel konutların zenginler tarafından tekrar satın alınarak bölgenin yeni bir anlam ve görünüm kazanması olarak adlandırılan ‘mutenalaşma’ (gentrification) (Keyder, 2000b:216), Adana’nın bu tarihsel merkezinde yaşanmadığı gibi yaşanacağına dair işaret de bulunmamaktadır.³⁵

Adana’da da, tüm Türkiye’de yaygın olduğu üzere, orta sınıfların tercihi apartman katıdır. 1990’ların ortalarından itibaren özellikle İstanbul ve Ankara’da üst sınıfların konutları olarak inşa edilen, çevresinde yalıtılmış villa tipi konutları içeren

³⁵ Adana’nın kuzey yönde büyümesinde yerel yönetimin büyük bir çabası, en azından açtığı cadde ve bulvarlar ile bunların yönleri dikkate alındığında büyük bir belirleyiciliği olduğu şüphesizdir. Adana’yı diğer şehirlere bağlayan otoyolun girişlerinin bulunduğu mevkide yer alan ve kente gelenlere kenti takdim eden, boyutları ve aydınlatmasıyla bir anıt gibi duran billboard bunun bir görsel göstergesidir. Bu tabelada “Yeni Adana “ ibaresi bunun altında ise “imarlı kent” yazısı bulunmaktadır. Saussure (1998)’ün “anlam karşıtlıklardan doğar” genel önermesinden hareket edildiğinde “Yeni Adana” ibaresi, karşıtını da içermekte ve Adana’da iki Adana bulunduğu, bunlardan birisinin eski, diğerinin ise yeni Adana olduğu anlamını oluşturmaktadır. İmarlı kent ise yalnızca Yeni Adana’nın planlanarak inşa edilen bir bölge olduğunu değil, örtük bir biçimde eski Adana’nın imarsız olduğu anlamını da oluşturmaktadır. Burada bulunan ‘yeni’ ifadesi sadece tarihsel olarak sonradan kurulan anlamında kullanılmamış, derin yapıda kullanılan malzeme, konut durumu, yolları, şehircilik mantığı ve yaşam tarzı bakımından da yeni olmayı içerecek biçimde bir anlam yüklenmiştir. Eski ise kelimenin düz anlamıyla eskiyi yani yıpranmış Adana’yı temsil etmektedir. Ek olarak, billboardu inşa eden belediyenin bu billboarda yüklediği işlev dikkate alındığında, eski ve yeni Adana ayrımının belediye tarafından da, neredeyse bir övünç vesilesi gibi sunulması, meşrulaştırıldığı söylenebilir.

sitelerin Adana’da, kent dışındaki örnekleri hariç, olmadığı üst sınıfların çoğunlukla apartmanları tercih ettiği görülmektedir. Son dönemlerde Adana’nın kuzey bölgesinde İstanbul’daki muadillerine göre çok daha mütevazı siteler inşa edilmesine karşın buraların fiyatları hâlâ birçok apartman dairesinin değerine ulaşamamıştır.

Bu özellikleriyle, Adana’nın batı-doğu ekseninde E-5 Karayolu, kuzey-güney ekseninde ise kuzeyde Barajyolu ve Turgut Özal Bulvarı ile güneyde Saydam Caddesi’nin ana aks olduğu bir kentleşme süreci yaşadığı görülmektedir.

4.2. Etnik Mekânsal Segregasyon:

Bu bölümde temel olarak Adana’da yaşayan etnik toplulukların belirli mekânlarda yoğunlaşp yoğunlaşmadıkları sorusuna cevap verilerek, kentteki etnik mekânsal segregasyonun panoraması sunulmaya çalışılmıştır.

Türkiye’nin yoğun biçimde göç alan diğer kentlerinde (bkz. Wedel 1996; Kılıç, 1992) olduğu gibi, Adana’da da çok açık biçimde gözlemlenen bir olgu olan ‘mekânsal etnik segregasyon’ bir etnik topluluk üyelerinin kentin belirli bir bölgesinde yoğunlaşması şeklinde tanımlanabilir (Johnston, Poulsen ve Forrest, 2005:1221). Etnik mekânsal segregasyonun bir çok farklı nedeni olabilir: Aparthayd Güney Afrika’sında olduğu gibi yasal ayırım politikaların bir sonucu olarak ortaya çıkabildiği gibi (Banton, 1997:93), sosyal süreçlerin kendiliğinden sonucu olarak da ortaya çıkabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında mekânsal etnik segregasyon gönüllü ya da gönülsüz bir biçimde gerçekleşebilmektedir. Bazı örneklerde, topluluk üyeleri,

topluluğun varlığını devam ettirmek için etnik mekânsal segregasyonu kolektif bir niyetli eylem sonucunda ortaya çıkabilmektedir. Kentin belirli bir bölgesinde etnik konsantrasyonun sağlanması, topluluğun ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan desteklenmesi için bir araç olarak görülüp, gerçekleştirilmesi için kolektif bir çaba içine girilebilmektedir (Poulsen, Johnston ve Forrest, 2004:359). Bazı örneklerde ise, etnik mekânsal segregasyon, bir topluluğun niyetli bir eylemi olmaktan daha çok kendisine yönelik sosyal dışlama süreçlerinin etkisiyle farklı mekânlarda kümelenebilmektedir. Özetle, etnik mekânsal segregasyon ya da ona çok yakın bir anlama sahip olan gettolaşma, dışsal zorlama, topluluğun bu gerçek ya da varsayılan zorlamaya ilişkin algısı ya da topluluk üyelerinin varoluşsal bir ihtiyaç olarak topluluk dayanışmasına gereksinim duymaları gibi çok çeşitli nedenlerden ileri gelebilmektedir.

Bir topluluğun, fiziksel sınırları kesin biçimde belirlenmiş biçimde bir mekânda kümelenmesi yani gettolaşmasının bir nedeni güvenlik kaygısı olarak açıklanabilecekken bir diğer nedeni sosyal yaşamın çok daha rahat bir biçimde sürdürülmesi; kendisi ile aynı dili konuşan, aynı kültürü, aynı politik görüşleri paylaşan insanlarla beraber yaşam isteği olabilir. Dışlanmış ya da kendisine ilişkin ötekinin atıflarını dışlayıcı olarak değerlendiren topluluk üyeleri için topluluklarının yerleşim yerleri güvenlik için sığınılması gereken mekânlar olarak görülebilir. Böyle bir dışlama ya da baskının yakın zamanda yaşanmış olması ya da deneyimlenmesine de gerek olmayabilir, topluluk içinde bu içeriğe sahip anlatıların mevcut olması böyle bir yönelimin doğması için bir çok durumda yeterli olabilir.

Türkiye’de sıkça gözleendiği gibi, gecekondu bölgeleri etnik mekânsal segregasyonun en açık biçimde algılandığı bölgelerdir. Gecekondu mahallelerinde yaşanan etnik mekânsal segregasyonun en önemli nedenlerinden birisi, bölgede konut sahibi olmak için gereken dayanışmadır. Duben’in (2002:41-42) 1985’te yaptığı bir araştırma sonucuna göre, piyasanın formel koşullarında Adana’da bir kişinin bir yıllık ücretiyle ancak 10 metrekarelik bir konut sahibi olması mümkünken insanlar çoğu zaman 100 metrekarelik konutlar inşa etmektedir. Bu konut edinme sürecinde ise arsa ve konut giderlerinin büyük ölçüde güvene dayalı ilişkilerle sağlanmakta ve söz konusu bu ilişkiler, gerçek veya kurgusal (fictive) akrabalıklara, bölgesel ve etnik bağlara yahut komşuluğa dayanmaktadır. Işık’ın (1996:44) belirttiği gibi, 1950’li yıllarda yaşanan gecekondulaşmanın belirleyici özelliği konut sahibi, yapımcı ve kullanıcı arasında ayrışma olmamasıdır ve ilk dönem gecekonducular piyasada satılmak üzere değil, kullanım amacıyla konut yapmıştır. 1970’lerde başlayan gecekonduya ilişkin dönemde ise gecekondu piyasası oluşmuş ve gecekondu alınıp satılan birer metaya dönüşmüştür. Ancak, Adana’da, özellikle Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı gecekondu mahallelerinin bu sürecin hâlâ birinci aşamasında olduğu söylenebilir. Bu göçmenlerin ilk amacının barınacak bir konut elde etmek olduğu görülmektedir ve bu konut edinme süreci büyük oranda dayanışma sonucunda gerçekleşmektedir.

Adana’da bulunan etnik topluluklarla ilgili olarak eldeki tek istatistiki bilgi DIE’nin 1935, 1960 ve 1965 yıllarında yaptığı genel nüfus sayımlarında derlediği verilerdir. 1935 yılında yapılan genel nüfus sayımında Adana İli’nde 346.241 (% 92.8) kişinin anadili Türkçe, 17.772 (% 4.75) kişinin anadili Arapça, 6.698 (% 1.79)

kişinin anadili Kürtçe, 1.931 (% 0.52) kişinin anadili Çerkezce, 669 (% 0.17) kişinin anadili Boşnakça ve 590 (% 0.15) kişinin anadilinin Arnavutça olduğu tespit edilmiştir. 1960 yılında yapılan sayımda ise Türkçe 735.788 (% 97), Arapça 15.626 (% 2), Kürtçe 5.945 (% 0.85), Boşnakça 165 (% 0.02), Arnavutça 119 (% 0.01), Çerkezce 98 (% 0.12) olarak sayılmıştır. 1965 yılındaki sayımda ise anadil olarak 866.316 (% 96.5) Türkçe, 22.356 (% 2.4) Arapça, 7.915 (% 0.9) Kürtçe, 312 (% 0.03) Boşnakça, 483 (% 0.05) Arnavutça, 121 (% 0.02) Çerkezce tespit edilmiştir. Ancak, belirtmelidir ki bu sayılar kesin nüfus bilgileri olmaktan çok Adana’da yaşayan kişilerin ait oldukları etnik toplulukların hangileri olduğu konusunda fikir vericidir. Görüldüğü gibi Adana’daki çoğunluğu oluşturan ilk üç etnik topluluk Türkler, Araplar ve Kürtlerdir. Bunların ardından gelen topluluklar ise Balkan göçleri sonucunda bölgeye yerleşen Boşnak ve Arnavutlar ile Kafkas göçü ile gelen Çerkezlerdir (bkz. TABLO 4).

Daha sonraki süreçte büyük oranda göç alan kentte bu üçlü etnik görünüm devam etmiş, hatta daha belirgin hale gelmiş; mekânsal bir yansıma da kazanmıştır. 1960’lardan itibaren Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinden kente göç etmeye başlayan Kürt göçmenler kentin doğu, batı ve güney kesimlerinde bulunan mahalle kuşakları oluşturmuş ve 1990’ların ortalarına gelindiğinde Adana önemli oranda Kürt nüfus barındıran bir kent haline gelmiştir (Mutlu, 1996).

Adana kentinin etnik mekânsal görünümü ile ilgili olarak genel bir değerlendirme yapmak için kent, daha önceki bölümlerde yapıldığı gibi, dört ana bölgede ele alınabilir.

Seyhan İlçesi'nde, E-5 Karayolu'nun güneyinde yer alan Nusayri mahalleleri; Akkapı, Mıdık, Bey, Yenibey, Havuzlubahçe, Kocavezir, Mestanzade, Sucuzade, Mirzaçelebi mahalleleridir.³⁶ Bu mahalleler güneyden kuzeye Saydam Caddesi etrafında kurulmuş mahallelerdir. Bu bölgede ikamet eden Türk nüfus ise büyük oranda kentin tarihi merkezi olan Tepebağ ve Kayalıbağ mahalleleri ile Kuruköprü, Karasoku, Türkocağı, Ulucami ve Şehit Duran mahallelerinde ikamet etmektedir. Bu bölgede yer alan, Alidede, Sarıyakup, Beşocak mahalleleri ile bu mahallelerin batısında bulunan Hurmalı, Hanedan, Emek, İstiklal ve Hürriyet mahallerinde ise her üç etnik topluluğa mensup olanlar da ikamet etmektedir. Şakırpaşa Havaalanı'nın

³⁶ Nusayri nüfusun konsantre bir biçimde ikamet ettiği mahalleri diğer toplulukların ikamet ettiği bölgelerden ayıran en önemli mekânsal imleyicilerin başında camiler gelmektedir. Hemen yanı başlarındaki mahallelerin aksine Nusayri mahallelerinde hemen hemen hiç cami bulunmamaktadır. Yüreğir İlçesi incelendiğinde Süleyman Vahit Caddesi'nin doğusundaki mahallelerde bir çok cami bulunurken bu caddenin batısında sadece iki cami bulunmaktadır. Nusayri mahallelerinde bulunan bu camilerden biri sanayi çarşısına aitken diğeri bir fabrikaya aittir, kısacası bu camiler mahalle halkı tarafından değil bu işletmelerdekiler tarafından kurulmuştur. Seyhan İlçesi'ndeki Nusayri mahalleleri incelendiğinde de benzer bir durum görülmektedir. Bu bölgedeki mahallelerden Mıdık, Sucuzade ve Mirzaçelebi mahallelerinde cami bulunmazken; Akkapı, Bey, Havuzlubahçe, Mestanzade mahallelerinde bir, Hürriyet ve Yenibey mahallelerinde ise iki cami bulunmaktadır. Ancak, Akkapı Mahallesi'ndeki cami mezarlık içinde ve imamsızdır. Bir cami bulunan mahallelerdeki camiler ise mahallelerin çeperinde Nusayri olmayan nüfusun yoğun yaşadığı yerlerdedir. Örneğin, Mestanzade Camisi kuzeyinde bulunan ve Türk nüfusun yoğun olduğu Türkocağı Mahallesi'ne daha yakın bir konumda, Havuzlubahçe Mahallesi'ndeki cami ise mahallenin batı ucunda Kürt nüfusun yoğun yaşadığı bir mevkidedir. Hürriyet ve Yenibey mahalleleri ise süreç içinde Kürt nüfusun arttığı mahalleler olduğu için bu bölgede sonradan ikişer cami inşa edilmiştir.

batısında bulunan Yeşiloba, Onur, Ova, Uçak ve Şakirpaşa mahallerinde çoğunlukla Kürt nüfus ikamet etmektedir.

Seyhan İlçesi'nde E-5 Karayolu'nun hemen kuzeyinde yer alan mahallelerden Döşeme, Ahmet Remzi Yüreğir, Sakarya, Pınar, Yeniyurt, Yeşilyurt, Fatih, Namık Kemal ve Sümer mahallelerinde Türk nüfus çoğunluğu oluştururken Narlıca, Bahçelievler, Yeşilevler ve Fevzipaşa mahallerinde Türk ve Kürt nüfus dengeli bir durumdadır. Bu bölgenin batı bölümünde bulunan Aydınlar, Barış, Demetevler, İsmetpaşa, Denizli, Gürselpaşa ve Mithatpaşa mahallerinde ise Kürt nüfus yoğunluktadır. Bu bölgede Reşatbey Mahallesinden başlayarak kuzey aksını takip eden mahalle kuşağında ise her üç etnik topluluğa mensup kişiler ikamet etmektedir. Bu alanda yer alan mahalleler; Çınarlı, Reşatbey, Cemalpaşa, Kurtuluş, Gazipaşa, Ziyapaşa, Sümer Mahallesinin bir kısmı, Yenibaraj, Beyazevler, Yurt, Toros, Mahfesiğmaz, Güzelyalı, Huzurevler, Belediye evleri, Yüzüncü yıl ve İkibinevler'dir.³⁷

³⁷ Ancak, bu bölge mikro düzeyde incelendiğinde daire sahiplerinin tamamının belirli bir etnik topluluğa mensup olduğu apartmanlara da rastlanabilmektedir. Bu etnik konsantrasyonun nedeni olarak, bu bölgedeki temel konut üretim biçiminin, daha önce belirtildiği gibi, yap-sat olması gösterilebilir. Müteahhidin daireleri daha inşaat aşamasında sattığı, alıcının ise dairenin bedelini ortalama iki yıllık bir sürede taksitler halinde ödediği bu sistemde satıcı ve alıcının karşılıklı güven ilişkisi kurması oldukça önemlidir. Aynı etnik topluluğa mensubiyetin güven duygusunun oluşmasında etkili olduğundan hareketle alıcının taksitleri düzenli ödemesi, müteahhidin ise daireyi taahhüt ettiği şartlarda ve sürede teslim etmesini garantileyebilmek için alıcı ve satıcının kendi etnik topluluğundan olanları tercih ettiği söylenebilir.

Yüreğir ilçesi'nde E-5 Karayolu'nun güneyinde kalan bölgede Cumhuriyet, Güneşli, Yamaçlı, Haydaroğlu, Akdeniz ve Seyhan mahalleleri homojen Nusayri mahalleleridir. Bu mahallelerin doğusunda ise tamamen Kürt nüfusun ikamet ettiği Başak, Anadolu, Yeşilbağlar, Bahçelievler, Koza, Levent ve Güzelevler mahalleleri bulunmaktadır.

Yüreğir İlçesi'nde E-5 Karayolu'nun kuzeyinde kalan bölgede Türk nüfus çoğunlukla Sinanpaşa, Akıncılar, Tahsilli, Yavuzlar, Kazım Karabekir, Köprülü, Kışla, Serinevler, Selahattin Eyyubi, Karacaoğlan, PTT evleri, Remzi Oğuz Arık, Mehmet Akif Ersoy ve Yıldırım Beyazıt mahallelerinde ikamet etmektedir. Bu bölgedeki Kürt nüfus ise Dadaloğlu, Kiremithane, Şehit Erkut Akbay, Çamlıbel ve Ulubatlı Hasan mahallelerinde ikamet etmektedir. Bu mahalleler ile E-5 Karayolu arasında kalan bölgede ise Türk ve Kürt nüfusun karışık olarak ikamet ettiği Dervişler, Sarıçam, Atakent, Yenidoğan ve Özgür mahalleleri bulunmaktadır.

Kentteki, etnik mekânsal segregasyona daha yakından bakıldığında bu geniş etnik kümelenmelerin kendi içinde daha spesifik ayrışmalar içerdiği de görülmektedir. Örneğin Türk nüfus ele alındığında Yüreğir İlçesi'ndeki Türk nüfusun çoğunluğunun Adana'nın Kozan başta olmak üzere Kadirli ve Aladağ ilçelerinden gelen göçmenler olmasına karşı Seyhan İlçesi'ndeki Türk nüfusun yoğun yaşadığı mahallelerdeki çoğunlukla Karısalı İlçesi'nden gelmiştir. Yüreğir'de Türk nüfusun yoğun yaşadığı mahallelere daha yakından bakıldığında ise balkan göçmeni olan kişilerin çoğunlukla Köprülü, Kışla ve Akıncılar mahallelerinde kümelendikleri görülmektedir.

Benzer biçimde Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı mahalleler incelendiğinde, bu mahallelerde hemşerilik esasına göre bir kümelenme olduğu anlaşılmaktadır. Kısaca örneklemek gerekirse, Siirtlilerin çoğunlukla Anadolu, Denizli, Şakirpaşa, Onur, Levent, Mithatpaşa, Hürriyet, 5 Ocak, Yunus Emre; Mardinlilerin Şakirpaşa, Barbaros, Dağlıoğlu, Yenibey, Saydam Caddesi'nin kuzey bölümü, 19 Mayıs, Yunus Emre; Hakkarililerin Gülbahçesi; Diyarbakırlıların Denizli, Kiremithane, Şehit Erkut Akbay, Mithatpaşa ve Göl (Güzelyalı); Şırnaklıların Denizli, Yunus Emre, Levent, Küçük Dikili; Urfalıların Ş. Erkut Akbay, 19 Mayıs, Göl (Güzelyalı); Adıyamanlıların Kiremithane, 19 Mayıs, Şehit Erkut Akbay; Ağrılıların Levent; Batmanlıların Levent; Tuncelilerin Meydan ve daha eskiden Şakirpaşa; Siverekliilerin Anadolu mahallelerinde kümelenmiş biçimde ikamet ettikleri gözlemlenmektedir.

Nusayrilerin ise inançlarının iki alt kolu esasına göre belirli bölgelerde yoğunlaştıkları görülmektedir. Seyhan İlçesi'ndeki Nusayri mahallerinde çoğunlukla Nusayri inancının iki alt kolundan biri olan Kilaziliğe mensup olanlar çoğunlukta iken, Yüreğir İlçesi'nde diğer kol olan Haydariliğe Mensup olanlar çoğunlukta dır. Hatta bir katılımcı (Halil, 47 yaşında, esnaf), Yüreğir İlçesi'nde Havutlu bölgesinde yoğunlaşan Kilazilerin normalde karşı tarafta olduklarını, nehrin yatak değiştirilmesi nedeniyle Yüreğir tarafında kaldıklarını söylemiştir

Nusayri mahalleleri kentin E-5 Karayolu'nun güneyinde kalan bölgesinde, Seyhan Nehri'nin iki yakasında kümelenmiştir. Yüreğir İlçesi'ndeki Nusayri mahalleleri batıdan Seyhan Nehri, kuzeyden E-5 Karayolu, doğudan ise Süleyman

Vahit Caddesi ile sınırlandırılmış bir bölgede toplanmıştır. Bu bölge kuzey batı ucunda, E- Karayolu'nun açılması sırasında güneyde kalan bölgede yaşayan az sayıdaki Türk nüfus dikkate alınmazsa homojen bir Nusayri bölgesidir. Görüldüğü gibi, Yüreğir İlçesi'ndeki Nusayri mahalleleri açık fiziksel sınırlara sahiptir. Seyhan İlçesi'ndeki Nusayri mahalleleri de belirli bir kümelenme gösterse de bunun düzeyi Yüreğir İlçesi'ndeki Nusayri mahalleleri ile karşılaştırıldığında daha düşüktür. Özellikle 1980'lerin ikinci yarısından itibaren başlayan Kürt göçü ile birlikte bu bölgedeki Nusayri mahallerinin etrafında Kürt göçmenlerin yoğun biçimde yaşadığı mahalleler oluşması yanında (örneğin Saydam Caddesi aksının doğusunda yer alan Barbaros Mahallesi ile bu aksın batısında yer alan Dağlıoğlu Mahallesi) Akkapı ve Mıdık dışında hemen hemen bütün Nusayri mahallerinde konutlar el değiştirmeye başlamış ve söz konusu bu mahallelerde önemli bir Kürt nüfus ikamet etmeye başlamıştır. 2002 Milletvekili Genel Seçimi (bkz. TABLO 15, 16) sonuçları incelendiğinde bu durum açıkça görülebilmektedir¹: Bir genelleme yapmak gerekirse Seyhan İlçesinde Mıdık Mahallesi'nden başlayan kuzeye yönelen ve Saydam Caddesi'nin kuzey bölümünden bir yay çizerek tekrar güneye yönelerek Dağlıoğlu ve Gülbahçesi mahallelerinde sonlanan bir hat boyunca, ortada kalan Nusayri mahallelerini çevreleyen, bir Kürt mahalle kuşağının varlığından söz edilebilir. Bu durumun ortaya çıkmasında Seyhan İlçesi'ndeki Nusayri mahallelerini diğer etnik toplulukların yaşadığı bölgelerden ayıran, Yüreğir İlçesi'ndeki Nusayri mahallelerinde görülen, fiziksel sınırların olmayışının etkisi olduğu söylenebilir.

Görüldüğü gibi, Adana kendi içinde Nusayri, Türk ve Kürtlerin ayrı ayrı yaşadıkları fiziksel sınırları bir ölçüde görünür olan mahallelerle orta ve üst gelir

grubundan kişilerin ikamet ettiği etnik bir görünüm sergilemeyen mahallelerden oluşmaktadır. Bu yönüyle Adana’da, etnik mekânsal segregasyon çok çeşitli nedenlerden kaynaklanmakla birlikte, görünür bir durumda olduğu söylenebilir. ³⁸

Bu bölümde Adana’nın yakın tarihindeki ekonomik, demografik ve mekânsal değişimine ilişkin tarihsel bir panorama ile kentteki etnik mekânsal segregasyonun betimlenmesine çalışılmıştır. Bu inceleme sonucunda, özet olarak, Adana’nın birincisi Osmanlı Devleti’nin son döneminde, ikincisi ise 1950-1980 yılları arasında olmak üzere iki önemli ekonomik gelişme dönemi yaşadığı söylenebilir. Bu iki dönemde Adana’da, temel olarak pamuk tarımı ve ona bağlı sanayi sığrama yapmıştır. Adana’da yaşanan bu ekonomik değişimler bir yandan uluslararası ekonomik konjonktürün diğer taraftan ise, hükümet politikalarının etkisiyle şekillenmiştir.

³⁸ Kentin geneline hakim olan bu etnik mekânsal segregasyon, yerel siyasetçilerin bir çoğu tarafından Adanalı kimliğinin ortaya çıkmasında en büyük engel olarak görülmektedir. Aynı zamanda kentin etnik olarak parçalı görüntüsü kentteki huzursuzluğun da kaynağı olarak gösterilmektedir. Bu nedenlerden ötürü yerel yöneticiler, kuzey Adana’yı aynı zamanda bir etno-sosyal bütünleşmenin bir aracı olarak da işlevlendirmektedir. 1997 yılında II. Ulusal Sosyoloji Kongresi’nde Adana Büyükşehir Belediyesi Aytaç Durak (30-31)’in kendi çabalarıyla kurulduğunu söylediği kuzey Adana’nın kent için işlevlerini açıklarken kullandığı “Burada bir yere varmak istiyorum: Cazibe merkezleri haline gelen 200 bin konutlu, Ataköy’ün 4 katı büyüklükteki bu yerleşim yerinde asayiş olayları, polisiye vakalar olmaz. ... Ve her yörenin insanı harman oldu. Burada problem olmaz ... İşte komşuluk münasebeti olan, imarlı altyapılı düzenli kentlerde vatandaş teröre alet olmaz. Evi olan, işi olan insan onun bunun aleti olmayacaktır” sözleri bunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Bu iki ekonomik gelişme döneminde kent nüfusu, bir yandan kentin işgücü ihtiyacı diğer yandan kırsal itici etkisiyle artış göstermiş; ancak 1980 sonrasında ekonomik anlamda bir durgunluk yaşanmasına karşın kente yönelik göç, temel olarak kırsal ekonomik durumunun iyice bozulması ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki güvenlik sorunları nedeniyle oluşan, itici güçlerin etkisiyle artarak devam etmiştir. Adana’da, yoğunlukla göç nedeniyle olmak üzere, yaşanan nüfus artışı özellikle 1970’lerden sonra hızlı ancak sağlıklı bir kentleşmenin yaşanmasına neden olmuştur. Son olarak belirtmek gerekir ki, bugün Adana etnik mekânsal segregasyonun açık biçimde gözlemlenebildiği bir kenttir.

BÖLÜM 5

ADANA NUSAYRİLERİNDE DEĞİŞİM

Adana’da yerleşik olan Nusayri topluluğunun kamusallığını anlayabilmenin ön koşullarından birisi, Adana’daki Nusayri topluluğunun yakın tarihte geçirdiği değişimin ana hatlarıyla serimlenmesidir. Bu bölümde gerçekleştirilen serimleme ile, Adana Nusayrilerinin, sadece yakın tarihte geçirdiği sosyal, ekonomik, inançsal ve mekânsal değişim ortaya konulmaya çalışılmamış; aynı zamanda bir önceki bölümde ele alınan Adana’daki değişim süreci ve bu bölümün sonrasında Nusayri kamusallığının betimlenmeye çalışıldığı bölüm arasında bir süreklilik oluşturmak amaçlanmıştır. Çünkü, Nusayrilerin yaşadığı değişimin ana hatları, günümüz Nusayri kamusallığının önemli gündem maddelerinin gerekçelerini de ortaya koymaktadır.

5.1. Ekonomik Değişme ve Farklı Mesleklere Yönelme:

Adana Nusayrilerinin yakın tarihte geçirdiği değişimin en önemli boyutunu ekonomik alandaki değişim oluşturmaktadır. 1950’li yılların başlarında Nusayri topluluğunun büyük bir kısmı, tarımsal faaliyet ile geçimini sağlamaktadır. Topluluğun ana geçim yolu olan tarımsal faaliyetlerle uğraşanlar üç gruba ayrılmaktadır: sayıları 20 civarında olan kapitalist çiftçiler; topluluğun büyük çoğunluğunu oluşturan, 5 ile 100 dönüm arasında araziye sahip olan küçük tarımsal meta üreticileri, toprak sahibi olmayan ve geçimini tarım işçiliğiyle sağlayanlar. Bu dönemde, Nusayri topluluğu içinde temel sosyal birim aile olduğu için gerek

kapitalist çiftçiler gerekse küçük tarımsal meta üreticisi olan Nusayrililer sahip oldukları tarım arazilerinin işletmesini ailece yapmakta, gelirlerini de yine aile geliri olarak görmekte-dirler.

Adana'daki Nusayri topluluğu içinde üst tabakayı oluşturan kesim olan kapitalist çiftçiler, temel olarak, tarımsal faaliyetlerle, özellikle pamuk üretimi ile uğraşmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi, 1940'lı yıllarda, tarım arazilerinin sınırlı sayıda ailenin mülkiyetine geçmesi ve 1950 yılından itibaren tarım ürünlerinin, özellikle de Nusayrililerin temel tarımsal ürünü olan pamuk fiyatlarının, iyi bir seviyede devam etmesi nedeniyle, büyük tarımsal arazilere sahip aileler, geniş tarımsal faaliyetler yanında, tarıma dayalı bir sanayiye oluşturacak güce ulaşmıştır. Daha erken örnekleri görülebilmeye karşı,³⁹ kapitalist çiftçiler asıl olarak 1950'lerin başlarından itibaren çırçır-prese fabrikaları kurmaya başlamıştır. Ham pamuğu, çekirdeğinden ayıran bu fabrikalarda, fabrika sahipleri hem kendi arazilerinden elde ettiği hem de yine Nusayri olan diğer küçük üreticilerin ürünlerini satın alarak işletmiştir. Çırçır-prese fabrikalarında işlenen ham pamuk (halk arasında 'kütü' olarak adlandırılmaktadır) iki temel ürün vermektedir: işlenmiş pamuk ve pamuk çekirdeği. Elde edilen pamuk, fabrika sahibi tarafından, ya tüccarlar aracılığıyla ya da doğrudan bölgede bulunan dokuma ve iplik fabrikalarına satılmaktadır. Pamuğun ayrıştırma işlemi sonucunda ortaya çıkan 'çiğit' denilen çekirdek kısmı ise, bölgede bulunan yağ fabrikalarına satılmaktadır. Bu süreci bir katılımcı şu biçimde aktarmıştır:

³⁹ Örneğin, Karşıyaka İlçesi'nde bulunan Nusayrilere ait olan çırçır-prese fabrikalarından biri 1942 yılında açılmıştır.

Tüccar genelde Kayserili, ne bileyim işte Bossa fabrikası vardı, ne bileyim Paktaş vardı işte bunlar alırdı, arada insanlar vardı. Bu insanlar gider pamuğu pazarlar, mensucat fabrikalarına yani dokuma fabrikalarına, bu fabrika kim? Güney Sanayi olur, Bossa olur, Paktaş vardı, Milli Mensucat vardı. Bunlar, artı bizim çiğidi kim alırdı yağ üreten, çiğit yağı, kim olur Tarsus Karam Yağları Karamehmetler, çiğit toplardı bunlar. Kim alırdı Paksoy Yağ Fabrikası alırdı (Nami, 55 yaşında, çiftçi).

Pamuk ekimi ve işlenmesi safhalarında belirli bir Nusayrilerin belirli bir etkinliği olduğunu söylemek mümkündür; ancak pamuk ve pamuk çekirdeğini, katma değeri yüksek, iplik, kumaş ya da yağ gibi genellikle, ürünlere çeviren, yani mamul mal üreten işletmeler Nusayrilere ait değildir. Çırçır-prese fabrikası sahibi olan katılımcı, üretici ve fabrika arasında ilişkiyi şöyle anlatmıştır:

Evet şimdi Arap eker, yetiştirir getirir bize verir, ya biz kendi malımızdan geleni de işledik, bizim gibi 3-5 taneydi sonra çoğaldı çırçır fabrikaları. Çırçır dedin mi bizim camianın işidir, pamuk a'dan z'ye bizim camianın işidir ta ki iplik ve dokumaya geldiği ana kadar, o hiç olmadı bizden, bir ara oldu, hiç kimse beceremedi. Bu oldu yani yağ da bu oldu. Girişimler, 80'lerden sonra girişimler oldu, muvaffak olamadılar (Nami, 55 yaşında, çiftçi).

Görüldüğü gibi, büyük tarımsal arazilere sahip olan ve sayıları 20 civarında olan Nusayri aileler, hem kapitalist çiftçilik hem sanayicilik yaparken aynı zamanda elde edilen ürünü pazarlayan durumundadır. Dolayısıyla bu aileler, sadece ekonomik gücüyle değil, aynı zamanda Nusayri topluluğunun ekonomik olarak dışa açılan temel kanalları olması nedeniyle de, topluluk içinde önemli bir rol oynamıştır. Nusayri üreticiler ile tüccarlar ve fabrikalarla bağlantıyı sağlayan kişilerin kapitalist çiftçiler olması, bu kesimin ekonomik performansı ve ilişkileri yürütebilme başarısının sadece kendi ekonomik durumlarını değil topluluğun pamuk ile geçimini sağlayan büyük çoğunluğunu da doğrudan etkilemesi sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle kapitalist çiftçilerin, topluluk içindeki etkinliği ve gücü daha da artmıştır.

Adana'daki Nusayri topluluğu içinde asıl geniş kesimi oluşturan küçük tarımsal meta üreticilerinin temel tarımsal faaliyet alanları da pamuk tarımıdır. Küçük tarımsal meta üreticileri, sahibi oldukları arazi miktarı, ailelerinin geçimini sağlayabilecek düzeydeyse kendileri bu arazide pamuk ekmekte ve ailenin üyeleri üretimin tüm aşamasında birlikte çalışmaktadır. Ancak, eğer küçük tarımsal meta üreticisinin sahip olduğu arazi miktarı, ailesinin geçimini sağlayacak büyüklükte değilse, o zaman bu arazi kiraya verilmekte ve kira geliri elde edilmektedir. Bu durumda aile üyeleri ya başkalarının arazilerinde tarım işçisi olarak çalışmakta ya da tarım dışı alanlara yönelerek geçimlerini temin etmeye çalışmaktadır.

1970'lerin sonlarına kadar, Adana'daki Nusayri topluluğunun bir diğer önemli tarımsal faaliyet alanı narenciye yetiştiriciliğidir. Çoğunlukla küçük tarımsal meta üreticisi Nusayriler'in narenciye yetiştiriciliğiyle uğraşmasına karşın, kapitalist

çiftçilerin de pamuk ekimi yapılan arazilerine ek olarak narenciye bahçeleri bulunmaktadır. Narenciye tarımı genel olarak, ya geleneksel Nusayri mahallelerinin içinde ya da yakınında bulunan bahçelerde yapılmaktadır. Bu bahçelerden elde edilen ürün, aracı kişiler tarafından, bahçe başına anlaşma yapılarak, satın alınmakta ve piyasaya sunulmaktadır.

Adana'daki Nusayri topluluğu içinde üçüncü gurubu oluşturan tarım işçileri, çoğunlukla arazi sahibi olmayan kişilerden oluşmaktaysa da küçük tarımsal meta üreticileri, sahibi oldukları tarım arazilerinden geçimlerini sağlamamaları nedeniyle, kendi tarım arazilerinde üretim yapmak dışında kalan zamanlarda tarım işçisi olarak çalışmaktadırlar. Tarım işçisi ve küçük tarımsal meta üreticisi olan Nusayriler bu dönemde, büyük arazi sahibi olan Nusayrilerin yanında çalıştıkları gibi, özellikle ürün toplama dönemlerinde, Adana'daki Nusayri olmayan kapitalist çiftçilerin arazilerinde günlük yevmiye karşılığı çalışmaktadır. Nusayrilerin, Nusayri olmayan toprak sahiplerinin yanlarında da tarım işçisi olarak çalışmalarının muhtemel nedeni Nusayri topluluğunun sahip olduğu tarımsal arazilerin, Nusayrilerin tamamına yetecek bir işgücü talebi oluşturmamasıdır. O dönemde Nusayrilerin, büyük oranda, dış topluma kapalı bir yaşam sürdürdükleri göz önünde bulundurulduğunda, Nusayri olmayanların yanında tarım işçisi olarak çalışmanın, doğrudan yaşamı sürdürebilmek için gereken kazancı elde etmek amaçlı olduğu söylenebilir. Çünkü, bu dönemde tarım işçiliği günübirlik olmaktan çok, çalışılan yerde uzun süreler kalmayı gerektirmektedir. Bu çalışma sisteminde, tarım işçisi, genellikle çalıştığı süre içinde hayatını idame ettirmesini ve çalışmasını sağlayacak yatak, kazma, kürek gibi araçları yanlarında götürmekte; işi bitene kadar çalıştığı yerde kalmaktadır. Haftada

sadece bir gün izinli olan işçi, o gün evine dönerek yıkanıp dinlenmektedir. Bir katılımcı, gençliğinde yaptığı tarım işçiliği ile ilgili olarak şunları aktarmıştır:

Hemen hemen her yaz Adana'nın bir çok köyüne çalışmaya gittim... Genelde de Arap olmayan toprak sahiplerinin arazilerine gidilirdi... İşte muhtelif köylerde çalışmaya giderdik ve bir hafta kalırdık orda, tabii ki Salı günü mü Çarşamba günü mü tatil olurdu, öyle bir şeydi, haftada bir gün evimize gelirdik, yatağımızı, yorganımızı koyardık kamyona çalışmaya giderdik. Bir hafta gelirdik yıkanır, temizlenirdik. Ondan sonra, bir hafta daha bütün yaz böyle devam ederdi ama şu anda giden yok. Mesela bunun yerine Güneydoğulu vatandaşlar gidiyor (Hüseyin, 62 yaşında, makine mühendisi).

Görüldüğü gibi, 1950-1980 yılları arasında Adana Nusayrileri içinde, tarım işçileri dışında kalan, küçük ya da kapitalist çiftçilerin temel tarımsal faaliyet alanları pamuk tarımı ve narenciye yetiştiriciliği; bunlara ek olarak da, pamuk ekimi yapılan arazilerde belirli yıllarda yapılan, buğday ekimidir. 1950'li yıllardan 1970'li yıllara kadar Nusayrilerin uğraştığı bir diğer tarım alanı bağcılıktır.⁴⁰ Adana'nın kuzeyinde, bugünkü Mahfestıǧmaz, Güzelyalı ve Beyazevler mahallelerinin bulunduğu bölgede Nusayrilere ait bağlar mevcuttur ve topluluk üyeleri yaz aylarında bu bağlara giderek hem bağlarla ilgilenmekte hem de kışın tüketecekleri kimi ürünleri elde

⁴⁰ Katılımcılar, eski kuşakların kendilerine, bağcılık yapılan arazilerin daha geniş olduğunu; ancak 1930'ların sonlarından itibaren bu arazilerdeki üzüm asmalarının sökülerek tahıl tarımı yapıldığını söylendiğini, aktarmışlardır.

etmektedirler. Ancak, bu bağlar ekonomik getiriden çok oldukça sıcak geçen Adana yazlarında, bir nevi yazlık olarak kullanılan yerlerdir.

Tarım, bu dönemde, Nusayrilerin hayatının her alanında temel ekonomik faaliyettir. Örneğin, üyeleri tarım işçiliği yapan ya da küçük tarımsal meta üreticisi olan her aile, oturduğu evin etrafını çevreleyen bahçelerde de bostancılık yapmakta ve bu bostanlardan elde ettikleri ürünleri pazarda satarak hane gelirini arttırmaktadır. Bir katılımcı bostan tarımını şu şekilde aktarmıştır:

Burada oturan hemen her ailenin 1.000 ile, yani en az 1.000 metrekareden tutun 5.000 metre kareye kadar arsaları vardı, o arsaların içerisine de geçmişte ailenin büyüklüğüne göre ya bir hane vardı, bir ev, ya iki ev vardı. Evin dışında kalan bahçeler bizim dar çerçevede yine ziraat yaptığımız bahçelerdi. *Hevkere* deriz biz, gram toprak zayi etmezdik biz, iki tane nane eksek yine kâr sayıyorduk. Ve bu artık genetik bir şey haline gelmişti. Şimdi, ne yapıyor yani turp ekıyor, biraz turp serpiyor, turp tohumu serpiyor, biraz nane serpiyor yani nane ile çocuğunu okutan bilirim ben. Şöyle on, on beş metrekarelik bir yere nane ekıyor, nanenin bakımını yapıyor, bunları biçiyor, demet haline getiriyor, götürüyor pazarda satıyor (İbrahim, 53 yaşında, esnaf).

Bostan tarımı sonucunda elde edilen ürün genel olarak günlük yada haftalık olarak hale götürülerek satılmaktadır ve Nusayriler kentin yaş sebze ihtiyacını da karşılayan bir topluluk durumundadır.

Adana Nusayrilerinin tarımdan uzaklaşması 1950'lerden itibaren başlayan ve yükselen bir grafik çizen bir süreçte, peyderpey gerçekleşmiştir. 1950'lerin başlarında tarımsal faaliyetler, topluluk için başat geçim yolu iken zamanla bu alandan uzaklaşma yaşanmış ve süreç içinde farklı mesleklere yönelme başlamıştır. 1950'lerin sonlarında başlayan, 1980'lerin başlarından itibaren tam bir kopmaya dönüşen tarımsal faaliyetlerden uzaklaşmanın birkaç farklı nedeni sıralanabilir. Bu nedenlerden ilki ekonomik olup, temel tarımsal ürün olan pamuk tarımında yaşanan olumsuz gelişmelerdir. 1980'lere kadar işbaşındaki hükümetlerin ürün fiyatlarını kontrol altında tutması ve destekleme alımları yapmasına karşın ürün miktarında yaşanan değişimler nedeniyle pamuk tarımı ile geçimini sağlayan bir çok aile bu dalgalanmadan olumsuz etkilenmiştir. Ayrıca, pamuk tarımında ortaya çıkan, beklenmedik olumsuzluklar da bir çok ailenin geçimini zora sokmuştur. Örneğin, 1970'lerin ortalarında yaşanan beyaz sinek salgını pamuk rekoltesinin önemli oranda düşmesine neden olmuştur. Bu salgın neticesinde bir çok, küçük tarımsal meta üreticisi iflas etmiş, iflas etmeyenler ise mısır ekimine yönelmiştir. Tarımsal faaliyetlerden uzaklaşmanın en önemli nedenlerinden birisi de tarımsal arazilerin bölünerek bir ailenin geçimini sağlayamayacak bir küçüklüğe ulaşmış olmasıdır. Konu edilen dönemde, ailelerin çocuk sayısının oldukça yüksek olması da buna eklenince, her kuşakta araziler tarım yapılamayacak kadar küçük parçalara bölünmüştür. Bir katılımcı, yaşanan bu süreci şöyle aktarmıştır:

Şimdi bu şöyle; aile büyük, bir tane reisi var, örnek babam 2.000 dönüme yakın arazi, her şeyin hükmü kendisinde. Şimdi bu insan

öldükten sonra bu kaça bölünüyor, altı kardeş artı anne yedi, yediye bölündüğü zaman senin 2.000 dönüm arazi otomatikman küçülüyor, bir dahaki jenerasyon bu sefer şey tamamen küçülüyor. Hisse küçüldükçe kullanılmaz duruma geliyor, ben sana 2.000 dönüm araziden bahsediyorum tersine çevirelim adamın 50 dönüm arazisi var, ailenin reisi aile geçindiriyor bundan, sonra ölüyor. Bakma şimdi, yedi sekizdi biz de eskiden aile ortalaması, yediye, sekize böldüğün zaman elli dönüm yeri adam başına üç dört dönüm bir şey düşüyor, veyahut beş dönüm. E adam bakıyor beş dönüm için şimdi traktör mü alsam, götürüp kirayla mı sürdürsem, icara veriyor uzun bi süre sonra bakıyor ki olmuyor, ona yakın herhangi birine ya alır mısın diyor, teklif ediyor büyük arsa sahibine. Bu vesileyle toprak sahibi olan insanlar yani topraktan geçimini sağlayan insanlar başka arayışa girmek mecburiyetinde kaldı (Nami, 55 yaşında, çiftçi).

Görüldüğü gibi, bu tarihlerde küçük tarımsal meta üreticiliği yapan Nusayrilerin elindeki arazilerin, her yeni kuşakta bölünmesi sonucunda daha da küçülmesi ve bu nedenle de elde edilen tarım gelirinin, bir ailenin geçimini sağlayabilecek sınırın altına gerilemesi, topluluğun büyük bir kesimini etkilemiş ve iflaslar yaşanmasına neden olmuştur. Bu süreçte bu küçük araziler, 1950'lerden sonra yaptıkları geniş kapsamlı tarım ve sanayi faaliyetleri ile ellerinde yeterli parasal sermaye toplayan kapitalist çiftçi Nusayriler tarafından satın alınmıştır. Sonuçta arazinin büyük kısmı, sayısı yirmiye geçmeyen ailenin elinde toplanmıştır. Kapitalist çiftçilerin elinde toplanmayan küçük araziler ise, kiralama sitemiyle

birleştirilerek şilenmiştir. Bu sistemde, kiralama yoluyla küçük araziler bir araya getirilerek ekilmekte; arazilerin bedeli olan kiralalar ile kullanılan tarımsal makine ve kimyasalların masrafları, ürün elde edildikten sonra ödenmektedir. Ancak, 1974-75-76 senelerinde ardı ardına yaşanan beyaz sinek salgınının ürün rekoltesini düşürmesi, kiralama usulü ile çalışan tarımsal üreticilerin iflası ile sonuçlanmış, küçük arazi sahipleri de kendi paylarına düşen kazançlarını edinemedikleri için önemli zorluklar yaşamıştır. Bir katılımcı bu dönemde yaşadıklarını şöyle anlatmıştır:

Babamın 100 dönüme yakın 1970'lerde arazisi vardı, 1968'le 1975 arasında 2000 dönüme kadar kiralama usulüyle tarla ekiyordu. 1974'te 1200 dönüme yakın bir pamuk ekimi vardı, 4-5 traktörü vardı, bütün aile, 9 kişilik bir ailenin çocuğuyum, 11 kişi biz bu 1000 dnmde beraber çalışıyorduk, pamuk yetiştiriyorduk. Fakat 1974'te bu beyaz sineğin getirmiş olduğu şeyden sonra iflas ettik ve ancak borçlarını deyebildi. Ondan sonra işte 10 dönüm 20 dönüm olarak bırakana kadar devam etti. Rekolteyi düşürdü, efendim ürünü yok etti. Hayatımız kurtulacak diye düşünürken şimdiki parayla 200 milyar gibi bir borcumuzun olduğunu öğrendim. Ondan sonra çiftçiliği bıraktık, sadece babam kendi şeyini tatmin etmek için 10 dönüm 20 dönüm kiralayıp devam etti (Fikret, 53 yaşında, emekli işçi).

Yaşanan bu olayın ardından küçük tarımsal meta üreticileri zararlarını kapatabilmek amacıyla üretimi arttırma yolunu seçmiş; bunu gerçekleştirmek için de bir yıl içinde iki ürün ekmeye başlamıştır. Bu yöntemin kullanıldığı ilk dönemlerde

elde edilen gelirin artmasına karşın, kısa süre içinde bu tarz tarımın, kimyasal maddeleri yoğun biçimde kullanmayı gerektirmesinden dolayı maliyetler yükselmiştir. 1980'li yıllara gelindiğinde ise ülke ekonomisinde yürürlüğe konulan, piyasanın liberalleştirilmesi politikaları sonucunda gerek tarım girdileri fiyatlarının yükselmesi, gerekse sübvansiyonların büyük oranda kaldırılması, özellikle, küçük tarımsal meta üreticilerini iyice zora sokmuştur. Bunun sonucunda birkaç çiftçi ailesi ve piyasada her dönem talep bulabilen narenciye yetiştiriciliği yapanların dışında kalan topluluk üyelerinin hemen hemen tamamı çiftçilikten uzaklaşmıştır.

1970'lerin başından itibaren, topluluk üyelerince gerçekleştirilen tarım işçiliğinde de değişim yaşanmaya başlamıştır. 1970'lere gelindiğinde, Nusayri olmayanların yanında yapılan tarım işçiliği Nusayriler için büyük oranda ortadan kalkmıştır. Bunun topluluk dışı nedenlerinin başında, 1960'lardan sonra Adana'ya doğru yaşanan büyük nüfus akışı ile birlikte, tarımsal üretim için gereken işgücünün daha ucuza karşılanmaya başlamasıdır. 1970'lerde tarım işçiliğinin Nusayriler arasında, azalmasının topluluk içi nedeni ise, daha sonra gösterileceği gibi Nusayriler arasında tarım dışı faaliyet alanlarında çalışan önemli bir grubun ortaya çıkmasıdır. Ancak, 1970'li yıllarda ekonomik olarak alt-orta ve alt gelir grubuna mensup Nusayriler, azalmakla birlikte, Nusayrilere ait tarım arazilerinde çalışmaya devam etmiştir.

1950-1980 arasında yaşanan süreçte, tarımdan uzaklaşan ve farklı mesleklere yönelen Adana'daki Nusayrilerin büyük çoğunluğunun, küçük çiftçi ya da tarım işçisi Nusayriler olduğu söylenebilir. Topluluğun bu kesimlerinin tarım dışı

mesleklere yönelmesinin önemli nedenlerinden birinin ekonomik şartlar olduğu görülmektedir. Topluluk içindeki ekonomik koşullar yanında, hızla nüfusu artan kentte yeni iş imkânları ortaya çıkması tarımdan uzaklaşmayı hızlandırmıştır. Bunlara ek olarak Adana'daki Nusayri topluluğun üyelerinin tarımsal faaliyetlerden uzaklaşmalarını sağlayan bir diğer etken de topluluğun eğitim seviyesinde görülen yükselmedir. Bu ve benzeri etkenler dikkate alındığında, ele alınan bu dönemde, Nusayrilerin tarımdan uzaklaşmaları için gereken şartların bir biçimde oluştuğu söylenebilir.

Çiftçilikten uzaklaşmaya başlayan Nusayrilerin, 1950'lerin sonlarından itibaren yöneldikleri asıl alan küçük meta üreticiliği ve tuhafiyecilik gibi küçük ticari faaliyetlerdir. Seyhan Nusayrilerinde bu alanlara yönelme Yüreğir Nusayrilerine göre daha erken bir tarihte 1950'lerde, Yüreğir Nusayrilerinde ise 1970'lerin başından itibaren görülmeye başlamıştır. İki bölge arasında bu zamansal farkın, yani Seyhan Nusayrilerinde esnaflığın 1950'lere dayanmasına karşılık; Yüreğir Nusayrilerinin esnaflığa oldukça yeni sayılabilecek bir dönemde başlaması iki nedene bağlanabilir. Bunlardan ilki ve en önemlisi Seyhan Nusayrilerinin kent merkezi ile mekânsal yakınlığıdır. İkinci önemli neden ise Yüreğir Nusayrileri için kent merkezi ile aralarında önemli bir doğal sınır çizgisi olarak Seyhan Nehri'nin bulunmasıdır.

1950-70 arasında, küçük meta üreticiliği ve esnaflık Adana'daki Nusayrilerin çok küçük bir bölümünün gerçekleştirdiği faaliyetlerdir. Bu alanda, Yüreğir Nusayrileri ile Seyhan Nusayrileri arasında bir farklılık olduğu görülmektedir. Berberlik, bakkallık gibi mahalle içinde icra edilen meslekler dışında Yüreğir

Nusayrilerin tamamı çiftçilik ile ilgilenirken, Seyhan Nusayrileri arasında Nusayri mahallelerinde ikamet eden; ancak kent merkezinde faaliyet gösteren ve sayıları azımsanamayacak küçük meta üreticisi ve esnaf mevcuttur. Esnaflıkla uğraşan bu kesimin yaptığı işler ise daha çok manifaturacılık, sepetçilik, ayakkabıcılık, kuyumculuk, bakırcılık ve döşemecilik gibi zanaatkarlık gerektiren ve bu nedenle belirli bir çıraklık sürecinden sonra edinilen mesleklerdir. Nusayrilerin küçük meta üreticiliği ve esnaflığa yöneldikleri dönemde ilk olarak seçilen işler genellikle az bir parasal sermaye ama bilgi gerektiren zanaatlar olmuştur. Döşemecilik, mobilyacılık gibi, usta çırak ilişkisi içinde öğrenilen bu işlerde yetkinleşen kişiler, küçük parasal sermayelerle kendi işyerlerini açmaya başlamıştır. Bu süreci bir katılımcı şu şekilde anlatmıştır:

Önce işçi olarak girdi, kalfa oldu, usta oldu bi tezgahta ben alayım, açayım dedi bu şekilde yani kimsenin böyle birikmiş parası var da, zaten günümüzde de hemen hemen esnafar böyle oluyor, kendine güvenen kişi gidip taksitle bir iki makine alıyor, müşteri geldiğinde de bir miktar avans alıyor, sistem aynı şimdi de değişen bir şey yok o bakımdan (Hüseyin, 62 yaşında, makine mühendisi).

Ekonomik anlamdaki bu değişimde önemli noktalardan birisi de kentin 1960'lerden itibaren büyümesi ile birlikte Nusayrilerin kentte ortaya çıkan iş imkânlarının farkına varıp bu iş alanlarına kaymalarıdır. Kentteki nüfus artışına bağlı olarak farklı alanlarda ürün ve hizmet talebinin artması, Nusayrilerin geleneksel faaliyet alanları olan tarımdan kopup, farklı alanlara kaymalarının önemli

nedenlerinden biridir. Bir biçimde, bu alanlarla ilgili tecrübesi olan ve belirli bir parasal sermaye sahibi olan Nusayriler, bu ürün ve hizmet alanındaki boşluğu görerek bu alana kaymıştır. Bu iş alanlarına yönelmede kullanılan parasal sermaye de, çoğunlukla, küçük tarım arazilerinin elden çıkartılması ile elde edilmiştir. Özellikle, Yüreğir Nusayrilerinde tarım dışı mesleklere yönelimde kullanılan parasal sermaye bölgeye göçün hızlanmasıyla yeni gelenlerin mesken olarak kullanması için satılan arazilerden elde edilmiştir. Bu sermayenin küçüklüğünü anlatmak için bir katılımcı (Meryem, 81 yaşında), “eşek satıp kuyumculuğa başlayan insanlar vardı” ifadesini kullanmıştır. Bu süreçte ebeveynlerin çocuklarını gerek başkalarını yanında çıkararak işe başlatmaları, gerekse ustalık seviyesine ulaştıklarında parasal destekte bulunmaları oldukça önemlidir. Bu durum, ebeveynlerin tarımdan belirli ölçüde soğuduklarını ve çocuklarının yeni alanlara yönelmesini gerekli gördüklerinin göstergesi olarak yorumlamak mümkündür.

Nusayrilerin ticarete, 1980’lerde, hakim olduğu en önemli alan kuyumculuktur. 1980’lere kadar Adana’daki kuyumcuların büyük çoğunluğu Nusayriyken, daha sonraları, Nusayri olmayanlar da bu alanda faaliyet göstermeye başlamıştır. Ancak, günümüzde hâlâ Nusayrilerin kuyumculuk alanında etkileri belirleyici düzeydedir. Nusayri olmayan toplulukların, kuyumcu dükkanlarına kendilerinin bağlı buldukları topluluğu belli edecek, dolayısıyla Nusayri olmadıklarını belli edecek Kozan Kuyumculuk, Karaisalı Kuyumculuk gibi isimlerin seçilmesi oldukça anlamlıdır. Bir katılımcı, bu değişimi şu şekilde özetlemiştir:

Tabii Araplar çok kazandı. Şimdi Araplar, Adananın piyasasına hakimdi kim ne derse desin. Ama 75'ten sonra yavaş yavaş inisiyatif ellerinden gitti, şarktan gelenler veyahut da Adana'nın yerli kesiminden olanlar hakim olmaya başladı. Adana piyasasında bir tane Türk kuyumcu yoktu şimdi hemen hemen yarı yarıya Türk (Yasin, 64 yaşında, emekli memur).

Bu dönemde küçük meta üretimi ve ticaret yanında, Nusayrilerin yöneldiği bir diğer alan maaşlı çalışandır. Özetle, gerekli beceri ve parasal sermayeye sahip olmayan bir kesim tarım dışı alanlarda işçi olarak çalışmaya başlamıştır. Bu kişiler, genellikle Nusayri esnaflara ve küçük meta üreticilerine ait işyerlerinde çalışmışlardır. Ayrıca 1960-80 yılları arasında Nusayrilerin yöneldikleri bir diğer iş alanı da İncirlik Hava Üssü olmuştur. Özellikle 1970-80 yılları arasında, çalışma alanı olarak İncirlik Hava Üssüne yoğun bir kayma söz konusudur. İncirlik Hava Üssü'nde çalışan Nusayri işyeri amirlerinin oldukça fazla olması ve bu kişilerin yeni işçi alımında kendi topluluk üyelerini tercih etmeleri sonucunda, 1970'lerin ortalarında yaklaşık 200 kişi İncirlik Hava Üssü'nde, özellikle itfaiye teşkilatında işe girmiştir. Topluluk üyelerinden küçük de olsa bir kesimin 1980'lere doğru yöneldiği bir diğer alan ise, banka memurluğu ya da öğretmenlik gibi mesleklerdir. Bu kesim genellikle lise ve üniversite eğitimi gören kişilerden oluşmaktadır. Sonraki bölümde gösterileceği gibi, asıl olarak 1970'li yıllarda başlayan yüksek öğrenime yönelme, 1980'lerde hız kazanmış ve bugün topluluk içinde yaygın hale gelmiştir. Bu yönelimin nedenlerinden biri, ekonomik olarak başka işgal alanları yaratma çabası olarak özetlenebilir. Topluluk, tarımdan uzaklaştıkça, farklı mesleklere yönelmeye

başlamış, bu yönelim de bir meslek sahibi olmak için eğitimi zorunlu kılmıştır. Tarımdan kopan önemli bir kesim esnaflığa ve küçük meta üreticiliğine kayarken diğer bir kesim de işçileşmek zorunda kalmıştır. Bu kesim, çocuklarını, elinde sermeye olmaması nedeniyle ücretli çalışan olarak geçimini sağlayabilmesi için eğitime yönlendirmiştir. Büyük çiftçi ailelerinin üyeleri ise çoğunlukla yüksek öğrenime yönelmiştir.

Topluluğun ekonomik faaliyetlerindeki asıl değişme 1950 ile 1980 yılları arasındaki dönemde gerçekleşmiştir. 1950-1980 arasında kalan süreçte yaşanan temel değişim, tarımdan tarım dışı alanlara özellikle de küçük meta üreticiliği, esnafılık, işçilik ve formel eğitim sonucunda elde edilen mesleklere geçiş şeklinde özetlenebilir. Sonuçta, topluluk içi tabakalaşma da bu değişimden etkilenmiştir. Özellikle topluluk dışı ekonomik ilişkileri kuran ve bu nedenle topluluk içinde muazzam bir güce sahip olan kapitalist çiftçilerin güçleri, mesleklerdeki çeşitlenmeyle birlikte, yeni ekonomik ilişki kanallarının açılması nedeniyle sarsılmıştır.

5.2. Eğitim Düzeyinde Değişme:

Adana Nusayrileri için, büyük oranda 1960'lı yılların ortalarından başlayıp 1970'lerin ortalarından itibaren hızlanan ve bugüne kadar devam eden önemli süreçlerden biri, eğitime özellikle de yüksek öğrenime yönelmedir. Mesleklerdeki değişimle birlikte, hızlı bir biçimde baş gösteren bu yönelimden önce çoğunluğu tarımsal faaliyetlerle uğraşan Nusayri topluluğunda, eğitim görmüş insan sayısı

oldukça azdır. Bu durum, hem Seyhan İlçesi'ndeki hem de Yüreğir İlçesi'ndeki Nusayriler için geçerlidir. 1960'lı yılların başında Yüreğir ilçesi'ndeki durumu bir katılımcı şu sözlerle ifade etmiştir:

1960'larda şimdi okula gidenler, herkesçe bilinebilecek kadardı. Tüm mahalleden veya tüm mahallelerden yirmi beş kişiydi otuz kişiydi (Mustafa, 52 yaşında, mimar).

Eğitim seviyesindeki bu düşüklük Yüreğir İlçesi'nde 1960'ların ikinci yarısına kadar devam etmiştir. Bir katılımcı topluluğun bu yıllardaki eğitim düzeyini şöyle aktarmıştır:

Toplumda okur-yazar oranı aşırı derecede azdı. Ben 69'da Karşıyaka Cumhuriyet Ortaokulu mezunu iken benim üstümde ortaokul mezunu çok az büyüğüm vardı, lise bitiren yok denecek kadar azdı, bunlardan bir kaç tanesi üniversiteye hazırlanmak için İstanbul'a gitmişti, mahallenin değil toplumun tamamında (Nami, 55 yaşında, çiftçi).

1950'lerin ortalarında, Seyhan İlçesindeki Nusayrilerin durumunu ise bir başka katılımcı şöyle anlatmıştır:

Ben 1955'de ilkokulu bitirdim. O zaman bizim mahallemizde yüksek eğitim görmüş bir doktor vardı, Suphi Batılı (müstear isim), bir kaç tane lise mezunu vardı onun dışında pek eğitilmiş yoktu. Sonra benim

kuşak eğitime devam etti ama benim kuşaktan sonra çok büyük bir hızla yani eskiden mahallede bir tane üniversite mezunu parmakla gösterilirken şimdi her sokakta bir kaç tane üniversite mezunu var (Hüseyin, 62 yaşında, makine mühendisi).

Eğitime yönelmenin çeşitli nedenleri sıralanabilir. Bu nedenlerin başında bir önceki bölümde belirtildiği gibi topluluğun geleneksel ekonomik geçim faaliyeti olan tarımdan uzaklaşma önemli bir etken olarak görülebilir. Neredeyse bir bütün olarak tarımsal üretim için örgütlenmiş olan Adana'daki Nusayri topluluğunun tarımdan uzaklaşması farklı gelir kaynakları yaratma ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Muhtemel gelir getirici mesleklere yönelebilmek amacıyla daha önce işgal olunan tarımda farklı olarak formel eğitimin zorunlu olduğunu bilen topluluk üyeleri, bu nedenle, çocuklarının eğitim seviyesini yükseltme çabasını geliştirmişlerdir. İkinci olarak, topluluğun üst tabakasını oluşturan kapitalist çiftçilerin çocuklarının da 1970'lerden itibaren yüksek öğrenime yöneldiği görülmektedir. Bu kesimin ekonomik gücü yanında toplumsal etkinliklerini arttırıcı bir araç olarak gördükleri eğitime yöneldikleri söylenebilir.

Topluluğun yüksek öğrenim gören üyelerinin sayısının artmasında Adana'da yaşanan bazı gelişmelerin de doğrudan etkisi vardır. Örneğin, Adana'da, 1972 yılında Çukurova Üniversitesi'nin kurulması, Nusayri topluluğun yüksek öğrenime yönelmesinde etkili olmuştur. Şehir dışında eğitime gücü yetmeyen bir çok aile, kendi şehirlerinde üniversite açılması sonucunda çocuklarını yüksek öğrenime yönlendirmiş, bunun sonucunda da üniversite eğitimi gören topluluk üyelerinin

sayısında bir artış yaşanmıştır. Daha önceki dönemlerle karşılaştırıldığında yüksek öğrenim gören topluluk üyelerinin sayısındaki artış, topluluk için bir dönüm noktası olmuştur; çünkü geçmişte yüksek öğrenim gören sayısı o kadar azdır ki bu kişiler bu gün bile hatırlanabilmektedir. Aşağıdaki alıntı bu duruma oldukça iyi bir örnektir:

Tabii canım bizim artık doktorumuz, mühendisimiz efendim işletme mezunlarımız, tıp fakültesi bitiren insanlar özellikle Çukurova Üniversitesi açıldıktan sonra bizim burda büyük bi patlama oldu. bizim camiada şu anda 1975'lerden bu yana genç olup da okumayan çok nadir insan vardır. Bizim camiada okur-yazar oranı, mesela bizde kız çocuğu ilkokulu bitirdi mi ömrü biterdi, tahsil hayatı biterdi ama şimdi okumayan kız çocuğu yok. Camiada kız çocuğu kesin okumazdı. Zaten Adana'da ilk bi işletme fakültesi açıldı 72 yılında, Atatürk Parkı'nın içerisinde, nikah dairesi yaptılar daha sonra orayı. Camianın ilk mezunları ordan. Metin Sevgi vardı Ankara Eczacılık Fakültesi'ni bitirdi önceden, işte Selahattin Eşberk vardı o Ortadoğu'dan mezun makine mühendisiydi bunun dışında pek yoktu. İşte bundan sonra arkası geldi, bunlar model oldular (Nami, 55 yaşında, çiftçi).

Özet olarak belirtmek gerekirse, 1980 sonrasında Nusayriler içinde yüksek öğrenim görenlerin oranı artmış ve bugün yüksek öğrenim görmüş olmak geçmişteki gibi sıra dışı bir durum olmaktan çıkarak tipik bir durum olarak görülmeye başlanmıştır. Üzerinde durulması gereken önemli bir nokta, yüksek öğrenime yönelimin, sadece ülkenin genel durumu ve topluluk üyeleri için yaşamsal öneme

sahip ekonomik gereklilikleri ile açıklanmasının Nusayriler örneğinde yeterli olmadığıdır. Çünkü, topluluğun kendisine ilişkin geçmişteki algısı ve kendisini kentteki sosyal tabakalaşma içinde hangi konumda gördüğü topluluğun eğitime yönelmesi konusunda oldukça etkili olmuştur. Topluluğun kendisini, geçmiş dönemlerde, geri kalmış olarak görmesi ve yine topluluğun kendisini kentsel sosyal tabakalaşmanın en altında yer alan bir topluluk olarak değerlendirmesi bu noktada önemlidir (bu bir sonraki bölümde daha geniş olarak ele alınacaktır). Bu çıkarımı destekleyici bir biçimde, katılımcıların büyük bir kısmının topluluktaki yüksek öğrenime yönelimi, çağdaşlaşma isteği ile gerekçelendirmesi oldukça anlamlıdır. Bu tarz bir açıklamada topluluğun geçmişte kendisini çağın düşüncü ve yaşam biçimlerinden daha ‘geri’ bir biçimde algıladığı ve gelişme anlamında çağdaşlaşmaya büyük bir önem verdiği savı içkindir. Bir katılımcının şu sözleri bu durumu gözler önüne sermektedir:

Eskiden denilirdi ki “var mı Araplardan bir adam, işte Makbule Dublan, İşte İrfan Mağrup”. Şimdi biri Mustafa Kemal’in milletvekili olmuş Makbule Dublan, bir de İrfan Mağrup burada Amerikalılar aldılar, Nasa’da çalıştı. Var mı? Şimdi bakıyorsunuz fakülte, fakültede 10 tane profesör, kardiologundan tut kulak, burun, boğazına kadar; bitki bilimlerinden bahçe bilimlerine kadar 10 tane 20 tane profesör Arap. Eee küçük saatte geziyorsunuz, kuyumcular Arap, eee bakıyorsunuz ticarethaneler; Akdoğanlar, şunlar bunlar, Gizerler, Yüksekbaşlar filan, fabrikatörler Arap. Odaların başkanları tamamen Arap. Şimdi bir şehirleşme oldu, tarla gücü azaldı, ekonomik okumuş arttı. Mesela benim

çocuklarının hepsi üniversiteyi zorluyor yani hangi sokağa, hangi eve girerseniz ya mühendistir ya doktordur, ya avukattır. Yani bi şehirlileşme var. Benim dayım rektör muavini profesör (Samet, 50 yaşında, tıp hekimi).

Topluluğun eğitim seviyesindeki değişme, topluluğun ekonomik faaliyet alanları ve topluluk üyelerinin icra ettiği mesleklerin çeşitlenmesi ile karşılıklı olarak birbirini etkilemiştir. Ancak, eğitim seviyesindeki yükselmenin topluluk açısından etkileri sadece ekonomik değildir. Eğitim seviyesindeki yükselmenin en önemli etkisi, topluluk içi sosyal tabakalaşmada yarattığı değişimdir. Yüksek öğrenim gören ve bu öğrenim ile elde ettikleri meslekleri icra eden mühendis, doktor, hukukçu, vb. sayısının topluluk içinde artması, topluluğun orta sınıfının hem genişlemesine hem de niteliğinin değişmesine neden olmuştur. Genişleyen bu kesim aynı zamanda topluluk içinde etkinliğini arttırmış ve din adamlarının yüksek statüsünü sarsıcı bir etki yaratmıştır. Topluluktaki eğitim seviyesinin yükselmesi sonucunda topluluk dışı ile, geleneksel olarak, belirli statüler üzerinden kurulan ilişkilerin hem sayısı artmış hem de bu ilişkileri kumrada geleneksel statülerin etkinliği azalmıştır. Bu bağlamda, topluluk için bu sosyal tabakalaşmanın, topluluğun kamusal yaşamına doğrudan yansımaları nedeniyle, sosyal tabakalaşmadaki değişiklikler de kamusal yaşama yansımış ve sonuçta kamusal yaşamda ve kamuoyu oluşturma süreçlerindeki önemli olan aktörler değişmeye başlamıştır.

Eğitim seviyesinde yükselme, ilintili sonuçlarıyla birlikte, geleneksel Nusayri mahallelerinin sonraki yıllarda durumunu da derinden etkilemiştir. Sonraki

bölümlerde gösterileceği gibi eğitilmiş üst ve orta sınıflar arasında, geleneksel Nusayri mahalleleri dışında ikamet etmek yaygın bir tutum haline gelmiştir. Sonuç olarak eğitim seviyesindeki yükselme hem birçok nedenin sonucu, hem de bir çok sonucun nedeni olarak kilit bir önem kazanmıştır.

5.3. Anadil Bilme Düzeyinde Değişme:

Adana Nusayrilerinin yakın tarihte yaşadığı değişimin diğer bir önemli boyutunu, topluluğun anadili olan Arapça'yı bilme düzeyindeki değişme oluşturmaktadır.

1960'ların sonlarına kadar Adana'daki Nusayri topluluğunda konuşulan hakim dilin Arapça olduğu görülmektedir. Bu tarihlerde, Arapça sadece evlerde değil, Nusayri mahallelerinde, ev dışında kalan yerlerde de hakim dil durumundadır. Arapça'nın günlük sosyal yaşamdaki bu hakimiyetine paralel olarak, 1960'ların sonlarına kadar, sosyalleşme sürecinde çocukların ilk öğrendikleri dil de Arapça'dır. 1960'ların ortalarına kadar topluluğun genel eğitim seviyesinin oldukça düşük olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Türkçe'yi iyi düzeyde konuşabilen kişilerin oranının oldukça düşük olduğu söylenebilir. Çünkü, çocukluk dönemleri o yıllara rastlayan katılımcıların, hemen hemen tamamı, Türkçe'yi ilk olarak ilkokula gittikleri zaman duyduklarını ve okulda öğrendiklerini belirtmiştir. Bir katılımcı, kendi Türkçe öğrenme sürecini şöyle anlatmıştır:

Çok küçük yaşta ben Arapça okudum, ilkokula başladığım gün Türkçe bilmiyordum; evde, ailede, çevrede hep Arapça konuşulurdu, anadil olduğu için. Sokakta, her yerde, yani o mıntıkada evlerde azdı, nüfus azdı, her yerde Arapça konuşulurdu. İşte ilkokula kaydolmaya gittim, rahmetli babam ve dayım vardı, dayımın oğluyla beraber, kaydolmaya götürdüler, kaydettiler, sınıflara ayırdılar o an için, isim isim çağırıyorlar, sınıflara ayıracaklar. Babam dedi ki, “bak” Arapça’yla söylüyor bana “şimdi Mehmet Yapıcı (müstear isim) diyecekler sen burda diyeceksin”; ilk öğrendiğim kelime bu hiç unutmuyorum. “Takip et dinle” dedi “ismini okuyunca burda diyeceksin”, “tamam” dedim, ilk öğrendiğim kelime buydu, ilginç bir hatıradır bende, hiç unutmam bunu, ilk öğrendiğim kelime o oldu. Ve tabii okula gittik ben ilkokulu bitirene kadar çok zeki olmama rağmen, öğretmenimizin dikkatini çekmesine rağmen, Türkçe’ m hep orta, iyi olmadı yani (gülerek) (Hamit, 68 yaşında, esnaf).

1960’ların sonlarına kadar, Arapça’nın günlük yaşamda hakim dil olmasında, Nusayri mahallelerinin kent merkeziyle ilişkileri sınırlı olan ayrı mahalleler olarak varlık sürdürmesi etkilidir. Bu döneme kadar topluluk dışı ile kurulan ilişkiler genellikle ekonomik ilişkilerdir ve bu ilişkiler belirli kişiler tarafından sağlanmıştır. Topluluğun geniş kesimleri ise mahalle dışına pek çıkmamış ve sosyal yaşamını Nusayri mahalleleri ile sınırlı bir mekânda sürdürmüştür. Bunun sonucunda, topluluğun geniş kesimleri için Türkçe öğrenmek sosyal yaşamı sürdürmek için, zorunluluk olarak kendini hissettirmemiştir. Ancak, tarımdan uzaklaşma ve eğitim

oranındaki yükselme ile birlikte topluluk dışında geçirilen zaman artmaya başlamış, topluluğa mensup olmayan kişilerle iletişim kurma yaşamsal bir zorunluluk halini almış; eğitimdeki başarı için Türkçe'nin sadece öğrenilmesi değil iyi düzeyde bilinmesi de aynı şekilde kendisini bir ihtiyaç olarak göstermiştir. Türkçe'nin, hem topluluk dışı sosyal yaşamda hem de eğitim sürecinde tek geçerli dil olması sonucunda, topluluk, kolektif bir tutumla, yeni kuşaklara Türkçe öğretmeye başlamıştır. 1970'li yıllarla birlikte, kitle iletişim araçlarının Türkiye çapında etkinliğini arttırması, Türkçe'nin topluluk içindeki bilinirlik seviyesini daha da arttırmıştır. Bu dönemde, televizyon ve radyonun yaygınlaşması yanında müzik sektörü de önemli gelişmeler göstermiş ve Türkçe müzik Nusayriler arasında yaygınlaşmıştır. Sonuçta, 1970'li yılların sonlarına gelindiğinde Arapça'nın topluluk içindeki etkisi iyice azalmaya başlamış ve bu tarihten sonra doğan çocuklara çok nadir olarak Arapça öğretilmiştir. Görüldüğü gibi, yaklaşık olarak on yıllık bir sürede, Arapça topluluğun sosyal yaşamındaki tek dil olmaktan çıkmakla kalmamış, yeni kuşaklara aktarılmayan bir dil haline gelmiştir.

Bugüne gelindiğinde, 35-40 yaş üzeri nüfus Arapça bilmekte, daha genç olanların ise çok azı Arapça konuşabilmektedir. Dil ve o dilin konuşulduğu topluluk arasında sıkı bağlar vardır. Herhangi bir dilin tarihi, konuşulduğu etnik topluluğun tarihinden soyutlanamaz. Fotev'in (1999:15) belirttiği gibi, dil belirli bir etnik topluluğun varoluş evidir ve bu nedenle etnik kimlik kesin olarak benzer bir etnosun diliyle ilişkilidir. Belirli bir dilin konuşulamaz duruma getirilmesi, etnik özelliklerdeki aşınmanın önemli göstergelerinden biridir. Ancak, sonraki bölümlerde görüleceği gibi dilin büyük oranda aşınmasına karşın, Nusayri etnik kimliğini

besleyen farklı kültürel öğeler varlığını devam ettirmiştir. Bugün, Arapça kullanımında Nusayri mahallelerinde oturanlar ile mahalle dışında oturanlar arasında bir fark olduğu söylenebilir. Gerek Nusayri mahallelerinde gerek bu mahallelerin dışında oturan ebeveynler, çocuklarının Arapça öğrenmemesi için özel bir çaba göstermesine karşın, Nusayri mahallelerinde oturanlar hâlâ bir ölçüde Arapça konuşmaya devam etmektedir. Nusayri mahallelerinde Arapça'nın devam etmesinde Türkçe'ye hakim olmayan ve bu nedenle de günlük yaşamlarında Arapça'yı tercih eden yaşlı kesim ile genç kuşağın aynı ortamda olması etkilidir. Buna karşılık, mahalle dışında oturanlar evlerinde genellikle Türkçe konuşmaktadır. Bunun nedeni, çocukların Arapça bilmemesi olarak gösterilmektedir.

Arapça'nın bu kadar kısa bir sürede etkinliğini yitirmesi bir yandan değişen ekonomik faaliyetler ve eğitim seviyesinin yükselmesiyle ilgiliyken aynı zamanda topluluğun, merkezi yönetimler tarafından uygulanan politikalara ve bu politikaların gereklerine çok duyarlı olmasıyla da ilgilidir. 1970'lerin ortalarından itibaren topluluğun geniş kesimlerinin, önceki dönemlerin aksine, kentin Nusayri mahalleleri dışında kalan kısımlarıyla ilişki kurmaları, eğitime yönelmesi ve kitle iletişim araçlarının etkinliğini arttırmasının, topluluk üyelerinin ulusal politikalardan daha fazla haberdar olmasına ve bu politikalara daha duyarlı hale gelmesine neden olduğu düşünülebilir. Bu durum, medyanın ulusal bir kimlik yaratma ve bu kimlikle geniş insan kitlelerinin özdeşleşmesini sağlama işlevini (Gencel, 1993:14) yerine getirdiği göz önünde bulundurulduğunda, kolaylıkla söylenebilir.

Ancak, belirtmek gerekir ki Arapça bilme düzeyindeki düşüşü sadece topluluğun ekonomik faaliyetlerinde ve eğitim seviyesindeki değişme ile, ya da kitle iletişim araçlarının etkisi ile açıklamak yanıltıcı olacaktır. Çünkü, katılımcılar ile yapılan görüşmelerde, topluluğun Arapça'dan uzaklaşmasında oldukça önemli başka bir nedenin oldukça etkili olduğu ortaya çıkmıştır. Bu neden, kabaca, Arapça'nın, topluluk üyelerinin kendi mahalleleri dışında tanınmalarını sağlayan en önemli işaret, yani etnik damgalanmanın en önemli belirteci olması olarak açıklanabilir. Topluluk üyeleri ile yapılan görüşmelerden elde edilen bilgiler, birçok topluluk üyesinin kendilerine yönelik olumsuz imajdan rahatsız olduğunu göstermiştir. Topluluk üyelerinin bu rahatsızlığının, Nusayri/Arap olduklarını belli eden bir gösterge olan Arapça'dan uzaklaşmalarında oldukça etkili olduğu düşünülebilir. Bir katılımcı, yakın tarihlere kadar, Nusayri mahalleleri dışında Arapça ya da Arap aksanlı Türkçe konuşulduğunda ne ile karşılaşıldığını şu şekilde ifade etmiştir:

Ne olur işte kavga edersin, şimdi alay edilen, alay edilen bir grup olduğu inancı vardı. Neyle alay ediliyor, yani çabuk tanınabiliyorsun, neyinle tanınıyorsun, aksanıyla tanınıyorsun. Şimdi ben kaç yaşında Türkçe'yi öğrendim, dört ya da beş; ilkokula başlamaya yakın bir zamanda Türkçe öğrenmeye başladım. Niye? Evde Arapça konuşuluyor, ne yapıyor evde annem, ninem işte özellikle yaşlılar zaten Türkçe'yi hiç konuşamıyordu hemen hemen, onlarla evde devamlı Arapça konuşuyorduk. Senin Türkçe'ni geliştireceğin orda medya da yok o zaman; gazete yok, televizyon yok, radyo yok. Nerde öğreneceksin? Okulda öğreneceksin. Okula gidinceye kadar evde Arapça konuşuyorsun,

şimdi okula gidince ne yapıyorsun? Bocalıyorsun tabii ister istemez. Yani evde Arapça okulda Türkçe. Türkçe'yi de biz telaffuz ederken de birbirimizle alay ederdik. O şeyi kim daha iyi telaffuz edebiliyor filan gibi. Şimdi dolayısıyla bu yörenin dışında konuştuğun zaman bas bas bağıyorsun ben falanca yerdenim diye. Şimdi bizlere o zaman, bizim dışımızda bakış şöyleydi: Bir bunlar Alevi, iki Arap uşağı. Bunların ikisi de Sünni toplumda küfür anlamında kullanılan iki tane deyim malum. Bize küfür olarak böyle hitap edildiğini de bizimkiler bize empoze ediyordu. Yani çünkü kendi aralarında konuşurlarmış “şuna bak bana Arap uşak bilmem ne”. Bir de tekerlemeleri vardı: işte dinsiz-imansız, işte Alevi, işte bilmem ne filan. Şimdi bizimkilerin tabii böyle bir korkusu var; yani biriyle böyle bir konuyla ilgili bir tartışma açılması halinde bunların tek savunmaları kaba kuvvettir. Yani küfredip, yani kendini savunacak zaten şeyiyle tarihiyle ilgili yeterli bilgisi yok (Halil, 47 yaşında, esnaf).

Katılımcılar, sıklıkla, Arapça'dan uzaklaşma konusunda, önceki kuşakların Türkçe bilmeme ya da Arap aksanlı Türkçe konuşma nedeniyle, sosyal yaşamda çektikleri sıkıntıların etkili olduğunu belirtmiştir. Bugün dahi bir Nusayri'nin tanınmasını sağlayan en önemli belirteç, Arapça ve Arap aksanıdır. Alan araştırması sırasında bir kişinin Nusayri olduğunun topluluk dışında doğrudan aşağılanma, horlanma ile karşılaşmaya neden olacağı yönünde topluluk üyelerinin ortak bir kanıya sahip olduğu görülmüştür. Ayrıca bu kanı, topluluk içinde sık sık

dillendirilmekte ve yaşanan kişisel deneyimler aktararak haklı olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır.

Gerek kentsel ekonomiyle ve ulusal politikalarla uyumlu olma çabası, gerek eğitimin daha başarılı hale gelmesi, gerekse topluluk mensubiyetinin açığa çıkmasını engelleme çabası sonucunda gerçekleşsin; Arapça bilme oranındaki düşüşün topluluğun önceki ve bugünkü üyelerinin bilinçli bir tercihi olduğu kolaylıkla söylenebilir. Cumhuriyetin ilk uygulamaya koyduğu politikaların Türkçe'yi sadeleştirmek ve yeni bir milletin dili olarak yeniden yaratmak (Göle, 1998:86) olduğu düşünüldüğünde ulusal politikalarla uyumlu olma çabasının önemi de kendiliğinden anlaşılabilir. Katılımcıların hemen hemen tamamı da Arapça'nın ortadan kalkmasının topluluğun niyetli bir eylemi; ebeveynlerin çocukları Arapça öğrenmesin diye özel bir çaba içinde oldukları sıkça dile getirilmiştir. Bir katılımcı bunu şu şekilde aktarmıştır:

İtilen kakılan, bir toplumdur yani, bu nedenle alay edilen, itilen-kakılan bir toplum haline gelmişti. Bu toplum daha sonra çocuğun şivesinden anlaşılmasın, kimliği bilinmesin diye ondan sonra o zaman ki kıt kanaat ilk okulda okuyan genç kızımız evlendiği zaman çocuğuyla anadilini konuşmadı. Beğenmediği için değil, çekindiği için çocuğu da aynı sıkıntıyı yaşamasın diye (Recai, 76 yaşında, din adamı).

Sonuç olarak, topluluk üyeleri arasında, 1960'ların sonlarından itibaren Arapça'ya ek olarak Türkçe'nin yaygınlık kazanmaya başlaması, 1980'lerin

başından itibaren ise Arapça'nın neredeyse sosyal yaşamda, sadece Nusayri mahallelerinde yaşayan yaşlı nüfusun kendi aralarında konuştukları bir dil haline gelmesinde, topluluğun yaşadığı diğer değişimlerle de ilişkilidir. Topluluk dışında kalan büyük topluma entegre olma; ulusal politikalarla uyumlu bir topluluk haline gelme ve topluluk üyeleri tarafından sosyal yaşamda dezavantajlı bir kimlik olarak görülen Nusayri kimliğinin en önemli belirteçlerinden birini ortadan kaldırma çabasının belirleyici etkisinin olduğu söylenebilir. Bütün bu çabaların topluluk dışındaki sosyal yaşam ile ilişkili gerekçeler ile ilişkilendirilmesi topluluğun “dışa açılmasıyla” yakından ilintilidir. Arapça'dan uzaklaşarak Türkçe'ye yönelmenin çok kısa bir sürede gerçekleşmesi, bu konuda topluluk üyelerinin kolektif olarak bir etkinlik gösterdiklerini düşündürmektedir. Ayrıca, bu hızlı dönüşüm, topluluk dışı etkenler yanında topluluğun kolektif niyetli bir eylemi olduğunu da göstermektedir.

5.4. Topluluk İçindeki Sosyal Statülerde Değişim:

Adana'daki Nusayri topluluğunun 1950'den 2000'li yıllara uzanan görece kısa dönemde geçirdiği sosyal değişimin boyutunu gösterecek önemli bir konu, topluluk içindeki sosyal statülerde yaşanan değişimdir. Önceki bölümlerde topluluğun tarımdan uzaklaşarak farklı ekonomik alanlara, mesleklere ve eğitime yöneldiği; bunun sonucunda ise topluluk içinde ekonomik gücünü artıran önemli bir kesim olduğu gösterilmiştir. Ancak, topluluk içinde statülerdeki değişimle ilgili, gerek Adana Nusayrilerinin geçirdiği genel sosyal değişimin niteliğini gerekse bu değişimin boyutlarını gösterebilecek en önemli değişimlerden biri, din adamlarının sosyal statüsündeki değişimdir.

1960'ların başlarına bakıldığında, bu tarihlere kadar topluluk içinde en önemli statünün 'din adamı'nın sahip Bu durumun en önemli nedeni, din adamlarının topluluğun bağlı olduğu inancın formel taşıyıcısı olmalarıdır. Nusayri topluluğu, kendi içinde dini bilgiye sahip olma noktasında iki tabakaya ayrılmaktadır. Bu tabakalardan birincisi, bireysel ve toplu ibadetlere ilişkin dini bilgiler dışında dini bilgiye sahip olmayan ayrıca bu bilgilere erişmeleri mümkün olmayan ve topluluğun çoğunluğunu oluşturan Nusayri erkekler; ikincisi ise dini bilgilerin tamamına erişmeleri olanaklı olan din adamlarıdır. Din adamları dışındaki, topluluğun erkek üyelerine, ibadetlere ilişkin olanlar dışında dini bilgilerin verilmemesinin sebebi, diğer Batını akımlarda olduğu gibi Nusayrilikte de bir inanç ilkesi olan; inanca dair bilginin sadece o bilgiyi 'hak eden-hazmedebilen' kişilere verilmesi gerektiği fikridir. Bu ilke, bir yandan inancın özünü oluşturan gnosisin önemini arttırıcı, diğer yandan ise ezoterik bir inanç olan Nusayriliğin korunmasına yönelik bir uygulama olarak görülebilir. Ancak, bu inançsal ilke, din adamlarının sahip oldukları dini bilgi sayesinde topluluk üyelerinin inançsal konularda tek başvuru kaynağı durumuna gelmesine ve topluluk içinde yüksek bir statü edinmelerine neden olmaktadır. Din adamlığının, babadan erkek çocuğa geçtiği düşünüldüğünde, dini bilgiye erişmede 'hak etme-hazmedebilme' ilkesinin biçimsel bir örgütlenmeye yol açtığı ve din adamlarının bir nevi kast haline geldikleri de söylenebilir. Din adamlarının topluluğun geniş kesimlerinden ayrı ve daha üst bir kast oluşturduklarının en açık göstergelerinden biri, din adamları kastına mensup kadın ve erkeklerin yakın zamanlara kadar bu kast dışındakiler ile evlenmesinin çok nadir karşılaşılan bir durum olmasıdır.

Din adamlarının sosyal statüsündeki yüksekliğin bir diğer nedeni, 1970'lere kadar topluluk üyelerinin büyük çoğunluğunun eğitimsiz olmasıdır. Topluluğun eğitimsiz olması sonucu, din adamlarının etkinlik alanı din dışı alanları da içine alacak biçimde genişlemiştir. Bir katılımcı (Nami, 55 yaşında, çiftçi) bunu şöyle ifade etmiştir "Önceki hocalar çok şey biliyorlardı. En azından geçmişte bizler hiçbir şey bilmediğimiz için çok şey bildiğini zannediyordu insanlar". Din adamlarının din dışı alanlardaki etkinlikleri; topluluk içindeki sorunların çözümlenmesi, küskün tarafların barıştırılması, anlaşmazlıklarda hakemlik yapılması gibi sosyal yaşamın düzenlenmesine ilişkin etkinliklerden, sağlık sorunlarının çözümlenmesi ve fala bakılması gibi çok daha farklı alanlara kadar uzanmaktadır. Din adamları, bu gibi etkinliklerin yanında 1960'ların başlarına kadar topluluk dışı alanla özellikle de üst düzey yerel resmi görevlilerle iletişimi kuran temel statü durumundadır. Bu durum, bir yandan topluluğun dışa kapalılığının bir sonucu iken aynı zamanda mülki erkanın din adamlarını topluluk temsilcisi bir başka deyişle ileri geleni olarak değerlendirmelerinin bir sonucudur. Bu özellikleri değerlendirildiğinde, din adamlılığının, birçok rolü aynı anda yerine getiren bir statü olduğu görölmektedir.

Din adamlarının bir kısmının, aynı zamanda ekonomik alanda da önemli bir gücü ellerinde bulunduruyor olması, topluluk içinde onların sahip olduğu statünün yüksekliğinin bir diğer nedenidir. 1980'lere kadar, kimi din adamlarının 2000-3000 dönümlerle ifade edilen geniş arazilere, çırçır-prese fabrikalarına sahip olduğu bilinmektedir. Ayrıca, 1970'lere kadar, ekonomik anlamda güçlü olan büyük çiftçi ailelerine mensup kişilerle din adamı ailelerine mensup kişiler arasında evlilik

yoluyla akrabalık ilişkisi kurdukları bilinmektedir. Bu ise toplumdaki ekonomik güce sahip olanlarla en azından din adamlarının bir kısmının bir blok haline gelmesine neden olmuştur.

Bu nedenlerle, 1960'ların başlarında din adamlarına duyulan saygı yanında, din adamı ailesinden olmak da önemli bir statü işareti olarak algılanmaktadır. Babası din adamı olan bir katılımcı din adamlarına gösterilen saygıyı ve bu durumdan duyduğu gururu şu şekilde anlatmaktadır:

Şimdi babamın tabii o dönemde, toplumda bir yerinin olması bize gurur veriyordu. Yani ben böyle bir babanın, böyle bir büyüğün yanında olmanın gururunu hep yaşadım. Nasıl yaşadım, mesela o zaman işte traktörle babamı, ben dini bir törene götürmek üzere binerdim, o zaman traktör kullanırdım 8-10 yaşında, tarlaya giderdik, bahçeye giderdik, bu arada işte babam “beni falanca yere götür” dediği zaman, işte taksi filan olmadığı için o zaman traktörle hallediyorduk bu tür işlerini, götürürken örneğin kahvehanenin önünden geçiyorsun millet kalkıyor, efendim böyle kendine çeki düzen veriyor, işte sigaraları söndürüyor filan. Hoşuma da gidiyordu, yani düşüncemde benim, ileride yani babamın yerini alıp bu saygıyı görmek yani o şeyi bayağı ben de bir kıpırdattı o isteği (Mustafa, 52 yaşında, mimar).

Din adamlarının topluluk içindeki saygınlığı, etkinliği, ekonomik gücü, özetle yüksek sosyal statüleri çok belirgin olmasına karşın, aynı yıllarda (1960'ların başları)

topluluğun üst tabakasına mensup olanlar, yani büyük çiftçi aileler arasında din adamlığının topluluk içindeki statüsünün, sarsılmaz/sürekli bir statü olmadığı ve gelecekte de bu gücünü ve prestijinin koruyamayabileceği fikri de gelişmeye başlamıştır. Büyük çiftçi olanlar arasında bu fikrin oluşmasının en önemli nedeni olarak, bu kişilerin topluluk dışı sosyal ortamlara ‘girip çıkan’, topluluk dışı ile sosyal ilişkiler geliştiren kişiler olması gösterilebilir. Bu deneyimler sonucunda topluluk dışı sosyal yaşamda ve büyük toplumda sosyal statülerin ne şekilde kazanıldığına dair deneyim ve bilgi sahibi olan bu kesimin, hem din adamlarının otoritesini sorgulamaya başladığı hem de çocuklarını yüksek öğrenime yönlendirdiği görülmeye başlamıştır. Gellner’in (1998:66-67) belirttiği gibi, modern endüstriyel dünya, insanlık tarihinde ilk kez yüksek, yazılı veya eğitimle aktarılan kültürün bir azınlığın tekelinde olmadığı bir dünyadır. Bu kültür toplumun ezici bir çoğunluğunun mülkiyeti haline gelmiştir. Modern insan sosyal, ekonomik ve siyasal yeteneğini yaygın bir eğitim sistemi vasıtasıyla edindiği bu kültür ile kazanmaktadır. Günümüz insanı bu nedenle yüksek kültüre erişebilmeyi birincil hedef haline getirmektedir.

Gerek inancın tartışılmaz biçimde topluluk hayatını sarmalaması, gerek inançsal gelenek içinde din adamlarına özel bir mevki verilmesi gerekse de din dışı alanlarda da önemli etkinliğe sahip olmaları nedeniyle topluluk içinde en üst sosyal statüye sahip olan din adamlarının bu durumu, topluluğun geçirdiği sosyo-ekonomik değişme süreci ile birlikte sarsılmaya başlamış ve din adamlarının statüsü topluluğun orta ve alt tabakalarında da tartışılmaya başlanmıştır. 1970’lerde toplulukta ekonomik güç sahibi, eğitilmiş bir orta tabakanın ortaya çıkmasıyla birlikte hem inanca hem de bu inancın taşıyıcısı/ıcracısı durumundaki din adamlarına yönelik bir

tepki gösterilmeye başlamıştır. Bu yıllarda topluluğun dışa açılması ile birlikte topluluk üyelerinin sol fikirlerle tanışması da din adamlarına yönelik tepkinin ortaya çıkışında önemli bir etkidir. O dönemde yaşanan bu gelişmeyi babası din adamı olan katılımcı şu şekilde anlatmıştır:

O tarihlerde artık anti-ilahiyatçı olmak yani dine karşı olmak şöyle beraber yetmişli yıllara yakın dönemlerde bir şey harekettir, bir devrimcilik hareketi başladı. Hareketi başladı. Bu bir moda oldu, yani bilinçlenmiş bir gençliğin hareketinin yanı sıra bir de sempatizan, ondan da böyle nemalanmak isteyen bir takım boş insanlar sankiymiş gibi görünmeye özel uğraş gösterdiler. Bir de devrimciliğin sanki dine karşı bir hareketmiş gibi varsayılması ve düşünülmesi üzerine bir takım insanlar sempatiyle baktılar. Şimdi, tabii buna karşı olduğunu ifade tarzı nasıl olur? Allaha küfrederek olur, dine küfrederek olur, veya din temsilcisine saygısızlık yaparak olur. (...) Sonra babam, kahvenin önünden geçerken sigaralar sönmemeye başladı, sonra önler iliklenmemeye en sonda da ayağa kalkmamaya başladı insanlar bende de hoca olma aşkı öldü⁴¹ (Mustafa, 52 yaşında, mimar).

⁴¹ Bu görüşme katılımcının işyerinde yapılmıştır. Görüşmenin yapıldığı yerde, daha önceki sohbetlerden sol görüşlü oldukları ve aktif biçimde siyasetle uğraştıklarını anladığım başka kişilerde bulunmaktaydı. Din adamlarına yönelik bu tür saygısızlıklarla ilgili olarak konuyu açanlar da, ilginç bir biçimde, babası din adamı olan katılımcı değil bu kişiler olmuştur. “Biz az kötülük yapmadık” diye başlayan bu kişilerden biri ve ardından babası din adamı olan katılımcıya “anlat anlat” demiştir. Yaşanan tam anlamıyla bir çeşit günah çıkarma seansına dönüşmüş, katılımcı uzun uzun yaşananları

Kapalı bir sistem şeklinde sürdürülen yaşamdan, gerek eğitim gerekse farklı mesleklere yönelme, o dönemde etkili olan siyasi hareketlere katılma ve büyük topluma entegre olma çabası sonuçta, geleneğin, buna bağlı olarak da din adamlarının da sorgulanması ile sonuçlanmıştır. Bun bağlı olarak din adamları topluluk içindeki yüksek sosyal statülerini 1980'lerin başından itibaren büyük oranda kaybetmişlerdir. Bu statü kaybının en önemli göstergesi ise 1960'lara kadar topluluk tarafından verilen zekatlar ile geçimlerini sağlayan din adamlarının bu tarihten itibaren geçimlerini sağlayabilmek için iş hayatına girerek çalışmaya başlamaları olmuştur. Günümüze gelindiğinde ise, din adamlarının sosyal statülerinin büyük oranda azaldığı, sadece dini anlamda devam ettiği görülmektedir. Ancak, bu dini statü belirli bir alanla sınırlanmıştır. Cenazelerin defnedilmesi, toplu ibadetlerin yönetilmesi gibi dini pratiklerin sadece din adamları tarafından yerine getirilebilecek pratikler olması, din adamlarının bu görevlerle yükümlü görülmesine neden olmuş; din adamlığı dini ya da dünyevi her konuda başvuru alan temel statü olmaktan çıkmıştır. Sonuçta, Nusayri topluluğunda din adamlığının, bilinen anlamıyla bir din görevlisine dönüştüğü söylenebilir. Ancak, özellikle mahallelerde yaşayan yaşlı ve ekonomik gücü zayıf kesimler arasında din adamlarının diğer alanlarda da bir ölçüde başvuru mercii olduğu görülmektedir.

anlattıkça onu dinleyenler kafalarını sallayarak anlatılanların doğruluğunu tasdik etmiş mimikleriyle yaptıklarının ne kadar kötü olduğunu ifade etmişlerdir.

5.5. İnanç ve İnanca Bağlılıkta Değişim:

Daha önce belirtildiği gibi Nusayri etnik kimliğinin tanımlayıcı özelliklerinden birisi dilsel farklılık iken ikincisi inançsal farklılıktır. İlgili bölümde görüldüğü gibi, Adana Nusayrilerinde, Arapça bilme düzeyinde dikkat çekici bir düşüş yaşanmıştır. Bu bölümde önceki bölümlerde ele alınan değişimin farklı boyutlarıyla inanç arasındaki ilişki ele alınarak, Nusayri etnik kimliğinin en önemli unsurlarından olan inancın, topluluk içindeki etkililiğindeki değişim betimlenmiştir.

1970'lerin başından günümüze kadar geçen döneme bakıldığında Nusayrilerin, 1970'lere kadar tam anlamıyla inanç ile sosyal yaşamın bütünleştiği bir topluluk olarak yaşadıkları ve 1970'lerin ortalarından itibaren yaşanan ekonomik ve eğitime dayalı değişme süreci ile birlikte inancın da toplumsal yaşamdaki ağırlığının bir ölçüde etkisini yitirmeye başladığı söylenebilir. Topluluğun inanca karşı tutumundaki bu değişikliğin örneklerinden birisi günümüzde, çok nadir de olsa farklı İslam mezheplerine geçme görülmeye başlanmasıdır. Ancak, bu noktada önemli olan din değiştiren kişilerin sayısındaki azlıktan ziyade bu eylemi gerçekleştirenlere karşı topluluğun çok açık bir tepki vermemesi ve genellikle din değiştirmenin anlamsız olduğu belirtilerek konunun geçiştirilmesidir.

Nusayrilik büyük oranda dini pratikler ile varlığını sürdüren bir inanç olduğu için dinsel pratiklere katılımın düşüklüğü, Adana Nusayrilerinin inanca karşı tutumlarına ilişkin en önemli göstergedir. Alan araştırması sırasında yapılan görüşmelerin, birçoğunda, katılımcılar, toplu ibadetlere katılımın azaldığını ve

günlük bireysel ibadetlerini yerine getiren insan sayısının çok az olduğunu işaret etmek için, sıklıkla, %10'u bile bulmaz diye ifade edilmiştir. Bu %10'luk grubun çoğunluğunun da 40 yaş ve üzeri olduğu belirtilmiştir. Katılımcılardan sadece din adamı olanların günlük ibadetlerini aksatmadan yerine getirdiklerini söylemesi, diğer katılımcıların ise bu ibadetleri yerine getirmediğini belirtmesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. İnançsal pratiklere devam konusunda genel eğilim inancı öğrenen kişilerin birkaç yıl ibadetlere devam etmeleri ardından ibadetleri kesmeleri şeklindedir. İbadetlere devamlı bir biçimde katılanların çoğunluğunu din adamlarının çocuklarının oluşturması önemli bir noktadır. Çünkü, topluluk içindeki statülerinin tamamen inançsal pozisyonlarından kaynaklandığı din adamları için kendilerinin ve ailelerinin dini ibadetleri yerine getirmesi birincil önemdedir. Din adamlığının babadan erkek çocuğa geçtiği düşünüldüğünde, bu sonraki yıllarda din adamı olacak bir kişinin küçük yaşlardan itibaren kendisini topluluğa kabul ettirmesi gerekmektedir. Aynı zamanda hali hazırda din adamlığı yapan birisinin çocuğunun ibadete katılmaması o kişinin inancı devam ettirme konusunda eksikliği olduğu yönünde konuşmalara neden olacağı için çocuklarını ibadetlere gönderme konusunda daha da dikkatlidirler.

İnançtan uzaklaşmanın özellikle gençlerde yaygın olduğu ve bu durumun topluluğun eğitim düzeyinin yükselmesiyle ilişkili olduğu söylenebilir. Yaşanan özetle, topluluğun yeni nesillerinin eğitim sonucu elde ettikleri bilgiler ile din adamlarının geleneksel bilgisi arasındaki çelişkinin inançtan uzaklaşmayı beraberinde getirmesidir. Bir başka deyişle, gelenek ve gelenekle neredeyse bütünleşmiş olan inanç, tek bilgi kaynağı iken sosyal değişme sonucunda bunun

karşısına formel eğitim sistemi geçmiş ve eğitilmiş, yeni kuşakların inançtan belirli ölçüde uzaklaşmasına neden olmuştur.

İnançtan uzaklaşmanın en önemli nedenlerinden birisi olarak katılımcılar çağdaşlaşmayı göstermiştir. Bu anlamıyla, katılımcılar, gelenek ile çağdaşlık arasında ters bir ilişki olduğunu ve topluluk çağdaşlaştıkça inançtan uzaklaşmanın kaçınılmaz bir biçimde gerçekleştiğini belirtmişlerdir. Ancak, Nusayri topluluğunda, dinsel pratiklerden uzaklaşma önemli bir boyuta ulaşmasına karşın, farklı inançları benimsemenin yok denecek kadar az olması önemli bir gerçeğe işaret etmektedir. Bu gerçek, inancın, toplulukta dinsel pratiklere katılma oranının azalmasına karşın, topluluğun kendini tanımlamasında en önemli öge olmasıdır. Bu gün Nusayri topluluğu kendisini büyük oranda inancıyla tanımlamakta ve ötekileştirme sürecinin bir ögesi olarak da inançsal aidiyetini kullanmaktadır.

Bir diğer önemli nokta da geleneksel eğitim konusudur. Nusayrilerin, özellikle inanç temelli geleneksel eğitim konusunda, diğer topluluklara oranla özgün bir yapısı bulunmaktadır. Bu bağlamda, Nusayrilerde inancın geleneksel aktarımı, sosyal yaşamın çeşitli evrelerinde rutin bir biçimde gerçekleştirilirken, topluluğun kapalı yaşamdan uzaklaşması sonucunda geçmişin rutin sosyal yaşamı büyük oranda ortadan kalkmıştır. Özellikle geleneksel mahalleler dışında ikamet eden ailelerin sayısının artması sonucunda bu ailelerin çocuklarına inançsal öğeleri ve topluluğun diğer kültürel özelliklerinin aktarımı bilinçli bir çaba haline almıştır. Yaşadıkları sosyal çevrenin, topluluğun homojen mekânları olmaması sonucunda sosyalizasyon sürecinin kişiye kazandırdıkları ile topluluk özellikleri arasında hemen hemen hiçbir

ortak nokta olmaması, topluluğa ait kültürel özelliklerin planlı bir biçimde yeni nesillere aktarılması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

Günümüzde, 1980'lerden önce kendiliğinden ve doğal bir gereklilikmiş gibi gerçekleşen inancın genç kuşaklara aktarılması büyük oranda ebeveynlerin telkinleri ile gerçekleştirilmekte; bir kısım genç ise dini eğitim almamaktadır. Bilindiği gibi, Nusayrilikte dini bilgiler belirli bir törensel süreç sonucunda gençlere öğretilmektedir ve bu özelliğiyle inancı edinme bir katılma süreci sonucunda gerçekleşmektedir. Bu özelliğiyle dini bilgiler açık, kişinin tercihiyle ulaşılabileceği durumda değildir. Bu nedenle, genç kuşakların inancı öğrenmesinde en önemli aktörler ebeveynlerdir. Bu nedenle, dine giriş törenlerine gençlerin katılmaması iki yönlüdür; kimi durumlarda ebeveynler, çocuklarının dini bilgileri öğrenmeyi reddettikleri gerekçesiyle dine giriş töreni düzenlememekte; kimi zaman da ebeveynler çocuklarının dini bilgileri almasını istememektedir. Diğer taraftan, çocuğun mahallelerle ilişkisi sınırlı düzeydeyse ya da hiç yoksa, çoğunlukla törenin anlamı ve amacı hakkında yeterli bir kavrayışa sahip olmadan bu törenlere katılmaktadır. Sonuçta hem ebeveynlerin hem de çocukların bu törenlere bakışı, bu uygulamaların büyük oranda simgeselleştiğini ve gerçekleştirilmesi gereken birer görev olarak görülmeye başlandığını göstermektedir.

İnançsal kurumların simgeselleşmesinin nedenleri arasında, topluluğun geçmişten farklı bir yaşam tarzı sürdürmesinin etkisi önemlidir. Geçmişte eğitim gören kişi sayısı ve boş zamanlarda yapılabilecek aktivitelerin sayısı azdı. Günümüzde ise, hem eğitim gören kişi sayısı artmış hem de yüksek öğrenim kişiler

için olmazsa olmaz bir zorunluluk olarak görülmeye başlanmıştır. Bu nedenle, eğitim süresi uzamış, dersanelere yönelim artmıştır. Aynı zamanda boş zamanlarda kişilerin gerçekleştirebilecekleri aktivitelerin sayısı da artmış ve eğitimden arta kalan zamanlar çok çeşitli biçimlerde değerlendirilir hale gelmiştir. Bunun sonucunda, dine giriş törenleri, genellikle, bu faaliyetlerden artan zaman içinde gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Zamanın kısıtlı olması nedeniyle geçmişte yedi-dokuz ayda gerçekleştirilen bu törenler günümüzde yaklaşık bir ay gibi kısa bir sürede gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bu uygulamanın sonucunda kişilere aktarılan dini bilgilerin içeriği oldukça yüzeyselleşmiştir. Özetle, günlük yaşamın gereklilikleri ön plana alınarak dine giriş törenleri ikincil bir hal almıştır. Bu durum, inançta belirli bir simgeselleşmenin yanında inancın aktarımı anlamına gelen dine giriş törenlerinin de önceki kuşaklardan devralınan bir pratiğin devam ettirilmesine indirgenmiş bir işareti olarak yorumlanabilir. Daha önceleri bir kişinin yaşamının en önemli parçası olarak kabul edilen dine giriş töreni bugün tamamen inanç dışı sosyal yaşamdan arta kalan zamanlarda gerçekleştirilmeye çalışılan bir tören haline gelmiştir. Çocuk eğer formel eğitim alıyorsa bu tam anlamıyla böyledir. Bazı durumlarda ise dine giriş töreni, zaman darlığı nedeniyle, sürekli olarak ertelenmekte ve sonuçta tören gerçekleştirilememektedir. Nusayrilikte , dine giriş töreni dini bilgi aktarma yanında sanal akrabalığın oluşumunu da sağlamaktadır. Dolayısıyla, bir kişinin dine giriş törenine katılmamış olması onun daha sonraki ibadetlere de katılamaması anlamına gelmektedir. Bir kişinin ibadete girememesinin iki nedeni vardır: birincisi inanca inisiye olmadığı için sırrı edinmemiştir ve bu ibadetler sırra sahip olanlara açıktır. İkinci ve daha biçimsel olanı ise bu törenler esnasında gereken dini bilgiden, din amcasından eğitim almamış birinin yoksun olmasıdır. Sonraki bölümlerde belirtildiği

gibi söz konusu bu ibadetler Nusayri kamusal yaşamının en önemli anları olması nedeniyle bu ibadetlere katılmayan topluluk mensupları kamusal yaşamın, bir ölçüde, dışında kalmaktadır.

Dine giriş törenleri dışında, Nusayriler içinde günümüzde düzenli olarak gerçekleştirilen tek dini ritüel, Bayramlar/toplu ibadetlerdir. Bayramlar babadan devralınan bir görevin yerine getirilmesi ve topluluğun en önemli etkinliği olması nedeniyle oldukça önemsenmektedir. Ancak, bayram sahibi olan kimi katılımcılar bu bayramları kültürel bir faaliyet olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Aynı şekilde, kimi katılımcılar da bayramlara davet edildiklerinde, davete icabet etmek için gittiklerini belirtmişlerdir. Bunlardan hareketle bayramların da büyük oranda sosyal prestiji korumaya yönelik bir çaba olarak devam ettirildiği ve topluluk üyelerinin en azından bir kısmının sosyal tepkiden çekindikleri için bu bayramlara katıldıkları söylenebilir. Bir katılımcı (Altan, 49 yaşında, tıp hekimi), inanca bağlılık duymamasına karşın, bayramlara katılmasını şu biçimde gerekçelendirmiştir: “Aforoz olma kolay değil”.

5.6. Geleneksel Nusayri Mahallelerinin Dışına Göç:

Adana Nusayrilerinin 1950 sonrası yaşadıkları sosyo-ekonomik değişme ve bu değişimin topluluk içi sosyal statülere ve topluluk üyelerinin inanca ilişkin yaklaşımlarında ortaya çıkardığı değişimin anlaşılmasında, bu değişmelerle paralel biçimde yaşanan Nusayri mahallelerindeki değişim oldukça fikir vericidir.

1970'lerin ortalarına kadar Nusayrilerin tamamına yakını, bugün ise yaklaşık yarısı homojen, yani sakinlerinin tamamını Nusayrilerin oluşturduğu mahallelerde oturmaktadır. Bu yönelim, Adana'nın içinde bulunduğu geniş İslam coğrafyasının geçmişiyle de ilintilidir: Bilindiği gibi, İslam coğrafyasında bulunan kentlerde etnik yapının mekânsal yansımalarının çok keskin sınırlarla vücut bulduğu bir görünüm sergilemiştir. Kentlerde yaşayan farklı etnik topluluklar birbirinden ayrı mahallelerde ikamet etmiş ve hatta bu mahalleler birbirinden duvarlar ve kapılar aracılığıyla ayrılmıştır. Bu şekilde gerçekleşen kentin mekânsal örgütlenmesi, kendi içinde dayanışma örüntülerini güçlendirici ve sürekli kılıcı bir etki oluşturmuştur (Zubaida, 1994:153). Osmanlı döneminde, Hanefilik'in, devlet dini haline gelerek 'mezheb/i resmiye' ünvanı kazanmış olduğu, Şii toplulukların sıklıkla baskılarla karşılaştıkları, özellikle Abdulhamid döneminde Hanefi mezhebinden olmayan İslam topluluklarına yönelik olarak yoğun bir 'inancın düzeltilmesi' (tashih-i akaid) kampanyasının uygulandığı ve genel İslam hukukunda 'gerçek İslam'dan sapanların cihad edilebilecekler arasında sayıldığı (Deringil, 2002:25,58; Lewis, 1993:93) düşünüldüğünde mahallelerin bu tür inançlara mensup topluluklar için sadece ikamet edilen birer yer olmaktan ziyade, korunması gereken, kültürel özgüllüğün yaşanabildiği mekânlara dönüştüğü kolayca ileri sürülebilir. Bu yönüyle Mardin'in (2002:70) belirttiği gibi, Osmanlı'da mahalle, idari bir birimden fazla bir şey, sıklıkla topluluğun kendisidir. Aynı zamanda bir sosyal birim olarak mahalle, insanların ömürlerinin hemen hemen tamamını geçirdiği kendine özgü, birinden diğerine değişen, sosyal normları olan bir sistemdir. Nusayrilik gibi Sünni yönetim kademelerinde, heretik/rafizi/mürted olarak değerlendirilen inançlara bağlı topluluklar için de homojen mahalleler hem güvenlik hem de inancın devamı için

gerekli dayanışma imkânını sağlayan birer mekân durumunda olmuştur. İslam yönetimi altında, İslam dışı topluluklar, İslam'ın kesin egemenliğinde, onunla eşit görülmeyen ama yaşamalarına izin verilen adacıklar halinde varolmuştur (bkz. Stathis, 2003). Buna karşın İslam içindeki ötekiler yok sayıldıkları için sosyal yaşamları daha kapalı hale gelmiş ve kesin sınırları olan mekânlarda kümelenmişlerdir. Bu şekilde kentler belirli kültürel toplulukların birbirine göre konumlanışına uygun bir fiziksel görünüm sergilemiştir. Bu mahallelerde birbirinden kopuk kamusal alanlar oluşmuş ve açık sosyal ilişkiler ve toplumsal talepler bir kentin tamamını kapsayacak düzeye ulaşamamıştır. Böylelikle alt/küçük kamusal alanlar ve bunların dışında yer alan bir de büyük kamusal alan oluşmuştur. Yüzyıllarca devam etmesi ve deneyimlenmesi nedeniyle bu modelin, bugün de etkisini sürdürmesi oldukça doğaldır.

Yukarıda özetlenmeye çalışılan görünüm ile uyumlu bir biçimde Adana Nusayrilerinin de 1970'lere kadar çoğunlukla geleneksel Nusayri mahallerinde ikamet ettiği; 1970'lerin ortalarından itibaren başlayan ve 1980'lerin ortalarında hızlanan süreçte ise geleneksel mahalleler dışındaki alanlara yöneldikleri görülmektedir. Nusayrilerin, geleneksel mahallelerinin dışına yönelmesindeki nedenlerden biri, geleneksel mahallelerde yaşanan mekânsal değişikliklerdir.

1950-1980 arasında sürekli bir biçimde artan bir eğilim olarak ortaya çıkan, 1980'lerden sonra ise tam bir kopmaya dönüşen tarımdan uzaklaşmanın, geleneksel Nusayri mahallelerinin konut dokusuna ve fiziksel görünümüne doğrudan etkisi olmuştur. Topluluğun tarımsal faaliyetler ile bu derece yoğun biçimde iştiğal etmesi,

gerek Nusayri mahallelerinin fiziksel durumuna gerekse bu mahallelerdeki günlük sosyal yaşama doğrudan etkide bulunmuştur. Topluluğun temel ekonomik stratejisinin tarımsal üretimi arttırmak yönünde olması nedeniyle toprak, yüksek değer verilen bir mal haline gelmiş; bunun sonucunda ise konut alanları oldukça küçük tutularak ekim yapılabilecek arazi miktarı yükseltilmeye çalışılmıştır. Sonuçta, ortaya çıkan mahalle görünümü, genel olarak, bitişik olmayan konut düzenidir. Birbirinden bahçelerle ayrılan evler arasında kalan bu arazilerde genel olarak bostancılık yapılırken mahalleleri çevreleyen geniş arazi kuşaklarında ise pamuk ve tahıl tarımı ile narenciye yetiştiriciliği yapılmaktadır. Bu dönemde, yeni evlenen erkek çocuklar da, genellikle, babanın evinde yaşamaya devam etmektedir; ancak 1960'ların sonlarından itibaren bu uygulama değişikliğe uğramış ve evlenen erkek çocuklar evi çevreleyen bahçenin içinde kendi evlerini inşa etmişlerdir. Nüfusun oldukça hızlı arttığı ve her ailenin ortalama 7-8 çocuğunun olduğu bu dönem sonucunda, kısa sürede eskiden evler arasında tarım yapılan, bahçelik alanlar kaybolmaya başlamış ve Nusayri mahalleri bitişik konut düzeninin hakim olduğu mahalleler haline gelmiştir. 1970'lerin ortalarında başlayan kent dışından göç ile birlikte geleneksel Nusayri mahallelerinin çevresel sınırlarının büyük oranda belirlendiği düşünüldüğünde, topluluk üyelerinin yeni konut ihtiyaçlarını mahalle çeperine konutlar inşa ederek gideremeyecekleri de anlaşılabilir. Bu nedenle oluşan yeni konut ihtiyacı mahalle dışından konutlara taşınarak çözümlenmiştir.

Tarımdan uzaklaşma ile kente yönelen göçmen nüfusun artışı, kısa sürede, geleneksel Nusayri mahallelerini çevreleyen tarım arazilerinin, göçmen nüfus tarafından satın alınarak konut alanına dönüştürülmesi sonucunu doğurmuştur.

1970'lerin başından itibaren, Yüreğir İlçesinin E-5 Karayolunun güneyinde bulunan konut alanlarını çevreleyen, bu tarihe kadar pamuk ve buğday ekimi yapılan araziler göçmenlere satılması sonucunda konut alanına dönüşmüştür.

Topluluk üyelerinin mahalle dışına göç etmesinin altında yatan bir diğer önemli neden de topluluk üyelerinin gelir ve eğitim seviyelerindeki değişme ve bunun sonucunda geleneksel Nusayri mahallerinde oturmamayı tercih etmeleridir. Gelir ve eğitim düzeyindeki yükselme, yeni mesleklere yönelme ve büyük topluma entegre olma çabası sonucunda, topluluk üyelerinin bir kısmının yaşam tarzında da değişiklikler olması bu sürecin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu durumda, bu kişiler geleneksel mahallelerdeki evlerinden taşınarak, mahalle dışına göç etmişlerdir. Bu göç, mahallelerin fiziksel durumu bakımından belirleyici olmuştur. Bugün, geleneksel Nusayri mahallelerine bakıldığında bu mahallelerin kendiliğinden oluşmuş bir biçimlenmeye sahip olduğu görülmektedir. Bu mahallelerde, imarsız bir biçimde yapılan genellikle iki katlı evlerdeki yapı kalitesi ve mahallelerin genel altyapı ve yol durumu da kuzey Adana ile karşılaştırıldığında oldukça düşüktür. Kuşkusuz, belirli bir ekonomik güce ulaşan kişilerin gerek ev, gerekse altyapı kalitesi yüksek bölgelere yönelmesi de oldukça doğaldır. Kişiler sosyal statülerinin yüksekliği ile doğru orantılı, sosyal prestiji yüksek konut alanlarında ikamet etmeyi tercih etmişlerdir; çünkü bir katılımcının (Nami, 55 yaşında, çiftçi) sözleriyle “bir avukat ya da doktorun bu derecede kötü durumda olan ve kenar mahalle olarak değerlendirilen mahallelerde oturmaması gerektiği fikri” doğmuştur. Mesleklerdeki değişme ve kentin diğer bölgeleriyle ilişkilerin gelişmesi sonucunda geleneksel mahalleler topluluk üyelerince de birer kenar mahalle olarak görülmeye başlanmıştır.

İcra edilen mesleklerin değişmesi ve bu mesleklerin bir çoğunun kent merkezi ya da merkeze yakın yerlerde yapılıyor olması da gidiş-gelişlerde problem yaşanmasına ve geleneksel Nusayri mahallelerinin topluluk üyelerince de kenar mahalle olarak görülmesine neden olmuştur.

Mahalle dışına göçte, değişen sosyal yaşamın etkisi de önemlidir. Yaşam tarzındaki değişime karşın, mahalle içinde yeni yaşam tarzı beklentilerini karşılayacak imkânların olmaması; mahallelerde sosyal ve kültürel hayatı destekleyecek, sinema, tiyatro, kafe gibi tesis ve işletmelerin bulunmaması bu göç üzerinde oldukça etkilidir. Bugün dahi geleneksel Nusayri mahallelerinde sinema, tiyatro ve kafe gibi mekânlar bulunmamakta ve bu tür mekânlara gitmek isteyenler mahalle dışına gitmek durumunda kalmaktadır.

Daha da önemlisi, mahallelerde bulunan güçlü sosyal kontrol yeni yaşam tarzı beklentilerinin hayata geçmesi önünde temel bir engel olarak görülmüştür; insanlar eğitim ve ekonomik seviyeleri yükselmelerine karşın bu yaşamı kendi mahallelerinde hayata geçirememişler ya da bunu doğru bulmamışlardır.

Mahalle dışına göçün bir diğer nedeni ise kentin kuzey yönünde gelişmesi sonucunda özellikle Mahfesiğmaz, Güzelyalı ve Beyazevler mahallelerinin imara açılmasıdır. Bu bölgelerde daha önce bağcılık yapılan arazilere sahip olan Nusayriler, yapılan bir çok inşaat için verdikleri arsa karşılığı olarak apartman dairesi almıştır.

Nusayrilerin konut alırken özellikle Kuzey Adana'yı tercih etmelerinin en önemli nedenlerinden biri konutun artık bir yatırım aracı olarak görülmesidir. Erder'in (1999:68) de belirttiği gibi ticarileşmenin yaygınlaştığı toplumlarda, konutun anlamı salt barınak olmanın ötesine çıkarak, spekülasyon, gelir, yatırım, birikim ve güvence gibi çok boyutlu alanlara da yayılmakta ve bu ortamda konutun değerini piyasa koşulları belirlemektedir. Bu anlamda, Nusayrilerin kuzeye göçünün bir başka boyutunu da birikimlerini değerlendirecekleri bir alan olarak bu bölgeyi görmeleridir.

Daha önceki bölümlerde görüldüğü gibi, Nusayrilerin yaşadığı değişim sürecinde sadece ekonomik gereklilikler değil, aynı zamanda topluluğa ilişkin algılama da önemli bir etkiye sahiptir. Bu açıdan bakıldığında geleneksel Nusayri mahalleleri dışına yönelmenin, Arapça'dan uzaklaşma ile benzer bir nedenselliğe sahip olduğu söylenebilir. Özetle söylemek gerekirse, Adana özelinde topluluk kimliği ile mekânın tam anlamıyla örtüşmüş olması, mahallelerden göç edilmesinin önemli bir nedenidir. Günümüzde de, Adana'da bir mahallede oturmak etnik aidiyetin en önemli göstergesidir. Örneğin Dağlıoğlu Mahallesi'nde ikamet etmek Kürt, Akkapı Mahallesi'nde ikamet etmek Nusayri, Tepebağ Mahallesi'nde ikamet etmek ise Türk etnisitesine bağlı olunduğunun sosyal yaşamda anlaşılması için yeterli bir veridir. Bu nedenle topluluk kimliğinden sıyrılmanın en kolay yollarından birisi, en azından gerekli ekonomik güce sahip olanlar için, etnik bir kimlikle özdeşleşmemiş konut alanlarına taşınmaktır. Nusayrilerin kuzeye göçü kültürel tanımlanmadan arınma noktasında belirli bir rasyonaliteye, özellikle transaksionalist rasyonel seçim fikri ile uyuma sahiptir. Nusayri olmak kentteki

sosyal yaşamda mahalle ile özdeşleştiği için Nusayri mahallelerinde ikamet etmek Nusayri olarak tanımlanmak için yeterli ve geçerli, belki de en önemli ölçüttür. Bu anlamda Nusayri mahallesi olmayan bir mahalleye taşınmak bu tanımlamadan arınmak, dezavantajlı bir kimlikten kurtulmak anlamına gelmektedir. Kısacası, mekânsal değişiklik etnik kimliğin görünmez ve tanımlanamaz duruma gelmesini sağlamakta, başka bir deyişle mekân, etnik kimliğin önemli sembollerinden birisi olmanın yanında bu kimlikten sıyrılmamanın da önemli bir aracı işlevini yüklenmektedir.

Nusayrilerin geleneksel mahalleleri dışında ikamet etmeye yönelmeleri kendi başına Nusayri topluluğundaki değişimin önemli bir boyutunu gözler önüne sermektedir. Şöyle ki 1970'lerin sonlarına kadar Nusayri topluluğunun belirli mekânsal sınırları aşmaya çok dikkat ettikleri, kişilerin topluluğun yaşlı üyeleri tarafından Nusayri mahalleleri dışına çıkmamaları yönünde sürekli uyarıldıkları, katılımcıların tamamı tarafından ifade edilmiştir. Seyhan Nusayrileri için, aşılmaması gereken bu sınır Saydam Caddesi'nin kuzey ucu iken Yüreğir Nusayrileri için çok daha kesin bir sınır mevcuttur: Taşköprü. Bu mekânsal sınır, Yüreğir Nusayrileri için sadece bir fiziksel yapının ötesinde topluluğun değerlendirilmesinde bir öge olarak kullanılmaktadır. Örneğin, bir çok katılımcı topluluğun değişimini anlatırken sıklıkla "Taşköprü'yü geçmeye başladığımız yıllar" ifadesini bir tarihlendirme terimi olarak kullanmışlardır. 'Taşköprü'nün ötesi' ise, benzer biçimde, salt mekânsal bir göndergeden daha çok, modern, eğitilmiş insanların yaşadığı ancak Nusayri kimliği için de bir o kadar 'tehlikeli' bir içeriğe sahip olarak kullanılmıştır. Bir katılımcı

geçmişte topluluğun kendisini sürekli olarak Taşköprü'nün ötesi ile mukayese ederek değerlendirdiğini şu sözlerle aktarmıştır:

Şimdi bizde çok ünlü bir laf vardır “sen delikanlı adamsan, iyi adamsan Taşköprü'nün o tarafta konuş” derlerdi,”Taşköprü'yü geç öyle konuş veya Taşköprü'yü geç delikanlılığını orda yap” yani hangi şeye örnek verirsen ver. Şimdi bizim toplumda oturursun, konuşursun, konuşursun herkes seni dinler “ya ne güzel konuşuyor”, kalkar ordan biri der ki, “yani seni Taşköprü'nün öbür tarafında, o camianın içerisinde konuştuğun zaman seni dinliyorlar mı, ona bak” insan diyor artık. Ha şimdi dinleniyor musun, dinleniyorsun (Hamit, 53 yaşında, işçi).

Nusayrilerin, kentin kuzey yönünde büyümesi ile birlikte bu mahallelere yerleşmeye başlamasının bir diğer nedeni, yeni oluşan bu bölgelerin etnik bir renk taşınamamasıdır. Daha açık bir ifadeyle, kentin eski mahallesi ile özdeşleşen Sünnilerin ve Türklerin mekânı imgesi yerine yeni oluşan bu bölgeler zenginlerin mekânı olarak nitelendirilmiştir. Kentte üst-orta ve üst gelir gruplarının konut talebini karşılamak amacıyla inşasına başlanan bu yeni bölgeler de konut sahibi olmanın temel ölçütü, konutu alacak ekonomik güce sahip olmaktır. Bu özelliğiyle bu bölgeler eski mahallelerin yerleşmiş kültürel görünümünden, komşuluk ilişkilerinden yoksundurlar. Daha önce kurulmuş mahallelerden birine yerleşme talebi muhtemelen mahallenin sakinleri tarafından kabul edilmeme ve kültürel uyumsuzluk sorunları ve hatta dışlama süreçlerine neden olabilecekken ya da kişiler bu mahallelerin etnik dokusu hakkında kalıp yargılara sahip olduklarından bu mahallelere yerleşme

konusunda temkinli davranırken tek kriterin ekonomik güç olduğu ve kelimenin tam anlamıyla yeni olan mahallelere yerleşme konusunda bu tarz çekinceler çok az gerçekleşmiştir.

Mahalle dışına göç, sadece topluluğun içsel değişimi ile değil aynı zamanda topluluk dışı değişim süreçlerinin de yoğun etkisi dışında gerçekleşmiştir. Bu anlamda Adana'ya yönelen göçün oluşturduğu yeni etnik yapı önemli bir etken olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, alan araştırması sırasında, katılımcılar tarafından sıklıkla dile getirilen, bir başka mahalle dışına göç nedeni de 'güvenlik kaygısı'dır. Mahallelerin çevresinde oluşan Kürt mahalleleri güvenlik kaygısının artmasına neden olmuş, mahallelerinde artık güvenli bir yaşam sürdüremeyeceklerini düşünen Nusayriler, daha güvenli olduğunu düşündükleri bölgelere yerleşmek için kendi mahallelerinden ayrılmıştır. Bir çok katılımcı önceleri kapı ve pencerelerini kapatmadıklarını, bir çok eşyalarını evlerinin dışında bıraktıklarını; ancak Kürtlerin bölgeye taşınması sonrasında artan hırsızlık nedeniyle kapılarını, pencerelerini kapattıklarını hatta demir parmaklıklar yaptırdıklarını söylemiştir. Nusayrilerin bu söylemi zincirleme ötekileştirmeye de önemli bir örnektir ve özellikle kentlerde yeni ötekilerle karşılaştığında pek çok etnik topluluğun başvurduğu bir yoldur. Kendinden sonra gelen ya da dönemin sosyo-politik iklimi nedeniyle toplumun baskın kesimi tarafından zaten çok sayıda olumsuzlukla yüklü olan ötekiyi dışlamak, bir grubun kendisini bir oranda 'aklamasının' da nedeni olmaktadır.

Mahallelerden kuzeye göçte birden fazla neden bulunmaktadır: Meslek ve eğitim düzeyindeki yükselmeye bağlı olarak sosyal statüde değişme, mahallelerdeki

yapı kalitesi ve kentsel hizmetlerin düşük ve yetersiz olması, modernliğin mekânı olarak görülen kentin merkez mahalleleriyle bütünleşme isteği, mahallelerin öteki olarak görülen Kürt göçmenler tarafından çevrelenmesi, mahallelerde bulunan konut arazilerinin sınıra dayanması ve ihtiyacı karşılayamaması bu nedenlerin başında gelmektedir. İmarsızlık ve yapı kalitesinin düşüklüğü mesleklerdeki değişme ve yaşam tarzındaki değişikliklerle birleşince kişilerin mahalleden beklentileri de değişmiştir. Bu durumda oturlan mekân prestijinin de simgesi olduğu için kentin daha modern alanlarına yönelme başlamıştır. Bu yönelme 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin ilk yarısında büyük oranda üst tabaka ile sınırlıyken 1975'lerin ikinci yarısından itibaren hızlanmış ve 1980'lerin ikinci yarısından itibaren, kent kuzeye yönelince, bu tutum topluluk içinde yaygınlaşarak orta tabakaları da kapsamıştır. Kuzeye göçün sonucunda geleneksel Nusayri mahallerinde alt ve alt orta gelir gruplarına mensup kişiler çoğunluk haline gelmiştir.

Adana Nusayrilerinin 1950 sonrasında yaşadığı değişimi genel hatlarıyla ortaya koymanın amaçlandığı bu bölümü bitirmeden yaşanan değişim sürecinin genel olarak değerlendirmesini yapmak yararlı olacaktır. Yaşanan değişim sürecini genel olarak; 1950'lerin başında belirli mahallelerde homojen bir biçimde, büyük çoğunlukla çiftçilik ile geçimini temin eden, okur-yazar seviyesi oldukça düşük bir topluluk olan Adana Nusayrilerinin 50 yıl gibi bir sürede ekonomik faaliyet alanlarının büyük değişikliğe uğradığı, eğitim seviyesinin muazzam bir ölçüde yükseldiği, nüfusunun büyük bir kısmının geleneksel mahalleler dışında ikamete yöneldiği ve topluluk içi sosyal statülerin büyük ölçüde dönüşüme uğradığı bir süreç olarak özetlemek mümkündür. Bu süre içinde topluluğun etnik kimliğinin temel iki ögesinden olan

Arapça büyük bir aşınmaya uğramış topluluk içinde Arapça bilme seviyesi oldukça düşmüş, aynı şekilde diğer temel özellik olan inanca yaklaşımda da önemli farklılaşmalar ve dinsel pratiklere katılımında bir azalma yaşanmıştır.

Nusayrilerin geçirdiği bu dönüşüm sürecinin gerek uluslararası, gerek ulusal ekonomik koşullar ve siyasalar gerekse de bu siyasalar sonucunda Adana'da gerçekleşen değişim süreciyle ilişkili bir biçimde gerçekleştiği görülmektedir. Ancak, yaşanan bu dönüşüm süreci, topluluk dışı dinamiklerin basit sonuçları olarak görülmemelidir; bu dönüşüm sürecinde topluluk, kolektif bir aktör olarak bir çok niyetli eylemi gerçekleştirmiştir. Bu anlamda topluluk üyeleri yaygın bir biçimde yaşanan gelişmeleri refleksif bir biçimde gözetleyerek amaçlı eylemlerde bulunmuşlardır. Ancak bu niyetli eylemlerin, inançta aşınma gibi niyetlenilmemiş sonuçları da ortaya çıkmıştır. Bundan sonraki bölümde görüleceği gibi topluluğun kamusal tartışmalarında hem topluluğun yaşadığı dönüşüm süreci ve bu süreçteki eylemleri hem de bu sürecin niyetlenilmemiş sonuçları büyük belirleyiciliğe sahiptir.

Nusayrilerin geçirdiği değişimin temel dinamiği, dışa açılma ve yeni hayat tarzlarına uyum çabası olarak da görülebilir. Geçmişin sınırları belirlenmiş mahallelerinde inanç coğrafyasının, inancın gereklerinin ve öz değerlendirmenin etkisiyle münzevi bir hayat yaşayan topluluk, mahallelerdeki sosyal kontrolün güçlü olması; gösterişin, inancın etkisiyle, bir sapma olarak görülmesi ve her şeyden öte mahallede yaşayan her kişinin bir biçimde akraba olması nedeniyle geniş bir aile perspektifinin hakim olması gibi nedenlerle mütevazı bir hayat yaşamıştır. Sonuç

olarak yaşanan süreç münzevi ve mütevazı geçmişten açık ve talepkâr hayata doğru bir atılım olarak görülebilir.

Nusayrilerin çok kısa sürede yaşadıkları değişimin saiklerinden biri de ‘gelişme açığı’ duygusunun yaygınlığıdır. Bu doğrultuda, Adana Nusayrilerinin büyük çoğunluğunun, değişimi değerlendirirken, birçok öze dönüşçü yaklaşıma hakim olan, bozulmamış öğretiye/yaşam tarzına geri dönme perspektifinden bakmamaları oldukça dikkat çekicidir. Bu anlamıyla, değişim, bir gereklilik ve bir çok noktada bir zorunluluk olarak görülmektedir ve bu değişimin inanca ilişkin sonuçları sonraki bölümde deyinildiği gibi bütünlükçü bir değişim çağrısı olarak değil daha çok bir gelenek ve modern olan ile uyumlu hale getirme çabası olarak talep edilmektedir.

BÖLÜM 6

ADANA NUSAYRİLERİNDE KAMUSALLIK

Adana Nusayrilerinin kamusallık bağlamında ele alındığı bu bölümde temel olarak Adana Nusayrilerinin kamusal yaşamının temel özelliklerinin neler olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Bu temel soruya ek olarak Adana Nusayrilerinin sosyo-kültürel sınırlarını koruma ve yeniden üretme mekânizmalarının neler olduğu ile topluluğun kültürel sınırlarını yeniden üretmesinde topluluk kamusallığının etki ve işlevinin ne olduğu; topluluğun nasıl bir etnik söyleme sahip olduğu; kentsel yaşam nedeniyle, toplumsal örgütlenmede nasıl bir dönüşüm gösterdiği, yaşanan dönüşümün topluluk içi statüler üzerinde etkisinin ne olduğu ve son olarak kamusal alan-özel alan ayrımının gerçekleştirilmesinde Adana Nusayrilerinin sahip olduğu kimliğin belirleyiciliğinin ne düzeyde olduğu sorularına cevap aranmıştır.

Adana'daki Nusayri topluluğun kamusal yaşamının temel özelliklerini betimleyebilmek için ilk olarak ele alınması gereken, topluluğun kamusallığının gerçekleştiği mekânlara bakmaktır. Topluluk kamusallığının üretildiği/yeniden-üretildiği alanların betimlenmesi, topluluk kamusallığının 'ne'liğinin anlaşılmasında yol gösterici özelliğe sahiptir.

6.1. Nusayri Kamusunun Mekânları:

Nusayri kamusunun, en önemli mekânlarının başında bayramlar/toplu ibadetler gelmektedir.

6.1.1. Bayramlar/Toplu İbadetler:

Daha önce belirtildiği gibi, Nusayri inancında varolan tek toplu ibadet, yine Nusayriliğe özgü olan bayramlarda, bir din adamının yöneticiliğinde yerine getirilmektedir. İlk amacı dini bir emri yerine getirmek olan toplu ibadetler birçok özelliğiyle topluluğun kamusal yaşamının merkezi durumuna gelmiştir. Toplu ibadetlerin en dikkat çekici özelliği, geleneksel olarak bu etkinliğe özel alanlarda değil, evlerin salon ya da antre gibi birçok kişinin aynı anda ibadet etmesine olanak sağlayan bölümlerinde yapılmasıdır.

Toplu ibadetleri, Adana Nusayrileri için, kamusalık noktasında, bu derece önemli kılan özelliklerinden birincisi, yaşanan süreç sonucunda, daha önceleri sakinlerinin tamamının Nusayri olduğu/homojen mahallelerde yaşayan Adana Nusayrilerinin, bugün büyük bir bölümünün, Adana'nın bir çok semtine dağılmış olmasıdır. Bu nedenle toplu ibadetler, kentte geniş bir alanda ikamet eden Adana Nusayrileri için bu ibadetler, dini anlamının yanında, topluluğun bir araya gelişi için önemli bir araç durumundadır. Ayrıca, toplu ibadetler, topluluk içindeki farklı sosyal tabakalardan kişilerin bir araya geldiği bir ortam sağlamaktadır. Bu yönüyle toplu ibadetler, farklı sosyal tabakalara mensup, kentin farklı semtlerinde oturan

Nusayrilerin bir araya geldiği, topluluk içi dayanışmayı ve aidiyeti artıran, biz duygusunun sürekli kılınmasına hizmet eden bir toplanma anı/yeri sağlamaktadır.

Toplu ibadetlerin, Adana Nusayrilerinin kamusal yaşamında önemli bir yer işgal etmesini sağlayan ikinci özelliği, bu ibadetlere sadece Nusayri olanların katılabiliyor olmasıdır. Toplu ibadetin ilk aşamasında, ibadete katılan herkes tarafından okunan ‘Arınma Duası’ toplu ibadetlerin sadece Nusayri olanlara açık olması konusuna daha da açıklık getirmektedir:

Ateşten ve ateşin ehlinden sen bizi koru
Lanet olsun Ebu Bekir’e, Ömer’e, Osman’a
Muaviye’ye, Yezid’e, Amr b. As’a, Halid b. Velid’e
Harun Reşid’e, Yavuz’a ve bütün Şirk koşanlara
Bunlardan ve bunların torunlarından
Kemikle et nasıl ayrılıyorsa bizi de onlardan ayır.

İçeriğinden de anlaşılacağı gibi, toplu ibadetin başlangıç aşamasında okunan Arınma Duası, o an, toplu ibadete katılanların, Nusayri etnik topluluğunun sınırlarını yeniden teyit ettikleri/yeniden ürettiklerini göstermektedir. Aynı zamanda, dua aracılığıyla, etnik sınırların tarihsel kökeni hatırlatılarak sınırların korunmasının önemi, katılanlarca bir kez daha teyit edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, toplu ibadetler, bir Nusayri’nin, diğer bütün kimliklerinden daha çok Nusayri kimliğini benimsediği en önemli anlardan biridir. Toplu ibadete katılan her kişi, bu duayı diğerinin de okuduğunun bilincinde olduğu için ibadete katılanların kendisi ile aynı

etnik kimliğe sahip insanlar olduğunu ve bu insanlarla etnik topluluğa ilişkin sorunların konuşabileceğine dair güvence elde etmiş olmaktadır. Bu yönüyle toplu ibadetler, topluluk üyelerinin sosyal yaşamlarındaki bir araya gelişlerinden bambaşka bir ortam ve anlam sunmaktadır.

Bir başka açıdan bakıldığında, bir kişinin toplu ibadete katılması, yaşanan sosyal değişme süreci sonucunda bu ibadetlere katılımın azaldığı düşünüldüğünde, o kişinin ibadete katılan diğer kişiler tarafından, topluluğa ve inanca bağlı biri olarak görülmesine neden olmaktadır.

Arınma Duası ile başlayan ve Nusayriliğe özgü birçok duanın ve bedensel hareketin gerçekleştirilmesiyle devam eden ve din adamının ibadetin tamamlandığına ilişkin uyarısı ile biten toplu ibadetlerin bundan sonraki aşaması topluluğun kamusalılığın başladığı aşamadır. İbadetin yerine getirilmesiyle din adamı genellikle ibadete katılanlara “söylemek istedikleri şeyler ya da bir sorunları olup olmadığını” sorar. Bu soru üzerine gerçekleştirilen tartışmalar, hemen hemen tamamıyla topluluğun durumu, yaşadığı sorunlar üzerinedir. Bu yönüyle toplu ibadetler, topluluk üyelerinin topluluğa dair fikirlerini topluluk ile paylaştıkları bir ortamdır. Bu yönüyle tartışmaların Nusayri kamusalılığının belkemiğini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Toplu ibadete katılan kişilerin farklı yerlerdeki toplu ibadetlere katıldığı da göz önünde bulundurulduğunda, bir toplu ibadet sonrası gerçekleştirilen sohbetlerde dile getirilen sorun ve fikirlerin, bu fikirler üzerine yapılan tartışmaların ve üzerinde uzlaşılan noktaların sadece tartışmanın yapıldığı anla sınırlı olmadığı çıkarımı yapılabilir. Ayrıca, toplu ibadetler sonrasında, üzerinde

konusulan konular, ev sohbetlerinde, arkadaş ziyaretlerinde devam ettirilmektedir. Özetle toplu ibadetler topluluğa ilişkin kişisel fikirlerin karşılaştığı, mukayese edildiği ve ortak bir tutum geliştirilmeye çalışıldığı birer alandır.

Bayramların/toplu ibadetlerin, Adana Nusayrilerinin kamusal yaşamında taşıdığı merkezi yeri gösteren en önemli örneklerinden biri Fazilet Partisi genel başkanı Recai Kutan'ın Nusayriliğin 'sapık' bir fırka olduğu şeklindeki konuşmasının ardından gerçekleştirilen kamusal girişimdir. Türkiye Nusayrileri için bir ilk olan bu girişimde Cumhurbaşkanı'na sunulmak üzere, Recai Kutan'ın bu konuşmasını protesto etmeye yönelik hazırlanmış olan metin imzaya açılmış ve bir hafta içinde 6500 imza toplanmıştır. Bu imza kampanyasının, diğer topluluklara mensup kişilere de açık mekânlarda değil, bayram kutlanan evlerde düzenlenmiş olması da kendi başına manidardır. Bu nokta, bu dini etkinliklerin topluluğun en önemli iletişim kanalı haline geldiğini göstermektedir. Diğer taraftan, topluluğun büyük kamusal alanı hedefleyen bir girişim için kamuoyu oluşturmaya çalışırken dahi kentteki ortak kamusal mekânlardan özellikle uzak durduğunu göstermektedir.

Bu imza kampanyası, Nusayri kamusal yaşamının ana özelliklerinden birisini de ortaya çıkarmaktadır. 6500 imza sahibi incelendiğinde dikkat çekici bir biçimde imza sahiplerinin çok azının kadın olduğu görülmektedir. Bunun asıl nedeni, imzaların bayramların kutlanması sırasında düzenlenen toplu ibadetlerin ardından toplanmasıdır. Toplu ibadetlerin, Adana'daki Nusayri topluluğunun kamusal yaşamının merkezinde yer alması topluluk kamusal yaşamının kendine özgü bir çok özellik taşımasına neden olmuştur. Nusayri kamusal yaşamının bu özelliklerinden en

dikkat çekicisi; kadınların geleneksel olarak Nusayri inancını öğrenmeleri ve dolayısıyla toplu ibadetlere katılmasının yasak olması nedeniyle Nusayri kamusalında cinsiyet bazında bir eksik katılımın olmasıdır. Kadınlar, toplu ibadetlere katılmadıkları için kamusal süreçlerden ancak kocaları ya da erkek çocukları vasıtasıyla haberdar olmakta ve topluluğa ilişkin tartışmalara doğrudan katılmamaktadır. Bu durumda, Nusayri kamusunun en azında en önemli kamusal etkinliğinde kadınlara yönelik bir dışlayıcılık özelliği gösterdiği ileri sürülebilir. Bu anlamda, Nusayri kamusu içinde de cinsiyet farklılıklarına göre bir statü oluşumu olduğu görülmektedir.

Ancak, dini bayramların, Nusayri kadınlara özgü bir kamu oluşmasına neden olduğu da ileri sürülebilir. Bayramların bir parçası olan toplu namazlara alınmamalarına karşın, bayramların diğer bölümü olan bayrama ilişkin yemeğin hazırlanmasını kadınlar yerine getirmektedir. Özellikle, topluluk için oldukça önemli olan, Gadir-Hum gibi bayramlarda, bu bayramlarda dağıtılacak yemeklere ilişkin hazırlıklar birkaç gün sürebilmekte ve bu hazırlıklar bayramın kutlanacağı evin bahçesinde, yardım için gelen birçok kadının katılımıyla, yerine getirilmektedir. Bu hazırlıklar esnasında, Nusayri kadınlar bir yandan bu dini aktiviteye bir ölçüde dahil olmakta, öte yandan diğer kadınlarla sosyal ilişki geliştirmektedirler. Katılımcılar tarafından, geçmişte bir çok kişinin bu yemek hazırlama aşamasında anneleri arasındaki sohbetler sonucunda evlendirildiklerini söylemesi, gerçekleştirilen etkinliğin sadece yemek yapmak olmadığı, bir iki günlüğüne de olsa birçok kadını biraya getiren bir sosyal iletişim ortamı olduğunu göstermektedir. Ancak, yakın tarihlerden itibaren, bayramlara ilişkin hazırlığın bayram sahibi aileye mensup

kadınlar ve topluluk üyesi diğer kadınlar tarafından gerçekleştirilmesine çok az rastlanır olmuştur. Bu pratik, yerini günümüzde ekmek vs. malzemelerin hazır satın alınmasına bırakmıştır. Sonuçta, bayramların Nusayri kadınlar için kamusal iletişim anı özelliğini büyük ölçüde yitirmeye başladığı söylenebilir.

Daha önce belirtildiği gibi, topluluk üyelerinin Nusayri inancına girişi, ancak belirli bir yaşta (genellikle ergenlik dönemine denk gelmektedir) yapılan özel törenlerle gerçekleştirilmektedir. İnançın öğrenilmeden, toplu ibadete katılmanın yasak olması, topluluğun genç nüfusunun da topluluk kamusalına tam olarak katılamamasına neden olmaktadır. Toplu ibadetlere katılımın, inanca giriş törenini başarıyla tamamlamak şartına bağlı olmasına, dine giriş törenini başarmış genç topluluk üyelerinin de toplu ibadetlere çok nadir katıldıkları gerçeği eklendiğinde, Nusayri kamusal yaşamında orta ve üst yaş grubu erkek nüfusun hakim olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Topluluğun en önemli kamusal etkinliğinin toplu ibadetler olması ve bu ibadetlerin evlerde gerçekleştiriliyor olması topluluk içinde kamusal-özel alan sınırlarının ne biçimde oluşturulduğuna ilişkin de önemli bilgiler vermektedir. Bayramların ve bu bayramların en önemli bölümü olan toplu ibadetlerin evlerde gerçekleştiriliyor olması, topluluk tarafından, evlerin, sadece aileye ait birer özel alan olarak görülmediğini, belirli anlar için topluluğun kullanımına açıldığı göstermektedir. Bu durumda özel olan evler, zamansal da olsa, kamusal alana dönüşmektedir. Evler aynı zamanda, özel olması ve bu nedenle mahrem alanı temsil etmesi nedeniyle mahrem bir etkinlik olarak görülen, topluluk konularının

tartışılması için uygun ortamı sağlamaktadır. Bu nedenlerden ötürü, geleneksel Nusayri mahallelerindeki Nusayri evleri sadece ailenin mahrem alanı değil aynı zamanda topluluğun mahrem alanı olma özelliğini göstermektedir. Başka bir deyişle, bu etkinlikler esnasında aile mahremiyeti ile topluluk mahremiyeti arasındaki sınır, bir ölçüde ve evin belirli bölümleri için kalkmaktadır. Ancak, topluluk içinde 1980'lerle birlikte yaygınlaşmaya başlayan yeni yaşam tarzı beklentisi, bayramların/toplu ibadetlerin bazı özelliklerinin değişmesine neden olmuştur. Daha önce tamamıyla evlerde gerçekleştirilen bayramlar, son yıllarda büyük oranda evlerden ziyaretlere taşınmış ve buralarda gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bu yönelimde, daha önceleri, topluluğun da üzerinde hak sahibi olduğu düşünülen evlerin, bir ölçüde ailenin mahrem alanı olarak görülmeye başlamasının da etkisi vardır. Ancak, bu yönelim açık bir biçimde dillendirilmemektedir; çünkü bu bir nevi topluluktan dışlanma anlamına gelmektedir.

Mahalle dışına göç, büyük oranda kentin apartmanlaşmış bölgelerine gerçekleştiği için bu bölgelerde, bayramları/toplu ibadetleri yerine getirmek imkânsız duruma gelmiştir. Bu yeni bölgelerde, bayramların/toplu ibadetlerin yerine getirilemeyişinin üç temel nedeni vardır. Bu nedenlerden ilki ve en önemlisi, bu inançsal olarak gizli, dolayısıyla Nusayri olmayanların göstermemesi gereken bir kolektif etkinlik olmasıdır. Bu bölgelerde ise farklı topluluklara mensup kişilerle ortak yaşanıldığı için bu etkinliklerin gerçekleştirilmesi mümkün değildir. İkinci olarak, topluluktan birçok kimse, baskılandığına ve dışlandığına inandıkları, etnik kimliklerini ortaya çıkaracağını düşündüğü için bu ibadeti, etnik olarak heterojen bir mekânda gerçekleştirilmemektedir. İkamet edilen bu yeni bölgelerde, bu etkinliğin

yerine getirilmemesinin diğer bir nedeni ise, apartman dairelerinin fiziki özellikleridir: Bayramlar, ibadet dışında yemek-ekmek pişirilmesi ve kurban kesilmesi gibi, ancak bahçeli bir evde gerçekleştirilebilecek, bir çok yan etkinliği barındırmaktadır. Ayrıca bu törenlerde çok fazla sayıda insan biraya gelmektedir. Bayrama katılan davetlilerin sayısının ortalama 50 kişi ve üstü olduğu düşünülüğünde, bayramların apartman dairesinde yapılmasının neredeyse imkansız olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenlerden ötürü, Geleneksel Nusayri mahalleleri dışında ikamet eden aileler, Nusayri mahallelerindeki mahallelerdeki evlerini satmama yoluna gitmiş, bayramlarını buradaki evlerinde gerçekleştirme yoluna gitmiştir. Bu ailelerin geleneksel Nusayri mahallerindeki evleri, bayramlar dışında kullanılmayan, sadece ailelerinden miras kalan bayramı yaşatmak için elde tutulan mülkler haline gelmiştir. Mahallelerdeki bu evler bir yandan dini bir yükümlülüğün yerine getirilmesine olanak sağlarken aynı zamanda mahalle dışında ikamet eden topluluk üyelerinin mahallelerde ikamet eden topluluk üyeleriyle sosyal ilişkilerini devam ettirmelerini sağlamaktadır. Bu yönüyle, geleneksel Nusayri mahalleleri dışında yaşayanların bir kısmının, Nusayri mahallerindeki evlerini satmaması, inanca ve topluluğa bağlılığın bir ifadesi olarak yorumlanabilir.

Bayramların/toplu ibadetlerin işaret ettiği bir diğer önemli konu da geleneksel Nusayri mahallerinde evler dışında kalan ortak alanların durumudur. Mahallelerde yerine getirilen bayramların bir kısmında ibadet eden grup, eve sığmadığı durumlarda, evin dışına ve sıklıkla evler arasındaki caddeye kadar taşabilmektedir. Bu çok önemli bir noktadır; çünkü genel kurallara göre kapalı ve kimsenin göremeyeceği bir yerde yapılması gereken ibadetin yol gibi aleni bir mekâna taşıyor

olması bu alanın topluluk üyelerince mahrem alan olarak görüldüğünün bir göstergesi olarak yorumlanabilir.⁴²

6.1.2. Ziyaretler:

Nusayrilikte ziyaretler gerek inançsal gerekse de sosyal yaşamda oldukça önemli yere sahip mekânlardır. Çoğunlukla önemli inanç liderlerinin mezarları üzerine kurulan ve onların ya da İslam inancındaki önemli şahsiyetlerin adlarının verildiği bu mekânlar birbirinden farklı özellikler göstermesine karşın, genellikle kapalı bir türbe biçimindedirler.

Bakımları ve korunması Nusayriler tarafından kolektif biçimde gerçekleştirilen ziyaretlerde gerçekleştirilen geleneksel etkinlikler, dualar eşliğinde ziyaretin etrafında dönerek onu tavaf etmek, çocuklarının geleceği, iyi bir yaşam veya hasta olan bir aile ferдинin iyileşmesi gibi dilekler bulunmak, kurban kesmek ve bahur yakmaktır.

⁴² Nusayriler arasında toplu ibadetler cem, namaz gibi adlarla anılmakla birlikte Adana Nusayrileri arasında yaygın biçimde ‘mevlüt’ olarak adlandırılmaktadır. Nusayrilerde, mevlüt⁴² geleneği olmaması ve tasvip edilmemesine karşın en önemli inançsal ritüellerini mevlüt olarak adlandırmaları iki farklı şekilde yorumlanabilir: bunlardan birincisi topluluğun bir evde toplanarak gerçekleştirdiği bu ritüeli gizlemek veya olduğundan başka bir biçimde dışarıya yansıtmak amacıyla bu ismi kullandığıdır. İkincisi ise uzun bir müddet Sünnilerle aynı kenti paylaşmanın getirdiği bir etkilenme olduğudur. Ancak, hangi açıklama kabul edilirse edilsin topluluğun çevresinde bulunan diğer toplulukları dikkate aldığı sonucu kesin bir biçimde çıkartılabilir.

Ancak, ziyaretler, özeklikle 1980'lerin ikinci yarısından itibaren, yaşanan sosyal değişme sonucunda, birçok yeni özellik kazanmıştır. Ziyaretler günümüzde geçmişe göre inançsal olarak etkisini bir ölçüde kaybetmiş görünse de topluluğun yerine getirdiği bayramların artık çoğunlukla buralarda yapılıyor olması dikkate alındığında, ziyaretlerin topluluğun ortak faaliyetleri için en önemli mekânlar haline gelmeye başladığı söylenebilir. Son yıllarda, bayramların birçoğunun ziyaretlerde yerine getirilmesi, doğal olarak ziyaretlere yönelik ilginin ve bu mekânlardaki hareketliliğin de artmasına neden olmuştur. Bu yönelim bir diğer değişimi daha belirginleştirmektedir: bayramların, geleneksel olarak yapıldığı evler yerine, ziyaretlerde yerine getirilmesi bir bakıma evlerin özel alana dönüşmeye başladığının bir işareti olarak yorumlanabilir. Ancak, bayramların ziyaretlerde yapılıyor olması, özellikle bayram öncesi, kimi zaman günlerce süren ve büyük oranda kadınlar tarafından yerine getirilen ön hazırlıkların ortadan kalkmasına; dolayısıyla Nusayri kadınların önemli bir sosyal iletişim ve kamusal mekânını kaybetmesine neden olmuştur.

Ziyaretlerin, bayramların yerine getirildiği mekânlara dönüşmesi, onların Nusayri kamusalılığı içindeki önemini arttırmıştır. Çünkü, bayramların ziyaretlerde yerine getirilmesi, bayramların en önemli aşaması olan, toplu ibadetlerin de doğal olarak ziyaretlerde yapılması sonucunu doğurmuştur. Bu nedenle, bütün ziyaretler için geçerli olmamakla beraber, bazı ziyaretler, gerek mimari gerekse bakımlarıyla toplu ibadetlerin yerine getirebileceği bir düzene sokulmuştur. Bu amaçla geleneksel türbe görünümü değiştirilerek, toplu ibadet yapılabileceği, tören yemeğinin hazırlanabileceği ek yapılar ilave edilmiştir. Sonuçta bazı ziyaretler geleneksel

anlamalarını büyük ölçüde yitirerek, Nusayriler tarafından bir ibadethaneye dönüştürülmüştür. Ziyaretlerin hem anlam hem de mimari açıdan dönüşümü aynı zamanda, geleneksel görünmezlik ilkesinin de günümüzde etkisini yavaş da olsa kaybetmeye başladığını, en azından Nusayri mahallelerinde ibadet yerlerinin görünür hale geldiğinin bir göstergesidir. Ziyaretlerin bu dönüşümünde Nusayrilerin Anadolu Alevileriyle⁴³ aralarındaki farklılığın altını çizme kaygısının da etkisi olduğu aşıkardır. Çünkü, ziyaretlerin birer ibadethaneye dönüştürülmesi sadece sosyal değişme sonucunda evin anlamının değişmesi ve bayramların ziyaretlere taşınması ile ilgili değil, aynı zamanda birçok katılımcının ifadesiyle “ibadetlerini mescitte yerine getirmek isteyen” Nusayrilerin, Sünni camisi ile Anadolu Alevilerinin cem evinden farklı bir ibadethane oluşturma çabasıdır. Görüldüğü gibi ziyaretler dini işlevleri yanında topluluğun etnik sınırlarını güçlendirilmesinde önemli bir rol atfedilen mekânlara dönüşmüştür.⁴⁴

Ziyaretlerin, topluluk nezdinde, anlam ve işlevinin değişikliğe uğrayarak geleneksel konumundan daha yüksek bir önem kazanması sonucunda, bu ziyaretler

⁴³ Anadolu Alevileri terimi, Nusayriler dışında kalan Bektaşî ve Kızılbaş Alevileri işaret etmek için kullanılmıştır. Çünkü, bu üç grup genel olarak Alevi olarak adlandırılmasına karşın, Bektaşîlik ve Kızılbaşlık ile Nusayrilik arasındaki teorik ve pratik inançsal farklılıklar bulunmakta, aynı zamanda Nusayriler ile Bektaşî ve Kızılbaşlar birbirlerine farklı iki topluluk olarak görmektedirler.

⁴⁴ Ziyaretlerin bu anlamda bir diğer önemli özelliği, Nusayrilerin yaşadığı mahallelerin mekânsal işaretleri olmasıdır. Bu ziyaretler sadece Nusayri mahallelerinde buldukları için bir mahallenin Nusayri mahallesi olup olmadığı, o mahallede ziyaret olup olmadığına bakılarak kolaylıkla anlaşılabilir. Bu anlamda caminin yokluğu ve ziyaretin varlığı mekânın etnik yapısını gösteren temel işaretlerdir.

için sarf edilen mali kaynak ve gösterilen ihtimam da artmıştır. Ziyaretlerin öneminin artması, beraberinde onların korunmasına yönelik yeni yöntemlerin geliştirilmesine de neden olmuştur. Erdoğan'ın (1999/2000:8) tabi/madun kesimlerin yasa karşısında geliştirdikleri yanıltıcı/iktidarı idare edici pratiklerini adlandırmak için kullandığı 'popüler metis' kavramı, Nusayrilerin özellikle kolektif bir dini mekân olarak işlevlendirdikleri ziyaretleri yasal uygulamalara karşı korumak için yarattıkları uygulamalar için oldukça kullanışlıdır. Daha önceki tarihlerde sadece birer türbe özelliği gösteren ziyaretler, Nusayrilerin en önemli dini pratikleri olan, toplu ibadetlerini gerçekleştirdikleri bayram kutlamalarının yapıldığı mekânlara dönüşmüştür. Bu nedenle, ziyaretlerin, işlevindeki değişim sonucunda bazı ziyaretlere namaz kılınacak, yemek pişirilecek, kurban kesilecek yerler eklenmiştir. Bu kullanımıyla ziyaretler bir mescide dönüşmüştür. Ancak, önemli bir yasal sorun ortada durmaktadır ki bu da ibadetgah açmanın yasal izne tabi olması ancak ziyaretlerin böyle bir statüyü yasa önünde kazanamayacağını topluluk üyeleri tarafından da bilinmesidir. Bu sorunu aşmak için topluluk ziyaretleri şahıs malı olarak tapuya kaydettirme yolunu seçmiştir. Sonuçta ziyaretler özel mülkiyet hukukuna tabi kolektif mekânlara dönüşmüştür. Ancak, ziyaretlerin kuruluşlarından itibaren birer mescit olduğunu ve bunun nedeninin de uğradıkları asimilasyon politikaları ve Ehlibeyte hakaret edildiği için camilere gitmeyen Nusayrilerin inançlarını devam ettirmek için, ziyaretlerin dini görevlerini yerine getirme amacıyla kurdukları mescitler olduğunu söyleyen din adamları da oldukça fazladır. Bu yaklaşımda, ziyaretler dönüşüme uğrayarak bir mescit haline gelmemiş tersine dönüşüme uğrayarak ziyaretleşmiştir. Benzer doğrultuda din adamları, ziyaretlerin artan önemine yönelik de rahatsızlıklarını da dile getirmeye başlamıştır. Bu

rahatsızlığın altında yatan temel neden ise din adamlarının birçok nedenden ötürü etkinliğin evlerden ziyaretlere kaymasını ziyaretlere yönelik kutsallık atfetmenin yaygınlık kazanması olarak görmeleridir. Ancak ziyaretlere bu ilgi, diğer yandan geleneksel pratiklerin değişikliğe uğratılması anlamına geldiği için de din adamlarının önemli bir gündem konusunu oluşturmaktadır. Din adamları yanında özellikle eğitilmiş gençlerden de, farklı bir gerekçe ile, ziyaretlere yönelik ilginin putperestliği çağrıştırdığı gerekçesiyle tepkiler almıştır.

Ancak, bütün eleştirilere ve eski işlevine geri getirme çabalarına karşın, ziyaretlerin yeni konumunun ileriki tarihlerde, gerek topluluğun Anadolu Alevileriyle gerekse de Sünnilerle aralarındaki etnik sınırları çizme konusundaki duyarlılıkları nedeniyle güçlenerek süreceği kestirilebilir. Bu nedenle, ziyaretler Nusayri kamusalının yeni merkezi mekânı olmaya adaydır.

6.1.3. Özel Mekânlar: Evler ve İşyerleri:

Nusayri kamusalının yaşandığı en önemli mekânların evler ve işyerleri olması ilk anda şaşırtıcı gelmesine karşın, topluluğun kamusal tartışmaları topluluğa üye olmayanların erişemeyecekleri mekânlarda gerçekleştirme tutumun çok güçlü olduğu göz önünde bulundurulduğunda oldukça anlamlı olmaktadır.

Katılımcılarla yapılan görüşmelerden Nusayri kamusal yaşamının, geleneksel merkezleri olan toplu ibadetler yanında özellikle işyerlerinde gerçekleştirildiği sıklıkla ifade edilmiştir. Özellikle doktorluk, mühendislik, avukatlık gibi belirli bir

mesai dahilinde yapılan ve sıklıkla bir büroda icra edilen mesleklere mensup Nusayriilerin işyerleri, özellikle akşam saatlerinde birer toplanma mekânına dönüşmektedir. Bu anlarda yapılan sohbetler, topluluğa ilişkin konuları da kapsamı nedeniyle Nusayri kamusalılığı için can alıcı bir önemdedir. Ayrıca, işyerleri toplulukla ilgili olarak yapılacak özel olarak gündemi belirlenmiş toplantılara da ev sahipliği yapmaktadır. Bir çok toplantı, katılımcı sayısına uygun bir işyerine sahip olan kişilerin işyerlerinde yapılmaktadır. İşyerlerinde gerçekleştirilen bu sohbetlerin en önemli yönlerinden birisi de 1980'lerle birlikte genişleyen ve dönüşüme uğrayarak çok sayıda üniversite mezununu kapsar duruma gele, Nusayri topluluğunun orta ve üst tabakasına mensup kişilerin, din adamlarından bağımsız bir kamuoyu oluşturmasının mekânı haline gelmeleridir. Ayrıca, bu sohbetlere katılımın davet usulü ile yapılması gerçekleştirilecek tartışmanın, toplu ibadetlerden farklı olarak daha önceden belirlenmiş, konuyla ilişkili olduğu düşünülen kişilerle gerçekleştirilmesine de imkân sağlamaktadır. Geleneksel olarak toplu namazlarda gerçekleştirilen kamusal sohbetlerde din adamının sürekli bir gözetimi ve ağırlığı olduğu muhakkaktır ve bu mekânlarda din adamlarına ilişkin eleştiri ve öneriler dile getirilmemektedir. Ancak, dini bir pratik sonrasında gerçekleştirilmemesi nedeniyle 'sivil' olarak adlandırılabilir işyerlerindeki kamusalılıkta topluluğun sorunları ve topluluğa ilişkin fikirler çok daha açık biçimde dile getirebilmektedir. Bir katılımcının (İhsan, 38 yaşında, Doktor) ifadesiyle bu mekânlar "şeyhlerin gözlerinin ve kulaklarının olmadığı" yerlerdir. Bu yönüyle, işyerlerinin kamusal etkinlikler için tercih edilmesi, ve bu açıdan önemini arttırması, topluluk içinde din adamları ile orta ve üst tabakaya mensup 'siviller' arasındaki düşünsel farklılıkların olduğunun bir işareti olarak yorumlanabilir.

Evlerin de işyerlerine benzer özellikler gösterdiği söylenebilmesine karşılık, evlerde yapılan topluluğa dair sohbetlerin çok daha yüzeysel ve temkinli yapıldığı; ve bu sohbetlere katılımın çok az kişiyle sınırlı olduğu görülmektedir. Evlerde yapılan topluluğa ilişkin sohbetlerin, çok da ‘derin’ konulara girilmeden gerçekleştirilmesinin en önemli nedenlerinden birisi, bu mekânda kadınların ve inanca giriş yapmamış çocukların bulunmasıdır. Bir katılımcı (Fatma, 46 yaşında ev hanımı), bu durumu “genellikle ayrı otururuz, onların konuştuklarına katılmayız, onlar da istemez ki” sözleriyle teyit etmiştir. Bu yönüyle Nusayri kamusalının, dini törenlerden evlere ve işyerlerine taşınmasına karşın, kadınlara yönelik kısmi dışlayıcılık özelliğini sürdürdüğü söylenebilir.

6.1.4. Sivil Toplum Kuruluşları:

Türkiye’de 1980’lerin ortalarından itibaren farklı amaçlara ve faaliyet alanlarına sahip birçok sivil toplum kuruluşun kurulması ve bunların sayısının yıllar içinde artması Adana’daki Nusayri topluluğu içinde de yansımaları bulmuştur. 1980’lerin ortalarından itibaren yaygınlaşmaya başlayan sivil toplum kuruluşlarının bir kısmının belirli etnik topluluklar tarafından kurulmuş olması ve bu yolla etnik toplulukların büyük kamusal alanda görünür olma pratiğinin bir biçimde deneyimlenmesi sonucunda, Nusayri topluluğunun da böyle bir girişimde bulunması gerektiği fikri küçük olmasına karşın, topluluk içinde önemli statülerde bulunan bir grup tarafından benimsenmiş ve bu fikrin yaygınlık kazanması ile birlikte ilk Nusayri sivil toplum kuruluşu olan Akdeniz Kültür ve Sosyal Dayanışma Derneği/ASDA 1990 yılında kurulmuştur.

6.1.4.1. Akdeniz Kùltür ve Sosyal Dayanışma Derneği-Vakfı/ASDA:

Akdeniz Kùltür ve Sosyal Dayanışma Derneği ile Akdeniz Kùltür ve Sosyal Dayanışma Vakfı (budan sonra ASDA olarak anılacaktır) gerek kurucusunun, gerekse amaçlarının aynı olması nedeniyle bir arada değerlendirilmesi gereken iki sivil toplum kuruluşudur.

Kuruluşu 1990 yılında gerçekleştirilen Akdeniz Kùltür ve Sosyal Dayanışma Derneği'nin ve 1994 yılında kurulan Akdeniz Kùltür ve Sosyal Dayanışma Vakfı'nın kuruluş çalışmalarını çok daha eski tarihlerde başlamıştır. 1970'lerin ortalarından itibaren Adana Nusayrilerine yönelik sosyal ve kültürel faaliyetler gösterecek bir oluşumun gerçekleştirilmesi gerektiği fikri, bir din adamı tarafından dile getirilmiştir. Genellikle toplu ibadetler sonrasında yapılan toplantılarda dile getirilen bu yöndeki düşünceler, topluluk içinde taraftar bulamamıştır. ASDA derneğinin ve 1994 yılında aynı adla kurulan vakfının da kurucusu olan katılımcı (Recai, 76 yaşında, din adamı), dernek kurma yönündeki fikrinin ilk ortaya atıldığı dönemde topluluk içinde destek bulamamasının nedenini, topluluğun 1990'lara gelinceye kadar "kapalı ve ezik; pasif ve çekingen bir toplum olması"na bağlamaktadır. Ancak, 1980'lerin sonlarına doğru dernek fikri iyice olgunlaşmış ve topluluk içinde küçük de olsa, bir destek bulmaya başlamıştır. Kuruluş çalışmalarının hızlandığı 1980'lerin sonlarında, derneğin ilk başkanlığını yapan din adamı, topluluğun yüksek öğrenim görmüş, serbest meslek sahibi, üst-orta ve üst tabakasına mensup küçük bir grup ile birlikte hareket etmeye başlamıştır. 1990 yılında, din adamları ile mühendislik, mimarlık, doktorluk, tüccarlık gibi meslekleri icra eden orta ve üst gelir grubundan, genellikle yüksek

öğrenim görmüş kişilerin desteğiyle toplam 82 kişi tarafından derneğin kuruluşu gerçekleştirilmiştir. Dernek, topluluğun gerek din adamlarından gerekse maddi durumu iyi, yüksek öğrenim görmüş üyelerin girişimiyle kurulmuş olmasına karşın, Adana'daki Nusayri topluluğu derneğe mesafeli durmuştur. Derneğin ilk başkanı olan katılımcı, bu dönemi şu şekilde aktarmıştır: “Toplum, derneğin zararlı olacağını, toplumun kafasını, kolunu götüreceğini söyledi. Ama devlet yetkilileri, siyasi partiler derneği ziyaret etmeye başlayınca onlar da gelmeye başladı”. Derneğin devlet görevlileri ve siyasilere nezdinde olumlu karşılanması sonrasında, üye sayısı hızla artmış ve 1992 yılında, çoğunlukla topluluğun alt-orta ve alt tabakalarına mensup orta yaş üzeri kişilerden olmak üzere, 800 kişiye ulaşmıştır.

Derneğin kuruluşunu izleyen ilk aylarda gerçekleştirdiği ilk faaliyet, kent merkezinde bulunan bürosunda Arapça kursları düzenlemek olmuştur. ASDA kurucusunun verdiği dersleri, iki yıl boyunca yaşları 12 ile 17 arasında değişen ortalama 25 kişi takip etmiştir. Ancak, kurslara katılım zaman içinde azalmış ve Arapça kurslarına 1994 yılında yeterli talep olmaması nedeniyle son verilmiştir.

Derneğin kuruluşunun ardından gösterilen ikinci faaliyet Nusayri inancının yaşatılmasına yöneliktir. Bu amaçla, daha önce belirtildiği gibi Nusayri inancının sürekliliğinde merkezi bir rol oynayan din adamlığının güçlendirilmesine yönelik girişimlerde bulunulmuştur. Bu girişimlerden ilki ASDA yöneticisinin, Şii inancının Dünyadaki en önemli eğitim merkezlerinden birisi olan Suriye'deki Zeynebiye Külliyesi yetkilileriyle bağlantı kurmasıdır. Külliye yönetimi ile yapılan görüşmeler sonucunda Adana Nusayrilerinin, masrafları külliye yönetimi tarafından karşılanmak

üzere, bu eğitim merkezine gönderilmesi, yatılı olarak din adamlığı konusunda eğitim görmeleri konusunda anlaşmaya varılmıştır. Ancak, bu proje topluluk üyelerinin destek vermemesi nedeniyle başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Adana Nusayrilerinin çocuklarını yurtdışındaki bir eğitim kuruluşuna göndermeyişiinin altında yatan en önemli neden olarak bir katılımcı (Salih, 47 yaşında, manifaturacı), “devlet korkusu” olarak ifade etmiştir. O dönemdeki ASDA yöneticisi de benzer biçimde topluluktan çocuklarını eğitime göndermeleri konusunda teklif beklerken, topluluk üyelerinden bu yönde teklif gelmemesi üzerine, kendilerinin ‘inançlı’ kişilere çocuklarını Zeynebiye Külliye’sine göndermelerini önerdiklerini, bu konuda ikna etmeye çalıştıklarını; ancak başarılı olamadıklarını ifade etmiştir. Bu gelişmeler üzerine ASDA yöneticisi, ASDA başkanı sıfatıyla dönemin Cumhurbaşkanı S. Demirel’e, din adamı yetiştirme konusunda Nusayrilerin/Alevilerin yaşadığı sorunları anlatan; Türkiye’de inançlarına uygun bir dini eğitim alamadıklarını, yurtdışına eğitim için gönderecekleri kişilerin takibata uğramayacakları güvencesini istediklerini belirten bir dilekçe ile başvurmuştur (bkz. METİN 1). Ancak, bu konudaki girişimler sonuçsuz kalmıştır. Bu çaptaki, büyük projelerin başarısızlığa uğraması sonucunda 2002 yılında işbaşına gelen yeni vakıf yönetimi daha küçük çaplı faaliyetler göstermeye başlamıştır. Örneğin yeni yönetim, Nusayrileri, inançsal konularda bilgilendirecek bildiriler hazırlamış ve mahallelerde dağıtmıştır.

ASDA’nın faaliyet göstermeyi amaçladığı üçüncü alan ise genel olarak topluluğun inanç dışı sosyal sorunlarına ilişkindir. Bu amaçla ASDA oldukça geniş bir yelpaze oluşturan amaç ve faaliyet alanı saptamıştır. Bu amaçlardan birincisi geleneksel Nusayri mahallelerinin fiziksel koşullarının düzeltilmesi; bu bölgelerdeki

iletişim, ulaşım, kanalizasyon, hastane ve okul gibi hizmetlerdeki yetersizliklerin, belediye ve merkezi yönetimler nezdinde girişimlerde bulunarak çözümlenmesidir. Bir diğer amaç, yardıma muhtaç Nusayrilere yönelik olarak hastane, öğrenci yurdu ve yaşlı bakım yurdu açmaktır. Ancak, gerek kurucularının ifadeleri gerekse vakıf senedi incelendiğinde ortaya konulan amaçların oldukça geniş kapsamlı olduğu görülmektedir. Bu nedenle, yukarıda sıralanan bu ve benzeri amaçlara ASDA yönetiminin ulaşması mümkün olmamıştır.

ASDA'nın kuruluş dönemindeki ana amacının ne olduğu sorusuna ASDA'nın kurucusu özet bir biçimde, "toplumun önünün açılması" olarak cevaplandırmıştır. Bu genel ifade ASDA'nın yukarıda belirtilen amaçları ve girişimleri dikkate alındığında daha anlaşılır hale gelmektedir. ASDA'nın kuruluşundaki ana amaçlarından birincisinin, Adana'daki Nusayri topluluğunun yaşadığı hızlı değişimin topluluğun sosyal yaşamında doğurduğu olumsuz etkileri hafifletmek, topluluk üyelerinin yaşam standartlarını yükseltmek ve bununla bağıntılı olarak topluluk içinde dayanışma örüntüleri yaratarak topluluğun devamlılığını sağlamak olduğu görülmektedir. ASDA'nın faaliyet ve amaçları incelendiğinde ikinci amacının, yine yaşanan hızlı sosyal değişim ile birlikte, topluluğun etnik kimliğinin temel özelliklerinden olan Arapça ve Nusayri inancındaki aşınmayla ilgili çözümler geliştirmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, topluluğun, ilgili konularda duyarlılığını artırmaya başladığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Çünkü, ASDA'nın kurulması ve belirli ölçülerde de olsa yukarıda belirtilen amaçlara ulaşmak için faaliyetlerde bulunması; topluluk dışı kamusal alanda etnik kimlikleriyle görünür olmayı tercih etmeyen topluluk içinde, topluluğun sorunlarının çözülmesi gerektiği ve topluluğun

sorunlarının çözümlenmesi için büyük kamusal alanda, bu sorunlar ekseninde, çalışmalar yapılması gerektiği düşüncesinin taban bulduğunun bir göstergesi olarak görülebilir.

Ancak, ASDA 1994 yılından itibaren hızlı biçimde kan kaybına uğramıştır. Yaşanan bu gelişme üzerine 1999 yılında yönetim değişikliği gerçekleşmiş ve kent merkezindeki dernek bürosu kapatılarak homojen bir Nusayri mahallesi olan Akkapı'ya taşınmıştır. Ardından ASDA derneği bir 'cenaze derneği' olarak faaliyet göstermeye başlamıştır. Bu taşınma bir anlamda büyük kamusal alanda topluluğu temsil eden bir tüzel kişilik olmaktan vazgeçme ve tekrar topluluk içine dönme olarak yorumlanabilir. Benzer bir biçimde, kapanma noktasına gelen ASDA vakfında da 2002 yılında yönetim değişikliği yaşanmıştır. 2002 yılında yaşanan yönetim değişikliğinin ardından ASDA vakfının yeni yönetimi, topluluk içinde dayanışmayı arttıracaklarını düşünerek daha mütevazı faaliyetler göstermeye başlamıştır. Örneğin, vakfin anlaştığı doktor ve esnaflara, vakıf kartıyla giden dar gelirli topluluk üyelerine indirim yapılması bu tür faaliyetlerden biridir.

Bütün bu gelişmeler sonucunda ASDA derneğinin üye sayısı, 2006 yılı itibariyle 483 kişiye ASDA vakfının üye sayısı da 160 kişiye gerilemiştir. Çoğunluğu Akkapı ve Mıdık mahallelerinde ikamet eden ve genellikle topluluğun orta ve alt gelir grubuna mensup kişilerden oluşan ASDA derneği mensupları, büyük oranda küçük esnaf olarak değerlendirilebilecek işler ile meşgullerdir. Vakıf üyeleri ise genel olarak üç gruba ayrılmaktadır; din adamları, orta gelir grubuna dahil küçük esnaf ve küçük meta üreticileri ile sayıları daha az olan doktorluk, mühendislik gibi

mesleklere mensup olanlar. Ancak, gerek dernek gerekse vakıf üyelerinin tamamına yakınının orta yaş üstü erkekler olması dikkat çekicidir. Ayrıca, iki kuruluşta da din adamlarının yönlendiriciliğinin etkili olduğu söylenebilir. Bu özelliği, yöneticilerinin söylemleri ve üye profili dikkate alındığında ASDA'nın muhafazakar düşünceyi savunan ve çoğunlukla merkez-sağ partileri destekleyen kişilerin ağırlıkta olduğu bir sivil toplum kuruluşu olduğu sonucu çıkartılabilir.

Sonuç olarak, ASDA'nın günümüz Nusayri kamusalılığı içindeki etkisini, dernek vasıtasıyla Akkapı ve Mıdık mahallerinde etkinliğini sürdürse de, yitirdiği söylenebilir. ASDA, dernek olarak her yıl Akkapı Mahallesi'nde düzenlediği Şeyh Cemil Nardalı şenlikleriyle, vakıf olarak da genellikle büyük otellerde düzenlediği yıllık vakıf yemeğiyle topluluk için ortak etkinlikler gerçekleştirmeye çalışmasına karşın, bu etkinlikler sayı ve katılım azlığı nedeniyle topluluğu kapsayıcı bir özellik göstermemektedir. Özellikle ASDA derneği geçmişine nazaran, günümüzde bürosunun bulunduğu bölge ile sınırlı faaliyet gösteren bir dernek haline gelmiştir. ASDA'dan yaşanan kopmaların bir bölümünün topluluğun yüksek öğrenim görmüş serbest meslek sahibi olan kişiler olması, ASDA'nın topluluğun geniş kesimlerine ulaşmasına bir ölçüde engel olmuştur. ASDA'nın kuruluş anından itibaren erkeklerin ağırlıkta olduğu bir yönetim yapısı sergilemesi de topluluğa mensup kadınların faaliyetlerde yer almasını büyük ölçüde engellediği söylenebilir.

6.1.4.2. Güney Eğitim Vakfı/GEV:

Güney Eğitim Vakfı'nın (GEV) kuruluş süreci büyük ölçüde ASDA içinde yaşanan tartışmalar sonucunda şekillenmiştir. Bu nedenle GEV'in kuruluşunu bu perspektiften ele almak aydınlatıcı olacaktır.

ASDA kurulduğu dönemde Adana'daki Nusayri topluluğunun her tabakasından kişiyi bünyesinde barındırmasına karşın, kurucu inisiyatifin din adamları ile orta ve üst tabakaya mensup kişiler tarafından ortaya konulduğu görülmektedir. Bu anlamıyla ASDA, kuruluş döneminde Adana Nusayrilerinin büyük çoğunluğunu temsil etme iddiasına da sahip olmuştur. Bu iddia, Nusayri olmayanlar tarafından da büyük oranda aynı biçimde görülmüş ve kısa süre içinde Nusayri topluluğu ile ilişki kurmak isteyen diğer dernek ve siyasi partiler ASDA yöneticileri ile bağlantı kurmayı, Adana'daki Nusayri topluluğu ile ilişki kurmak ile olarak görmüşlerdir.

Ancak, 1993 yılına gelindiğinde ASDA içinde yönetime karşı bir muhalefet gelişmiştir. ASDA içindeki muhalefetin aktif bir üyesi olan bir katılımcı (Sezai, 54 yaşında, makine mühendisi) muhalefetlerin nedenini “yönetim bir parti ile çok yakın ilişkideydi, açıkça o partiye angaje olmuştu” sözleriyle ifade etmiştir. Aynı katılımcı, dinsel ve kültürel anlamda topluluğun ihtiyaçlarını sağlamanın temel amaç olması gerektiği ve siyasetle bu derece iştiğal etmenin doğru olmadığını belirtmiştir. ASDA'dan bir başka katılımcı (Necmi, 51 yaşında, tüccar) dernek yönetiminin belirli

bir siyasi parti ile çok sık basında yer aldığını, bu siyasi partiye sıcak bakmayan farklı siyasi görüşlerden insanların da dernekten desteklerini çektiğini belirtmiştir.

Bu eleştiriler ile ASDA'dan ayrılanlar 1994 yılında Güney Eğitim Vakfı'nı kurmuşlardır. Vakıf kurulurken belirlenen ilkeler, daha önceki sivil toplum kuruluşu deneyiminin değerlendirmesi niteliğindedir. Vakfın kuruluş aşamasında yapılan bir toplantıda üyelik ve yönetim konusunda üç ilke belirlenmiştir. Vakıf kurulurken belirlenen ilk ilke, vakfın çatısı altında hiçbir siyasi çalışmanın yapılmaması, siyasi partilerde yöneticilik yapanların vakıf yönetiminde görev almamasıdır. Bu ilkeye bağlı olarak daha sonraki dönemlerde siyasi partilerden gelen görüşme talepleri de, vakıf çatısı altında ve vakıf adına görüşme yapılamayacağı belirtilerek, geri çevrilmiştir. Bu, siyasi partilerin de GEV'i Nusayriler üzerinde etkili bir kuruluş olarak gördüklerinin delili sayılabilir. Kuruluştaki belirlenen ikinci ilke, din adamlarının vakfa üye olarak kaydedilmemesidir. Bunun gerekçesini bir katılımcı (Necmi, 51 yaşında, tüccar), "din adamı aldık mı vakıf o adamın vakfı gibi görülecekti" şeklinde ifade etmiştir. Üçüncü ilke ise gelir ve giderlerin açık bir biçimde vakıf panosunda ilan edilmesidir. Bu uygulama, kontrol mekânizması oluşturmak yanında, vakfa maddi destekte bulunanlarda güven duygusu oluşturma gayesinin bir sonucudur.

GEV'in kurucularının büyük çoğunluğunun ASDA'dan ayrılan, mühendislik, mimarlık, doktorluk, tüccarlık gibi meslekleri icra eden orta ve üst gelir grubundan, genellikle yüksek öğrenim görmüş Nusayriler olduğu dikkate alındığında yukarıda belirtilen üç ilke çok daha anlamlı olmaktadır. GEV'in kuruluşundaki din adamlarına

yönelik ilke, aslında, topluluk içinde din adamları ile, 1980'lerden sonra topluluk içinde genişlemeye başlayan orta ve üst tabakadan, yüksek öğrenimli kesimler arasındaki bir ayrışmanın ifadesi olarak görülebilir. Bu ayrışmanın iki ayrı sivil toplum kuruluşu (ASDA ve GEV) şeklinde vücut bulması, topluluk içinde din adamları ile yüksek öğrenim görmüş orta ve üst tabakaya mensup kişiler arasındaki derin fikir ayrılıklarının en net ifadesidir.

1994 yılında kurulan GEV, ASDA'dan farklı olarak, sadece tek bir alanda faaliyet göstermeyi ilke olarak benimsemiştir. Vakfın ana amacı, topluluğun yüksek öğrenim gören dar gelirli gençlerine karşılıksız burs verilmesidir. Vakıf, burs giderlerini topladığı bağışlarla sağlamaktadır. Ayrıca, vakıf gelir sağlamak amacıyla kermes ve yemekler düzenlemektedir.

Vakıf üyeleri, sürekli olarak, vakfi Nusayrilere yönelik olarak kurmadıklarını belirtmelerine karşın gerek kuruluş süreci gerek kurucularının tamamının Nusayri olması, gerekse burs alan öğrencilerin tamamına yakınının Nusayri olması, aynı zamanda Nusayrilerin tamamı tarafından kendi vakıfları olarak bilinmesi vakfın Nusayri yönünü ön plana çıkarmaktadır. Vakfın üyeleri ile yapılan görüşmelerde burs alanların çoğunluğunun Nusayri gençler olması konusunda çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Bunlardan birincisi, yardımın öncelikle kendi çevrelerine yapılmasının daha mantıklı olduğu, bir insanın önce ailesine yardım etmesi gerektiğidir. İkinci açıklama, burs için başvuranlar topluluk mensubu ise burs için gereken şartları taşıyıp taşımadığının daha kolay öğrenilebildiğidir. Bir diğer neden ise başvuruların

çoğunlukla Nusayrilerden geliyor olmasıdır ve bu durumda vakfın, bir Nusayri vakfı olarak öne çıktığını gösterir.

GEV'in üye profiline bakıldığında, diğer Nusayri derneklerinden önemli farklar gösterdiği anlaşılmaktadır. 77 üyeye kurulan GEV'in 2006 itibariyle 301 üyesi vardır. Dikkat çekici bir nokta, bu üyelerinin sadece ikisinin emekli devlet memuru diğerlerinin tamamının ise serbest meslek sahibi olmasıdır. Genel olarak üyelerinin topluluğun üst-orta ve üst gelir grubuna mensup, Adana iş hayatında tanınan kişiler olduğu görülmektedir. Ayrıca, GEV üyelerinin büyük bir kısmı, yüksek öğrenim görmüş kişilerdir ve öğrenimini gördükleri meslekleri icra etmektedirler. Ayrıca, vakıf kurucularından (İhsan, 59 yaşında, tıp hekimi) bir katılımcı ile yapılan görüşmede katılımcının, üye sayısını artırmaya çalışmadıklarını belirtmesinin ardından, üyelik kriterlerinin başında, MHP'li ve AKP'li olmamayı, demokrat olmayı sayması oldukça dikkat çekicidir. GEV'in diğer Nusayri sivil toplum kuruluşları ile gösterdiği bu sınıfsal ve eğitime ilişkin fark yanında kadınların GEV'in faaliyetlerine yoğun biçimde katılmaları da dikkat çekicidir. Vakıf bürosunda, diğer Nusayri sivil toplum kuruluşlarından farklı olarak, kadınlar çalışmakta ve düzenlenen etkinliklerde de faal biçimde yer almaktadır.⁴⁵

⁴⁵ GEV üyelerinin bu özellikleri topluluk üyesi kimi din adamlarının eleştirisi geliştirmesine neden olmuştur. Bir din adamı (Polat, 41 yaşında), GEV'in bir "zenginler kulübü olduğu" ve vakfın "kişisel tatmin" amacıyla kurulduğu, bu nedenle de topluluğun kültürel sorunlarına yönelmediği ve Nusayri "zenginlerin mekân sahibi olmak amacıyla açtığı"ı ifade etmiştir.

GEV'in Nusayri kamusalındaki yeri de oldukça ilgi çekicidir. Üyelerinin, özellikle de kurucularının, Nusayri kamusal yaşamında oldukça aktif kişiler olmasına karşın vakıfta gerçekleştirilen sohbetlerde Nusayrilere ilişkin konuların gündeme gelmediği gözlemlenmiştir. Bir bakıma üyeler, bu konuda özel bir çaba göstermektedirler. Vakıf üyelerinden (Esmâ, 27 yaşında, gazeteci) biri ile yapılan görüşmede topluluğun sorunları veya inanç ile ilgili konuşmaların yapıp yapılmadığı sorulduğunda, yapılmadığını belirterek, “çoğunun çocuğu Arapça bile bilmez ki” demesi de oldukça önemlidir. Ancak, vakfın kurucularının Nusayri/Alevi kimliğini açık biçimde vurgulayan ASDA'dan ayrılan kişiler, hatta ASDA'nın da kurucularından olmalarına ve Recai Kutan'a karşı düzenlenen kamusal girişimi örgütleyen kişiler olduğu (Cumhurbaşkanlığı makamına gönderilen dilekçeyi imzalayan heyetin tamamı GEV kurucusu veya yöneticisidir) (bkz. METİN 3, 4) göz önünde bulundurulduğunda vakıf içinde Nusayrilere ve Nusayriliğe ilişkin açık bir konuşma ya da girişim yapmamanın bilinçli bir çabanın ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle GEV'in, topluluk içindeki dayanışmayı artırıcı bir rol oynadığı, bu rolü eğitim gören alt tabakadan Nusayri gençlere yönelik daha üst tabakalardan fon oluşturulması biçiminde gerçekleştirdiği görülmektedir. Ayrıca GEV üyelerinin Nusayri kamusalında etkin kişiler olmasına karşın, bu özelliklerini GEV çatısı altında yürütmedikleri de söylenebilir. Bu çaba da, GEV'in belirli bir etnik kimliğin açıkça ifade edildiği bir sivil toplum kuruluşuna üye olmayacak, ancak maddi gücü ve bilgisi olan birçok Nusayri'yi, topluluğun yararına olan bir projede bir araya getirmiş olmasının etkisi azımsanamayacak ölçüdedir.

6.1.4.3. Cenaze Dernekleri:

Adana Nusayrilerinin kurduğu sivil toplum kuruluşları içinde en yaygın, toplam sayısı 8 olan cenaze dernekleridir. 1990'lı yılların ikinci yarısında kurulmaya başlayan cenaze dernekleri, genel olarak üyelerin bağışları ile ayakta durmaktadır. Nusayri mahallelerinin hemen hemen tamamında bulunan cenaze dernekleri, mahalle esasına göre etkinlik göstermektedir. Yüreğir İlçesi'ndeki derneklerin tamamı bu biçimde faaliyet gösterirken, Seyhan İlçesi'ndeki derneklerin etkinlik alanları farklılık göstermektedir. Seyhan'da en büyük dernek ASDA derneğidir ve hemen hemen bütün bölgeye hizmet vermektedir. Bu bölgede ASDA haricinde, yine mahalle esasında faaliyet gösteren Sucuzade, Havuzlubahçe, Bey, Küçükoba dernekleri mevcuttur. Mestanzade ve Mirzaçelebi mahallelerinde ise dernek bulunmayıp bunlar ihtiyaçlarını diğer derneklerden, özellikle de ASDA'dan karşılamaktadır.

Cenaze derneklerinin ana faaliyet alanı yardıma muhtaç, gelir seviyesi düşük bir Nusayri'nin vefatı durumunda, o kişinin cenazesi ile ilgili bütün gereksinimlerin ve hizmetlerin ailesine sunulmasıdır.⁴⁶ Genel olarak, bu yardımlar, vefat eden kişinin yakınlarının derneğe yaptığı başvuru ve bu başvurunun dernek yönetimince uygun bulunması sonrasında gerçekleştirilmektedir. Cenaze derneklerinin, cenazelerde yaptığı işler genel olarak cenazenin yıkanması, kefenlenmesi ve defnedilmesi

⁴⁶ Kimi cenaze dernekleri aynı zamanda Kuran kursu da vermektedir. Şeyhlerin gözetiminde yapılan bu kurslarda çocuklara Kuran öğretilmektedir. Ancak bazı derneklerdeki bu hizmet açılan soruşturmalar nedeniyle sonlandırılmıştır.

yanında, yedi gün süren taziye döneminde cenaze evine masa, sandalye, çay, şeker, semaver, güneşlik gönderilmesidir. Genellikle sunulan bu hizmetler parasız yapılmakla birlikte, cenaze sahiplerinin daha sonra derneklere bağış yaptığı görülmektedir.

Cenaze derneklerinin dikkat çekici yönü bu derneklerin yönetiminde din adamlarının bulunması; sıklıkla da cenaze derneğinin bir din adamının girişimiyle kurulması ve yürütülmesidir. Bu nedenle, din adamlarıyla cenaze dernekleri arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Din adamlarının başka alanlarda faaliyet gösteren dernekler kurmak yerine cenaze dernekleri kurması, ilk bakışta, cenaze işlerinin din adamları tarafından yerine getirilebilecek bir görev olması nedeniyle oldukça doğal görülebilir; ancak din adamlarının sosyal yardım, özellikle de cenaze gibi her toplulukça önemsenecek bir konuda yardım sağlayan dernekler kurması, onların topluluk içindeki statülerinin korunması için muhakkak ki önemlidir. Bu faaliyetleri ile din adamları, topluluk üyeleri tarafından tamamıyla destek görmektedir. Bu derneklerin, topluluk üyeleriyle ilişki kurmada, siyasi partiler özellikle de yerel yönetimler tarafından da dikkate alındığı görülmektedir. Örneğin seçim dönemlerinde adaylar cenaze derneklerini ziyaret etmekte; belediyeler, ihtiyaç durumunda, derneklerden masa-sandalye kiralamaktadır. Yerel yönetimlerin cenaze derneklerine verdiği önemin en açık örneklerinden biri, bir belediyenin, cenaze evlerine Kuran-ı Kerim okuyacak din adamları gönderme projesi kapsamında bir cenaze derneğiyle bağlantı kurarak, derneğin önerdiği din adamını Nusayri mahallerindeki cenazelerde Kuran-ı Kerim okumak üzere ücret karşılığı görevlendirmesidir.

Cenaze derneklerinin din adamları tarafından kurulması ve hemen hemen tamamının yöneticilerinin din adamı olması, din adamlarının tüzel bir kişilik kazanma kaygısından kaynaklanmış olduğu biçiminde yorumlanabilir. Din adamlarının bu şekilde bir örgütlenme içine girmesinin en önemli sebebi kendilerini belirli bir statüde tutabilecekleri tek örgütlenmenin cenaze dernekleri olmasıdır; çünkü bu işlemlerin tamamını kendileri gerçekleştirdikleri gibi, hemen her topluluk için ölüm geleneklerinin en zor değişen ve dönüşen uygulamaların başında olmasıdır. İkinci olarak da din adamları, cenaze dışındaki alanlarda faaliyet gösteren derneklere üye olmaları durumunda bugün cenaze derneklerinde sahip oldukları statünün aynısını bulmakta zorlanacaklardır. Ayrıca, topluluğun cenaze kaldırma sırasındaki ihtiyaçlarının daha önce de karşılandığı bilinmektedir. Mahallelerde, derneklerden önce, masa ve sandalye gibi cenaze ihtiyaçlarını kiralayan işletmeler mevcuttur ve cenaze işlemleri yine din adamları tarafından yerine getirilmektedir. Değişen tek şey bu hizmetlerin bir tüzel kişilik altında ve belirli bir mekânda toplanmış olmasıdır. Bu bilgi din adamlarının tüzel kişilik kazanma kaygısı içinde olduklarının bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Cenaze derneklerinin kısa süre içinde yaygınlık kazanmasının nedenlerinden birisi Nusayri mahallerinde yaşanan mekânsal değişme sonucunda, bitişik konut düzeninin hakim olmasıyla birlikte, bahçeli evlerin ortadan kalkmasıdır. Daha önceki dönemlerde evlerin bahçelerinde gerçekleştirilen cenaze merasimleri, bu nedenle artık yapılamaz duruma gelmiştir. Cenaze derneklerinin ortaya çıkmasındaki bu mekânsal neden yanında diğer bir neden de oldukça önemlidir. Bu neden, genel olarak mahalle dışına göçü gerçekleştirenlerin büyük çoğunluğunun üst ve orta gelir

grubundan olması nedeniyle mahallelerin ekonomik anlamda güçsüzleşmesidir. Bu durumda, mahallelerde yaşayanlar arasında çeşitli dayanışma örüntülerinin kurulması bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır. Cenaze dernekleri bu açıdan topluluğun kamusal örgütlenmelerinden birisi olarak görülmelidir. Topluluğun nüfusundaki artış, doğal olarak, cenazelerde masa, sandalye gibi kimi ihtiyaçların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle kentin kuzeyinde oturanlar cenazelerini bu dernekler vasıtasıyla kaldırmaktadır. Bu, cemaatin cenaze işlemlerini kendi inançları doğrultusunda yapma isteğinden ötürüdür.

Derneklerin en önemli işlevi ise kamusal bir buluşma mekânı olmasıdır. Bu mekânlar genellikle mahalle içlerindedir. Görüşme için gidilen Yüreğir İlçesi'ndeki bir cenaze derneği, zemin katta bir depo görünümündeydi; kapısız, demir örgülü bir girişi olan ve hemen girişte küçük bir oturma grubu, arka tarafta ise cenazelerde kullanılan masa ve sandalyeler bulunmaktaydı. Mahalle içinde bulunan bu derneğe çevreden kadınlar ve erkekler gelip oturmakta ve sohbet etmekteydi. Derneklerin bazıları aynı zamanda topluluğun dini konulardaki sorularının da cevaplandığı mekânlar halindedir. Bu sorular kadınlardan da gelmektedir; ancak ASDA'da tamamen erkekler hakimdir ve araştırmacının gerçekleştirdiği ziyaretler sırasında kadınlarla hiç rastlanılmamıştır. Yüreğir İlçesi'nde bulunan derneklerde ise kadınların sıkça ziyaret ettiği gözlenmiştir.

Nusayri sivil toplum kuruluşları ile ilgili bu bölümü tamamlamadan birkaç noktanın altını çizmek gerekmektedir.

Adana Nusayrileri, 1970'lere kadar şehrin belirli mahallerinde yoğunlaşmaları, belirli iş ve meslek alanlarına yönelmeleri nedeniyle sosyo-kültürel sınırlarını daha kolay korurken, bu tarihten başlayarak hem iş alanlarında farklılaşma ve değişme, hem ikamet edilen mekânların değişmesi ya da eski mekânlarının homojenliğini yitirmesi nedeniyle bu sınırların korunması için yeni stratejilerin belirlenmesine gereksinim duyulmuştur. Kurulmuş olan dernek, vakıf vb. sivil toplum kuruluşları bu sınırların çoklu bir ortamda korunması ve yeniden üretilmesi için geliştirilen stratejilerin başında gelmektedir.

Sivil toplum kuruluşlarının Nusayri kamusalılığına hangi noktalarda katkı sağladığı konusunda ise özetle şu yorumlar yapılabilir: ilk olarak bu kuruluşlardaki bu mekânlar, topluluk için bir araya gelme mekânlarıdır ve bu bir araya gelişlerde topluluğa ilişkin fikir ve projeler dillendirilmektedir. Ancak, sivil toplum kuruluşları, toplu ibadetlere ve evdeki, işyerlerindeki kamusalılıklara nazaran daha az etkili ve daha az yoğun bir kamusalılığı da ev sahipliği yapmaktadırlar.

Sivil toplum kuruluşlarının, topluluk kamusalılığı için asıl önemli yönü, topluluğun kamuoyu oluşturulan mekânları olmasından çok, topluluk içinde dayanışmayı arttırıcı etkileri ve topluluk sorunlarına ilişkin reel faaliyetler göstermelerinden kaynaklanmaktadır.

Ancak, belirtilmesi gerekir ki, vakıf ve dernek deneyimi oldukça yeni ve sınırlı olan Nusayri topluluğunda bu kuruluşların yüzlerce yıllık bir geçmişe sahip bir etkinlik olan dini ibadetler sonrasında oluşan kamusalılık kadar etkili olmasını

beklemek çok mümkün değildir. Ek olarak, toplulukta etkili olan devlet kuruluşlarının Nusayri kimliği ile doğrudan ilişkili yapılanmalara karşı olumsuz yaptırımlar içine gireceği kaygısı, bu kuruluşların etkinlik düzeni sınırlandırıcı bir etkide bulunmaktadır. Bu iki nedenle, sivil toplum kuruluşlarının Adana'daki Nusayri topluluğunun geniş katılımını sağlayan ana kamusal mekânlar olmaktan uzak olduğu söylenebilir.

Sivil toplum kuruluşlarına gençlerin katılımları diğer kamusal mekânlara benzer bir biçimde oldukça düşüktür. Bu açıdan bakıldığında, sivil toplum kuruluşlarının üyelerinin büyük çoğunluğu orta yaş üstü nüfustur. İkinci olarak sivil toplum kuruluşlarına üye olan kadınların sayısı da dikkat çekici oranda azdır. Sonuçta sivil toplum kuruluşları da Nusayri kamusalının genel bir özelliği olan kadınların katılımının azlığını yansıtmaktadır. Ancak, özellikle GEV ve bazı cenaze dernekleri kadınlar için bir araya gelme imkânı sağlayan mekânlar olması noktasında önemlidir.

6.2. Nusayri Kamusalında Temel Konular :

Bu bölümde Adana'daki Nusayri topluluğunun kamusalında, gündemi oluşturan temel konular tek tek ele alınmıştır. Nusayri kamusalındaki temel konuların ve topluluk üyeleri tarafından bu konulara yönelik olarak geliştirilen yaklaşımların betimlenmesi Nusayri kamusalının sınırlarının ve özelliklerinin belirlenmesinde önemli bilgiler sağlamaktadır.

6.2.1. İnançta ve Dinsel Pratiklerde Aşınma:

İlgili bölümde gösterildiği gibi 1970'lerden itibaren topluluk üyelerinin inanca bağlılıklarında bir aşınma ortaya çıkmış ve inanca ilişkin bu aşınma, özellikle her yeni nesilde giderek güçlenmiştir. Topluluk üyelerinin inanca yönelik tutumlarındaki bu değişimin sosyal yaşamdaki tezahürü ise gençlerin, Nusayri inancındaki en önemli dinsel pratik olan, bayramlara/toplu ibadetlere katılımının azalması biçiminde gerçekleşmiştir.

Bu gelişmeler sonucunda, büyük ölçüde inancın sürekliliği ve topluluğun devamı sorunsallarıyla eş tutulan 'inanca bağlılık' sorunsalı, Nusayri kamusalılığının en önemli gündem maddesi haline gelmiştir. Bu bölümde ilk olarak topluluk içinde 'inançta aşınma' sorunsalına yönelik temel yaklaşımlar sırasıyla ele alınmıştır.

Alan araştırması sırasında yapılan görüşmelerden elde edilen bilgilerden hareketle, Adana'daki Nusayri topluluğu içinde inançtaki aşınma sorunsalına topluluk üyelerinin yaklaşımlarından içinden ilkinin bu değişimin olumlu bir değişim olduğu şeklindedir. Topluluk içinde çok küçük bir kesim tarafından savunulan bu yaklaşıma göre; inancın devamı konusunda bir çaba gösterilmelidir; ancak bunun, bu düşünceyi savunanların, özel olarak Nusayri inancına yönelik tutumları nedeniyle değil, genel olarak din kurumuyla ilgili olarak yorumlamak doğru olacaktır. Bir katılımcı (Hasan, 43 yaşında, muhasebeci) dine karşı bu tutumu "Dinle, dinlerle ben bir yere gidileceğine inanmıyorum. Bir toplum bence hukukla, sosyal olarak gelişir.

Ondan sonra kendi bir şeylere inanır, neye inanırsa inanır. Yani din önemsiz bir şeydir.” diyerek ifade etmiştir.

Genellikle yüksek öğrenim almış ve bu öğrenim sonucunda edindikleri mesleği icra eden ve üst-orta ve üst gelir grubundan olan bu kesimin, bir bakıma, dinin sosyal yaşamdaki önemini giderek ortadan kalkacağı şeklindeki sekülerleşme teorisinin savunucusu olduğu söylenebilir. Dinin, süreç içinde, zorunlu olarak simgeselleşeceği ve bunun kaçınılmaz bir süreç olduğu fikrini savunan bu kesim için, bu aslında, topluluklar arası önyargıların kalkmasına yol açacağı için arzulanabilir bir durumdur da. Bu nedenle, bu yaklaşımı savunanlar, inancın devamı konusunda kamusal girişimlere sıcak bakmamaktadır. Bu kesimin en önemli söylemi sosyal yaşamı geçmişte yoğun biçimde düzenleyen dini kurum ve kuralların yerini günümüzde artık başkalarının aldığı; bu değişimin iyi ve arzulanır olduğudur.

Ancak, bu düşünceyi savunanlar, inancın devamlılığı ile topluluğun devamı arasındaki ilişkinin farkındadır ve topluluğun devamı için inancın bir ölçüde devam etmesi gerektiğini kabul etmektedirler. Bu gerekliliğin gerekçesi ise büyük oranda topluluğa attıkları olumlu özelliklerden kaynaklanmaktadır. Bir katılımcı (Hasan, 43 yaşında, muhasebeci) bunun gerekçesini şu şekilde belirtmiştir:

Yani toplumun şimdi bir ahlakı var, yani kendi bir ananesi var. Bu anane içinde biz kendimizi, beraber yaşarken korunmuş, umutlu, huzurlu bulduk yani. Aşağı yukarı kısır bir iki dedikodu, kıskançlık konuşması

dışında toplum birbirini koruyan bir toplumdur, çalışkan bir toplumdur, örf ve ananesi birbirine yakın bir toplumdur.

Geçmiş zamanların huzurlu ve ahlaklı sosyal yaşamına yapılan vurgu ve bu sosyal yaşam özelliklerinin yeni kuşaklar tarafından da öğrenilmesi, daha doğru bir ifadeyle yaşanması isteği, topluluğun devamı için gösterilen isteğin en önemli nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda topluluk, bir biçimde, bugünün kirlenmiş toplumunun karşısına, geçmişin erdemli topluluğu olarak konulmaktadır. Bu konuda oldukça dikkat çekici olan, katılımcıların topluluk içinde bu özelliklerin azalmadığını belirtmeleridir. Yani topluluğun değişimi içinde bu özellikler azalmamış; ancak dışarı açılma sonucunda yeni kuşaklar mahalle dışındaki büyük toplumun içinde yaşadıklarından bu özellikleri yaşayamamışlardır.

Bu noktada önemle altı çizilmesi gereken nokta, yukarıda belirtilen sekülerist yaklaşımın, topluluk içinde yüksek sesle dillendirilemediğidir. Aynı zamanda, bu fikri savunanlara, bayramlara/toplu ibadetlere katılıp katılmadıkları sorulduğunda, katıldıkları cevabı alınmıştır. Bu durum inanç karşı kayıtsızlığın savunusunu yapmanın topluluk içinde sosyal hizalama mekânizmalarını hızla harekete geçireceğinin sekülerist yaklaşımı savunanlar tarafından bilinmesidir. İnanç bugün, topluluğun genç kesimlerinde etkisini kaybetmesine karşı, bunun açık biçimde dile getirilemeyeşinin altında yatan en önemli neden, topluluğun muhtemel simgesel baskısıdır; başka bir ifadeyle “topluluğun tepkisine karşı duyulan korku”dur. İnançtan vazgeçildiğini söylemek bir Nusayri için sosyal yaptırımları olan bir tavidir; çünkü inanç, akrabalık, mekân ve benzeri bir çok öge topluluğun

ortak tarihsel mirası içinde hemen hemen aynı düzeyde etkilidir. Topluluğu oluşturan bu bir çok öge nedeniyle inançtan vazgeçmek, sadece topluluktan kopmayı değil, sürekli irtibat halinde olunacak kişilerle, bir noktada, karşı karşıya gelme sonucunu doğuracaktır. Giriş ilişkisi ağı, inanç konusunda farklı fikirleri olanların bu fikirlerini topluluk içinde kamusal bir tartışmaya dönüştürmelerini engellemektedir.

Topluluk kamusalığında ana yaklaşım ise inancın aşınması ve inanca bağlılığın azalmasının topluluğun temel sorunu olduğu şeklindedir. Bu sorun, topluluğun çoğunluğu tarafından, inancın yeni kuşaklara aktarılması, bu aktarımda ortaya çıkan sorunların nasıl çözümlenebileceği, inancın çağcıl yaşam ve bilgilerle nasıl uyumlu hale getirilebileceği konuları etrafında tartışılmaktadır. Bu doğrultuda inançtaki aşınmanın ilk nedeni olarak, inancın yeni öğrenen kişilere, şekilsel bir biçimde öğretilmesi ileri sürülmektedir. Özellikle Arapça bilme seviyesindeki düşüş nedeniyle gençler, kendilerine öğretilen birçok dini metni anlayamamakta ve sonuçta dine giriş töreni gittikçe biçimsel bir hal almaktadır. Örneğin, bu yüzeysel öğrenme gençlerin, inancın özünü oluşturan bazı konularda sürekli olarak sorular sormalarına neden olmaktadır. Bu konuların başında batın-zahir konusu gelmektedir. Batın gücün, zahir dünyaya intikali meselesini, aldıkları formel eğitim sonucunda çok da mümkün görmeyen bu kuşaklar, sürekli bir biçimde bu konuda sorular sorarak önceki kuşakların tam anlamıyla kabul ettikleri bir inanç ilkesini sorgulamaya başlamışlardır. Bir katılımcı (Cemal, 62 yaşında, emekli esnaf) bu sorunu “Şimdiki gençler batın ile zahiri karıştırıyorlar. Hasan, Hüseyin nasıl oldu diye soruyorlar. Bunlar zahirdir deyince “aman benim kafam bunları almaz” diyorlar.” Biçiminde aktarmıştır.

Başka bir açıdan bakıldığında, inancın devam etmesi, inancın yeni nesillere aktarılması ile eşitlendiği noktada, inancın yeni kuşakların kabul edebilecekleri bir duruma getirilmesi fikri de savunulmaya başlanmıştır. Bu bağlamda, özellikle yüksek öğrenim görmüş kesimler tarafından inancın devamlılığının, geleneğin irdelenerek, ‘modern olanla’ yüzleştirilmesiyle mümkün olduğu fikri dillendirilmeye başlanmıştır. İnançın geçmişten devralındığı gibi devam ettirilmesi yerine, eleştirel olarak nitelenmese de, bağdaştırmacı bir tarzda yeniden ele alındığı söylenebilir. Bu kesimler, bir yandan geleneği devam ettirme bir yandan da geleneği topluluk dışı bilgi kaynaklarından, özellikle de formel eğitim sonucu edindikleri bilgilerle uzlaştırma çabasındadırlar. Örneğin, inançtaki değişikliğin en önemli yansımalarından birisi eğitilmiş kesimler arasında tanrısal gücün Ali b. Ebi Talib’de tecelli ettiği ve bu nedenle onun kutsal olarak görülmesi gerektiği fikrinin değişime uğramasıdır. Bu değişimin yönü Ali b. Ebi Talib’in kutsal bir varlık olmasından önemli ve erdemli bir tarihsel şahsiyet olduğuna doğrudur. Ancak, bu şekilde düşünenlerin de çocuklarını din amcasına göndererek⁴⁷ geleneksel dini eğitim almalarını sağladıkları görülmektedir. Ancak, çocuğun aldığı bu dini eğitimi verecek kişinin de kendileri gibi düşünen birisi olmasına dikkat etmektedirler. Bu anlamıyla dini bilgiyi geçmişten geldiği gibi değil kendilerinin düşünceleri ile dönüşüme uğratarak yeni nesillere aktarma yolunu seçmektedirler. Görüşmeler boyunca, özellikle formel eğitim sonucunda öğrenilen bilgilerle gelenek arasında bir uyumun sağlanması, inancın devam ettirilmesi için gereklilik olduğu sıkça belirtilmiştir. Bu durumda işaret edilen, aslında, formel eğitim kuruluşlarından çok inançta değişiklik yapılması ve formel eğitim sürecinde öğretilen bilgilerle çelişen dini bilgilerin,

⁴⁷ Bölüm 3’te din amcalığı ile ilgili geniş bilgi verilmiştir.

inançtan çıkarılmasıdır. Bu uzlaştırma çabasında inanç sıklıkla duygu; inanç dışı bilgiler ise mantık çerçevesinde değerlendirilerek ikisi arasında bir uyumlulaştırma çabası sergilenmektedir. Aslında bu bağdaştırmacı tavır, günümüz dünyasının Giddens'in (2004:174) deyişiyle "merkezi bulunmayan bir göstergeler dünyası"na dönüşmüş olması ve Giddens ve Pierson'un (2001:19) deyişiyle "dünyanın sayısız geleneklerin, inançların ve alışkanlıkların birbiriyle iç içe geçtiği bir yer olması anlamında 'gelenek ötesi' bir dünya haline gelmesi" ve insanların geçmişte geleneksel bir dünyada yaşamasına karşın, bugün geleneklerin dünyasında yaşaması ile açıklanabilir. Katılımcılara göre, inancın ana taşıyıcısı olarak görülen din adamlarının da eğitime yönelmesi mevcut uçurumun ortadan kaldırılmasında en akılcı yol olarak görülmektedir; çünkü topluluk eğitime yönelmiştir ve bu geri döndürülemez bir süreçtir. Bir başka açıdan, devletin, bu konularda özellikle dini eğitim konusunda yapıcı olması beklenmektedir. Bu açıdan bakıldığında topluluğun sırrı olarak görülen bir konuda, devlet gibi ülke sınırları içinde yaşayan herkesin faaliyetlerinin büyük bir kısmından haberdar olacağı bir örgütten yardım beklemek görünürlük isteğinin bir biçimidir. Bir başka açıdan bakıldığında da bu istek sorunun artık geri döndürülemez bir hale geldiği ve ancak topluluğun özgül gücü ile çözülemeyecek bir düzeye geldiğinin ifadesidir.

Topluluk üyelerinin devlete yönelik bu taleplerinde geçmişten bugüne kadar uygulanan siyasanın kendilerine karşı olumsuz bir imajla şekillendiği, en azından kendilerini ve sorunlarını dikkate almadığı fikri hakimdir. Bu nedenle, devletin artık kendilerine yardım etmesi, en azından eşit davranmasının gerektiği fikri, topluluk içinde ağırlık kazanmaya başlamıştır. Bu talep bir bakıma "gizli kalmayı amaçlayan,

devlete karşı çıkan” olarak görölmek istemeyen bu nedenle, talep dile getirmeyen bir topluluk olmaktan, kolektif bir aktör olarak talep dile getiren bir duruma gelme çabası olarak görölebilir. Bu anlamıyla, topluluk üyelerinin bu talebi bir bakıma devleti etkileme, Habermasçı anlamıyla kamusal alana çıkma hamlesi olarak görölebilir.

Ancak, büyük kamusal alana çıkma yönündeki çabaların dahi Nusayri kamusalılığı içinde bir başka gündem oluşturduğu görölmektedir. Bu yeni gündem inancın alenileşmesi ve sırrın korunması konuları etrafında ileri sürölen fikirlerden oluşmaktadır.

6.2.3. Aleniyet-Sır:

İnançtaki aşınma ve büyük kamusal alana çıkma konusunda Nusayri kamusalılığında yapılan tartışmaların ortaya çıkardığı bir başka önemli nokta, inancın gizliliği konusudur.

Günümüzde Nusayrilerin belli bir oranda da olsa, dışa açılmaya başladıkları, kendilerini diğer Alevi topluluklardan farklı olduklarını belli etmek için Nusayri ya da muadili olan Arap-Alevisi gibi adlandırmalarla tanıttıkları görölmektedir. Ancak, bu çaba büyük oranda ulusal düzeydeki kamusal tartışmalarda ve cılız bir biçimde gerçekleşmektedir. Kent düzeyinde ise böyle bir alenileşmeden tam anlamıyla söz edilememektedir.

Cılız da olsa bu açılmanın inancın sırlarının ifşa edilmesi sonucuna götüreceği tartışması, Nusayri kamusunda, özellikle de bu alenileşmede pay sahibi olanlarla, din adamları arasında önemli bir tartışma konusudur. Bu tartışmalarda asıl olarak kimliğin alenileştirilip, inancın yine gizli tutulması genel tutumdur. İnancın gizlilik esası, bir gerekliliktir; ancak ulusal düzeyde kamusal talepler dile getirmek için kimliğin belirli ölçülerde de olsa tanımlanması gerekmektedir. Kimlik tanımlanmasının diğer kimliklerden farklılıkların belirtildiği bir süreç olduğu, aynı zamanda Nusayri kimliğinin de tarihsel süreç içinde her zamankinden daha fazla inanç temelli bir kimliğe dönüştüğü göz önünde bulundurulduğunda, en azından kimi inanç öğelerinin, özellikle büyük kamuda artık bilinen inanç özelliklerinin, kimlikle ilişkilendirilip sunulması genel bir yol olarak benimsenmiş görünmektedir. Büyük kamusal alanda gerçekleştirilen iki girişimde: Cumhurbaşkanlığı makamına Akdeniz Kültür ve Sosyal Dayanışma Derneği başkanının başvuru (bkz. METİN 1) ve Fazilet Partisi Genel Başkanı'nın Nusayrilik hakkında 'sapık bir mezhep' açıklaması sonrasında yine Cumhurbaşkanlığı nezdinde gerçekleştirilen girişimlerin ilkinde Alevi ikincisinde ise Nusayri isminin kullanılması (bkz. METİN 3, 4) bu açıdan dikkat çekicidir ve bu iki girişim Nusayrilerin büyük kamuda kimlikleriyle görüldüğü ender örneklerdir.

Topluluk içinde inancın gizli kalmasının gerekliliği konusunda da iki önemli fikir ortaya çıkmıştır. Bu fikirlerden birincisi inancın gizli kalmasının geleneksel bir zorunluluk olduğu şeklindedir. Bu savunu da, gizliliğin geleneğe, yani geçmişe atıfla açıklanması yanında, kimi katılımcılar, inancın gizli kalmasının nedeni olarak, inancın ehli olmayanın eline geçmemesi ile gerekçelendirerek, mevcut biçimiyle

devam etmesi gerektiğini savunmuştur. Bu görüşte olan katılımcıların inancın gizliliğinin yine inanca içkin bir özellik olduğundan hareket ettikleri söylenebilir. Ancak, katılımcılardan bazıları, inancın artık açıklanabileceğini belirtmişlerdir. Bu görüşte olanların temel bakışı, inancın ilkesel bir nedenden ötürü değil tarihte yaşanan baskılar nedeniyle gizli olduğudur. Bu görüşü savunanlar, sosyal yaşamın bir neticesi olarak gördükleri gizliliğin günümüz sosyal yaşamında geçmişteki kadar tehdit olmadığı iddiasıyla gizliliğin gereksizleştiğini belirtmiştir. Bu fikri savunanların yüksek öğrenim görmüş Nusayriler olmasına karşın birinci fikri savunanların çoğunlukla din adamı olması da dikkat çekicidir.

Önemle belirtilmesi gereken nokta, Nusayri inancının temel bir özelliği olan gizliliğin günümüzde topluluk içinde tartışılmaya başlanmasıdır. Çünkü, bu tartışmanın yaşanması, topluluğun inançsal kavrayışındaki değişikliğin bir ifadesi olarak yorumlanabilir.

6.2.4. Din Adamları:

Gerek etno-dinsel bir topluluk olarak topluluğun diğer topluluklarla arasındaki farklılıkları bağlamında, kurgusal varlığının sürdürülmesinde, gerek kamusal açılarından Adana Nusayrilerinde din adamlarının önemli bir yeri vardır. Din adamlarının, inancın sürekliliği konusundaki merkezi rolleri, topluluk kamusalığında, inançtaki aşınma ile ilgili tartışmalarda, onların sürekli olarak gündeme gelmelerine neden olmaktadır. İnançta aşınma, din adamları ile özdeşleştirilmekte ve din adamlarına yönelik eleştiriler dillendirilmektedir. Bunun

son zamanlarda din adamlarına yönelik bir tepkiye dönüştüğü dahi söylenebilir. Bir din adamı, bunu şu şekilde ifade etmiştir:

Halkta bu sıkıntı var, serzeniş var, din adamlarımıza karşı bir tepki var “neden bizi bu hale boş bıraktınız, biz bakın arada kaldık, bir şey bilmiyoruz, niye öğretmiyorsunuz, atalarımız çok şey biliyordu, kendi örfünü-adetini yaşıyordu, biz şu anda arada kaldık, biz yeterince eğitilmiyoruz, öğretilmiyoruz” suçlayıcı ve suçluyorlar din adamlarımızı (Abdullah, 71 yaşında, din adamı).

Din adamlarından beklenti, sıklıkla, ‘toplumu boş bırakmamaları’dır. Bu talep din adamlarına topluluk içindeki statüler içinde, yeniden, merkezi bir rol biçildiğinin ifadesidir. Din adamlarına yönelik serzeniş ve taleplerin merkezinde yer alan önemli bir konu topluluk üyelerinin inançları, gelenekleri hakkında yeterli bilgi sahibi olmadıklarıdır. Bu anlamda topluluk, din adamlarının geleneğin taşıyıcısı statüsünde olduklarını kabul etmiş olmaktadır. Ancak, din adamlarına bu derece önem verilmesi, topluluk içinde, onlara yönelik eleştirilerinde dile getirilmesi ile paralel biçimde gerçekleşmektedir.

Din adamları konusu, genellikle, topluluğun geleceğine ilişkin tartışmalarla ilişkili biçimde ele alınmaktadır. Bir çok katılımcı topluluğun geleceğine ilişkin görüşleri sorulduğunda, tereddütsüz bir biçimde cevaplarına din adamlarından başlamışlardır. Topluluğun devamı için sıklıkla belirtilen din adamlarının çağa uyum sağlamasıdır. Çağa uyum sağlama birbirinden farklı iki anlam içermektedir.

Bunlardan birincisi din adamlarının topluluğa aktardığı bilgiler ile çağdaş bilgiler arasında çelişki olmamasıdır. Bir katılımcı bunu şu şekilde dile getirmiştir:

Şimdi hoca sadece dini bilgiyle mücehhez bir insan olmamalı, hoca dünya şeyini takip etmeli, ayı bilmeli, güneşi bilmeli, sadece dini kitaplardan bana hikaye okumayacak. Şimdi ben hocaya bir şey sorduğum zaman, ben bir ayet duyarım veya bir olay “ya hocam bunun Kuran-ı Kerim’de yeri var mı. Biz oruç tutmalı mıyız, başımızı örtmeli miyiz” diyorum faraza konuşuyoruz ya da ne bileyim ”oruç kaç gün tutmalıyım, ne zaman başlamalıyız” bütün bunlar detay da işin özünde şu var; ya biz hocam bu insanlar aya gittiklerini iddia ediyorlar, aya gidildi mi, gidilmedi mi, hocanın bana aya gidildiğini anlatması gerekiyor, aya gidildiğini söylemesi gerekiyor, hoca bana “haşa sümme haşa ay nurdur, falandır, filandır” dedi mi ben bu işin ilmini yapan, en azından kıyısından köşesinden geçen bir üniversite talebesi, ya üniversite bitiren insan bilir ki dünya dönüyor, bilir ki ay dünyanın uydusudur, yani ne nurdur, ne şeydir. Şimdi azaldı ama, daha önce hep nurdur diyorlardı (Nami, 55 yaşında, çiftçi).

Din adamlarının çağa uyum sağlaması söyleminin içerdiği ikinci anlam ise din adamlarının yetişme biçiminin geleneksel yöntemlerden, yani babadan oğula aktarılan bilgi ile değil, daha sistematik biçimde gerçekleştirilmesidir. Din adamlarının yetişmesinin daha formel bir biçimde gerçekleştirilmesine yönelik talep hem din adamlarından hem de normal üyelerden gelmektedir. Devlete yönelik ilk

talep girişiminde Nusayri din adamlarının yetiştirilmesini sağlayacak okulların açılması ya da yurtdışında eğitim almaları durumunda takibata uğramamaları isteği olması oldukça dikkat çekicidir (bkz. METİN 1, 2).

Din adamlarının yetişmesi ile ilgili olarak topluluk içindeki tartışmalarda temel konulardan birisi, din adamlarının Arapça bilgisi düzeyinin yükseltilmesi gerektiğidir. Din adamlarının Arapça düzeyinin geçmişe oranla oldukça azaldığı ve bunun neticesinde sadece Kuran okuyabilecek duruma geldikleri söylenmektedir. Bunun getirdiği olumsuzluk ise, din adamlarının inanca ilişkin ve tamamı Arapça olan, kuşaklar boyunca gizli biçimde aktarılan literatüre hakim olamamaları, ondan yararlanamamaları olarak sınırlandırılmaktadır. Bu durum, din adamlarının inançla ilgili olarak, geçmiş dönemlerde ortaya konulan ilmihallere ve teorik çalışmalardaki bilgileri edinememelerine, başka bir deyişle geçmişle olan bilgi bağlarının kopmasına neden olmaktadır. Bu ise, ezoterik bir inanç olan Nusayriliğin, toplulukta yüzeyselleşmesinin en önemli nedenlerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır.

Din adamlarının kendilerini geliştirmemeleri, temel olarak eğitime büyük bir yönelim içinde olan topluluk ile din adamları arasında bir kopukluk sonucunu doğurmuştur (görüşülen din adamlarından en yüksek eğitime sahip olan lise mezunudur). Din adamlarının bu durumunu Sünni din adamları ile karşılaştıran bir katılımcı (Hüseyin, 62 yaşında, makine mühendisi), Sünni kesime sağlanan devlet desteği ile cami imamından ilahiyat profesörüne kadar geniş bir yelpazede din adamı yetiştirildiğini, sonuçta her eğitim düzeyinden gelecek soruları yanıtlayabilecek bir Sünni din adamları bloğunun oluştuğunu buna karşı Nusayri din adamlarının yüksek

öğrenim görmemeleri nedeniyle eğitilmiş kesimlerin sorularını karşılayamadıklarını belirtmiştir. Bunun dine karşı soğukluk yarattığını aynı zamanda haksız bir rekabet ortamı doğurduğunu söylemektedir. Bu sorunun artık din adamları veya ‘sivil kesim’in tek başına çözemeyeceği bir sorun haline geldiği ve iki kesimin bilgi birikimleriyle birbirlerini tamamlayarak bu sorunu çözmeleri gerektiği savunulmaktadır. Bununla birlikte din adamlarının da kendi eğitim düzeylerinden yakındıkları görülmektedir. Bunun en güzel örneklerinden birisi bir katılımcının aktardığı bir olaydır:

Yani çok muhterem, saygı duyduğum bir imam, bana dedi ki “ben okuma, yazma (Arapça) bilmiyorum” dedi. “Ben” dedi “imam da değilim, ben duacıyım, dua ederim. Ben imamım 7-8 çocuğundan biriyim, babamız fakir, biz tarlada kazma dövmekten, çalışmaktan şey yapamadık. Ha erginleştik, abilerim biraz daha zekiydi Arapça okuyabildi. Ben birkaç duayı bildim, ben de evlendim, benim de 5-6 çocuğum oldu. Ben de tarlalarda, bunları geçindirmek için çalışıyordum. Abilerimden öğrendiğim duaları ben de halka söyledim, ben dua ediciyim. Ha cenazeniz varsa kaldırım, nikah duanızı kıyarım, efendim iyilik, kötülük şeylerini yaparım. Onun dışında ben pek bi şey yapamam” dedi (Samet, 50 yaşında, tıp hekimi).

Din adamlarına yöneltilen eleştirilerden biri de, geçmişte maddiye pek önem vermemelerine karşın, artık maddiyata önem veriyor olmalarının maddiyata daha az önem verdikleri bir eleştiri olarak yapılmaktadır. Ancak, topluluk bir öz

değerlendirmesini de yaparak, bu durumu din adamlarının kişiliğindeki bir değişim olarak görmek yerine; gelinen noktada din adamlarının başka bir biçimde geçimlerini temin edemeyeceklerini söyleyerek bunu toplumun ortak sorunu olarak görmekte ve olaya daha gerçekçi yaklaşabilmektedir. Din adamlarının ekonomik sorunları, büyük kamuda tartışılan diyanet işleri başkanlığının durumu ve Sünni din adamlarına sağlanan ödenekler ile ilgili tartışmanın, topluluk içinde de canlı bir biçimde yapılması sonucunu doğurmaktadır. Din adamlarının, inanç dışındaki meşguliyetlerde kaybettikleri zaman sürekli olarak inancın gerilemesinin bir nedeni olarak görülmektedir. Din adamlarının, inanca ait metinleri topluluğa aktarma, kendilerini yetiştirme, yeni din adamları yetiştirme gibi faaliyetleri için gerekli zaman ve bütçeden yoksun oldukları söylenmektedir. Bu durum, farklı biçimlerde de olsa, Türkiye'deki diğer Alevi topluluklar içinde de tartışılmaktadır.

Din adamlarının Arapça yanında, araştırmaları için yeterli zaman bulamamaları da bir başka tartışma konusudur. Din adamları, daha önce az miktarda olsa da, genel olarak 1970'lerden itibaren toplumdaki statülerinin gerilemesine bağlı olarak ek işler yapmaya başlamıştır. Süreç içerisinde geçimlerini temin etmek için, din adamlığının yeterli olmaması nedeniyle, bu ek işler ana işlere dönüşmüş ve din adamlığı bir nevi ikinci meşguliyet haline gelmiştir. Bunun sonucunda, din adamlarının rutin bazı bilgiler ile görevlerini ifa etmeleri ve dini açıdan gerek araştırma yapmak gerekse dini bilgilerini geliştirecek zamanı bulamaması sonucunda din adamlarının yetersizliği sorunu ortaya çıkmıştır. Bunun çözümü için ortaya atılan fikir, din adamlarının yetiştirilmesi yanında din adamlarının sadece bu görevleriyle yaşamlarını sürdürebilecekleri bir örgütlenmenin, yapılanmanın oluşturulmasıdır.

Dini görevleri yanında ekonomik faaliyetlerde de bulunan din adamlarıyla, sadece dini işlerle meşgul olan din adamları arasında bir ayırım yapılması sonucu doğmuştur. İkinci gruptaki kişiler olumlanırken, birinci gruptaki din adamlarına neredeyse, yalnızca imamlık düzeyindeki işler yaptırılmaktadır. Topluluk tarafından, ikinci gruptaki din adamlarını tanımlamak için ‘aktif hoca’ teriminin kullanılması da oldukça manidardır. Bu nedenle, topluluk üyelerinin dini işlerinde bu hoca grupları arasında bir seçim yaptıkları sıkça ifade edilmiştir. Bu durumda, topluluk geçmişte babadan oğula geçen din adamlığına ek olarak kendisini inanca adanmış din adamlarını talep etmektedir. Din adamlarının bu durumunu değiştirmek için, sıklıkla önerilen, din adamlarının bir STK altında birleşmesidir. Ancak, bu görüşü savunanlar din adamları arasında yöresel bir örgütlenmeden çok Mersin, Adana ve Hatay Nusayrilerinin bütün din adamlarını bir araya getirecek bir örgütlenme talep etmektedirler. Türkiye Nusayrilerinin tamamının bu üç ilde yaşadığı düşünüldüğünde böyle bir projenin aslında ulusal çapta bir Nusayri örgütlenmesi anlamına geldiği açıktır. Bu tarz bir örgütlenme önerisi ise topluluğun amacının yanlış anlaşılacağına dair korkuyu beslemektedir. Bu önerinin din adamları tarafından değil, eğitimli iş sahibi Nusayriler tarafında dile getirilmiş olması da oldukça düşündürücüdür. Bu projeyi savunanlar, böyle bir örgütlenmenin iki yararı olacağını söylemektedir. Bunlardan birincisi, topluluğun harekete geçirilmesi ve din adamlarının gerek eğitimi gerekse geçimi için topluluk içinden kaynak yaratılması; ikinci olarak da bu örgütlenme aracılığıyla idareden çok güçlü biçimde taleplerde bulunmanın mümkün hale gelmesidir. Bu anlamıyla eğitimli ve iş sahibi kesimlerde güçlü bir büyük kamusal alana çıkma isteğinin ve topluluk sorunlarının aşılması için bunun bir gereklilik olduğu fikrinin oluştuğu söylenebilir.

Bu tür bir sivil toplum kuruluşunun, dini bir şura olarak düşünüldüğü söylenebilir. Bu anlamıyla geleneksel dini örgütlenmenin değiştirilerek, merkezi bir yapılanmaya gidilmek istendiği açıktır. Bu şuranın, dini konularda ve din adamlarının yetiştirilmesinde tek merci olması düşünülmektedir. Bu tarz bir girişimde din adamlarının bir araya gelmesi gerektiği talebinin bir diğer nedeni, Nusayriliğin kendi içinde Haydari ve Kilazi olarak ikiye ayrılmış olmasıdır. Bir nevi içteki öteki olan bu tarihsel ayrılık, din adamları düzeyinde hâlâ etkisini korumakla beraber eğitilmiş kesimler arasında hemen hemen ortadan kalkmıştır.

Din adamlarının mevcut sorunlarının aşılmasına yönelik, dolaysız bir biçimde de inancın devamının sağlanarak, topluluğun varlığını devam ettirmeye yönelik girişimler yapılmasına yönelik çok güçlü bir söylem varolmasına karşın, bu söylemin, en azından bugüne kadar hayata geçirilemediği görülmektedir. Nusayri din adamlarını, tek çatı altında toplayacak bir örgütlenme konusunda, topluluk içinde yapılan tartışmalar, din adamları ile din adamı olmayan kişiler arasında önemli ayrışmalara neden olmuştur. Topluluk kamusalığında etkili, din adamı olmayan kişilerin, bu tarz bir örgütlenmenin gerçekleşmeme sebebi olarak ileri sürdükleri iddia; din adamlarının, istekli görünmelerine karşın, ‘zekat’⁴⁸larını kaybetme korkusuyla bu girişimleri engelledikleridir. Projeyi dillendiren katılımcılar, din adamlarının formel bir biçimde yetişmesi sonucunda zekatın liyakat esasına göre dağıtılacağını; ancak bugün sayıları oldukça az olan din adamlarının zekatlarını kaybetme korkusuyla böyle bir girişime ortak olmadıklarını söylemektedir. Bu proje

⁴⁸ Nusayri din adamları, yerine getirdikleri dini hizmetler karşılığında belirli bir ücret almakta ve alınan bu ücrete zekat adı verilmektedir.

eksenindeki tartışmalar ve girişimlerin en önemli sonucu, topluluğun orta-üst ve üst gelir grubuna dahil yüksek öğrenim görmüş, Nusayri inancını devam ettirme konusunda çaba içinde olan kesimleriyle din adamları arasındaki ilişkilerin bir ölçüde uzaklaşmasıdır.

Yukarıda özetlenen projenin hayata geçirilmeyişinin önündeki en büyük engellerden bir diğeri, topluluk üyeleri arasında, devlet görevlilerinin böyle bir girişime olumsuz yaklaşacakları düşüncesinin yaygınlığıdır. Bu çekince aslında topluluk içinde, din adamları ile eğitilmiş kesimler arasındaki ayrımın da belirginleştiği konulardan birisidir. Topluluk dışı sosyal yaşama katılımlarının fazla olması nedeniyle, büyük kamudaki tartışmalardan ve Türkiye’de yaşanan gelişmelerden din adamlarından çok daha fazla haberdar olan, eğitilmiş kesimler, bu konuda din adamlarının fazla çekingen davrandıklarını ve özellikle 1990’ların ikinci yarısından itibaren yaşanan gelişmelerin ve Avrupa Birliği katılım sürecinin bu tarz girişimlere geçmişte olması muhtemel bakışı değiştirdiği fikrini savunmaktadır. Ancak, din adamı olmayan kesimlerden de sık sık böyle bir girişim içinde olmaları nedeniyle takibata uğrayacakları ve ‘işlerinin bozulacağı’ korkusu dillendirilmektedir. Bu anlamıyla korku, büyük oranda etnik aidiyet ve bunu geliştirmeye yönelik faaliyetlerin sosyal yaşamın farklı alanlarında yansımalar bulacağı ve bunun bu tarz girişimlerde bulunanların kişisel yaşamlarını olumsuz yönde etkileyeceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Topluluk kamusunda din adamları ile ilgili olarak sıklıkla dillendirilen bir eleştiri konusu da kimi din adamlarının siyaset ile iştiğal etmesidir. Bugüne kadar bir

din adamının yerel ya da genel seçimde aday olduğu görülmemişse de kimi din adamlarının seçim dönemlerinde, belirli siyasi partilerin adaylarıyla beraber hareket ettikleri ve bu siyasetçilere oy verilmesi konusunda topluluğa yönelik propaganda yaptıkları hemen her katılımcı tarafından dile getirilmiştir. Din adamlarının, bu tutumlarına getirilen temel eleştiri, topluluk içinde bir çok farklı siyasi görüşten insan olmasına karşın, din adamlarının bütün topluluğu temsil ettiği ve bu nedenle siyasi bir tavır almamaları gerektiği şeklindedir. Bu eleştirinin temelinde topluluğun daha da zayıflaması korkusu yatmaktadır. Din adamlarının siyasi partilerle çok fazla ilişkili olması topluluk içinde kamplaşmalara neden olabilir ve bu dini bir görünüm de kazanabilir. Bu korku eğitimli kesimler arasında sıkça dile getirilmiştir. Bu korkunun alt metninde din adamlarına biçilen statünün manevi boyutunun ne derece güçlü olduğu vardır. Katılımcıların yaklaşımlarında din adamı neredeyse dünyevi bütün faaliyetlerden kendilerini arındırması gereken kişi olarak betimlenmiştir. Bu yönde güçlü bir talep olması din adamlarını sosyal yaşamdan ayırma sonucunu doğuracaktır. Ancak, bu bakışa egemen olan anlayış din adamlarının inancın temeli olarak görülmesidir. Etno-dinsel gruplarda din adamlarının politik liderlikleri de üstlendiklerine sık sık rastlanmaktadır. Ancak, etnik kimliklerin yavaş yavaş aşınmaya başlamasıyla birlikte topluluk içinde başka bireylerin de genel ulusal alanda topluluk liderliğinden pay almaya yönelmeleri ve bu süreçte din adamlarına sadece kendi asal alanlarına, yani dini görevlerine çekilmeleri için baskılar yapmaları çok doğal bir süreçtir. Bu süreçte bazı çatışmaların ortaya çıkacağı da aşikardır. Burada da etnisitenin araçsalcılığı ön plana çıkmaktadır.

Din adamlarının bugün de topluluğun devamının sağlanması konusunda merkezi bir konu olarak tartışılmasının en önemli nedeni Nusayriliğin evrensel inançlardan farklı olarak, kutsal metinlerin saklı anlamlarının olduğu ve bu anlamın sıradan insanlar tarafından anlaşılamayacağı/yorumlanamayacağı ilkesi üzerine bina edilmiş olmasıdır. Bu yönüyle, inancı kabul etme beraberinde, dolaysız bir biçimde yorumu yapacak, anlamı oluşturacak kişilerin gerekliliğini de kabul etmek anlamına gelmektedir. Din adamları bu nedenle inancın vazgeçilemez, dışlanamaz bir yoludur. Aynı zamanda bir Nusayri, inancı bir vicdan meselesi, bireysel bir mesele olarak görme ve kutsal metinlerle kendisi arasında aracı kabul etmeme yolunu da seçemez.

6.2.5. Topluluğun Adlandırılması:

Etnik topluluklar, sosyal aktörlerin içinde yaşadıkları topluluklara ilişkin yaptıkları tanımlamalar sonucunda oluşan toplumsal kategorilerdir (Barth, 2001:13). Etnik topluluğun kendini tanımlaması genellikle kimlik düzeyinde; kimlik tasarımının temel bileşenleri de kökler ve geçmiş şeklinde olmaktadır. Sosyal aktörler, etnik kimliklerini kendilerini ve diğer topluluklara mensup kimseleri sınıflandırmak için kullanmaktadırlar (Barth, 2001:16). Etnik sınıflandırma sürecinde kültürel farklılıklar öncelikle dikkate alınsa da, bu süreçte dikkate alınan özellikler objektif olmayıp, aktörlerin kendilerince önemli gördüğü farklılıklardır (Barth, 2001:17). Etnik farklılığın tanımının yapılabilmesi için, öncelikli olarak herhangi bir alanda etnik farklılıkları ortaya çıkaran unsurların neler olduğunun sorulması gerekmektedir. Örgütsel açıdan bakıldığında, ilk olarak farklı bir topluluğun olması ve ikinci olarak bu topluluk için geçerli olan standartların başka bir topluluk için

geçerli olan standartlardan farklı olması gerekir. Bu iki faktör, etnik farklılıkların nasıl oluştuğunu açıklayamasa da bu farklılıkların nasıl sürekli kılındığını açıklayabilir. Etnik toplulukların varlıklarının devamı, kültürel davranış açısından farklılıklarını sürdürebildikleri ölçüde mümkündür (Barth, 2001:19-21).

Türk (2005:31) Nusayri kelimesinin, Nusayrilerin kendileri tarafından bilinmediğini ve sadece bilimsel literatürde kullanıldığını belirtirken Adana'da bu ismin halk tarafından da kullanıldığına hatta Nusayri kamusundaki temel tartışma ve bölünmelerden birinin bu noktada gerçekleştiğine tanık olunmuştur.⁴⁹ Adana'da topluluğun kendini tanımlamak için Nusayri-Aleviler, Alevi Nusayriler, Arap Alevileri, Alevi, Nusayri adlandırmalarını da kullanmaktadır. Ancak, rutin olarak değil, üzerine düşünülerek kullanılmaktadır.

⁴⁹ Türkiye Nusayrilerinin kendilerini diğer Alevi topluluklardan ayırmak için Nusayri ismini kullanmaları oldukça farklı bir sürecin sonucunda gerçekleşmiştir. Melikoff (1994:34), Nusayri kelimesinin Suriye'de geleneksel olarak kullanılırken, Fransız manda yönetimi sırasında bu sözcüğün yerini Alevi (Arapça seslendirilişi ve Latin dillerindeki yazılışı genellikle Alawi şeklindedir) kelimesinin aldığı ve Türkiye'deki kullanılan Alevi kelimesinin de Suriye'deki Nusayrilere Alevi denmeye başlanmasından sonra yaygınlık kazanmış olabileceğini belirtir. Nusayri terimi yerine Alevi kelimesinin kullanılmasının en önemli nedenlerinden biri, daha önce belirtildiği gibi Nusayri kelimesinin hakaret amaçlı olarak kullanılmasıdır. 1980'lerde Suriye'deki Sünni çevrelerce başlatılan ve bu topluluğun İslam içi mi yoksa dışı mı olduğu tartışmalarında da topluluğun Müslüman olmadığını ima etmek isteyenler Nusayri terimini kullanırken topluluğun On iki İmam Şiiliğine bağlı Müslümanlar olduğu fikrini benimseyenler ise Alevi terimini kullanmayı tercih etmiştir (Van Dam, 2000:179).

Topluluk içinde, başta din adamları olmak üzere topluluğu Caferi olarak tanımlama eğiliminde olan bir grup da mevcuttur. Bu eğilimin altında yatan nedenin Alevi isminden bir ölçüde uzaklaşma çabası olduğu söylenebilir. Ayrıca, Aleviliğin Türkiye'deki tartışmalar sonucunda amorf bir görünüm kazanmış olması da daha sistematik olan ve İslam dünyasınca kabul edilen Caferilik adının benimsenmesinde etkisi olabilir. Ancak, bu tanımlama özellikle Caferiliğin İran ile bir tutulması nedeniyle topluluk içinde belirli bir tepkinin doğmasına da neden olmaktadır. Bu konudaki farklı bir yaklaşım da topluluğun bağlı olduğu inancın Caferilik içindeki bir tarikat olarak tanımlanmasıdır. Bu nedenle Caferiliğin bölgede az da olsa yaygınlaştığı söylenebilir. Bu yaygınlaşmada bölgede Nusayrilere yönelik İran kaynaklı yayın faaliyetinin bulunması bir ölçüde etkili olmuştur. Bu yayın faaliyetinin bir parçası olan dergilerin bir kısmında, Nusayri din adamları da yazmaktadır.

Katılımcılar farklı adlandırmaların kaynağını, inanç ile bağlarını geleneksel vasıtalarla kuramayan bir kitlenin gün gittikçe çoğalması olarak göstermektedir. İnançsal eğitimin geleneksel aktarım mekânizmalarında yaşanan zorluklar, inanç konulu tartışmaların büyük kamusalılık içinde gün geçtikçe daha çok tartışılıyor olması topluluk üyelerinin topluluğu adlandırırken kullandıkları terimlerin çoğalmasına neden olmuştur. Bu tartışmaların televizyon, kitap ve gazetelerde yürütülüyor olması bundan etkilenen kitlenin genişlemesine neden olmaktadır.

Topluluk içindeki asıl tartışma konusunu ise, Nusayri adlandırmasının kullanılıp kullanılmamasıdır. Topluluk içinde Nusayri adlandırmasına net biçimde

karşı çıkan bir kesim mevcuttur. Bu kesim farklı adlandırmalar; örneğin, güney Alevileri, Akdeniz Alevileri gibi isimler önermektedir. Kimi topluluk üyelerinin büyük kamusal alandaki toplantılara Nusayri adı altında katılmaları kimi din adamlarının büyük tepkisine neden olmuştur. Bu tepkinin nedeni olarak da Nusayri isminin topluluğa hakaret amaçlı bir adlandırma olarak Sünniler tarafından türetilmiş bir kelime olduğu iddiası vardır. İlk olarak belirli kişiler arasında başlayan bu tartışma zaman içinde topluluk içinde yaygınlaşmış ve farklı fikirde olanlar Nusayri mahallelerinde bu konu hakkında, karşı tarafı itham eden cümleler de içeren karşılıklı bildiri dağıtmışlardır. Nusayri isminin kullanılması gerektiğinin savunucuları, bu ismin hakaretle birlikte kullanılmış olmasının onu terk etmeyi gerektirmediği ve bu davranışın takkiyyeden öte bir çaba olmadığı fikrindedir. Topluluğun adlandırmasında bir diğer vurgu anadiledir ve bu adlandırmada Arap adlandırması görülmekte, ancak dil referanslı adlandırmaya inanç mutlaka eklenmektedir: Arap Alevisi. Bu tartışmayı son derece önemli kılan nokta tartışmanın büyük oranda din adamları ile yüksek öğrenim görmüş, üst-orta ve üst gelir grubuna bağlı kişiler arasında son derece sert bir söylem kullanılarak gerçekleştirilmiş olmasıdır. Bu yönüyle söz konusu bu tartışma, yaşanan sosyal değişme sürecinin sonucunda Nusayri topluluğu içindeki sosyal tabakalaşmanın geçirdiği dönüşümü özetler niteliktedir. 1970'lerde, büyük çiftçi ve sanayicilerle birlikte topluluğun üst tabakasını oluşturan ve dini kimlikleri nedeniyle uygulama ve kararları neredeyse tartışılmayan din adamlarının, 1980 sonrası genişleyen yüksek öğrenim görmüş, üst-orta ve üst gelir grubuna dahil yeni bir üst tabaka gurubu tarafından artık sorgulanabildiğinin bir göstergesidir.

6.2.6. Mahalle Dışına Göç ve Mahallelerin Homojenliğini Yitirmesi:

Adana'nın mekânsal gelişimin önemli bir yönünü oluşturan, 'Kuzey Adana' olarak adlandırılan proje, bir simge olarak oldukça fazla anlamı bir arada barındırmaktadır. Kimilerine göre Adana'nın sıkışık ve imarsız geçmişinden kurtulma, büyük bir belediyeçilik başarısı, kentsel hizmetlerin daha iyi sunulduğu bir bölge, daha iyi yapı malzemelerin kullanıldığı konutları içeren bir alan, Adana'nın sıcak yaz aylarında daha serin olan bir bölge, bölgedeki tarım arazilerini kurtaracak bir proje, ucuz ve iyi konut arzının gerçekleşmesi için ucuz arazilere yönelmesi veya tam tersi bir bakışla kentin bir beton kütesine çevrilmesi, estetik zevkten yoksun bir bölge olarak görülebilmektedir. Ancak, Nusayri topluluğu için bir şehircilik ya da konut projesi değil, topluluğun kültürel bütünlüğüne ve dolaysız biçimde devamlılığına yönelik en büyük tehdit olarak anlamlandırılmaktadır. Topluluk içindeki kamusal tartışmalarda önemli bir yeri bulunan bir din adamının deyişiyle "kuzey Adana" kendileri için "yıkım" olmuştur.

Kuzey Adana'nın, Nusayriler için bu derece büyük bir tehlike oluşturmasının en önemli nedeni, kuzey Adana'daki büyük bir konut arzı ve ödeme kolaylıkları nedeniyle satın alınabilecek konut sayısının yüksek olması nedeniyle topluluğun maddi koşulları uygun kesimlerinin bu bölgeye ikamet etmeye yönelmesi şeklinde özetlenebilir. Geleneksel Nusayri mahalleleri dışına göçün neden daha önceki tarihlerde gerçekleşmediğinin en önemli iki nedeni ise, daha önce etnik kimliği belirgin olmayan alanın sadece üst gelir grubundan olanların satın alabileceği

konutlar içermesi, ikincisi ise bunun dışındaki alanlara göç etmenin topluluk üyeleri tarafından etnik önyargılar nedeniyle imkânsız görülmesidir.

Topluluk içinde özellikle, orta yaş üzerinde bulunan ve mahalle dışında ikamet eden kesimlerde mahallelere dönüş sıkça bir özlem olarak, zaman zaman da bir proje olarak dillendirilmektedir. Bu isteğin gerçekleşmeme gerekçesi olarak da sıklıkla mahallelerin mevcut durumu gösterilmektedir. Mahalle dışında, farklı bir yapı kalitesine alışmış olanların tekrar mahalleye dönmesi yeni konutların inşası ile mümkünken mahallelerde yeterli arazinin kalmaması bir engel olarak öne sürülmektedir. Aynı zamanda mahallelerdeki altyapı, yol, ulaşım gibi hizmetlerdeki eksikliklerin de bu dönüş isteğini azaltığı/engellediği dile getirilmektedir.

Mahallelere dönme isteği, genellikle erkekler tarafından dile getirilmesine duyulmasına karşın, kadınlar ve gençlerin bunu istememeleri oldukça manidardır. Bu durumu yaşanmış bir örnek olay üzerinden bir katılımcı (Mustafa, 52 yaşında, mimar), yaşanmış bir olay üzerinden anlatmıştır. Katılımcı, mahallede bulunan bir narenciye bahçesinin sahibinden bir teklif almıştır. Narenciye bahçesinin imara alınması üzerine arazinin sahibi, katılımcıya bu arsayı kat karşılığı teklif etmiş ve çok cüzi bir pay istediğini söylemiştir. Bunun üzerine katılımcı, yapmayı düşündüğü sitedeki konutlardan satın alabilecek güçte olan ve mahalle dışında oturan kişilerle görüşmeler yapmıştır. Katılımcı bu görüşmelerini şöyle aktarmıştır:

Ben yaşta, yani olgun insanlarla konuştum, sanki hep bir ağızdan koro halinde “aman böyle bir şey yap biz hazırız” şeklinde cevap aldım.

Yani, burada konut satın alabilecek maddi gücü olan insanların % 90'ı hiç mübalasız bana böyle bir şey yapmam halinde benden konut satın alacaklarını içtenlikle, şevkle ve güler yüzle ifade ettiler.

Aynı katılımcının aktardığına göre, bu taleple yetinmeyen katılımcı görüştüğü kişilerin eşleri ve çocuklarıyla, böyle bir proje başlatırsa oralarda oturmayı isteyip istemeyecekleri konusunda görüşmüştür. Katılımcı aldığı cevabı şu şekilde aktarmıştır: “Çocuklarıyla, eşleriyle konuştum, tam tersi bir netice, % 90'ı o tarafı tercih etti ve ben bunun üzerine böyle bir projeyi uygulamaktan vazgeçtim”. Katılımcı aldığı bu olumsuz cevabın gerekçelerini sorduğunda aldığı cevapları şu şekilde aktarmıştır:

Ben çocuğumu daha farklı bir okula göndermek isterim, burada iyi bir eğitim yok, buraya iyi öğretmen gönderilmiyor. İyi öğretmenler şehir merkezinde belli başlı okullara gönderiliyor. Acemi, stajyer bilmem ne öğretmenler de bizim buradaki kenar mahalle okullarına gönderiliyor. Ben buradan çocuğumu servisle işte her gün bilmem nerelere göndereceğime öyle bir yerde otururum. Bir eğitim, iki sağlık. Burada diyor, sivrisinek bilmem ne mücadelesi tam anlamıyla yapılmıyor. Üç altyapı, ya buraya diyor, işte elektrik devamlı kesiliyor, bilmem şey yetersiz. Ulaşım işte yeterli değil bilmem şey değil. Şimdi bir de kenar mahalle olması yani Yüreğir olması ayrı bir şey.

Özellikle gençlerin kuzey Adana'da ikamet etmeyi tercih etmelerinde geleneksel Nusayri mahallelerinde sosyal faaliyetlerde bulunulabilecek mekânların olmaması etkilidir. Bu mahallelerde, sayıları oldukça az olan, internet kafeler ve kahvehaneler dışında hiçbir sosyal mekânın olmaması nedeniyle gençler, genellikle, şehrin sosyal ve kültürel olarak gelişmiş mekânlarına gitmektedirler. Nusayri mahallerinde her gün döngüsel bir biçimde yaşanan durum, gençlerin büyük bir kesimin mahalle dışına gidip akşam geri dönmesidir. İkinci olarak, mahallelerde belirli bir gözetimin olması nedeniyle genç katılımcılar, rahat hareket edemediklerini, örneğin bira içemediklerini, kız arkadaşlarıyla gezemediklerini ifade etmektedir. Bu nedenle, gençlerin tamamına yakını, mümkün olursa, mahalle dışında yaşamayı tercih ettiklerini belirtmişlerdir.

Mahallelerde yaşanan kentsel hizmetlerdeki yetersizlik yanında merkezi idarenin sunduğu eğitim ve sağlık hizmetlerindeki düşüklük de, göçün önemli faktörlerinden biridir. Bu nedenle, ekonomik gücü olanlar çocuklarının bu bölgede yaşaması ve eğitim alması yerine bu hizmetlerin daha iyi verildiğini düşündükleri kentin diğer bölgelerine göç etmektedir. Bu noktada önemli olan topluluğun yerel yönetim yanında merkezi idarenin sağlamak zorunda olduğu hizmetler ile ilgili olarak taleplerini etkili bir biçimde dile getirmemeleridir. Sürekli yakınılan bu konular girişime dönüşmemektedir. Gerçekten mahallelerde yaşayanlar, özellikle eğitim konusunda önemli bir sorun yaşanmaktadır. Özellikle sabah saatlerinde kentin gelişmiş bölgelerine öğrenci taşıyan servis araçlarının sayısının çokluğu bu durumu açık biçimde göstermektedir.

Bölgedeki hizmet eksikliği ile ilgili olarak topluluğa yönelik önyargıların ve ayrımcı yaklaşımların etkili olduğu da sıkça dile getirilmektedir. Bu sorunu bir katılımcı şu şekilde dile getirmiştir:

Şimdi adeta yaraya parmak bastınız, bizi derin bir yerimizden yaraladınız, kalbimizden yaraladınız üzülererek söylüyorum. Siyaset yapmak yakışmaz bir hocaya, maalesef biz hizmet görmüyoruz, geçmişte de bugünde de, yani bu yol (Şeyh Cemil Caddesi) parke taşı 70'lerde daha sonra beton yapıldı, beton üzerinde de beş santim asfalt yıllara yayıldı, şu anda yamalarla idare ediyoruz. Yani kısacası bu bölge kuzey Adana'yla kıyaslanamaz, hizmetin %99,99'u kuzeye gider, buraya sadece çöpler temizleniyor sağ olsun çok büyük, yolda çok büyük bir çukur oluşursa onu kapatıyorlar, özellikle bir büyük geldiği zaman, bir devlet büyüğümüz geldiği zaman kapatıyorlar sağ olsun, bunun dışında pek bir hizmet görmüyoruz biz. Burada Anadolu lisesinin yerinde Almanca eğitim veren bi Anadolu lisesi vardı ama bu bölgeye yakışmaz dendi, geri kalmış bi bölge artık ailelerden mi kaynaklandı, bi baskı sonucu milli eğitim bunu kuzeye gönderdi hayırlısı olsun. Sanki orada bi nüfus yoğunluğu var da bilemiyorum yani kimseyi yaralamak değil gayem ama biz hizmet görmüyoruz. Bölücülük yapılıyor desem belki haksızlık etmiş olurum, bölücülük yapılıyor desem umarım bölücülük yapılmıyor, Alevi-Sünni ayrımı yapılmıyor (Ekber, 52 yaşında, din adamı).

Ancak, ayrımcılık yapıldığı şeklinde dile getirilen görüşlerin gerçeklerle tam olarak örtüştüğü söylenemez. Çünkü, yakın dönemlerde gerek Seyhan gerekse Yüreğir belediye başkanlığını yapan Nusayriler olmuştur. Bu kişilerin belediye yönetimleri sırasında da Nusayri mahalleleri genel olarak hizmet almamıştır. Nusayri mahallelerinin hizmet almamasının asıl nedeni olarak, bu hizmetlerin sürekli bir biçimde kuzey mahallelerine yönlendirilmesi görünmektedir. Buna karşın hizmet eksikliğinin, ayrımcılıktan kaynaklandığı şeklindeki bu serzeniş, söylem olarak oldukça önemsizdir. Topluluk üyeleri arasında yaygın olan bu söylemin, ayrımcılığın delili olarak bölgelerindeki hizmetin yetersizliğini göstermeleri yaşadıkları bölge ile ilişkilerinin ne derecede özdeşleştiğinin bir göstergesidir.

Geleneksel Nusayri mahallelerinde yaşayan katılımcıların, kuzeye göç etme fırsatları olması durumunda, bu fırsatı değerlendireceklerini belirtmelerine karşın, hali hazırda kuzeye göç etmiş olanlara yönelik büyük bir tepki göstermeleri görüşmeler sırasında sıkça karşılaşılan bir durumdur. Bu tepki, mahallelerin mevcut durumun müsebbibi olarak, bir ölçüde, göç edenlerin görülmesinden kaynaklanmaktadır. Kişilerin maddi durumları iyileştikçe kuzey Adana'ya göç etmeleri, mahallelerde yaşayanlar tarafından topluluğa sırt çevirme olarak görülmekte ve bu kişilerin topluluktan ayrılmak için bunu yaptıklarını söylemelerine neden olmaktadır. Yüreğir'de yaşayan bir din adamı bu göç ile ilgili görüşlerini şu şekilde belirtmiştir:

E şimdi onlar yaşıyorsa Türkleşmek, yani ben açık konuşayım, kendi dillerini kendi bir şeylerini değiştirmek istiyorlar. Bugün burada

doğmuş, burada büyümüş, burada barınmış, bırak git sen çarşıda yaşa.
Efendim kendi milletinle yaşamak daha iyi değil mi? (Mehmet, 51 yaşında, din adamı).

Kamusal tartışmalarda kuzeye göç edenlere yönelik; rahat yaşam için topluluğa sırt çevirmek, kendi bölgelerini imar etmek yerine hizmet alan bölgelere gitmeyi seçmek şeklindeki eleştirilere karşın kimi katılımcılar, göç edenlerin topluluğa sırt çevirmediklerini hâlâ dini konularda mahallelerle bağlarını devam ettirdiklerini söylemektedir. Bu yaklaşımdan farklı olarak kimi katılımcılar, bu göçün topluluğu zayıflatmak için bilinçli bir biçimde planlandığını ve gerçekleştirildiği dile getirmiştir. Bu görüşü savunanlara göre bölgelerine hizmet getirilmemesi tamamen topluluğun bıkkınlık duyarak daha rahat yaşayacağı, hizmet alabileceği bölgelere göç etmesini ve bu yolla topluluğun ortadan kalkmasını sağlamak için gerçekleştirilmiş bir projedir. Büyük oranda başarıya ulaştığı düşünülen bu proje sonucunda topluluğun dağılma noktasına geldiği savunulmaktadır. Bu söylemde, göç edenler bu defa gerçekleştirilen planı anlamayan kişiler olarak gösterilmektedir.

Hemen hemen bütün katılımcılar tarafından mahallerde yaşanan en önemli sorun olarak, güvenlik gösterilmektedir. Hemen hemen her görüşmede, geçmişin güvenli ortamıyla bugünün güvensiz ortamı arasında yapılan çeşitli karşılaştırmalar dile getirilmiştir. Nusayri mahallerinin çevresinde oluşan mahallelerde büyük çoğunlukla Kürtler yaşamakta ve bu nedenle de güvenlik sorunun kaynağı olarak da Kürtler gösterilmektedir. Bir katılımcı geçmiş ile bugün arasındaki farkı şu şekilde aktarmıştır:

70'lere kadar biz evlerimizin kapısını kitlemezdik yatarken, açık kalırdı, sürgüyü çekmezdik, dışarıda bakır eşyalarımız, bahçede çamaşırlar vesaire. Sonra göç olayı yavaş yavaş başlayınca bu eşyalar eksilmeye başladı, biz önce o eşyaları toplamaya başladık dışardan, kapımızı kitlemeye başladık, öyle bir hale geldi ki şimdi Adana, eski Adana yeni Adana artık demir kapı koyuyorsun, efendim üç kilitli, panjurlu yani (Can, 57 yaşında, manifaturacı).

Bu şekilde tanımlanan güvenlik sorununun kaynağı olarak Kürtlerin görülmesi, Kürtleri, ötekileştirme sürecinde önemli bir atıf kaynağı haline dönüşmüştür. Bu ötekileştirme sürecinde, Kürtler, topluluğa yönelik fiziksel güvenlik sorunlarının kaynağı olarak da görülmektedir. Ancak, dikkat çekici bir nokta suç işlemenin Kürt olma ile ilişkilendirilmemesi ve Kürtlerin suç işlemesinin nedeninin onların içinde buldukları ekonomik zorluklar olduğunu dile getirilmesidir. Kürt göçmenlerin geliş koşulları dikkate alınarak yapılan bu yorumlar, bir biçimde, topluluğun Kürtlere karşı olan tavrının yumuşamasına neden olmaktadır.

Kürtlere yönelik güvensizliğin en önemli nedenlerinden biri, bu topluluktan kişilerle belirli bir ilişki kurulamamasıdır. 1980'lerin ikinci yarısından itibaren, neredeyse birden bire, yaşanan yoğun göç neticesinde yeni gelen göçmenlerle yeterli düzeyde sosyal bağ kurulamamıştır. Bu durum, görüşmelerde de ortaya çıkmış ve katılımcılar 'eski Kürtler' ve 'yeni Kürtler' diye bir ayrımı sıkça dile getirmişlerdir. Eski Kürtler, bölgeye çalışmak için gelen belirli bir süre çalıştıktan sonra topluluğun

güvenini kazanan ve bunun üzerine arazi satın alıp bölgeye yerleşenleri; yeni Kürtler ise, 1980'lerin ikinci yarısında bölgeye birdenbire akıp gelen göçmen kitlesine mensup olanları işaret etmek için kullanılmaktadır.

Nusayri Mahallelerine yönelik en önemli sorun olarak mahallelerin etrafındaki tarım arazilerinin sürekli bir biçimde tahrip edilmesi ve ürünlerinin çalınması olarak gösterilmektedir. Bu olaylar, mahalle dışına göçe yönelimde etkili olmak yanında, tarım arazilerinin konut alanlarına dönüşmesinde de etkili olduğu vurgulanmıştır. Diğer taraftan, mahallelerin içinde bulunduğu bu güvenlik sorunu mahalle dışına göç edenlere yönelik söylemsel bir baskı aracı olarak da kullanılmaktadır. Göç edenlerin en azından geride kalanları düşünerek arazi ve konutlarını satmamaları sıklıkla dile getirilmekte ve son yıllarda bu eğilimin güçlendiği de söylenmektedir. Bir katılımcı “satan yok satana da lanet okuyan çok” (Vahit, 61 yaşında, emekli işçi) diyerek, topluluğun bu duruma tepkisini dile getirmiştir.

İnançsal/kültürel değişimin önemli bir bileşeni olarak mekânsal değişimin ve bu değişim sonucunda geçmişte sakinlerinin tamamının Nusayri olduğu mahallelerin artık başka toplulukların yerleşim alanına dönüşmesi önemli bir neden olarak gösterilmektedir. Göç eden insanların gittikleri bölgede azınlık durumuna düşmeleri geniş öteki denizi içinde bir kişisel ada halinde yaşamaları yanında bu göçün topluluğun demografik gücünün zayıflatması da gösterilmektedir. Ancak, inancın aşınmasının, bu göç sonucunda en önemli etkisinin mahallelerdeki homojenliğin yitirilmesi ve bunun sonuçları olarak gösterilmektedir. Geçmişte, her biri birer kapalı sosyal sistem gibi varlığını sürdüren bu homojen mahalleler önemli bir sosyalleşme

alanıdır. Evler yanında, sokakların da etnik kimliğin edinilme sürecinin önemli bir alanı olduğu, bu mahallelerde, heterojenliğe doğru bir dönüşümün yaşanması sonucunda sokaklar, Nusayri kimliğinin sergilendiği alanlar olmaktan çıkmıştır. Yüreğir'deki Nusayri mahallelerinde bu durum hemen hemen hiç görülmezken, Seyhan ilçesindeki bir çok Nusayri mahallesinde, ikamet eden Nusayriilerin sayısı oldukça azalmış hatta kimi mahallelerde Nusayri nüfus yok denecek kadar azalmıştır.

Nusayri Mahallelerindeki göç sonucunda, geçmişte sosyal yaşamın önemli öğeleri olan bazı özellikler ortadan kalkmıştır. Göç sonucunda homojenliğini yitiren ve farklı topluluklardan topluluklardan insanların yaşadığı bir çok Nusayri mahallesinde, geçmişte cenaze ve bayramlar için sokak başlarında bağıarak çağrı yapan davetçiler bugün mahallelerin yeni özelliği nedeniyle hemen hemen ortadan kalkmış ya da artık bağırmadan kapıya gelerek çağrı yapmaya başlamıştır. Bu durumun istisnası Akkapı ve Mıdık gibi mahallelerdir. Bu mahalleler, Seyhan ilçesindeki hemen hemen tek homojen Nusayri mahalleleridir. Bu göçün bir diğer önemli bir sonucu da din adamlarının, topluluk üyelerine dağınıklık nedeniyle ulaşamamasıdır. Geçmişte aynı mahalle içinde yaşayan insanlar bir biçimde belirli din adamlarının kontrolü altında iken günümüzde kuzey Adana'ya göç ile birlikte din adamları ile topluluk üyeleri arasındaki ilişkiler sınırlı bir düzeye inmiş, bazı durumlarda ise ortadan kalkmıştır. Bu durumda, din adamları, dini bilgilerini aktaramaz hale gelmiştir. Bununla bağıntılı olarak göç eden nüfusun 'asimile olması'ndan söz edilmektedir. Geleneksel olarak kendisini mekânsal homojenlik ile var eden Nusayri inancının mekânsal dağılma sonucunda zayıfladığı söylenmektedir. Mekânsal dağılma yüz yüze etkileşimi ortadan kaldırdığı gibi, sosyal kontrolün

zayıflaması sonucunu da doğurmuştur. Geçmişte ve bu gün homojen olan mahallelerde inançsal pratikler günlük yaşamın bir parçasıdır ve kişiler günlük hayatın doğal akışı içinde bu pratiklerden haberdar olurlar, ancak kuzeye göç sonucunda bu bölgelere yerleşen insanlar dini pratiklere sadece özel günlerde ve özellikle kendi kutladıkları bayramlarda katıldıkları için inançsal etkileşim ortadan büyük oranda kalkmıştır. Kuzeye göç sonucunda bir çok Nusayri mahallesinde heterojen bir ortamın oluşması bu mahallede kalan az sayıda Nusayrinin, inancının bir çok pratiğini yerine getirememesi sonucunu doğurmuştur.

Görüldüğü gibi Nusayri kamusalığında geleneksel Nusayri mahalleri dışına göç ve bu göç sonucunda bu mahallelerin homojenliğini yitirmesi, topluluğun devamlılığıyla doğrudan ilişkili biçimde kavranmaktadır. Topluluğun geleneksel dayanışma örüntüleri ile bir arada yaşadığı bu mahallerden göçün hızlanması, çok uzun sürelerde oluşturulmuş sosyal ilişki ağlarının, dayanışma örüntülerinin ve sosyal yaşama dair kuralların da temelden sarsılması sonucunu doğurmuştur. Topluluğun temel özelliği olan Nusayri inancının ezoterik bir inanç olması nedeniyle tören ve ibadetlerin gizli olarak yerine getirilmesi zorunludur. Ancak, Nusayri mahalleleri homojenliğini yitirdikçe tören ve ibadetlerin gizli biçimde yerine getirilmesi imkânı da gün geçtikçe azalmaktadır. Bu nedenle topluluk kamusalığında mahallelerin homojenliğini yitirmesi inancın devamlılığı sorunuyla ilişkilendirilmektedir.

6.2.7. Siyaset:

Gerçekleşen genel ve yerel seçimler öncesinde Nusayri kamusalılığı içinde topluluğun hangi parti/partileri desteklemesi gerektiği konusu yoğun biçimde tartışılmaktadır. Bu nedenle siyaset, Nusayri kamusalılığını anlamak için üzerinde durulması gereken bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca seçimler öncesinde Nusayri adayların, seçim listelerinde yer alma yönündeki çalışmaları ile kentteki diğer etnik topluluklarla siyasi alanda kurulan ilişkiler ele alınması gereken konulardır.

Nusayrilerin siyasi eğilimlerine bakıldığında, geçmişten bugüne kadar yoğun bir biçimde destekledikleri partilerin, Demokrat Parti deneyimi hariç tutulursa, CHP ve diğer sosyal demokrat partiler olduğu görülmektedir. 1980 öncesinde yaşanan yoğun siyasi kamplaşmalar döneminde, Nusayrilerin daha sol hareketlere katıldığı ve Nusayri mahallelerinin, birçok aşırı sol hareketin 'kurtarılmış mahalle'sine dönüştüğü de bilinmektedir. Ancak, Nusayrilerin sol siyasi partilere yönelik desteklerinde 1991 yılında önemli bir kırılma yaşanmıştır. 1987 seçimleri ve ardından 1991 yılında yapılan seçimlerde CHP geleneği dışındaki, sağ partilerden, DYP ve ANAP'tan bazı Nusayriler milletvekili seçilmiştir. Bu durum, daha sonraki yıllarda Nusayrilerin birçok partiden aday olmalarının başlangıcı olmuştur. Daha önceki yıllarda sosyal demokrat olmayan bir partiyi desteklemek, bir katılımcının sözleriyle (İsa, 54 yaşında, esnaf), topluluk içinde "ayıp karşılanılan, gizlenmesi gereken" bir davranış olarak görülürken 1991 seçimlerinde yaşanan gelişme, bu

tavrın büyük ölçüde değişmesine ve Nusayri adayların sağ partilerin seçim listelerinde yer almasına neden olmuştur.

Partilerin, Nusayri oylarına yönelik faaliyet göstermeleri bir bakıma çok ince hesapların yapıldığı bir süreçtir. Partilerin genel uygulaması, oy oranı dikkate alınarak Nusayri adaylara belirli bir kontenjanın tanındığı izlenimini uyandırmaktadır. Adana'daki yüksek oy oranları nedeniyle, partilerin, Nusayri adaylara listelerinde yer verme yönünde bir çaba içinde olmaları, topluluk içinde de kısa sürede karşılığını bulmuştur. Birçok durumda adaylar, topluluk içindeki etkin konumlarını parti yetkililerine göstererek adaylık talep etmektedirler. Aday olmak isteyen kişinin, topluluk içindeki etkin konumu ise temel olarak o kişinin iki özelliğine bağlıdır: kişi ya üst gelir grubundandır ya da bir din adamının ailesindedir. Ancak, altı çizilmesi gereken nokta, daha önceki bölümlerde de belirtildiği gibi 1980'lere kadar olan süreçte topluluk içinde üst gelir grubunu oluşturan büyük çiftçi aileleri ile din adamı aileleri arasında akrabalık bağının çok yaygın biçimde kurulmuş olmasıdır. Bu nedenle, sıklıkla aday hem üst gelir grubundan hem de din adamı ailesinden olmaktadır. Bir kişinin din adamı ailesinden olması o kişinin din adamı olduğu anlamına gelmemektedir; çünkü bir kişinin din adamı hüviyeti kazanması için dini ibadetleri yönetmesi gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında aday olan kişi bir din adamının ailesine dahil olmanın sağladığı sosyal prestijden yararlanmaktadır (bir din adamının aday olduğu bugüne kadar yaşanılmamış bir durumdur). Kişinin adaylığını açıklamadan önce topluluk içinde belirli oranda bir destek sağlaması da oldukça önemlidir. Adayların bu yöndeki çalışmaları genellikle topluluk içinde etkili kanaat önderleri ile görüşüp adaylıkları konusunda bir nevi 'icazet' almaları

biçiminde gerçekleşmektedir. Nusayri ve topluluk içinde belirli bir sosyal statüye sahip olduğu; topluluğun kanaat önderleri tarafından tasvip edildiği için aday olan bir kişinin seçim çalışmaları da büyük oranda topluluğu etnik bilinçlilik konusunda bir ölçüde seferber etmeye çalışmak şeklinde gerçekleşmektedir. Bu yönde bir faaliyet, genellikle, adayı destekleyen kişilerin toplu ibadetler sonrasında yapılan sohbetlerde, adayın ve partisinin desteklenmesinin topluluğun yararına olacağına dair konuşmalar yapması şeklinde gerçekleşmektedir. Daha önce belirtildiği gibi, toplu ibadetler bir çok özelliği nedeniyle topluluk içi iletişimde birer santral işlevi yerine getirmektedir bu nedenle adayın destekçileri seçim öncesindeki her toplu ibadete katılmaya çalışmaktadırlar. Kısaca ifade etmek gerekirse etnisite, siyasi bağlamda araçsallaşmaya başlamakta, etnik topluluğun gücü ve aktifliği siyasi seçimlerdeki adayların ‘liste pazarlıklarında elini güçlendirici bir karta’ dönüşmektedir. Siyasetin Nusayrilere yansması da büyük ölçüde bu doğrultuda olmaktadır. Seçimler dikkate alındığında özellikle Nusayri mahallelerinin belirli partilere ‘blok olarak’ destek verdikleri görülmektedir. 2002 yılında milletvekili genel seçim sonuçları incelendiğinde bu açık biçimde görülmektedir: bir Nusayri mahallesinde tipik sonuç ilk sırada CHP’nin, ikinci sırada GP’nin bulunması AKP, MHP ve DEHAP’a neredeyse hiç oy çıkmamasıdır. CHP’nin ilk sırada yer alması topluluğun geçmişinde sürekli tekrarlanan bir durumken, GP’nin büyük başarısının altında yatan neden adaylarının Nusayri olmasıdır. Katılımcıların ifadelerine göre de seçimler sırasında CHP’den aday olan Nusayri adaylar ile GP’nin Nusayri adayları Nusayri mahallelerinde çok yoğun bir propaganda faaliyeti gerçekleştirmişlerdir. Bunun tersine bir Kürt mahallesinin tipik sonucu ilk iki sırayı AKP ve DEHAP’ın

paylaşması, Sünni-Türk bir mahallede ise AKP'nin birinci MHP veya GP'nin ikinci olmasıdır (bkz. TABLO 15, 16).

Gerek adayların belirlenme sürecinde gerekse topluluğun oy verme davranışında etnik kimliğin büyük bir önem taşımaya karşın, son dönemlerde siyasetin etnik kimlikle ilişkili olarak yapılıp yapılmaması konusunda farklı görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu görüşlerden birincisi topluluğun varlığını devam ettirmesi için topluluğun siyaset yapan, siyasi mevkilerde bulunan üyelerinin olması gerektiği yönündedir. Bu görüşü savunanlara göre, “topluluğu savunmak için güçlü olmak güçlü olmak için de siyasi etkinlik yapmak” (Hüseyin, 53 yaşında, emekli işçi) gerekmektedir. Bu görüşü savunanlara göre, siyaset aynı zamanda topluluğun sorunlarının aşılması için gerekli girişimlerin yapılabileceği bir alandır. Bu anlamıyla topluluk kimliğine bağlı bir siyaset yapılması aynı zamanda topluluğun sorunlarının büyük kamusal alana taşınması ve genel politikalar yoluyla çözümlenmesi anlamına gelmektedir. Genellikle, eğitilmiş orta yaş üzeri kesimlerden taraftar bulan bu fikrin tam karşısında yer alan ikinci görüş ise, etnik sorunların siyaset ile ilişkilendirilmemesi gerektiği şeklinde özetlenebilir. Bu görüşü savunanlara göre etnik sorunların siyaset içinde, farklı bir ifadeyle, siyasi araçlarla çözümlenmeye çalışılması topluluğa yönelik olumsuz imajın güçlenmesinden başka bir sonuç doğurmayacaktır. Bu görüşte olanların, birinci görüşü savunanlarla ortak olarak paylaştıkları konu ise siyasette Nusayrilerin aktif biçimde yer alması gerektiğidir; ancak ikinci görüş taraftarlarınca siyasi süreçlerde talepler, yaşadıkları bölgelerin sorunlarının çözümlenmesine yönelik talepler ve girişimler şeklinde olmalı, doğrudan Nusayri kimliği ile ilişkili olmamalıdır. Bu fikirde olan bir katılımcı

(Tahsin, 44 yaşında, aşçı) siyaset ile etnik kimlik arasında ayırım yapılmasının nedenini “eğer, siyaset, inanca bulaşırsa onu bozar” sözleriyle savunmuştur.

Topluluk içinde mevcut siyaset yapma biçimine yönelik önemli bir tepki olduğu söylenebilir. Bu tepkinin en önemli nedenlerinden biri, topluluğun bütün siyasi partiler tarafından bir ‘oy deposu’ olarak görüldüğü ve Nusayri adayların buna ‘alet’ olduğu şeklindedir. Topluluğun destek verdiği partilerin iktidarı döneminde bile kentsel hizmetlerden yararlanmamalarını örnek gösteren topluluk üyeleri, siyasete karşı oldukça mesafeli bir tutum içindedir. Topluluk üyelerinin aday olan kişilerle ilgili sıkça ‘yemlik’ terimini kullanmaları, adayların sadece oy toplamak amacıyla, seçilemeyecekleri bir sıradan aday gösterilmelerine işaret etmektedir.

Ancak, Nusayrilerin yerel yönetimde yer almasının topluluk tarafından istenildiği görülmektedir. Bu isteğin en önemli gerekçesi ise Nusayri topluluğuna mensup kişinin belediye başkanı seçilmesi durumunda o kişiye taleplerini daha kolay ulaştırabilecekleri düşüncesi yatmaktadır. Uzun yıllardır, aynı mahallelerde yaşamış, gerek biyolojik gerekse inançsal akrabalık yoluyla hemen herkesin bir biçimde akraba olduğu topluluktan bir kişinin belediye başkanı olması ya da belediyede etkili bir pozisyonda olması mutlaka topluluk üyelerinin belediye nezdindeki girişimlerinde başarı şanslarını artıracaktır. Burada önemli olan yönelimin etnik bağdan dolayı bir sadakat ilişkisi şeklinde gerçekleşmesi yerine tanıma ve kolay ilişki kurma yönünden ele alınmasıdır. Kişiler hazır ilişki kanalları nedeniyle kendi topluluklarından birinin belediye yönetiminde yer almasını istemektedir.

6.2.8. Ötekiler:

Nusayri kamusallığında sıklıkla üzerinde durulan bir konu, topluluğun sınırları ve ötekilerdir. Nusayri topluluğunun bu iki konudaki temel yaklaşımlarının betimlenmesi, topluluğun kendisini nasıl tanımladığının, ikinci olarak da Nusayri kamusallığının kimlere açık olduğunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

6.2.8.1. Sünniler:

Nusayrilerin genel anlamda ötekileştirdikleri, kendilerini tanımlamada başvurdukları ‘mutlak öteki’ (Öncü, 2000:121), Sünni İslam yorumlarıdır. Tarihsel bir öteki olarak görülen bu kesime yönelik ilk ayrıştırıcı öge, kendilerinin inançsal öze bağlı kalmalarına karşın diğer kesimlerin bu özü eklemeler ve azaltmalar yoluyla tahrif ettikleridir. Sonuçta Nusayrilik öze bağlı olan, bir başka deyişle ‘yorum’ değil ‘asıl’ olarak görülmektedir. Bu bakışı en özlü biçimde bir katılımcının (Hüseyin, 62 yaşında, makine mühendisi) “Sünnilik bidattır” sözü ifade etmektedir.

Bu yaklaşım Weber’in negatif ayrıcalıklı toplulukların inançlarına neden bu derece bağlı oldukları ve varlıklarını sürdürmek için kullandığı (Weber, 1986:185) ve daha sonra Smith (1992) tarafından daha da ayrıntılandırılan “seçilmiş halklık” duygusu ile birlikte ele alındığında daha da anlamlı hale gelmektedir. Seçilmiş halklık duygusu/inancı kısaca, bir topluluk üyelerinin kendilerinin belirli bir ilahi görev için seçildikleri duygusuna sahip olmaları anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında da özellikle Sünnilik ötekileştirmesinde, Nusayrilerin, kendilerinin

İslam'ın özünü devam ettirdiklerini belirtmeleri daha anlamlı hale gelmekte, topluluğun ve inancın devamlılığını ilişkili bir biçimde kamusal gündemin tartışmanın merkezine oturması da büyük ölçüde açıklanabilmektedir.

Topluluk içinde 1960'ların ortalarına kadar en önemli aktivitelerden birisi geceleri bir evde toplanılarak hikayeler okunmasıdır. Arapça okunan bu hikayelerde genel konular geçmiş tarihi hikayelerdir ve Sünni ötekileşmesini güçlendirmektedir. Sünnilere yönelik en önemli itham, İslam'ın temel ilkelerini çarpıtarak kendilerini merkeze koydukları düşüncesidir. Bir katılımcıya göre “İslam'a göre peygamberler arasında bir ayırım olmamasına karşın Sünni kardeşlerimiz tartıştıklarında İsa'ya demediklerini bırakmıyorlar, koskoca profesörler İsa'nın babasının kim olduğunu bile tartışıyorlar ”. Bu nedenle bir çok Nusayri, Sünnilerin inanç konusunda ‘içten pazarlıklı’ olduklarını ifade etmiştir.

Sünniliğe yönelik bir diğer karşı çıkış da günümüz Türkiye'sinde, Sünnilik propagandasının “çok üzücü şekilde yapıldığı”, “bağnazlık” haline geldiği ve “örümcek beyinli kişilerin elinde olduğu”dur (Cihan, 30 yaşında, işçi). Sünni din adamlarının, diğer İslam yorumları hakkında çok ağır ifadeler kullanarak propaganda yapmaları ve bu tarz söylemlerin ulusal medyada sürekli yer bulması, Sünnilerin öteki olarak görülmesini canlı tutmaktadır. Muhafazakar topluluk üyeleriyle yapılan görüşmelerde, bunun Sünnilerin genel özelliği olduğu ve onların “Ehlibeyte sadakatsizlik yapacak kadar ikiyüzlü” oldukları ifade edilmiştir.

Nusayrilerin kendilerini İslam'ın özünün günümüzdeki devamcıları olarak görmeleri, Sünnileri öteki olarak değerlendirmelerini sürekli bir hale getirmektedir. Çünkü, diğer Alevi topluluklara mensup olanlardan bazı kimseler İslam ile bir ilişkileri olmadığını söyledikleri noktada Nusayriler söylemsel rakip olarak Sünnileri karşılarında bulmaktadırlar.

Sünnilere yönelik mutlak öteki kavrayışının bir diğer nedeni ise Adana kenti özelinde Nusayrilere yönelik olumsuz kalıpyargıların topluluk üyelerince, Sünniler tarafından dillendirilen 'iftiralar' olarak sürekli sohbetlerde dile getirilmesidir. Nusayri topluluğu içinde kendilerine ilişkin ithamlar konusunda oldukça zengin bir repertuar bulunmaktadır. Bu ithamlar birkaç kalıp iddia şeklinde aktarılmaktadır: 'sakız ağacına tapma', 'ensest ilişki', 'gavur olma', 'ölü suyuyla çorba yapma'. Birçok toplumda ise etnisitenin hem objektif hem de subjektif boyutları etnosentrik tutum ve davranışların ana malzemesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bir çok toplumda etnisitenin bu yönlerinden biri ya da bir çoğu ötekiler tarafından kalıpyargılar (stereotype) haline dönüştürülerek küçük görmenin ve çatışmanın haklılaştırıcısı olarak kullanılmaktadır. Oluşturulma ve ifade edilme biçimleri dikkate alındığında kalıp-yargıların, kültürel topluluk farklılığının var olan ya da atfedilen özelliklerinin karikatürize edilmesine dayandığı görülmektedir (Nash, 1989:11). Nusayriliğe yönelik ithamlar neredeyse etnik aidiyetle ilgili olarak yapılan her görüşmede katılımcıların mutlaka ifade ettiği bir konu olmuştur. Katılımcılar ısrarla kendilerinin böyle adetleri olmadığını söylemiş ve "işin aslını anlatmaya" çalışmışlardır. Kendilerine, araştırmacının bu tarz şeylere itimat etmediği söylenmesine karşın, bu

açıklamaların devam etmesi açıklamaların ötekileştirmenin rutin bir ögesi olduğunu göstermektedir.

Topluluğa yönelik ithamlar, katılımcılar tarafından birkaç nedene bağlanmaktadır. Bu nedenlerden birincisi topluluğun gizli olmasının getirdiği merak ve bunu açığa çıkarma isteği, ikincisi ise tarihsel zıtlıktır. Ancak, özellikle kitaplarda yapılan ithamlar konusunda kimi katılımcılar bunun organize bir çalışma olduğunu çünkü ‘normal insanların’ Nusayri ismini bile bilmeyeceklerini söylemişlerdir.

Topluluk üyelerinin ithamlarla ilgili deneyimlerinde dikkat çekici bir nokta, bu deneyimlerin değişmeyen mekânlarının çarşı ve okul olması ve bu ithamların aynı zamanda mekânsal bir gönderme içermektedir. Bu ithamlarla ilişkili deneyimlerin önemli bir parçası da özellikle okullarda bu ithamlarda bulunanların, arkadaşlıklar ilerleyince fikirlerini değiştirdiğidir.

Ancak, tüm bunlara karşın topluluğun bu derecede ithamla karşı karşıya olması ilginç bir biçimde açıklanmakta ve zamanla bu ithamlara alışıldığı, “kulağın bu tür seslere alışıp pek etkilenmedikleri” dile getirilmektedir. Topluluk üyeleri bu tür ithamlara karşı bağışıklık kazandıklarını ve artık çok fazla etkilenmediklerini belirtmelerine karşın, toplulukların birbirlerini, genellikle olmayan özellik ve davranışlarla itham etmelerinin çok aşırıya varması, çeşitli nedenlerden ötürü tepki verilme de, her topluluk üyesini etkilemekte ve bu insanların her an bir kaygı içinde yaşamasına neden olmaktadır. Bu kaygılar ise, zaten bu zamana kadar belirli ölçülerde egemen olan topluluk ya da idare tarafından dışlanmış topluluk üyelerinin,

topluluk kimliği dışında bireysel kimliklerle de büyük kamusal alanda yer almasını büyük ölçüde engellemektedir.

Öteki kavrayışının mekânın en açık etkisi Sünni-Türk ötekilerin kavranmasında sürekli olarak kent merkezinde yaşayanlara atıfta bulunulmasıdır. Yüreğir Nusayrilerinin kuzeyinde, E-5 karayolunun kuzeyinde kalan bölge Sünni-Türk olmasına karşın bu bölgedeki Nusayrilerin Sünni-Türk ötekileştirme sürecinde atıfları ve referans noktaları sürekli olarak bu bölgeye değil Taşköprü'nün ötesine yoğunlaşmıştır. Bu yönüyle Yüreğir Nusayrilerinin bilişsel haritalandırmalarında hâlâ, kentin 1980'lere kadar olan etnik segregasyon yapılanmasını kullandıkları bir görülmektedir.

6.2.8.2. Anadolu Alevileri:

Her hangi bir kolektiviteye mensup kişilerin tek bir kimliğe değil aynı anda bir çok kimliğe sahip olduğu ve durumsal olarak bu kimliklerin birinin ya da bir kaçının daha belirgin hale geldiğini Nusayriler örneğinde görmek mümkündür. Topluluk üyeleri sahip oldukları bir çok kimliğin yanında kültürel olarak Türkiyeli, Müslüman, Alevi ve Nusayri kimliklerini aynı anda benimsemekte ancak durumsal olarak bu kimliklerden biri veya birkaçı öne çıkmakta ya da ötekileştirilmektedir. Ancak, etnik kimlikleşmenin birincil mi ikincil mi olduğuna ilişkin algı, etkileşim süreçlerinin yoğun etkisiyle oluşmaktadır. Topluluklar arası etkileşim süreçlerinin etnik kimlikleşme üzerindeki etkisi, çoğu durumda keskin tartışmalara neden olmaktadır (Banton, 1997:39). Bu bağlamda, melezleşme olgusu Alevileri de yakından

ilgilendirmektedir. Mevcut koşullar, Alevilerin geleneksel aidiyetlerini parçalamış ve bunun sonucu olarak da kültürel kaygılardan beslenen bir takım tartışmalar eşliğinde kimliklerini, yeniden tanımlayarak inşa etmeye başlamışlardır (Subaşı, 2003:68). Gerçekte bu tartışmalarda Alevilerin ne olduğundan çok, nasıl olması gerektiğini öne çıkaran bu terminolojik ayrışma siyasetinin kaynağına dönüşmektedir (Subaşı, 2003:69). Artık Aleviliğin modernlikle etkin bir biçimde karşılaşmasının sonucu olarak, politik formlarla ortaya çıkması ve sonuçta Alevi kültürünün yeni bir görünürlük kazanması ve büyük oranda sekülerleşmeleri söz konusudur. Bu ise Aleviliğin kökeni üzerine sonu gelmez tartışmalara neden olmaktadır (Subaşı, 2002:87-88).

Neticede Subaşı'nın da (2002:88-89) belirttiği gibi, şimdiki zamana özgü arayışların yarattığı siyasal stratejilerle bütünleşmiş bir tahayyül zenginliği, Alevilerin kökenlerine ilişkin tartışmaları derinden etkilemekte ve çok kere de tanımlanması güç, yeni Aleviliklerin icadı mümkün hale gelmekte ve günümüzde Alevilik değil Aleviliklerin olduğu gerçeği belirginleşmektedir.

Tüm bu belirtilenlerin yanında, genel olarak, Alevilik üzerine yapılan çalışmalarda Aleviliğin bir din, mezhep ya da bir inanç sistemi değil, bir yaşam felsefesi veya ilerici devrimci bir eylem tarzı olduğundan, gerçek İslam olduğuna ya da İslam'ın Türklere özgü bir biçimi olduğundan, İslam'la uzaktan yakından ilişkisi olmayan ateist bir felsefe olduğuna kadar geniş bir yelpazenin şekillendiği görülmektedir (Ocak, 1996:233). Aleviliğin “senkretizm, farklı inanç sistemlerinin

etkileşime girerek karışması sonucunda oluşan bir inanç” (Atay, 2004: 32) olduğu sıklıkla dile getirilmektedir.

Bu nokta, Nusayrilerin öteki olarak gördükleri ikinci kesimin Anadolu Alevileri olarak adlandırılan topluluk olmasının da temel nedenidir. Bu ötekileştirmede, kapsamın daha da daraltıldığı görülmektedir. Bu anlamıyla bu kesim, Nusayriler dışındaki Aleviler olarak da adlandırılabilir. Bu kesime yönelik ötekileştirme sürecinin ilk argümanı bu kesimlerin İslam ile olan ilişkileridir. Günümüz Türkiye’indeki Alevilik tartışmaları ve bu tartışmalarda Aleviler tarafından dile getirilen Alevilik tanımlamaları dikkate alınacak olursa, bu tür bir ötekileştirmenin makul bir zeminde gerçekleştiği söylenebilir. Kendilerini İslam içinde olmaktan öte İslam’ın bozulmamış özüne bağlı kalanlar olarak tanımlayan bir topluluğun, Alevilik tanımlamalarında İslam’ı ikincileştiren veya bir çok örnekte olduğu gibi tanımlamanın tamamen dışında bırakan yaklaşımları savunanları ötekileştirmesi oldukça doğaldır.

Anadolu Alevilerine yönelik ötekileştirmenin bir diğer argümanı ibadetlerin yeri ve biçimi üzerine işlemektedir. Bu yönüyle mescid-cemevi ve namaz-cem karşıtlığı üzerinden işleyen ötekileştirme vardır. Bir katılımcı bunu “onlarda cem var bizde namaz” diyerek açıklamıştır (Ekber, 52 yaşında, din adamı). Ayrıca Anadolu Alevilerinde ibadetin saz eşliğinde yapılması da hem ‘garip görülmekte’ hem de tepkiyle karşılanmaktadır. Bu tepkinin nedeni ise bu ibadetinin Alevi ismi altında yapılmasıdır; çünkü Alevilik, Nusayrilerin tanımladığı biçimde Anadolu Aleviliğinden çok farklı özelliklere ve inanç ilkelerine sahip olmasına karşın

Aleviliğin birçok topluluk tarafından kullanılması bu toplulukların aynı topluluklar olarak algılanmasına neden olmaktadır. Benzer bir biçimde, Anadolu Alevilerinin ibadetlerine kadınların da katılması bu iki topluluk arasındaki sınırların belirginleşmesinde önemli bir veri olarak yorumlanmaktadır. Din adamları ve konuya ilgi duyan eğitimli kesim içinde ayırım çok daha incelikli noktalarda, vahdet-i vücütçülük gibi konularda yapılmaktadır. Bu yaklaşımı, ‘şirk koşma’ olarak gördükleri için aslında tam bir öteki olarak da görmektedirler. Nusayrilere göre bu mücadele edilmesi gereken bir görüştür. Dini anlamda Anadolu Alevilerinin zayıf olduğu, ritüellerin azlığı ve sosyal yaşamda dinin etkisiz olması bir farklılık nedeni olarak görülmekte, bu durum Alevilerin öteki olarak algılanmasında da etkili olmaktadır.

Anadolu Alevilerinden uzak duruşun bir diğer nedeni olarak, Anadolu Alevilerinin tanınmış simaları tarafından gerçekleştirilen Alevilik tanımlamalarının siyasi amaçlı tanımlamalar olduğuna inanılmasıdır. Ayrıca, Anadolu Alevileri içinde, Aleviliğin İslam dışı bir inanç olarak tanımlanması da Nusayriler ile Anadolu Alevileri arasındaki etnik sınırların belirginleşmesini sağlayan bir başka önemli etkendir. Benzer biçimde, Anadolu Alevileri arasında, Aleviliğin neliği üzerine yapılan tartışmalarda, Aleviliğin, senkretik bir inanç olarak tanımlanması, Nusayrilerin Aleviliğin bozulmamış/saf bir inanç olduğu inancıyla; Aleviliğinin inançtan çok bir kültür/yaşam tarzı olarak tanımlanması da, Nusayrilerin Aleviliği bir inanç olarak tanımlaması ile çeliştiğinden etnik sınırların inşa ve korunmasında etkili olmaktadır.

Anadolu Alevilerine yönelik ötekileştirmenin sosyal yaşamda tezahürü bu kesimin derneklerine üye olmama biçiminde gerçekleşmektedir. Nusayri dernekleri ile Anadolu Alevilerinin kurmuş olduğu dernekler arasındaki ilişki bu nedenle büyük oranda diplomatik ve karşılıklı nezaket içinde ancak oldukça sınırlı biçimde gerçekleşmektedir.

Adana Nusayrileri içinde, Anadolu Alevilerine yönelik ötekileştirme sürecinde can alıcı bir diğer nokta da dini bilginin aktarımı sürecinde oluşan kopukluk ile ulusal kamuda ve basın-yayın araçlarında sık sık yer bulan Alevilik tartışmalarının da etkisiyle, kimi topluluk üyelerinin farklı bir Alevilik tanımı geliştirmeleridir. Bu durumun müsebbiplerinden biri olarak, basın-yayın organlarında Aleviliğin ne olduğuna dair tartışmaları başlatan ya da bunlara katılan Anadolu Alevileri olarak görülmektedir.

6.2.8.3. Kürtler:

1960'lardan itibaren Adana'ya yönelen göçmen nüfusun bir bölümünü oluşturan Kürtlerin, özellikle 1970'lerin ikinci yarısından bugüne kadar uzanan süreçte, sürekli bir biçimde geleneksel Nusayri mahallelerinin çeperine yerleştiği daha önceki bölümlerde gösterilmişti. Bu göçün özellikle 1980'lerin ikinci yarısından itibaren daha da hızlanması, Adana'daki Nusayri topluluğun, tarihsel süreç içinde oluşturduğu öteki kategorilerine beklenmedik ve ani bir biçimde yeni bir kategorinin dahil olması sonucunu doğurmuştur. Bu öteki, yeni olduğu kadar fiziksel olarak da yakın bir ötekidir. Geçmişte, kentte, belirli sınırlar içinde, diğer etnik topluluklardan

uzak biçimde yaşayan Nusayriler, artık yeni tanıştıkları bir etnik toplulukla komşu olmuşlardır. Bu, güvenlik kaygısının, daha önceden varolmadığı anlamına gelmemektedir; ancak, bu kaygı genel olarak soyut bir ötekiye referansla tanımlanan bir kaygıdan açık fiziksel ‘güvenlik korkusuna’ dönüşmüştür. Ayrıca öteki, yabancı olan değil, fazla yakına gelerek, saflığı bozma tehdidini yöneltendir (Göle, 2002:17) ve bu anlamıyla Kürtlerin bir öteki olarak değerlendirilmesinin bir diğer nedeni de geleneksel Nusayri mahallelerinin homojen yapısını bozan yoğun Kürt nüfus baskısıdır.

Daha önce belirtildiği gibi, 1960’lardan itibaren Adana’ya kitlesel olarak göç eden Kürt nüfus asıl olarak Nusayri mahallelerinin kenarına yerleşmiş ve Nusayri mahallelerini çevreleyen bir mahalleler kuşağı oluşmuştur. Bu coğrafi yakınlık, tarihsel olarak çok az bilgi sahibi oldukları Kürtleri bir anda Nusayriler ile fiziksel bir temas haline getirmiştir. Bu durumun beklenen sonucu gerçekleşmiş ve Kürtler günümüz ötekileri olarak görülmeye başlanmıştır.

Yüreğir İlçesi özelinde, Türk mahalleleri ile Nusayri mahallerini E-5 karayolu ayırdığı için günlük sohbetlerde Türkler dile getirilmemekte; buna karşın Kürtler bir bakıma “Nusayri hoşgörüsünü suiistimal eden kişiler” (Mustafa, 52 yaşında, mimar) olarak görülmektedir. Bu tanımlamada topluluğun geleceğe ilişkin öngörüsüzlüğü ile Kürtlerin hoşgörüyü karşılık vermesi ilişkilendirilmekte, ancak topluluğun 1970’lerin ikinci yarısından itibaren mahallelerden uzaklaşma ve başka yerlerde ikamet etme isteğinde olduğu ilişkilendirilmemektedir. Asıl olarak ekonomik iştiğal alanlarının değişmesi ile birlikte gerçekleşen arazi satışı daha çok topluluğun garibana, aç olan

bir lütfu gibi gösterilmektedir. Bu durum, “biz size iyi davrandık siz de bize iyi davranın” düşüncesini çağrıştıran Kürtlere yönelik bir politika olarak da düşünülebilir.

Kürtlerin bütün bunlara ek olarak, pek çok konuda çok sık olarak şiddete başvurmaları ve günlük hayatta bunu Nusayrileri pasifize etme ve ‘kendi etkinlik alanlarını arttırma çabası’ olarak kullandıkları çok sık rastlanılan bir söylemdir. Ayrıca, Kürtlerin şiddeti bir güç olarak kullandıkları, şiddet ile özdeşleşen Kürt kimliğini ticari hayatlarında çok sık ön plana çıkarttıkları sıklıkla dile getirilmektedir; bir katılımcı (Mustafa, 52 yaşında, mimar) bunu şöyle dile getirmiştir: “hangi Kürtler sorun olsa ya PKK’lıyım diyor Ya Bucaklı’yım diyor.”. Aynı zamanda, Nusayri tarım alanlarına ve arazilerine yönelik gasp ve kaçak konut yapma faaliyetleri de dile getirilmektedir.

Nusayriler tarafından, Kürtlerle ilişkilerde yaşanan en büyük sorun olarak çok yakında olmalarına karşın, onlar hakkında yeterli düzeyde bilgi sahibi olamamaları gösterilmektedir. Bir katılımcının (Yusuf, 64 yaşında, çiftçi) ifadesiyle “bahçeni talan edeni bulsan bile kim olduğunu bilmiyorsun ki”. Aynı zamanda Kürtlerin içinde buldukları zor durum nedeniyle her şeyi göze aldıkları, kaybedecek bir şeyleri olmadığı ancak kendilerinin kaybedecek çok şeyleri olduğunu söylemektedirler. Bir katılımcı (Yusuf, 64 yaşında, çiftçi) bu duruma örnek olarak, bahçesinin soyulduğunu haber aldığı anda hemen bahçeye gittiğini; ancak karşısındaki insanın ona silah çektiğini, kendisinin de silahlı olmasına karşın sesini çıkartamadığını söylemiştir. Bunun nedeni sorulduğunda ise verdiği cevap

manidardır: “onun kaybedecek hiçbir şeyi yoktu benimse çok şey, para bir yana ailemin itibarı”.

Topluluğun ötekiler arasındaki sınırların canlılığını ve topluluğun öz-tanımlamasını tam olarak anlayabilmek için topluluğun ötekilerle evliliğe yönelik kolektif tutumuna yakından bakmak gerekmektedir.

Tüm akrabalık sistemlerinin biyolojik bağlarla inşa edildiği kesin olmakla birlikte, bu sistemler sadece biyolojik ilişkilerden ibaret değildir. Toplumdan topluma değişmekle birlikte kültürel kuralların da akrabalık ilişkileri üzerinde büyük bir etkisi olmaktadır. Ayrıca, belirli bir soya dayandığı öne sürülen boy, aşiret, etnik topluluk ve benzeri bağlarının da büyük oranda kültürel olarak kurgulandığı bilinmektedir. Buna karşın, biyolojik veya kurgusal olsun, toplulukların şekillenmesinde, topluluk içi ilişkilerin düzenlenmesi ve sürdürülmesinde, diğer topluluklarla ilişkiler ve sınırların korunmasında akrabalık bağları ilk sırayı almaktadır (Ferraro, 2001:206-226).

Etnik toplulukların kendi etnik birlikteliğini korumak için en çok dikkat ettikleri özelliklerden birisi evliliğdir ve bütünlüğün korunması için içevlilik her zaman tercih edilir. Adana Nusayrilerinde de bu durum farklı değildir ve geçmişten bugüne genellikle evliliklerini topluluk içi gerçekleştirdikleri söylenebilir. Ancak, 1980’lerin ortalarından itibaren topluluk dışı evlilikler çok yüksek sayıda olmasa da yaşanmaya başlanmıştır. Evliliklerin genellikle iç evlilik şeklinde gerçekleşmesinin en önemli nedeni, şüphesiz gerek Nusayrilerin gerekse diğer toplulukların birbirleri

hakkında sahip oldukları etnik ön yargılar ve bu önyargılar sonucunda oluşmuş olan kalıpyargılardır. Bu karşılıklı kalıpyargılar nedeniyle, uzunca bir müddet topluluklar arası evlilikleri çok düşük seviyede kalmıştır. Ancak, gelir ve eğitim seviyesindeki yükselme, kentteki ortak sosyal yaşam ile bütünleşme sonucunda bu kalıpyargıların en azından Nusayriiler arasında azaldığı ve topluluk dışı evliliklere sıcak bakılmaya başlandığı söylenebilir.

1980'lerin ortalarına kadar oldukça nadir olan topluluk dışından biriyle evlenme talebinin, genellikle topluluğun eğitimli genç kuşaklarından geldiği ve bu talebin ebeveynleri tarafından belirli bir tepkiyle karşılandığı görülmektedir. genellikle ebeveynler tarafından gösterilen bu tepki önceki dönemlerde büyük oranda öteki topluluklara yönelik kalıp yargılardan kaynaklanırken, yakın tarihlerde evliliğin yürümeyeceği, bunun nedeninin ise diğer toplulukların kendileri hakkında hâlâ önyargılı olduğu fikri ileri sürülmeye başlanmıştır. İkinci neden olarak, ebeveynler tarafından, gelenek ve kültür farklılığı ön plana çıkartılmaktadır.

Katılımcıların bir kısmı ise eğitimli ve iyi birer meslek sahibi olmalarına karşın, topluluk dışından kişilere evlenme teklif ettiklerinde, reddedildiklerini ve olumsuz cevap almalarının Nusayri olmalarından kaynaklandığını, sonuçta kendi topluluklarından birisiyle evlendiklerini belirtmişlerdir. Bu durumda, katılımcıların bir kısmı topluluk dışından evliliklerin az sayıda olmasının tek nedeninin, sadece topluluğun buna 'sıcak' bakmaması olmadığını aynı zamanda diğer toplulukların da kendilerine 'sıcak' yaklaşmamalarının etkisi olduğunu belirtmişlerdir. Burada Barth'ın (2001:12) etnik sınırların kurulması ve korunmasında önemle üzerinde

durduğu ‘dışlama’ ve ‘dahil etme’ süreçlerinin de işlediği görülmektedir. Ancak, topluluğun yaşlı kesimi içinde topluluk dışı evliliklere karşı çıkanlar hâlâ mevcuttur. Örneğin bir katılımcı bu süreç sorulduğunda şu cevabı vermiştir;

Evlilikler önce Türklerle başladı, kökenli, iyi terbiye görmüş bir ailenin çocuğu bunu yapmazdı. Çocuğuna muhtaç olmuş aileler buna razı geliyor. Önceden yoktu, çünkü babaların durumu iyiydi (Vahit, 61 yaşında, emekli işçi).

Aynı katılımcı topluluk dışından evliliğe neden karşı olduğunu şu sözlerle açıklamıştır:

Evlilikler 1980’de başladı. Ben ortada aşk varsa evlensinler diyorum, normaldir. Hâlâ biz de normal görmeyenler vardır, %60-70’i böyle, hele Kürtlere çok karşı. Çünkü, en basitinden bizim Ali’yi tanımazlar, sevmezler. Kürt-Alevileri biraz daha iyi.

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle, Adana Nusayrilerinin, yaşanan hızlı sosyal değişme ve bu değişmenin sonucunda ortaya çıkan, topluluğun etnik kimlik öğelerindeki aşınmaya karşın, ötekiler ile arasındaki sınırları, sürekli hatırlatıcı bir söylem geliştirerek, etnik kimliklerini korudukları söylenebilir. Bu yönüyle, Adana Nusayrileri örneği, bu etnik kimliklerin sadece farklı özelliklere sahip olma değil, aynı zamanda, öteki ile biz arasında sınırlara sahip olmakla da oluştuğunu doğrulamaktadır.

6.3. Topluluk Kamusalılığının Temel Özellikleri:

Günümüz Nusayri topluluğunun kamusalılığı ele alındığında, bu kamusalılığın, büyük oranda, topluluğun geçirdiği değişim süreci sonucunda toplulukta yaşanan değişimi ve, bu noktadan hareketle, topluluğun bugünkü ve gelecekteki durumuna ilişkin oluşturulan perspektifler ekseninde gerçekleştirildiği görülmektedir. Özet bir biçimde; topluluğun devamı biçiminde sorunsallaştırılan temel gündem konusu birkaç başlık altında gerçekleştirilmektedir. Bu başlıklar, tek tek ele alındığında da, bunların, topluluğun geçirdiği değişim sürecinde etkilenen öğeler ile ortaya çıkan sonuçlar olduğu görülmektedir. Bu anlamda topluluk üyelerinin sosyal süreçleri ve bunların topluluğa etkilerini; topluluğun, durumunu değerlendirmesi, anlamında ‘refleksif gözetime’ tabi tutmaktadırlar (Giddens, 2003:152). Kişisel düzeydeki bu gözetim topluluğun büyük bir kısmının katılımıyla kurumsal refleksivite durumuna gelmiştir. Bu kurumsal refleksivite ise bir yandan topluluğun geçirdiği değişim sürecindeki niyetli eylemleri, öte yandan bu niyetli eylemlerin niyetlenilmemiş sonuçlarını sorunsallaştırmaktadır.

Topluluğun sahip olduğu etnik kimliğin oluşturucu öğeleri arasındaki hiyerarşinin, 1950’den sonra yaşanan süreçte değişime uğraması sonucunda inanç, her ne kadar topluluğun geneli için biçimsel bir hal olsa da, etnik kimlik hiyerarşinin en üst ögesi durumuna gelmiştir. İnancın, etnik kimliğin belirleyici unsuru haline gelmesi, topluluk kamusalılığında inanç konusunu birincilleştirmiştir. Topluluğun varlığı ile inanç arasında doğrudan ilişki kurulması sonucunda topluluğun devamı, inancın devamı sorunuyla özdeşleşmiştir.

Görüldüğü gibi, inançta aşınma konusu, topluluğun kamusal yaşamında gündeme gelen her konu ve sorunun bir biçimde ilişkilendirilerek ele alındığı temel konudur. Başka bir deyişle topluluğun üyeleri, inançta genel bir aşınma olduğunu belirtmekle kalmamış, inançtaki aşınmayı tek bir nedenle değil, sürekli olarak farklı bileşenlerle ilişkilendirerek açıklamıştır. Kamusal sorunları, değişim sürecinin farklı bileşenleri ile birlikte ele alış, değişim sürecinin tümünden olumsuz veya tümünden olumlu olarak değerlendirilmesi yerine bazı açılardan olumlu; ancak niyetlenilmemiş sonuçları açısından, topluluğun devamlılığını tehdit edici bir süreç olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Yaşanan süreci tam anlamıyla olumsuz olarak gören kesim, yaşanan süreç sonucunda kişilerin topluluk ile bağını önemini yitirdiği ve kişilerin topluluk ile ilgili sorunlara karşı duyarsızlaştığını savunmaktadır. Bu görüşün temel iddiası, topluluğa üye olmanın yaşanan süreçte, topluluğun geniş kesimlerince, anlamsızlaştırıldığıdır. Sonuçta, topluluğun, kişilerin yaşamlarında önem verdikleri şeyler arasında geri plana düşmesi ile birlikte, topluluk ve onun sahip olduğu kültürel özelliklere karşı umarsız bir tutum içine girdikleri de söylenmektedir. Topluluğun sahip olduğu ‘özün’ yitirilmesi olarak da ifade edilen süreç sonucunda, kişilerin topluluktan gerek fiziksel, gerek manevi, gerekse sosyal ve kültürel olarak ayrı düştüğü iddia edilmektedir. Bu görüşü savunan bir katılımcı, (Recai, 76 yaşında, din adamı), topluluğun geleceğine ilişkin görüşü sorulduğunda “Şimdi bu toplum elli yılda bugüne geldi ama bu toplumun daha elli yıl yaşayacağı inancında değilim” cevabını vermiştir. Bu kötümser bakışın gerekçesi ise büyük oranda toplulukta yaşandığını iddia ettikleri aşınmadır. Aşınmanın en önemli nedeni olarak da topluluk üyelerinin “başkalarının peşine düşmesi” olarak gösterilmektedir.

Bu söylemde başkaları aslında Nusayrilerde bir dönem oldukça güçlü bir biçimde varolan modern yaşam koşullarına intibak arzusunun farklı bir adlandırılışıdır.

Topluluğa hakim olan, topluluğun geldiği noktanın son derece tehlikeli bir nokta olduğu fikri, yaşanan süreçte, kuşaklar arası kopukluk problemine odaklanmaktadır. Özellikle 1970'lerin ortasında yaşanan ani değişim sonucunda kuşaklar arası aktarım mekânizmalarının ortadan kalkması ya da şekilsel bir hal alması sonucunda, yeni kuşak ile öncekiler arasında sosyal ve kültürel olarak uzlaştırılmaz yaşam tarzlarının ve anlam sistemlerinin birlikteliği gerçekleşmiştir. Bu açıdan bakıldığında, bunun, gerçekten büyük bir sorun yarattığı söylenebilir; kuşkusuz, aynı zaman ve mekânda ama farklı biçimlerde sürdürülmeye çalışılan değer sistemlerinin topluluk içinde rahatsızlık yaratmaması düşünülemez. Topluluğun inançsal özellikleri aktarma kapasitesinin azaldığı ve topluluğun inançsal yaşamında büyük boşluklar oluştuğu yaklaşımı topluluğun geleceğine ilişkin olumsuz bir beklentinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu beklentiye göre, topluluk üyelerinin inançsal yaşamında oluşan geniş boşluklar sonucunda, bireyler, yaşamı anlamlandırma ihtiyaçlarını karşılamak için farklı inanç sistemlerine müracaat edecekler veya farklı inançların telkinlerine açık hale gelecektir. Bunun sonucunda, inanca bağlı bireylerin sayısının azalması doğrudan topluluğun ortadan kalkması sonucunu doğuracaktır. Bu görüşü savunanların, diğer bir özelliği ise sorunun inanç yanında bir bütün olarak 'kültürde aşınma' olarak dile getirilmesidir. Bu yaklaşımda inançsal özelliklerin topluluğun etnik kimliğinin oluşumunda etkili bütün diğer öğelerle, özellikle de Arap olmayla birlikte ele alındığı görülmektedir. Bu yönüyle, bu görüşü savunanların geçmiş ile bugün arasında bütüncül bir bakış

açısıyla yorum yaptıkları söylenebilir. Bu anlayışa göre, topyekün bir değişim olduğu için çözüm de yine topyekün bir değişimle gerçekleştirilebilir. Topluluk içinde, çok da yaygın olmayan bu yaklaşımı ‘öze dönüşçü’ perspektif olarak değerlendirmek mümkündür; çünkü bu yaklaşımda genel bakış geçmişin iyi olmasına karşı bugünün bozulmuş, bozulduğu ölçüde de iyi olandan uzaklaşarak kötü bir hale gelmiş olduğudur.

Topluluğun devamı sorununu, bütüncül ve geçmişi işaret eden bir perspektifle ele alanlar bulunmasına karşın, topluluk içinde yaygın yaklaşım, yaşanan değişim sürecinin olumlu ve olumsuz yönleri bulunduğu şeklindedir. Daha geniş bir biçimde paylaşılan bu görüş, merkezine inancı koyması nedeniyle günümüz Adana Nusayri topluluğunda inancın, temel kamusal gündem konusu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Topluluğun devamına ilişkin bu ikinci perspektif, gelinen noktanın topyekün olarak kötü olarak değerlendirilemeyeceği, topluluğun ekonomi ve eğitim konularında muazzam bir gelişme yaşadığı ve bunun topluluğa birçok avantaj sağladığı; ancak topluluğun bugün önemli sorunları olduğu ve topluluğun bugünkü sorunlarının bağımsız bir şekilde ele alınıp çözüme kavuşturulması gerektiği şeklinde özetlenebilir.

Bu perspektif ile kamuoyu oluşturmaya çalışan topluluk üyelerinin temel iddiası da bir öncekiler gibi mevcut durumda değişikliklere gidilemezse ya da daha açık bir ifade ile topluluğun mevcut durumuna topluluk üyelerinin aktif katılımı ile müdahale edilmezse topluluğun geleceğinin tehlike altında olduğudur.

Topluluk içinde inancın, dolayısıyla da topluluğun belirli bir süre içinde varlığının sonlanacağını savunanlar olmasına karşılık topluluğun varlığını sürdüreceğini; ancak biçim değiştireceğini söyleyenler de vardır. Bu kişiler, inancın en azından ritüel seviyesinde devam edeceğini ancak bunların gittikçe farklılaşacağını belirtmektedir. İnancın devam etmesi konusunda temel gerekçe olarak topluluğun temel şekillendiricisinin inanç olduğu fikri savunulmaktadır. Aynı zamanda geçmiş kuşaklardan nakledilen yani gelenekselleşmiş olan inancın devam ettirilmesinin bir zorunluluk olduğu söylenmektedir. Ancak, bu noktada belirtilmesi gereken en önemli noktalardan birisi genel olarak topluluğun özel olarak da inancın devam ettirilmesi, konusunun her iki kesimin de söylemlerine rengini veren ortak bir öge olduğudur. Bu öge ‘geçmişe sadakat duygusu’ veya ‘ataların çabalarına ortak olma arzusu’ olarak adlandırılabilir. Bu duygu/arzu topluluğun ve inancın devamı konusunda bireysel bir tercih olamayacağı; çünkü bu inancın, geçmişten bugüne kadar bir çok insanın çabasıyla getirildiği fikrine dayanmaktadır. Bu yönüyle, inancın ortadan kalkması geçmişe ve geçmiş kuşakların çabalarına bir ‘sırt çevirme’, onları ‘umursamama’ olarak görülmektedir. İnancın ‘zor şartlar altında’; ‘acı ve baskılara karşın’ büyük bir bağlılıkla bugüne kadar yaşattıkları inancı atalara karşı duyulan sorumluluktan dolayı devam ettirilmelidir. Geleneğe ve geleneğin yaratıcısı olarak atalara yaptığı gönderme nedeniyle, ahlaki vurgusu oldukça yüksek olan bu söyleme karşın, bu tarz bir ahlaki sorumlulukla inancın yaşatılmasının mümkün olmadığı, bu yönde yeni projelerin oluşturulması ve uygulamaya konulması gerektiği katılımcıların hemen tamamı tarafından dile getirilmiştir. Yeni projelerin oluşturulması ve uygulamaya konulması gerekliliği fikrinin temel hareket noktası bugün gelinen noktada inancın çarpıtılmış bir formuyla karşı karşıya olduğu ve

yeni kuşaklara aktarılmadan önce bunun bir biçimde aslına uygun hale getirilmesi gerektiğidir. Özellikle inancın aktarılmasını sağlayan sosyal araçların, örneğin Arapça'nın, ortadan kalkması nedeniyle kişilerin devam ettirebileceği bir inançsal bilgiye de yeterli düzeyde sahip olmadıkları belirtilmektedir. Geçmişte, inancın devamında temel olan araç ve kurumların ortadan kalkması, veya bozulması, nedeniyle bunların yerine günümüz koşullarına uygun olanların geçirilmesi gerektiği yanında, topluluk dışındaki sosyal dünya ile bütünleşmenin de yeni araçları gerektirdiği sıklıkla dile getirmiştir. Bu bakış açısına göre, geçmişte kapalı bir sosyal sistem içinde yaşamlarını sürdüren, geçmişin Nusayrileri ile bugün daha geniş ve heterojen bir sosyal dünyada yaşamını sürdüren Nusayrilerin koşulları dikkate alınmadan yapılacak bir girişim başarıya ulaşamaz. Bu anlamıyla gelenek ile günümüz koşullarını uzlaştırma çabasının bir sonucu olduğu söylenebilecek olan bu bakışın temel dayanaklarından birisi, yeni kuşakların geçmişte göze alınan şeyleri bugün göze alamayacaklarıdır. Gerçekten de geçmişin kapalı yaşamında baskı, her ne şekilde olursa olsun, dışsal bir gücün, 'ötekinin taarruzu' olarak değerlendirildiği için topluluğun dayanışmasını arttırıcı bir özellik iken, günümüzde tek tek bireylerin böyle baskılara direnmesinin mümkün olmadığı ve topluluk içi dayanışma mekânizmaları oluşturulmadan da bireylere yüklenecek ahlaki sorumlulukla bu çabaların sonuçlandırılabilceğini söylemek pek mümkün değildir.

İnanca bağlılık sorununun aşılması için, son yıllarda ortaya atılan birçok proje içinde, dikkat çekici olanlardan birisi topluluk üyelerinin inanç konusundaki bilgi eksikliklerinin ve ihtiyaçlarının yayın faaliyetiyle giderilmesidir. Bu önerinin dile getirilmesi ve bu amaçla yayımlanan kitapların da topluluk tarafından olumlanması

bile tek başına önemli bir gerçeği ortaya koymaktadır; inancın aktarımında geleneksel mekânizmaların yetersizliğinin kabul edilmesi. Özellikle, bu öneri sahiplerinin din adamı olması, bu noktayı daha da önemli kılmaktadır. Bir başka açıdan bakıldığında, ezoterik bir inanç olan Nusayriliğin nasıl olup da kamusal yayıncılık yoluyla devamının sağlanacağı sorusu gündeme gelmektedir. İncanın sır olarak değerlendirilen boyutlarının, inançsal gereklilikler/emirler nedeniyle, büyük kamuya açık yayınlarda yer alamayacak, olması (ki mevcut örneklerde de bu savı destekler biçimde sırra ilişkin bililer içermeyen metinlerdir) yapılacak yayınların incanın ana bölümünden çok topluluğun tarihi ilişkin ya da topluluk üyelerinin günlük inançsal ihtiyaçlarını karşılayacak ilmihaller şeklinde olması sonucunu doğuracaktır. İncanın yeniden yorumlanarak yeni nesillere aktarılması ise, şüphesiz, incanın belirli failer tarafından dönüştürülmesi anlamını taşımaktadır. Ancak, bunun bir yol olarak seçilmesi dahi gerek geleneksel aktarım dilinin gerekse de topluluk üyelerinin, inanca dair, ihtiyaçlarının değiştiğinin bir göstergesidir. Günümüz insanı, geçmişin uzun sürede öğrenilen, belirli kademeler içeren bir ‘yola girmek’le başlayan öğrenme süreci ve bunun sonunda ulaşılan çok özel inançsal bilgi yerine rehberler istemektedir. Bu yayın faaliyetini öneren kişi, bu yayınların aynı zamanda topluluğun örf ve adetlerine ilişkin bilgileri de içermesi gerektiğini belirtmiştir. Bu ise hem inanç hem de adetlerin geçmişte sosyalleşme sürecinin içinde edinildiği sosyal sistemin, bugün büyük oranda, işlemez duruma geldiğini göstermektedir. İncanın devamı için yayın faaliyetinin bir başka anlamı ise kamusal alanda görünme isteği olarak görülebilir. Bu açıdan bakıldığında yayın faaliyeti, bir yandan topluluk ihtiyaçlarını karşılamaya yönelikken öte yandan topluluk dışı ithamlara bir cevap niteliğindedir. Topluluk dışına yönelik bir faaliyet olarak ele alındığında, yayın

faaliyeti kendi içinde önemli bir sorunsalı barındırmaktadır; inancın topluluğa mensup olmayanlar/öteki inanç toplulukları tarafından eleştirilmeyecek bir biçimde sunulması. Bu çaba ise, mahrem alanlarda, olduğu gibi yaşanan inançsal bilginin, kamusal alana çıktığı ölçüde törpülenmesi sonucunu doğuracaktır.⁵⁰

Görüldüğü gibi mevcut sorunların çözümü için önerilen bir tek proje dahi kendi içinde birçok farklı boyutla doğrudan ilişkili ve bu ilişkiselliği nedeniyle de tartışmaya açıktır. Topluluğun birincilleştirdiği ve devamını, kamusal bir gereklilik olarak gördüğü ögenin inanç olması hesaba katıldığında bu tartışmaların çok daha hassas zeminlerde yapıldığı da kolaylıkla görülebilir.

Topluluğun devamlılığı konusunda, aşılması gereken en önemli sorunlardan bir başkası olarak, topluluk üyeliğinin yarattığı dezavantajlar gösterilmektedir. Etnik kimliğin, kişileri, sosyal yaşamlarında dezavantajlı bir konuma taşıyacağı kaygısı topluluk üyeleri içinde oldukça yaygındır. Yüksek statülerde bulunan topluluk üyelerinin büyük kamusal alan içinde Nusayri kimliğini açıklamamaları; bu tutumu örnek alan topluluk üyeleri, çocukları dezavantajlı bir durumda bırakmamak, ‘sorunsuz’ bir sosyal yaşam sürdürmelerini sağlamak için çocuklarına kimliklerini aktarmamalarına sebep olduğunu söyleyerek eleştirmekte ama aynı zamanda bu

⁵⁰ Bunun ip uçları Adana’da Nusayri yazarlar tarafından, yakın dönemde, kaleme alınan iki çalışma (Topacık, 2005; Sonay, tarihsiz) incelendiğinde çok açık biçimde görülmektedir. Bu yayınlarda sunulan Nusayrilik neredeyse diğer İslam ekollerıyla sadece isim farklılığı taşıyan bir inanç gibi sunulmuştur.

kişilerin bunu yapmak zorunda olduklarını da iddia etmektedir. Etnik kimliğin saklanması gerektiği bir çok eğitimli katılımcı tarafından da dile getirilmiştir.

Topluluğun devamı konusundaki tartışmalar topluluğun kamusal mekânlarında sıkça yapılmasına karşın, bunun bir türlü pratiğe geçirilememesi katılımcılar tarafından sıkça dile getirilmiştir. Bir başka deyişle topluluğun kamusal yaşamı söylemsel düzeyde oldukça zengin ve hararetle olmasına karşın eylem açısından bakıldığında aynı durum ile karşılaşılmamaktadır. Bu durum, çoğu katılımcı tarafından, topluluk sorunlarıyla ilgilenme düzeyinin düşük seviyede olmasının bir delili olarak yorumlanmıştır. Ancak, söylemsel zenginliğe karşın eyleme geçme konusundaki bu isteksizlik büyük kamusal alan ile ilişkili olarak düşünüldüğünde oldukça anlamlı sonuçlar çıkarılabilir. İlk olarak önerilen projelerin gerçekleştirilmesi sonucunda; Nusayri kimliğinin büyük kamusal alana taşınması, bu girişimde bulunan kişilere ve topluluğa büyük zararlar getireceği katılımcıların tamamı tarafından dile getirilmiştir. Bir katılımcı topluluktaki bu çekinceyi şu sözlerle ifade etmiştir:

Böyle bir yola çıkıldı mı sonuçta bunun bir basın yolu var, şu var, bu var. Alevi olduğunu dillendirecek kişilerin, bu işe giren kişilerin belki iş hayatında da engellemeler olacaktır artık tabiri caizse işte Alevi kişi lokantası varsa “ya boş ver bu Alevi kişinin lokantasına gitmeyelim, manifaturacıysa ya bundan kumaş almayalım gibi bir noktaya da gelecek bu iş, bu işin ekonomik bir yönü de var (Can, 57 yaşında, manifaturacı).

Bu yönüyle büyük kamusal alana çıkma, diğer topluluklar tarafından görünme yanında idare tarafından da görünme anlamına gelmekte ve bunun sonucunda idarenin topluluğa yönelik baskı uygulayacağından çekinilmektedir.

Topluluğun bekası için inancın devam ettirilmesi gerektiği, bunu başarmak için de bazı çözüm yolları olduğu, hemen hemen her katılımcı tarafından dile getirilmiştir. Aslında topluluğun/inancın devamı için geleneksel yollardan farklı yeni yöntemler önerilmesi/savunulması, topluluğun/inancın, önceki kuşakların yaşadığı biçimde, gerçekten devam ettirilemeyecek bir duruma geldiğinin göstergesi olarak da yorumlanabilir.

Son olarak belirtilmesi gereken nokta Nusayri kamusalılığına katılan kişilerin özellikleridir. Topluluğun kamusal yaşamı üzerine yakından bir bakışta ilk göze çarpan şey, kamusal yaşama katılanların, belirli konularda kamuoyu oluşturmaya çalışanların hep belirli bir yaşın (genellikle elli yaş) üzerinde kişiler olması, gençlerin ise bu tartışmalara neredeyse hiç katılmamasıdır. Bu durum, üç nedene bağlanabilir. İlki, bir bakıma gençlerin topluluğa olan manevi bağlarının zayıflamasının bir sonucu olarak görülebilir. İkinci olarak toplulukta yaşanan kamusal tartışmalarda sürekli olarak eski ve yeni zaman karşılaştırması üzerinden işleyen bir mekânizmanın olmasıdır. Bu tartışmalara katılmak, eski zaman ile yeni zaman arasındaki farkları deneyimleyebilecek bir yaşta olmayı kendiliğinden zorunlu kılmaktadır. Üçüncü ve en önemli neden ise ileride belirtileceği gibi Nusayri kamusunun en önemli mekânlarından birisinin toplu ibadetler olmasıdır. Bu ibadetlere gençlerin katılımının çok düşük seviyede olduğu hatırlandığında gençlerin kamusal tartışmalara

katılmamasının en önemli nedenlerinden birisinin kamusal tartışmanın mekânlarının seçimi olduğu görülmektedir.

İkinci olarak Nusayri kamusallığında, topluluğun alt gelir grubundan ziyade orta ve üst gelir grubuna bağlı üyelerle, din adamlarının hakim olduğu söylenebilir. Özellikle belirli bir konu hakkında kamuoyu oluşturma süreçlerinde, fikri mücadelenin din adamlarıyla orta ve üst gelir grubuna bağlı, yüksek öğrenim görmüş topluluk üyeleri arasında gerçekleştirildiği görülmektedir. Özetle, bir kişinin Nusayri kamusallığı içinde etkin bir pozisyon edinmesi bir ölçüde o kişinin din adamı, maddi durumu yüksek ya da iyi eğitilmiş olmasına bağlıdır. Bu yönüyle Nusayri topyekûnunun, Nusayri kamusunun genel sosyal tabakalaşmasını yansıtır bir görünüme sahiptir.

Nusayri kamusunun üçüncü ve en dikkat çekici özelliği, Nusayri kamusallığındaki erkeklerin hakimiyetidir. Bu açıdan bakıldığında Nusayri kamusallığında kadının yeri dikkat çekicidir. Daha önceki bölümlerde belirtildiği gibi Nusayri inancının özgün bir yönü, sır olarak belirtilen inancın kadınlara öğretilmemesidir. Nusayri kamusallığının en önemli mekânlarının bayramlar esnasında gerçekleştirilen toplu ibadetlere, Nusayri inancının sır olarak adlandırılan bölümünü bilmeyenlerin katılmadığı düşünüldüğünde, kadınların Nusayri kamusallığından büyük oranda dışlandıkları söylenebilir. Bayramların kadınlara ait bir kamusallığın yaşanmasına imkân tanıyan, ve bayramlardan önceki günlerde bayram evinde gerçekleştirilen sadece kadınların katıldığı hazırlık döneminin, 1980'lerin ortalarından itibaren ortadan kalkmaya başlaması da kadın kamusallığını

engelleyici bir etki yapmıştır. Bu noktada altı çizilmesi gereken bir nokta kamusal yaşamdan dışlanmanın, büyük oranda kamusal alanın mekânlarından ve kamusal alanın ana gündemini oluşturan inancın, kadınlar tarafından bilinmemesi gerektiği noktasında, gelenekten kaynaklanıyor olduğudur. Kadınlarda sosyal kaçınma davranışının gözlemlenmediği Nusayri topluluğunda, alan araştırması sırasında da, kadınların, mahallelerde tek başlarına gezdikleri, mahalle dışında kalan bölgelere alışverişe ve ev ziyaretlerine gittikleri gözlemlenmiştir. Özellikle yüksek öğrenime devam eden kadın oranının artmasıyla birlikte inanç konusundaki tartışmalara kadınların katıldığı da görülmeye başlanmıştır. İnanç kadınlar tarafından öğretilmeyen bölümleri, bugün, sayıları az olmakla birlikte, özellikle eğitimli genç kadınlar arasında da bilinmektedir. Bu durumun en önemli nedeni, Nusayrilik konusunda yayımlanan metinlerin kadınlar tarafından da okunmaya başlamasıdır. Bu durum aslında inancın geleneksel aktarım kanalları dışında yeni kanalların ortaya çıkması ve gelişen eğitim düzeyi sonucunda kişilerin bunlara ulaşabilmesidir.

Kadınların inancın içindeki konumları konusunda Nusayri kamusal alanında tartışmalar yapılıyor olması da kadınların Nusayri topluluğu içindeki yerlerinin sorgulanmaya başladığının bir işaretidir. Bu doğrultuda din adamlarıyla, yüksek öğrenim görmüş topluluk üyelerinin kamusal alanda gerçekleştirdikleri bir başka tartışma günümüz sosyal düzenine uygun olmayan hükümler üzerinedir. Örneğin, katılımcılardan bazılarının kadınların da dini eğitim alması konusunda din adamlarıyla tartıştıkları gözlemlenmiştir. Bu tartışmalarda din adamları sıklıkla geleneği referans göstererek karşı çıkmaktadırlar. Ancak, bu tartışmanın gerçekleştiriliyor olması bile tek başına oldukça manidardır.

Nusayri kamusalının, ev, işyerleri, sivil toplum kuruluşları gibi, kamuoyu üretme noktasında toplu ibadetlerden daha az bir etkiye sahip olan mekânlarında da kadınların etkinliklerinin az olması ise genel olarak kadınların Nusayri topluluğu içindeki sosyal statüsü ile ilgili olarak ele alınmalıdır. Türkiye genelinde olduğu gibi Nusayri topluluğu içinde de kadınlığın, erkeklığe göre daha düşük bir sosyal statüye işaret ettiği bir gerçektir. Kadınların bir çoğunun 'ev hanımı' olması, daha açık bir ifade ile ekonomik alanda etkinlik göstermemeleri, kadınların sosyal yaşama ve kamusalığa katılımını doğrudan etkileyen bir faktördür. Ayrıca Nusayri kadınlarının, büyük oranda ev ve onunla ilişkili bir sosyal çevre ile sınırlandırılmış olması, onların topluluk kamusalına eksik katılımlarının açıklayıcı bir özellikleridir.

Ancak, belirtmelidir ki kadınlar Nusayri kamusalının ana gövdesini oluşturan mekân ve pratiklerden büyük ölçüde uzak tutulmuş olmasına karşın, bir biçimde Nusayri kamusalı içinde yer almaya devam etmeyi başarmışlardır. Bunun en açık göstergelerinden birisi, Nusayri kamusalı içinde yoğun bir tepkiselliğe neden olan, siyasal İslam'ın Türkiye'de yükselişle birlikte gündeme oturan 'türban' konusuyla ilgili olarak Nusayri kadınların kolektif tutumlarıdır. 1980'lerin sonlarına kadar, Türkiye'nin birçok yöresinde görüldüğü gibi Nusayri kadınlarda başörtüsü kullanmışlardır. Ancak, Refah Partisi ve onun ardından yaşanan büyük kamusal alanın İslamleştirilmesi çabalarında, başörtüsünün siyasal İslam'ın simgesi haline gelmesiyle birlikte Nusayri kadınlar baş örtüsü kullanmamaya başlamışlardır. Bu noktada, büyük kamusal alanın İslamleştirilmesinden asıl kast edilenin, büyük kamusal alanının Sünni ilkelere göre düzenlenmeye çalışılması olduğu önemlidir.

Nusayri kadınların bu kolektif tutumları, onların Nusayri etnik kimliği ve buna bağlı bir biçimde tanımlanan ötekilere ilişkin tutumlarla uyumlu olduğu görülmektedir. Nusayri kadınların, Nusayri kamusalındaki kamuoyu üretme süreçlerine tam olarak dahil olamasa da özellikle Nusayri etnik kimliğinin sürdürülmesi konusunda merkezi bir rol oynadıkları da görülmektedir. Bu rolün en açık göstergesi, erkek çocukların inancı öğrenmeleri sürecinde kadının belirleyici etkisidir. Bir çok örnekte erkek çocuğunun, annesi tarafından bu sürece psikolojik olarak hazırlandığı, çocuğun inancı öğrenmek istemediğini belirttiği durumlarda ise annenin açık tepki koyarak, çocuğu eğitim almaya zorladığı görülmüştür. Bu yönüyle Nusayri kadınların, Nusayri kamusalının ana gündemi olan, topluluğun devamlılığı ile ilişkili olarak ele alınan inancın sürdürülmesi sorunsalını sahiplendikleri görülmektedir. Ayrıca kadınların, kendi aralarında yaptıkları ev ziyaretleri sırasında gençlerin inanca karşı soğuk yaklaşımlarını ve Arapça bilmemelerini bir sorun olarak tanımladıkları, bunun sonuçlarının topluluk için yıkıcı olacağını ve bu konuda acil önlemler alınması gerektiğini dillendirdikleri gözlemlenmiştir. Örneğin, Karşıyaka İlçesi'ndeki bir Nusayri aileye öğle saatlerinde yapılan bir ziyaret sırasında, araştırmacı evde hiç erkek olmadığı halde bu konular etrafında hararetli tartışmaların yapıldığına müşahede etmiştir. Bu tartışmanın merkezinde dine giriş töreni yer almaktadır; çünkü ev sahibinin torunu, dine giriş törenine katılıp inancı öğrenmeyi “bunlar saçma şeyler” diyerek reddetmiştir. Bu tartışmalar sırasında, kadınlar sürekli olarak çocuğu ikna etmek için yaptıklarını ve yapılması gereken şeyleri tartışmışlardır. Çocuğun, aynı zamanda önemli bir din adamının kızı da olan, büyük annesinin (Halise, 66 yaşında) yaşanan bu gibi olayları “zaman böyle getirdi, yapacak bir şey yok” diyerek açıklaması oldukça manidardır.

Sonuç olarak iğdem'in (2004:152) kamusal alanın, toplumsal bir alan olması nedeniyle zorunlu olarak eşitlikçi ve özellikle özgürlükçü bir kategori olmadığı şeklindeki argümanını doğrular nitelikte Nusayri kamusalının, topluluğun tamamına açık olmadığı, topluluğun tamamını kapsamadığı; yaş, sosyal statü ve cinsiyet kriterleri dikkate alındığında belirli ölçüde dışlayıcı olduğu tespitini yapmak mümkündür.

BÖLÜM 7

SONUÇ

Bu bölümde, ‘amaç’ alt-bölümünde belirtilen sorular ekseninde, alan araştırması sırasında elde edilen bilgilerden hareketle varılan sonuçların genel bir sunumu yapılmaya çalışılmıştır. Bu bölümde, amaç bölümünde belirtilen sorular, tek tek ele alınarak cevaplanmak yerine, Adana ve bu kentteki Nusayri topluluğunun süreçsel bir bakış açısıyla ele alınması ve ele alınan sürecin grift bir yapı oluşturması nedeniyle, genel ilişkiler ve sonuçlar bağlamında serimlenmiştir.

Adana’nın tarihi büyük oranda tarım, özellikle de pamuk tarımına elverişli olan iklim ve toprak yapısına bağlı olarak şekillenmiştir. Özellikle uluslararası alanda tarımsal ürünlere talebin arttığı ve Türkiye hükümetlerin, tarımsal üretimi arttırıcı politikalar uyguladıkları dönemlerde, Adana tarımsal açıdan bir gelişme ve bunu takip eden tarıma dayalı sanayileşme dönemleri yaşamıştır. Adana tarihi incelendiğinde, Adana’da, tarım ve ona dayalı sanayileşmenin hız kazandığı ana dönemlerin; Osmanlı’nın son dönemine rastlayan 1865-1922 dönemi ile, Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle başlayıp, askeri yönetimin işbaşına gelmesi ve ardından ekonominin liberalleştirilmesine yönelik politikaların uygulanmaya başladığı 1980 yılına kadar devam eden 1950-1980 dönemidir. Bu iki dönemde yaşanan ekonomik gelişmelerin kent üzerindeki ana etkisi kentte yoğun sermaye birikimi; kentin, kırsal itici öğelerin de etkisiyle, yoğun biçimde göç alması ve bu göçün sonucunda kentin mekânsal ve etnik dokusunda meydana gelen gözle görülür değişmedir.

Bu çalışma boyunca görüldüğü gibi, Adana'daki Nusayri topluluğu da özellikle 1950 sonrasında yaşanan bu değişimlerden doğrudan etkilenmiştir. Nusayri topluluğunun yaşadığı bu değişim, temel olarak, iki alanda ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, topluluğun geleneksel olarak işgal ettiği ekonomik alan olan tarımdan uzaklaşarak farklı mesleklere yönelmesidir. Bu değişimin en önemli etkisi 1950'lere kadar Nusayri topluluğu içindeki sosyal tabakalaşmaya genel görünümü veren büyük çiftçilik, küçük çiftçilik ve tarım işçiliğinin yerini 1980'lerin ortalarına gelindiğinde, topluluk üyelerin 1970'lerin sonlarından itibaren yüksek öğrenime yönelmesinin de etkisiyle, her düzeyde sanayicilik, esnafılık ve tüccarlığa bırakmasıdır. Aynı dönemde Nusayri topluluğu içinde, yüksek öğrenim sonucunda kazanılan avukatlık, tıp hekimliği, mühendislik gibi birçok mesleği icra eden, dikkate değer bir kesim ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak Nusayri topluluğunun orta ve üst tabakası, 1950'li yıllardan günümüze ulaşan süreçte, önemli ölçüde genişlemiştir. Bu değişimin en önemli yansıması, 1950'lerde Nusayri topluluğu içindeki en yüksek statüyü işgal eden din adamları ve büyük çiftçilere, üst-orta ve üst gelir grubuna mensup olanların, da dahil olmasıdır. Bu gelişimin en büyük etkisi din adamlarının, sadece dini yaşayışa değil, sosyal hayatın hemen hemen her alanında etkili olmalarını sağlayan statülerinin sarsılması biçiminde tezahür etmiştir.

Yaşanan bu değişim süreci, topluluğun etnik kimliğinin iki temel unsurunda da yansımasını bulmuştur. Kısaca belirtmek gerekirse, bu süreçte, Arapça birlik düzeyi oldukça gerilemiş; aynı zamanda inançsal pratiklere katılımında büyük bir düşüş gözlenmiştir. İnançsal pratiklere katılım da düşmesi yanında, bu süreç sonucunda

topluluk, inancı, geçmişte olduğu gibi, kendisine aktarıldığı biçimde benimsemek yerine inançsal ilkeleri formel eğitim ile edindikleri bilgilerle uzlaştırma yönelimi içine girmiştir. Bu yönüyle inançta varolan, ancak, resmi eğitim-öğretim sonucunda edinilen, bilimsel bilgilerle uyuşmayan öğeler, topluluk içinde eleştiri konusu olmaya başlamıştır. Bu tartışmaların en önemli sonuçlarından birisi bu talebi dile getiren topluluğun farklı kesimlerinin, inancın olduğu gibi korunması gerektiğini savunan din adamlarına yönelik eleştiriler dile getirmesidir. Bu tartışma ve eleştirilerin gerçekleştiriyor olması da, din adamlarının 1950'lerde sahip olduğu yüksek sosyal statülerinin topluluk içinde sarsılmaya başlandığını bir kez daha göstermektedir.

Yaşanan değişim sürecinin en önemli sonuçlarından birisi de geleneksel Nusayri mahallelerinde yaşanmıştır. 1950'lere kadar tamamıyla Nusayri olan nüfusun ikamet ettiği mahallelerden, kentin gelişen yeni bölgelerine, yoğun bir göç yaşanmış ve bu göç sonucunda birçok geleneksel Nusayri mahallesi homojenliğini yitirmiştir. Geleneksel Nusayri mahallelerinde yaşanan bu göç, bir yönüyle topluluk içinde orta ve üst tabakanın genişlemesi, eğitim seviyesinin yükselmesi ve çağcıl yaşam tarzının topluluğun geniş kesimlerinde bir beklenti haline gelmesinden kaynaklanırken, bir başka boyutuyla bu göçün altında, kentsel yaşamda dezavantajlı bir kimlik olan Nusayri kimliğinin, mekânla, yani Nusayri mahalleleriyle özdeşleşmiş olması yatmaktadır. Arapça'dan uzaklaşmaya benzer bir biçimde, topluluğun geleneksel Nusayri mahallelerinden göç etmesinde, etnik damgalamadan kurtulma çabasının baskın olduğu görülmektedir. Böylelikle, topluluk, bir yandan Nusayri olmanın en önemli belirteçleri olan Arapça ve Arap aksanlı Türkçe ile

Nusayri mahallerinde ikamet etmekten uzaklaşarak, Nusayri kimliğinin getirdiği dezavantajlardan uzaklaşmaya çalışmıştır.

Görüldüğü gibi Adana'daki Nusayri topluluğu 1950-2006 gibi görece kısa bir dönemde hem topluluk dışı sosyal ve ekonomik faktörlerin hem de topluluğun bilinçli çabalarıyla, önemli sosyal, ekonomik ve kültürel değişme yaşamıştır. Günümüz Nusayri kamusalılığı incelendiğinde de topluluk kamusalılığında gündemi oluşturan temel konuların yaşanan bu süreç ve bu süreç sonucunda ortaya çıkan sorunlar ile bu sorunların aşılmasına yönelik yapılması gerekenler olduğu görülmektedir. Topluluğun devamlılığının sağlanması ve bunun önündeki engellerin nasıl aşılabileceği noktasında odaklanan Nusayri kamusalılığında; yeni nesiller arasında daha yoğun olan inançtaki aşınma ve inançsal pratiklere katılımın azalması, Nusayri inancının Batıni bir inanç olması nedeniyle, inancın devamlılığında önemli rolleri olan din adamlarının niteliklerinin yükseltilmesi ve nitelikli yeni din adamlarının yetiştirilmesi, mahallelerin mevcut sorunlarının aşılması ve mahallelerdeki homojenliğin korunmasının temel gündem konuları olduğu görülmektedir. Bu amaçlar üzerinde büyük oranda oydaşmanın olduğu Nusayri kamusalılığında dikkat çekici bir yön, bu amaçların aşılması için uygulanması için önerilen gereken projeler arasındaki keskin farklılıklardır. Bu nedenle, topluluk kamusalılığı içinde özellikle din adamlarının temsilciliğini yaptığı alt gelir grubuna mensup muhafazakar Nusayriler ile orta ve üst gelir grubuna bağlı, yüksek öğrenimli kesimler arasında derin görüş farklılıkları olduğu anlaşılmaktadır. Özetlemek gerekirse, bu sorunların, topluluğun sivil toplum kuruluşları gibi çağcıl araçlarla aşılabileceğini savunan ikinci kesim ile geleneksel yöntemlerin kullanılması ve

güçlendirilmesi ile aşılabileceğini savunan birinci kesim arasındaki tartışmaların uzlaşmaz bir noktaya taşınmış olması Nusayri topluluğunun ortak bir etkinlikte bulunması önünde engel teşkil etmektedir. Bu iki kesim arasındaki yaklaşım farklılığı Adana'da Nusayrilere ait en önemli iki sivil toplum kuruluşu arasındaki mesafeli duruşla da kendini açık biçimde göstermektedir. Bu anlamda ASDA'nın üyelerinin tamamına yakını, topluluğun alt, alt-orta gelir grubundan olanlar ile din adamların oluşturmasına karşın, GEV üyelerinin büyük çoğunluğunu orta ve üst gelir grubuna mensup ve yüksek öğrenimli olması oldukça manidardır.

Tek başına, Nusayri kamusalının mevcudiyeti yanında, bu kamusalılık içinde biz ve öteki tanımlamalarının sürekli biçimde gündeme gelmesi konusuna gelindiğinde, topluluğun yaşanan bütün bu değişim sonucunda nasıl varlığını sürdürdüğü de büyük oranda anlaşılır olmaktadır. Yapılan araştırmada, Nusayri kamusunda, biz tanımlamasının büyük ölçüde, öteki olarak algılanan Sünniler, Anadolu Alevileri ve Kürtlere atıfla tanımlandığı ve bu topluluklara yönelik dışlama mekânizmalarının bizlik bilincinin oluşmasında etkili olduğu görülmüştür. Bu yönüyle Nusayri etnik kimliği, kendisini diğer etnik topluluklardan farklı kılan dilsel ve inançsal özelliklerindeki değişmeye karşın, topluluğun ötekilere ilişkin tanımlamalarındaki güçlülük ve bu süreci etkin bir kamusalılık içinde gerçekleştirmesi sayesinde varlığını sürdürmeyi başarabilmiştir.

Çalışmanın en önemli sonuçlarından biri, Adana Nusayrilerinin yaşanan bütün değişimlere karşın, etnik varlıklarını sürdürdükleri, ikincisi ise bunu gerçekleştirirken büyük oranda topluluk kamusalına başvurdukları, başka bir deyişle özgül bir

Nusayri kamusundan söz etmenin çok da yanıltıcı olmayacağıdır. Ancak, bu araştırmada elde edilen bilgiler Nusayri kamusundan hareketle, oldukça farklı bir kamu tanımı yapmayı gerektirmektedir. Çünkü, kamusal alan-özel alan ayrımında Adana Nusayrileri özgün bir konuma sahiptir. Çalışmanın başında ortaya konulan kamusal tanımıyla uyumlu bir biçimde Adana Nusayrilerinin kamusalılığı; normatif değil olgusal bir kamusalılıktır. Bu özelliğiyle Nusayri kamusu ve onunla ilişkili olan kamusal alan, topluluğun sosyal yaşamı içinde fikirlerin, ifadelerin ve tecrübenin üretildiği, bunların başkalarıyla paylaşıldığı, ait olunan topluluğa ilişkin üretilen farklı projelerin müzakere edildiği sosyal alanlardır. Ancak, bu kamu, temel hedefi devleti, başka bir deyişle merkezi idarenin siyasalarını etkilemeyi amaçlayan bir kamu olmadığını belirtmek gerekir. Nusayri kamusunda, topluluk sorunlarına odaklandığı gibi, bu sorunları ortadan kaldırmak için topluluğun genel sorunlarına ilişkin üretilen projelerin yine topluluk tarafından gerçekleştirilmesi yönünde bir eğilim hakimdir. Bu yönüyle, Nusayri kamusunun, politik bir kamu olmadığı söylenebilir. Nusayri kamusunun, siyasi iradeye yönelik talepler dile getirme, siyasi iktidarın uygulamalarını biçimlendirmeye yönelik girişlerde bulunmamasının en önemli nedenlerinden biri, siyasi iktidara yönelik temkinli tutum olduğu da söylenebilir. Nusayri kamusunun, büyük kamusal alandan ayrı bir biçimde varlık kazanmasında, topluluk içinde büyük kamusal alanın devlet otoritesinin alanı olarak, devletin ise belirli bir etnik kimlikle özdeş olarak algılanması yatmaktadır. Nusayrilerin, zaman zaman yaşanan nadir girişimler dışında, büyük kamusal alanda Nusayri kimliği ile bulunmamaları, buna karşın oldukça canlı bir özgül kamuya sahip olmalarında topluluğun sahip olduğu inancın özellikleri yanında, Türkiye'deki büyük kamunun özellikleri de oldukça önemli bir etkidir. Nusayri topluluğun üyelerinin,

kapalı bir Nusayri kamusu oluşturma yönündeki çabalarında büyük kamunun, farklı etnik kimliklere büyük oranda kapalı olmasının doğrudan etkisi olduğu söylenebilir. Topluluğun, kolektif bir aktör olarak, büyük kamusal alanda, etnik kimlikleriyle yer almaması ya da topluluk içinde çok canlı bir biçimde gerçekleştirilen tartışmaların büyük kamusal alanda gerçekleştirilmemesinin en önemli nedenlerinden birisi de topluluk içinde gelenekselleşmiş hale gelen topluluk dışı kamusal alanlarda susma ilkesidir. Bu ilkenin, Scott (1995) tarafından belirtilen biçimde gizli-kamusal söylem ya da İslam literatüründe oldukça geniş bir yer tutan takiyye ile karıştırılmaması gerekmektedir. Bu ilkenin gerçekleştirilme biçimi, olduğundan farklı görünme, yalan söyleme gibi biçimlerde değil kelimenin düz anlamının işaret ettiği biçimde susmadır. Bu ilkenin en önemli nedeni topluluğu koruma çabasıdır; çünkü topluluğun, mutlak öteki olarak nitelediği Sünni nüfustan oluşan bir denizde bir adacık durumunda olması yanında toplulukta, kendi kimliğini oluştururken kullandığı, ötekilere ilişkin yargıların böyle bir dini coğrafyada kamusal alana çıkması topluluğa yönelik tehdidi arttıracak kanısı hakimdir. Topluluk bu tutumun gerekli olduğuna ilişkin olarak hem kendisinin hem de kendisine benzer özellikler gösteren diğer toplulukların tarihsel tecrübelerini referans olarak göstermektedir. Özetle ötekileştirme sürecinde kullanılan söylemler, topluluk içinde kaldığı sürece devamlılığı sağlarken topluluk dışında dillendirilmesi durumunda topluluğun devamlılığını engelleyici boyutta bir baskının nedeni olacağı düşünülmektedir.

Dolayısıyla, Nusayri kamusunun kapalı bir kamu, Nusayri kamusal alanının da 'kapalı kamusal alan' olduğu tespiti yapılabilir. Bu kapalılık, bir yandan yukarıda belirtildiği gibi büyük kamusal alanın yapısından

kaynaklanmakta, diger yandan topluluğun sahip olduğu inançtan ve gelenkselleşmiş pratiklerden de kaynaklanmaktadır. Nusayri kamusunun, kapalılık özelliği mekansal yansımalarıyla birlikte ele alındığında daha belirgin hale gelmektedir. Nusayri kamusunun topluluğun kapalı alanı olarak görülmesi, kamusal alanda gerçekleşen söylem ve pratiklerin topluluk üyesi olmayanların erişmemesi gereken şeyler olduğu yönündeki güçlü topluluk tutumundan kaynaklanmaktadır. Bu kolektif tutumun ortaya çıkmasında, Nusayri kamusalılığının inanç ile iç içe geçmesinin yoğun etkisi vardır. Bu durumda kamusalılık, başkasının ihlal etmemesi gereken bilişsel ve mekansal sınırlarla imlenmekte, bu kamusalılıktan topluluk üyesi olmayanlar mahrum bırakılmaktadır. Kamusal pratiklerin, ziyaretler dışında, tamamıyla evlerde gerçekleştirilmesi, Nusayri kamusunun kapalılık yönünün güçlenmesini etkileyen bir diğer özelliğidir. Bu durumda kamusal ve özel mekanlar sürekli bu özellikleri taşımamakta, belirli anlarda, o anda içinde gerçekleştirilen pratiğe bağlı olarak, kamusal ya da özel mekan olarak değerlendirilebilmektedir. Başka bir deyişle kamusal ve özel alan her an birbirleriyle yer değiştirebilmektedir.

Çalışmada görüldüğü gibi Nusayri kamusalılığı, büyük oranda, ev gibi bireylere ait mekânlarda kutlanan ve kutsanan, yeniden üretilen dinsel pratikler ve büyük oranda dinsel pratiklerle bezenmiş folklorik süreçlerin gerçekleştiği anlarda ortaya çıkmaktadır. Bu noktada önemli olan, Nusayri kamusunun en önemli varoluş alanının dini ibadetler/etkinlikler olması ve bunlara sadece Nusayri olanların katılabiliyor olmasıdır. Bu yönüyle Nusayri kamusu, genel kamusal alan tanımlamalarında merkezi bir yer tutan, herkese açık olma özelliğinin tam zıddı bir görünüm sergilemektedir. Bu yönüyle Nusayri kamusu açık olmaktan ziyade,

sınırları olan ve diğerk etnik topluluklara mensup olanlara kapalı bir kamudur. Başka bir deyişli, Nusayri kamusunda gerçekleştirilen fiili ve söylemsel etkinlikler topluluk dışından olanlar tarafından görülemeyecek, haberdar olunamayacak şeylerdir. Ancak, bu kapalılık sadece öteki topluluklara karşı değil Nusayri topluluğunun bazı kesimlerine de uygulanmaktadır. Topluluk topluluk kamusalılığının büyük oranda dini etkinlikler esnasında ortaya çıkması ve kadınların bu dini etkinliklere katılmasının, inançsal bir ilke olarak, yasak olması nedeniyle, Nusayri kadınlar, özellikle kamuoyu oluşturma süreçlerinin, hemen hemen tamamıyla, dışında bırakılmışlardır. Nusayri kamusunun temel gündemini topluluğun yaşatılması, topluluğun yaşatılması içinse inancın devamlılığının nasıl sağlanacağı oluşturduğu için, dini etkinlikler dışında dahi kadınlar bu konular etrafından gerçekleştiren kamuoyu oluşturma süreçlerinden uzak tutulmaktadır. Bu çalışma, bir kadın çalışması olmamasına ve bu ekseninde problematize edilmemesine rağmen, elde edilen bulgulardan ve bu bulguların yorumlanmasından hareketle, Nusayri kamusunun en önemli özelliğinin kadını dışarıda bırakması olduğu ve Nusayri kamusunun bir 'ataerkil kamu' olduğu çıkarımı yapmak mümkündür.

ÖZET

“Kentsel Dinamikler ve Kamusal Alan Farklılaşması: Adana Nusayrileri” başlıklı bu tez çalışmasında, kültürel farklılıklar üzerine inşa edilmiş ve diğer topluluklarla aralarında sınırlar bulunan etnik toplulukların, kentsel yaşamın bütün devingenliğine karşın, kültürel farklılıklarını nasıl koruduklarına ve sınırlarını değişen koşullarda nasıl yeniden üretebildiklerine ilişkin betimleyici ve keşfedici çalışma yapmak amaçlanmıştır. Bu amaca ulaşabilmek için Adana Nusayrileriyle ve Nusayri olmayan Adanalılarla derinlemesine görüşmeler yapılmış ve bu teknik aracılığıyla yukarıda belirtilen amaca ulaşmayı sağlayacak veriler elde edilmeye çalışılmıştır. Sosyal teorideki özne-yapı dikotomisini aşmak üzere oluşturulan yapılaşma teorisinin temel yaklaşım olarak seçildiği, mevcut etnisite teorilerinden ise inşacılıktan yararlanıldığı, bu çalışmada ele alınan etnik topluluk, yapısal değişim sürecini kavrayabilmek için, kent ile etkileşim süreci içinde değerlendirilmiş; kentteki değişim süreçleri ile etnik topluluk arasında değişim arasında bağ kurulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle derinlemesine görüşmelerde sadece topluluğa ilişkin değil kentin geçmişine ilişkin verilerde elde edilmeye çalışılmıştır. Ancak kent, yalnızca görünen mekânsal yönüyle değil bu mekânsal görünümün ardında yatan ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasi yapılar, bunların birbiri içine girmiş karmaşık ilişkileri ve etkileşimleri ile birlikte ele alınmaya çalışılmıştır. Topluluğu oluşturan kişiler ile yapılan derinlemesine görüşmeler ile de yaşanan yapısal değişim sürecini kişilerin ve kolektif bir aktör olarak Adana Nusayrilerinin ne biçimde deneyimlediği anlaşılmaya çalışılmıştır. Süreçsel deneyimleri ve kentteki mekânsal kümelenmeleri bağlamında

ele alınan Nusayriilerin günümüzdeki kamusal tartışmalarından hareketle Nusayri kamusunun temel özellikleri ve mekânları betimlenmiştir. Elde edilen bu bilgilerden yararlanılarak, genel kamusal alan-özel alan yaklaşımlarının Nusayri kamusu örneği ile uyumluluğu tartışılmış ve Nusayri kamusunun ‘ataerkil bir kamu’ olduğu sonucuna varılmıştır.

SUMMARY

The thesis titled, “Urban Dynamics and Differentiation of Public Sphere: The Nusayris of Adana”, is a descriptive and exploratory study on how the ethnic communities that are established on cultural differences having boundaries with other communities have maintained their cultural differences and reproduced their boundaries in the changing conditions despite all the mobility of the urban life is targeted to be made. To reach this target, in-depth interviews were made with Adana Nusayris and non-Nusayri Adana people and through this technique, data that will ensure reaching the target mentioned above were tried to be obtained. The ethnic community which is considered in this study, in which structuration theory that was formed to transcend subject-structure dichotomy in social theory was chosen and the constructivism which one of the existing ethnicity theories were used, is evaluated in its process of interaction with the city in order to comprehend its structural transformation process; a link is tried to be established between the transformation processes in the city and the ethnic community. For this reason, in the in-depth interviews, not only data about the community itself but also about the past of the city were tried to be obtained. On the other hand, the city is tried to be discussed not only with its visual-spatial side, also with its economic, social, cultural and political structures underlining this spatial vista and with their mixed up complex relations and interactions. With the in-depth interviews made with the people forming the community, it is tried to be understood that how have the people and as a collective actor Adana Nusayris experienced the structural transformation process. Basic

characteristics and spaces of Nusayri community are described through the current public discussions on Nusayris considering them in the sense of their process experiences and their spatial clustering in the city. By using this obtained information, the compatibility of the general public space-private space approaches with the instance of Nusayri community is discussed and it is concluded that Nusayri public is 'an patriarchal public'.

KAYNAKÇA

- Ahmad, F. (2002) *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Y. Alogan, İstanbul: Kaynak.
- Akalın, Ş. H., F. Öztürk, A. Türkoğlu, N. Ören, C.D. Atış (1999) “Sosyal ve Kültürel Yapı”, Adana Güçbirliği Vakfı (komisyon) *Adana Sosyo-Ekonomik Rapor* içinde, Adana: Çukurova Üniversitesi, s. 78-103.
- Akkaya, Y. (1998) “Yüzyıl Sonunda Çukurova’da Sanayileşme ve Ücretli Emek”, *Toplum ve Bilim*, no. 76, s. 144-157.
- Aktan, S. (1967) *Dünkü ve Bugünkü Adana*, Adana: Güney.
- Alphan, H. (2003) “Land-use Change and Urbanization of Adana, Turkey”, *Land Degradation & Development*, no. 14, s. 575-586.
- Altun, E ve S. Koz (ed.) (2000) *Efsaneden Tarihe Tarihten Bugüne Adana: Köprübaşı*, İstanbul: YKY.
- Alverson, H. S. (1979) “ The Roots of Time: A Comment on Utilitarian and Primordial Sentiment in Ehnice Identification”, R. L. Hall (ed.), *Ethnic Autonomy-Comparative Dynamics* içinde, New York: Pergamon, s. 13-18.

Andrews, P. A. (2002) *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Arendt, H. (2003) *İnsanlık Durumu*, çev. B.S. Şener, İstanbul: İletişim.

Atauz, A. (1996) “Kenti Okumak-Kenti Yazmak: Kenti/Kentlileri Görmek, Düşünmek, Araştırmak Üzerine”, *Birikim*, no. 86/87, s. 17-30.

Atay, T. (2004) *Din Hayattan Çıkar-Antropolojik Denemeler*, İstanbul: İletişim.

Augê, Marc (1999) *Unutma Biçimleri*, çev. M. Sert, İstanbul: Om.

Aydın, M. (2005) “Kamusal Alan ve Siyaset”, *Sivil Bir Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Kaknüs, s. 97-116.

Bacık, G. (2001) “The Problem of Ethnicity in a New (Global) Language”, *Democracy & Nature*, No. 7(2), s. 331-343.

Banton, M. (1997) *Ehnic and Racial Conciousness*, London ve New York: Longman.

Banton, M. (2001) “Progress in Ethnic and Racial Studies”, *Ethnic and Racial Studies*, no. 24(2), s. 173-194.

Bar-Asher, M. M. ve A. Kofsky (1995) “A Tenth-Century Nusayri Treatise on the Duty to Know the Mystery of Divinity”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, no. 58(2), s. 243-250.

Bar-Asher, M. M. ve A. Kofsky (2002) *The Nusayri-Alawi Religion An Enquiry into Its Theology and Liturgy*, Leiden ve Boston: Brill.

Barth, F. (1996) “Ethnic Groups and Boundaries”, W. Sollors (ed.), *Theories of Ethnicity-A Classical Reader* içinde, Washington ve New York: New York University, s. 294-325.

Barth, F. (2001) “Giriş”, F.Barth (ed.), *Etnik Gruplar ve Sınırları-Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* içinde, çev. A. Kaya ve S. Gürkan. İstanbul: Bağlam, s. 11-41.

Behar, C. (2003) *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500-1927*, Ankara: DİE.

Bell, D. (1996) “Ethnicity and Social Change”, Hutchinson, J ve A. D. Smith (ed.), *Ethnicity* içinde, New York: Oxford, s. 138-146.

Berktaş, F. (2004) “Çoğulluk, Yeryüzünün Yasasıdır”, M. Özbek (ed.), *Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Hil, s. 551-556.

- Bildirici, Y.Z. (1999) *Adana'da Ermenilerin Yaptığı Katliamlar ve Fransız-Ermeni İlişkileri*, Ankara: Kök.
- Bookchin, M. (1999) *Kentsiz Kentleşme: Yurttaşlığın Yükselişi ve Düşüşü*, çev. B. Özyalçın, İstanbul: Ayrıntı.
- Bora, T. (2004) "Sol Politikanın Dili: Yeni Bir Kamusal Dil", M. Özbek (ed.), *Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Hil, s. 557-560.
- Boratav, K. (2004) *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2002*, Ankara: İmge.
- Bostancı, N. M. (1999) *Bir Kolektif Bilinç Olarak Milliyetçilik*, İstanbul: Doğan.
- Brass, P. R. (1991) *Ethnicity and Nationalism*, New Delhi, Newbury Park ve London: Sage.
- Bulut, F. (1997) *İslam Komünçüleri Karmatiler*, Ankara: Doruk.
- Castells, M. (1998) *The Rise of the Network Society-I*, Massachusetts ve Oxford: Blackwell.
- Castells, M. (2006) *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültü II. Cilt. Kimliğin Gücü*, çev. E. Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Cevizci, A. (2002) *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma.

CHP (1999) Doğu ve Güneydoğu Raporu,
[http://www.chp.org.tr/index.php?module=reports&page=list_sub_reports
&report_id=16](http://www.chp.org.tr/index.php?module=reports&page=list_sub_reports&report_id=16).

Constantinople Société Anonyme de Papeterie et d'Imprimerie (1920) *La Province
d'Adana Aperçu Historique, Ethnographique et statistique*, İstanbul.

Cornell, S. ve D. Hartmann (1998) *Ethnicity and Race-Making Identities in a
Changing World*, London: Pine Forge.

Creswell, J.W. (1994) *Research Desing: Qualitative & Quantitative Approaches*,
London ve New Delhi: Sage Publications.

Çağatay, N ve İ. A. Çubukçu (1965) *İslâm Mezhepleri Tarihi-I*, Ankara: Ankara
İlahiyat Fakültesi.

Çağmlar, Z. (2002) “Adana Yöresindeki Nusayrilerde Yatır-Ziyaret İnancı İle, Ölüm
Sonrası Uygulanan Adet, İnanma ve Pratikler”, *Folklor/Edebiyat*, no. 32, s.
77-86.

Çelebi, A. (2004) “Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme”, M.
Özbek (ed.), *Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Hil, s. 237-284.

Çelik, K. (2000) “Milli Mücadele Yıllarında Adana ve Çevresi”, Altun, E ve S. Koz (ed.) (2000) *Efsaneden Tarihe Tarihten Bugüne Adana: Köprübaşı* içinde, İstanbul: YKY, s. 108-122.

Çiğdem, A. (2004) “Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl”, M. Özbek (ed.), *Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Hil, s. 501-513.

Daftary, F. (2001) *Muhالیf İslamın 1400 Yılı-İsmaililer Tarih ve Kuram*, çev. E. Özkaya, Ankara: Rastlantı.

Dağlı, Y. (2000) “Evliya Çelebi'de Adana”, *Efsaneden Tarihe Tarihten Bugüne Adana: Köprübaşı* içinde, İstanbul: YKY, s. 268-283.

Darkot, B. (1978) “Adana” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB, c.1, s. 127-129.

Daviş, A. (2004) *Arap Milliyetçiliği*, çev. L. Yalçın, İstanbul: Literatür.

Deringil, S. (2002) *İktidarın Sembolleri ve İdieoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. G. Ç. Güven, İstanbul: YKY.

Devvelliöglü, F. (2001) *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara: Aydın.

DİE (1985) *1980 Genel Nüfus Sayımı Daimi İkametgaha Göre İç Göçler*, Ankara: DİE.

DİE (1989) *1985 Genel Nüfus Sayımı Daimi İkametgaha Göre İç Göçler*, Ankara: DİE.

DİE (1997) *1990 Genel Nüfus Sayımı Daimi İkametgaha Göre İç Göçün Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri*, Ankara: DİE.

DİE (2006), *2000 Genel Nüfus Sayımı Göç İstatistikleri*, Ankara: DİE.

DİE *Genel Nüfus Sayımı (1927, 1935, 1940, 1945, 1950, 1955, 1960, 1965, 1970, 1975, 1980, 1985, 1990,1997, 2000)*, Ankara: DİE.

DİE (2005) *Tarımsal Yapı: 2003*, Ankara: DİE.

DİE (2004) *Milletvekili Genel Seçimleri 2002: Adana*, Ankara: DİE.

DİE, (2005) *Mahalli İdareler Seçimi: 28.03.2004*, Ankara: DİE.

Duben, A. (2002) *Kent, Aile, Tarih*, çev. L. Şimşek, İstanbul: İletişim.

Durak, A. (1997) “Belediye Başkanları Paneli Konuşması”, *II. Ulusal Sosyoloji Kongresi: Toplum ve Göç içinde*, Ankara: Sosyoloji Derneği, s. 29-31.

Eidheim, H. (2001) “Toplumsal Bir Damga Olarak Etnik Kimlik”, F. Barth (ed.), *Etnik Gruplar ve Sınırları-Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* içinde, çev. A. Kaya ve S. Gürkan, İstanbul: Bağlam, s. 41-63.

Eller, J. ve R. Coughlan (1993) “The Poverty of Primordialism: The Demysification of Ethnic Attachments”, *Ethnic and Racial Studies*, no.16(2), s.184-202.

Elliott, A. (1999) ‘Introduction’, A. Elliott (ed.) *Contemporary Social Theory* içinde, Blackwell, Oxford, s. 1-33.

Ener, K. (1990) *Tarih Boyunca Adana Ovasına (Çukurova’ya) Bir Bakış*, Adana: Hürsöz.

Erder, S. (1999) “Göç , Yerleşme ve “Çok”kültürel Tanışma”, *Birikim*, no. 123, s. 68-77.

Erdoğan, N. (1999/2000) “Devleti ‘İdare Etmek’: Maduniyet ve Düzenbazlık”, *Toplum ve Bilim*, no. 83, s. 8-30.

Eriksen, T. H. (1993) *Ehnicity and Nationalism*, London: Pluto.

Eriksen T. H. (1995) *Small Places, Large Issues-An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, London, Sterling ve Virginia: Pluto.

Esman, M.J. ve İ. Rabinovich (2004) “Ortadoğu’da Etnik Politika Çalışmaları”,
Esman, M.J. ve İ. Rabinovich (ed.), *Ortadoğu’da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet* içinde, İstanbul: Avesta, s. 17-46.

Feagin, J. R. ve C. B. Feagin (1997) *Social Problems: A Critical Power-Conflict Perspective*, New Jersey: Prentice Hall.

Fenton, S. (2001) *Etnisite-Irkçılık, Sınıf ve Kültür*, çev. N. Şad. Ankara: Phoenix.

Ferraro, Gary (2001) *Cultural Anthropology: An Applied Perspective*, Belmont: Wadsworth Thomson Learning.

Fırlalı, E. R. (1996) *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Ankara: Selçuk.

Fotev, G. (1999) *Ethnicity, Religion and Politics*, Sofia: Pensoft Publishers.

Frazer, N. (2004) “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir katkı”, çev. M. Özbek ve C. Balcı, M. Özbek (ed.), *Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Hil, s. 103-132.

Gellner, E. (1992) *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. B. Ersanlı Bahar ve G. G. Özdoğan, İstanbul: İnsan.

- Gellner, E. (1998) *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. S. Coşar. İstanbul: İletişim.
- Geertz, C. (1963) “The Integrative Revolution”, C. Geertz (ed.), *Old Societies and New States* içinde, New York: Free, s.108-113.
- Gencel, M. (1993) *Ulusal Entegrasyon ve Gelişme Aracı Olarak Televizyon: GAP TV Örneği*, Yayınlanmamış Master Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Giddens, A. (1999a) ‘Elements of the Theory Structuration’, A. Elliott (ed.) *Contemporary Social Theory* içinde, Blackwell, Oxford, s. 119-131.
- Giddens, A. (1999b) *Toplumun Kuruluşu*, çev. H. Özel, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Giddens, A. (2000) *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, çev. Ü. Tatlıcan, İstanbul: Paradigma.
- Giddens, A. (2003) *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*, çev. Ü. Tatlıcan ve B. Balkız, İstanbul: Paradigma.
- Giddens, A. (2004), *Modernliğin Sonuçları*, çev. E. Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı.

Giddens, A. (2005a) *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki*, çev. Ü. Tatlıcan, İstanbul: Paradigma.

Giddens, A. (2005b) “Yapısalcılık, Post-Yapısalcılık ve Kültürün Üretimi”, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki* içinde, çev. Ü. Tatlıcan, İstanbul: Paradigma, s. 453-496.

Giddens, A. (2005c) “Faillik, Kurum ve Zaman-Mekân Analizi”, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki* içinde, çev. Ü. Tatlıcan, İstanbul: Paradigma, s. 497-510.

Giddens, A. (2005d) “İşlevselcilik: Toz Duman Dağıldıktan Sonra”, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki* içinde, çev. Ü. Tatlıcan, İstanbul: Paradigma, s. 511-558.

Giddens, A. (2005e) *Ulus-Devlet ve Şiddet*, çev. C. Atay, İstanbul: Devim.

Giddens, A. ve C. Pierson (2001) *Modernliği Anlamlandırmak*, çev. S. Uyurkulak ve M. Sağlam, İstanbul: Alfa.

Glazer, N. ve D. P. Moynihan (1996) “Beyond the Melting Pot”, Hutchinson, J. ve A. D. Smith (ed.), *Ethnicity* içinde, New York: Oxford, s. 135-138.

Gordon, A. (1973) *Gould, Pashas and Brigands, Otoman Provincial Reform and Its Important on the Nomadic Tribes of Southern Anotolia (1840-1885)*, Los Angeles.

Gökarıksel, P. B. (2001). “İstanbul’un Kültürel Haritasında Galleria, Akmerkez ve Capitol’ün Yeri: Mekân-İnsan-Kültür Çözümlemesi Üzerine Bir Deney.” *Toplumbilim*, no. 14, s. 105-113.

Göle, N. (1998) *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, İstanbul: Metis.

Göle, N. (2002) *Melez Desenler*, İstanbul: Metis.

Grosby, S. (1994) “The Verdict of History: The Inexpungeable Tie of Primordiality-A Response to Eller and Coughlan”, *Ethnic and Racial Studies*, 17:2, s. 165-171.

Güneş-Ayata, A. (1997) “Türkiye’de Etnik Kimlik ve Etnik Gruplar”, *II. Ulusal Sosyoloji Kongresi: Toplum ve Göç içinde*, Ankara: Sosyoloji Derneği, s. 221-230.

Günlü, R. (2001) “Kentsel Hareketler ve Halk Eğitimi: Oluşum, Görünüm, Tipleştirme”, *Cevat Geray’a Armağan içinde*, Ankara: Mülkiyeliler Birliği, s. 465-502.

Habermas, J. (2002) *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. T. Bora ve M. Sancar, İstanbul: İletişim.

Habermas, J. (2004) “Kamusal Alan”, çev. M. Özbek, M. Özbek (ed.), *Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Hil, s. 95-102.

Halaçoğlu, Y. (1988) “Adana”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 1, s. 349-353.

Halaçoğlu, Y. (2000) “Adana Tarihçesi”, Altun, E ve S. Koz (ed.) *Efsaneden Tarihe Tarihten Bugüne Adana: Köprübaşı* içinde, İstanbul: YKY, s. 10-17.

Hall, S. (1992) “New Ethnicities”, J. Donald ve A. Rattansi (ed.), *Race, Culture and Difference* içinde, London: Sage, s. 252-259.

Hansen, M. (2004) “Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge’nin Kamusal Alan ve Tecrübesi: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar”, çev. M. Özbek, M. Özbek (ed.), *Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Hil, s. 141-180.

Harris, W. (2005) *Levant: Bir Kültürler Mozaïği*, çev. E. Ertürk, İstanbul: Literatür.

Holzer, P. (2004) “Bergama Direniş Hareketi”, M. Özbek (ed.), *Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Hil, s. 361-372.

Horowitz, D. L. (1985) *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: Universty of California.

Hutchinson, J ve A. D. Smith (1996) *Ethnicity*, New York: Oxford.

Işık, O. (1996) “Türkiye Kentlerinin Geleceği Üzerine Gözlemler: Denizli ve İstanbul Dersleri”, , no. 86/87, s. 42-47.

İller Bankası (1966) *Adana Analitik Etütleri*, Ankara: İller Bankası.

İver, R. M. ve H. Page (1997) “Etnik ve Irksal Gruplar”, O. Türkdöğän, *Etnik Sosyoloji-Türk Etnik Sosyolojisi* içinde, İstanbul: Timaş, s. 20-37.

Karakuş, M., K. Aydın, Z. Baykam, H. Ergün, B. Teymen, R.A. Yılmaz, H. Yüzeroğlu (1999) “Sanayi”, Adana Güçbiriliği Vakfı (komisyon) *Adana Sosyo-Ekonomik Rapor* içinde, Adana: Çukurova Üniversitesi, s. 284-236.

Karimova, N. ve E. Deverell (2001) *Minorities in Turkey*, Stockholm: The Swedish Institute of International Affairs.

Kehrer, G. (1998) “Din Sosyolojisi”, çev. M.E. Köktaş, Y. Aktay, M.E. Köktaş (der.), *Din Sosyolojisi* içinde, Ankara: Vadi, s. 17-108.

Keser, İ. (2005) *Nusayrilik/Arap Aleviliği*, Adana: Karahan.

Keyder, Ç. (2000a) “Enformel Konut Piyasasından Küresel Konut Piyasasına”, Ç. Keyder, *İstanbul: Küresel ve Yerel Arasında* içinde, s. 172-191.

Keyder, Ç. (2000b) “İki Semtin Hikayesi”, Ç. Keyder, *İstanbul: Küresel ve Yerel Arasında* içinde, s. 206-221.

Kılıç, Şengün (1992). *Biz ve Onlar-Türkiye’de Etnik Ayrımcılık*. İstanbul: Metis.

Kıray, M. B. (1998) *Toplumsal Yapı ve Değişme*, İstanbul: Bağlam.

Kıray, M. B. (1999a) “Sosyo-ekonomik Hayatın Değişen Düzeni: Kendiliğinden Dört Köyün Monografik Karşılaştırılması”, M. Kıray, *Değişen Toplum Yapısı* içinde, s. 11-40, İstanbul: Bağlam.

Kıray, M. B. (1999b) *Toplumsal Yapı ve Değişme*, İstanbul: Bağlam.

Kongar, E. (1998) *21. Yüzyılda Türkiye-2000’li Yıllarda Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, İstanbul: Remzi.

Köker, L. (2004) “Demokratik Meşruluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük Sorunu”, M. Özbek (ed.), *Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Hil, s. 309-320.

Kömeçoğlu, U. (2005) “Kamusal Alan: Katılım ve Dışlama Güçleri Arasındaki Diyalektiğin Biçimi”, *Sivil Bir Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Kaknüs, s. 19-45.

Küçük, M. (2002) “Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği”, T. Bora (ed.) *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik* içinde, İletişim, İstanbul, s. 901-910.

Kymlicka, W. (1998) *Çokkültürlü Yurttaşlık Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev. A. Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.

Laçiner, Ö. (1996) “Kentlerin Dönüşümü”, *Birikim*, no. 86/87, s. 10-16.

Lewis, B. (1993) *İslam’ın Siyasal Söylemi*, çev. Ü. Oskay, İstanbul: Cep.

Macionis, J. J. (1989) *Sociology*, New Jersey:Prentice-Hall.

Mahçupyan, E. (1998). “Osmanlı’dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset.” *Doğu Batı*, no. 75, s. 21-49.

Mardin, Ş. (2002) *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim.

Marger, M. (1991) *Race and Ethnic Relations: American and Global Perspectives*, California: Wadsworth.

Massignon, L. (1964) “Nusayriler”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 9, s. 365-370, İstanbul: MEB.

Matthews, F. H. (1977) *Quest for an American Sociology: Robert Park and Chicago School*, Montreal ve London: McGill-Queen’s Universty.

Mayring, P. (2000) *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, çev. A. Gümüş ve M. S. Durgun, Adana: Baki Kitabevi.

McAll, C. (1990) *Class, Ethnicity, and Social Inequality*, Montreal ve Kingston: McGill-Queen’s Universty.

Melikoff, I. (1994) *Uyur İdik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, İstanbul: Cem.

Mukherjee, R. (1998) “Social Reality and Culture”, *Current Sociology*, no. 46(5), s. 51-81.

Mutlu, S. (1996) “Ethnic Kurds in Turkey: A Demografic Study”, *International Journal of Middle East Studies*, no. 28(4), s. 517-541.

Nash, M. (1989) *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*, Chicago ve London: University Of Chicago.

- Negt, O. ve A. Kluge (2004) “Kamusal Alan ve Tecrübeye Giriş”, çev. M. Özbek, M. Özbek (ed.), *Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Hil, s. 133-138.
- Noelle-Neumann, E. (1998) *Kamuoyu: Suskunluk Sarmalının Keşfi*, çev. M. Özkök, Ankara: Dost.
- Ocak, A.Y. (1996) *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim.
- Ocak, E. (1996) “Kentın Değişen Anlamı”, *Birikim*, no. 86/87, s. 32-41.
- Olsson, T. (1999) “Dağlıların ve Şehirlerin ‘İrfan’ı-Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrilerin Mezhebi”, T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere (ed.), *Alevi Kimliği* içinde , İstanbul: TETTV.
- Owen, R. ve Ş. Pamuk (2002) *20. Yüzyılda Ortadoğu Ekonomileri Tarihi*, çev. A. Edirne, İstanbul: Sabancı Üniversitesi.
- Öncü, A. (2000) “İstanbullular ve Ötekiler: Küreselcilik Çağında Orta Sınıf Olmanın Kültürel Kozmolojisi”, Ç. Keyder, *İstanbul: Küresel ve Yerel Arasında* içinde, s. 117-144.
- Önder, A. T. (2002) *Türkiye ’nin Etnik Yapısı*, İstanbul: Pozitif.

- Öz, M. (1999) 'Nusayriyye', *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler* içinde, İstanbul: İsav, s. 181-193.
- Özbek, M. (2004) "Giriş: Kamusal Alanın Sınırları", M. Özbek (ed.), *Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Hil, s. 19-90.
- Özmen, A. (2005) "Süryaniler Örneğinde Etnikleştir(il)me ve Etnik Kimlik Görünümleri", A. Taşğın, E. Tanrıverdi, C. Seyfeli (ed.), *Süryaniler ve Süryanilik: III Kitap* içinde, s. 159-172.
- Park, R. E. (1996) "Human Migration and the Marginal Man", W. Sollors (ed.), *Theories of Ethnicity-A Classical Reader* içinde, Washington ve New York: New York University, s. 156-168.
- Poulsen, M., R. Johnston ve J. Forrest (2004) "Is Sydney a Diveded City Ethnically?", *Australian Geographical Studies*, no. 42(3), s. 356-377.
- Reyhani, M. (1997) *Gölgesiz Işıklar*, İstanbul: Kayhan.
- Roth, K. (1998), "Folklor and Nationalism The German Example and its Implications for the Balkans", *Ethnologia Balkanica*, no. 2, s. 69-79.
- Sabancı, S. (1985) *İşte Hayatım*, İstanbul: Aksoy Matbaacılık.

- Saussure, F. (1998) *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. B. Vardar, İstanbul: Multilingual.
- Savar, Ş., M. Fisunoğlu, C.D. Atış, Z. Baykam, C. Eyerci (1999) “Coğrafi Konum ve Arazi Yapısı”, Adana Güçbirliği Vakfı (komisyon), *Adana Sosyo-Ekonomik Rapor* içinde, Adana: Çukurova Üniversitesi, s. 37-42.
- Schermerhorn, R. (1970) *Comparative Ethnic Relations*, New York: Random House.
- Scott, J.C. (1995) *İktidar ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*, çev. A. Türker, İstanbul: Ayrıntı.
- Sennett, R. (2002a) *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. Durak ve A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.
- Sennett, R. (2002b) *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis.
- Serin, Ş. (1988) *İslam Dininin İç Yüzünde Alevi Nusayriler*, Adana: Koza.
- Shils, A. (1957) “Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observation on the Relationships of Soicological Research and Theory”, *British Journal of Sociology*, no. 8, s. 130-145.
- Sinanoğlu, A. (1997) *Nusayrilerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, Konya: Esra.

Smith, A. D. (1992) "Chosen Peoples: Why Ethnic Groups Survive", *Ethnic and Racial Studies*, no. 15(3), s. 436-456.

Smith, A. D. (1999) *Millî Kimlik*, çev. S. Şener, İstanbul: İletişim.

Smith, P. (2005) *Kültürel Kuram*, çev. S. Güzelsarı ve İ. Gündoğdu, İstanbul: Babil.

Sonay S. (tarihsiz) *Güney Alevileri ve Nusayrilik Kavramı*, Adana: Velayet.

Stathis, P. (2003) *19. Yüzyıl İstanbul'unda Gayrimüslimler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Stavenhagen, R. (1996) *Ethnic Conflict and the Nation-State*, New York: St. Martin.

Stender, W. (2001) "Etnik Uyanışlar", çev.Y. Tükel, *Varlık*, no. 120, s. 18-23.

Subaşı, N. (2002) "Alevilik, Aleviler ve Modernleşme", *Birikim*, no. 159, s. 8794.

Subaşı, N. (2003) "Kültürel Kimliğin Melezleşmesi", *Birikim*, no. 174, s. 63-73.

Subaşı, N. (2004) "Alevilerde Güvenlik Arayışı: Periferi, Getto ve Diaspora", *Birikim*, no. 178, s. 81-89.

- Şener, C. (2004) *Türkiye’de Yaşayan Etnik ve Dinsel Gruplar*, İstanbul: Etik.
- Şenol, L.F. ve L. Cantek (1998) “Vitrinin Dışı, Haritanın Dibi veya Kenar Mahelleye Dair ‘Dip’notlar”, *Birikim*, no. 111/112, s. 126-136.
- Şenyapılı, T. (1978) *Bütünleşmemiş Kentli Nüfus Sorunu*, Ankara: ODTÜ.
- Şenyapılı, T. (2004) “*Baraka*”dan *Gecekonduya Ankara’da Kentsel Mekânın Dönüşümü: 1923-1960*, İstanbul: İletişim.
- et-Tavil, M. E. G. (2000) *Nusayriler Arap Alevilerin Tarihi*, çev. İ. Özdemir, İstanbul: Çiviyazıları.
- Tekçe, B. (1978) *Türkiye’de Şehirlere Göçler 1955-60 ve 1960-65 Dönemlerine Ait Tahminler*, Ankara: DİE.
- Tekeli, İ. ve L. Erder (1978) *Yerleşme Yapısının Uyum Süreci Olarak İç Göçler*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Tekinel, O. (1989) *Aşağı Seyhan Ovası Sulaması Sorunları ve Çözüm Önerileri*, Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi.

Teymen, B., E. Akile, Z. Baykam, F. Bekiroğlu, H. Ergün (1999) “Ticaret”, Adana Güçbirliği Vakfı (komisyon) *Adana Sosyo-Ekonomik Rapor* içinde, Adana: Çukurova Üniversitesi, s. 394-407.

Tonkin, M., M. McDonald, M., M. Chapman (1989) *History and Ethnicity*, London ve New York: Routledge.

Topacık, A. (2005) *Alevilikte İbadet ve Dini Uygulamalar*, Adana: Ercan Matbaası.

Turner, B. (1997) *Eşitlik*, çev. B. S. Şener, Ankara: Dost.

Turner, B (2004) *Statü*, çev. K. İnal, Ankara: Ütopya.

Tümer, İ. (2005) *Dönüp Bakınca Geriye: 12 Eylül'den 2000'lere Adana'da Belediye, Hukuk, Devlet ve Gündelik Hayat*, Ankara: Paragraf.

Türk, H. (2001) “Nusayrilik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikler”, *Folklor/Edebiyat*, no. 28, s. 127-144.

Türk, H. (2002) *Nusayrilik (Arap Aleviliği ve Nusayrilerde Hızır İnanıcı*, Ankara: Ütopya.

Türk, H. (2005) *Anadolu'nun Gizili İnanıcı Nusayrilik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, İstanbul: Kaknüs.

Türkdoğan, O. (1997) *Etnik Sosyoloji-Türk Etnik Sosyolojisi*, İstanbul: Timaş.

Uluçay, Ö. (2001) *Tarihte Nusayrilik*, Adana: Gözde.

Uluçay, Ö. (2003) *Nusayrilik: İnanç Esasları & Tenasuh (Reenkarnasyon)*, Adana: Karahan.

Unsal, F. (2004) “Globalization and the Mid-rank City: The Case of Adana, Turkey”, *Cities*, no. 21(5), s. 439-449.

Ünal, A. (2000) “Adana’da Kizzuwatna Krallığı: Taş Devrinden Hitit Devleti’nin Yıkılışına Kadar Adana ve Çukurova Tarihi”, Altun, E ve S. Koz (ed.) (2000) *Efsaneden Tarihe Tarihten Bugüne Adana: Köprübaşı içinde*, İstanbul: YKY, s. 42-70.

Van Dam, N. (2000) *Suriye’de İktidar Mücadelesi: Esad ve Baas Partisi Yönetiminde Siyaset ve Toplum*, çev. S. İdiz ve A. F. Çalkıvık, İstanbul: İletişim.

Weber, M. (1986) *Sosyoloji Yazıları*, çev. T. Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı.

Weber, M. (1996) "Ethnic Groups", W. Sollors (ed.), *Theories of Ethnicity-A Classical Reader* içinde, Washington ve New York: New York University, s. 52-67.

Wedel, H. (1996). "Gecekondu Kadınlar ve Yerel Siyaset." *Deftir*, no. 28, s. 44-55.

Windschuttle, K. (2002) "The Ethnocentrism of Clifford Geertz", *The New Criterion*, no. 31 s. 5-12.

Yaşın, Y. (2000) "Kültür Kehanetleri: Yerelliğin Toplumsal İnşası", Ç. Keyder, *İstanbul: Küresel ve Yerel Arasında* içinde, s. 78-96.

Yurtsever, C. (1999) "Çukurova'ya Yönelik Fransız Emperyalizminin Tarihi ve Kültürel Görünümü" *Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildiriler* içinde Adana: Adana Valiliği, s. 665-677.

ebu Zehra , M. (1983) *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. H. Karakaya ve K. Aytakin, İstanbul: Hisar.

Zubaida, S. (1993) *İslam Halk ve Devlet*, çev. S. Oğuz, İstanbul: İletişim.

Zürcher, E. J. (2000) *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Y. S. Gönen, İstanbul: İletişim.

EKLER

EK-1: Tablolar

TABLO 1: 1845-1890 Çukurova'dan Mersin, Karataş ve Silifke Yoluyla Pamuk İhrac miktarları (pound olarak)

Yıllar	İhracat
1845	-
1861	1,978,000
1862	-
1863	2,125,000
1864	2,150,000
1869	17,800,000
1870	7,040,000
1871	8,190,000
1872	9,270,000
1873	15,025,000
1874	5,920,000
1875	21,186,000
1876	13,350,000
1877	7,920,000
1878	5,913,000
1879	6,886,000
1879	6,580,000
1880	6,580,000
1890	5,040,00

Kaynak: Gordon (1973:195).

TABLO 2: Adana Sancağı Nüfus Durumu 1868-1890

Yıl	Nüfus			Köy sayısı		
	1868	1890	Artış %	1868	1890	Artış %
Adana	33.300	93.955	+184	128	391	+205
Mersin	6.500	29.175	+350	67	87	+30
Tarsus	22.000	41.606	+89	136	180	+32
Karaisalı	13.700	9.856	-28	74	88	+19
Adana Sancak	75.500	174.602	+131	405	746	+84

Kaynak: Gordon (1973:205).

TABLO 3:1918 Yılı Adana Kent ve Vilayet Nüfusu

	Adana Kenti	Adana Vilayeti	Kent Toplamı	Vilayet Toplamı
Müslüman	79,099	372,689	79,099	372,689
Rum	3,365	9,424	3,437	9,879
Rum Katolik	72	455		
Ermeni Gregoryen	16,019	52,317	18,116	60,391
Ermeni Katolik	1,016	2,765		
Ermeni Protestan	1,081	5,309		
Maruni	31	615	31	615
Süryani	273	482	1,748	2,022
Keldani	434	499		
Yakubi	1,041	1,041		
Musevi	52	129	52	129
Toplam	102672	445,725	102672	445,725

Kaynak: La province d'adana aperçu Historique, ethnographique et statistique, Constantinople Société Anonyme de Papeterie et d'Imprimerie, (1920).

TABLO 4: Adana'da Konuşulan Diller

Diller	1935	1960	1965
Türkçe	346,241 - % 92.8	735,788 - % 97	866,316 - % 96.5
Arapça	17,772 - % 4.75	15,626 - % 2	22,356 - % 2.4
Kürtçe	6,698 - % 1.79	5,945 - % 0.85	7,915 - % 0.9
Boşnakça	669 - % 0.17	165 - % 0.02	312 - % 0.03
Arnavutça	590 - % 0.15	119 - % 0.01	483 - % 0.05
Çerkezce	1,931 - % 0.52	98 - % 0.12	121 - % 0.02

Kaynak: DİE, *Genel Nüfus Sayımı* (1935, 1960, 1965).

TABLO 5: Yıllara Göre Adana İli Köy-Kent Nüfusu

Yıl	Köy Nüfusu	Kent Nüfusu	Toplam Nüfus
1927	145,709	82,026	227,735
1935	273,806	109,839	383,645
1940	257,271	118,506	375,777
1945	279,247	139,493	418,740
1950	341,822	166,696	508,518
1955	390,178	283,327	628,505
1960	426,764	334,039	760,803
1965	480,414	422,298	902,712
1970	509,709	525,668	1,035,377
1975	534,289	706,186	1,240,475
1980	642,898	842,845	1,485,743
1985	583,739	1,142,201	1,725,940
1990	584,568	1,350,339	1,934,907
1997	418,515	1,270,640	1,689,155
1997 (Osmaniye dahil)	558,270	1,569,000	2,127,527
2000	451,625	1.397.853	1.849.478

Kaynak: DİE, *Genel Nüfus Sayımı* (çeşitli yıllar).

TABLO 6: Yıllara Göre Adana Nüfusu

Yıl	Nüfus	Kaynak
1812	5,000	Akkaya (1998)
1831	15,464 ⁵¹	Behar (2003)
1851	20,000	Akkaya (1998)
1868	33,300	Gordon (1973)
1872	30,000	Halaçoğlu (2000)
1885	62,266	Çelik (2000)
1890	93,955	Gordon (1973)
1914	89,697	Çelik (2000)
1918	79,099	Constantinople société anonyme de papeterie et d'imprimerie, (1920)
1927	72,577	DİE Genel Nüfus Sayımı
1935	76,573	“
1940	89,900	“
1945	100,800	“
1950	117,642	“
1960	168,600	“
1965	289,919	“
1970	347,454	“
1975	475,384	“
1980	574,515	“
1985	777,554	“
1990	916,150	“
2000	1,130,710	“

TABLO 7: Adana'ya Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nden Göç Eden Nüfus

İller	1980	1985	1990	2000	Toplam
Ş. Urfa	8.636	7.363	8.952	6.014	30.965
Diyarbakır	3.152	4.438	6.327	4.593	18.510
Mardin	4.010	4.703	6.250	3.265	18.228
G. Antep	3.604	4.897	5.582	3.355	17.438
Adıyaman	3.352	4.133	4.921	3.377	15.783
Siirt	1.630	3.242	3.718	1.439	10.029
Batman	-	-	821	880	1.701
Kilis	-	-	-	380	380
Toplam	24.384	28.776	36.571	23.303	113.034

Kaynak: DİE, *Daimi İkametgaha Göre İç Göçler* (çeşitli yıllar).

⁵¹ Bu sayımda sadece erkek nüfus sayıma tabi tutulmuştur. Ancak Karal (1943, Çadırcı (1980;1991) bu nüfusu fazla bularak kent nüfusunun 13,000 kişi olduğuna dair tahmin yürütmüşlerdir (Behar, 2003:25)

TABLO 8: Adana'ya Doğu Anadolu Bölgesi'nden Göç Eden Nüfus

İller	1980	1985	1990	2000	Toplam
Malatya	2.243	2.296	3.147	1.637	9.323
Elazığ	1.776	2.250	2.958	1.685	8.669
Van	503	2.183	2.917	1.656	7.259
Bingöl	610	1.379	2.401	843	5.233
Erzurum	823	1.357	1.704	894	4.778
Muş	622	1.600	1.831	679	4.732
Bitlis	760	1.679	1.460	769	4.668
Kars	564	841	957	341	2.703
Tunceli	610	595	932	421	2.558
Şırnak	-	-	1.275	1.049	2.324
Hakkari	250	472	661	448	1.831
Erzincan	302	368	483	251	1.404
Iğdır	-	-	-	139	139
Ardahan	-	-	-	94	94
Toplam	9.063	15.020	20.726	10.906	55.715

Kaynak: DİE, *Daimi İkametgaha Göre İç Göçler* (çeşitli yıllar).

TABLO 9: Adana'ya İç Anadolu Bölgesi'nden Göç Eden Nüfus

İller	1980	1985	1990	2000	Toplam
Ankara	3.406	4.415	4.549	4.372	16.742
Kayseri	1.407	3.139	3.632	2.146	10.324
Niğde	1.717	2.975	3.721	1.607	10.020
Konya	1.421	1.947	2.508	1.696	7.572
Sivas	1.078	1.469	1.770	861	5.178
Eskişehir	312	484	561	546	1.903
Yozgat	310	360	597	397	1.664
Nevşehir	244	335	476	320	1.375
Kırşehir	173	310	506	235	1.224
Aksaray	-	-	561	563	1.124
Çankırı	86	164	218	102	570
Karaman	-	-	228	194	422
Kırıkkale	-	-	223	162	385
Toplam	10.154	15.598	19.550	13.201	58.503

Kaynak: DİE, *Daimi İkametgaha Göre İç Göçler* (çeşitli yıllar).

TABLO 10: Adana'ya Akdeniz Bölgesi'nden Göç Eden Nüfus

İller	1980	1985	1990	2000	Toplam
İçel	4.493	6.617	9.566	8.215	28.891
K. Maraş	5.902	6.694	8.692	3.191	24.479
Hatay	4.052	4.950	5.950	6.109	21.061
Osmaniye	-	-	-	6.050	6.050
Antalya	544	875	1.023	1.555	3.997
Isparta	259	306	425	269	1.259
Burdur	125	155	226	130	636
Toplam	15.375	19.597	25.882	25.519	86.373

Kaynak: DİE, *Daimi İkametgaha Göre İç Göçler* (çeşitli yıllar).

TABLO 11: Adana'ya Göç Eden Nüfusun Bölgelere Göre Karşılaştırması

Bölgeler	1980	1985	1990	2000	TOPLAM
G.doğu Anadolu	24.384	28.776	36.571	23.303	113.034
Akdeniz	15.375	19.597	25.882	25.519	86.373
İç Anadolu	10.154	15.598	19.550	13.201	58.503
Doğu Anadolu	9.063	15.020	20.726	10.906	55.715
Marmara	7.574	9.871	10.338	10.513	38.296
Ege	3.464	4.984	5.066	4.053	17.567
Karadeniz	3.125	4.390	5.127	3.583	16.225
Toplam	73.139	98.236	123.260	91.078	385.713

Kaynak:DİE, *Daimi İkametgaha Göre İç Göçler* (çeşitli yıllar).

TABLO 12: Ekonomik Faaliyetlere Göre İstihdam Edilen Nüfus

	Toplam istihdam			Tarım		Sana		Hizme	
	T	E	K	E	K	E	K	E	K
Sayı	572.605	377.845	194.76	-	-	-	-	-	-
Oran	-	-	-	28.8	20.8	18.6	6.2	45.2	22.7

Kaynak: DİE, *Genel Nüfus Sayımı Sonuçları* (2000).

TABLO 13: Adana İli ve Türkiye'de Tarım Arazisi Varlığı ve Kullanımı

Arazi Kullanımı	Adana (%)	Türkiye (%)
Ekilen	86,9	69,3
Nadas	1,7	18,3
Sebze	5,2	2,9
Meyve	6,2	9,5
Toplam	100,0	100,0

Kaynak: DİE, *Tarımsal Yapı* (1997).

TABLO 14:Adana İli Pamuk Üretimi

Yıllar	Ekim alanı (hektar)	Üretim (ton)
1980	200,000	390,900
1981	213,599	384,480
1982	158,281	316,562
1983	147,464	316,244
1984	187,808	398,467
1985	162,498	378,011
1986	133,351	289,160
1987	117,781	264,454

1988	158,000	318,000
1989	136,000	247,000

Kaynak: Tekinel (1989)

Tablo 15: 2002 Milletvekili Genel Seçimi - Seyhan İlçesi

Mahalle	Seçmen Sayısı	Geçerli Oy	AKP	CHP	DEHAP	DYP	GP	MHP
Toplam	532779	374394	87943	99367	44640	26894	36182	37579
Yüzüncüyıl	11.749	8431	-2- 2092	-1- 2735	-6- 273	-5- 533	-4- 675	-3- 1160
İkibinevler	3192	2252	-3- 550	-2- 587	-5- 273	-4- 533	-1- 675	-5- 273
A.R. Yüreğir	1157	789	-1- 199	-2- 153	-5- 80	-6- 58	-4- 91	-3- 117
Akkapı	6027	4429	-6- 52	-1- 2259	-4- 522	-3- 557	-2- 566	-5- 117
Alidede	1337	846	-2- 187	-1- 226	-6- 50	-4- 95	-3- 111	-5- 68
Aydınlar	4305	3391	-1- 1212	-5- 286	-6- 267	-3- 370	-4- 325	-2- 601
Bahçelievler	2713	1792	-2- 448	-1- 468	-6- 81	-5- 187	-3- 208	-4- 206
Barbaros	8826	6609	-2- 1345	-3- 324	-1- 3998	-6- 99	-4- 241	-5- 107
Barış	7413	5541	-1- 2068	-3- 681	-5- 529	-6- 346	-4- 536	-2- 824
Belediyeevleri	13837	9737	-1- 3221	-2- 1996	-6- 427	-5- 626	-4- 923	-3- 1462
Beşocak	1226	804	-4- 131	-1- 186	-2- 153	-5- 79	-3- 132	-6- 70
Bey	4796	3560	-4- 454	-1- 1058	-2- 813	-5- 272	-3- 563	-6- 76
Beyazevler	7627	5383	-2- 898	-1- 2161	-6- 202	-4- 436	-5- 335	-3- 625
Cemalpaşa	9158	9784	-3- 532	-1- 3167	-6- 108	-2- 935	-5- 372	-4- 521
Çınarlı	2418	1693	-4- 179	-1- 626	-6- 25	-2- 257	-5- 144	-3- 206
Dağlıoğlu	10813	7982	-4- 731	-2- 1300	-1- 4197	-5- 214	-3- 812	6- 146
Demetevler	5021	3341	-1- 1100	-2- 602	-5- 276	-6- 264	-4- 385	-3- 406
Denizli	11534	8172	-1- 2631	-5- 910	-3- 1108	-6- 595	-4- 1064	-2- 1184
Döşeme	7119	4674	-2- 783	-1- 1758	-6- 131	-5- 379	-4- 473	-3- 527

Dumlupınar	9194	6053	-2- 1539	-1- 1755	-3- 1136	-6- 112	-4- 568	-5- 156
Emek	4828	3365	-3- 426	-1- 1384	-6- 97	-5- 264	-2- 436	-4- 357
Fatih	11293	8401	-1- 4247	-4- 654	-6- 156	-3- 659	-5- 604	-2- 1302
Fevzipaşa	7730	5781	-1- 1912	-5- 604	-4- 612	-6- 446	-3- 619	-2- 927
Gazipaşa	4903	3385	-2- 652	-1- 1159	-6- 51	-5- 337	-4- 349	-3- 376
Gülbağçesi	15061	11252	-2- 1635	-3- 451	-1- 8041	-6- 103	-4- 413	-5- 169
Gülpınar	8330	5242	-1- 1490	-2- 1074	-3- 822	-6- 152	-4- 757	-5- 170
Gürselpaşa	8383	6159	-1- 2342	-3- 752	-2- 947	-6- 302	-5- 536	-4- 717
Güzelyalı	18748	13556	-2- 2467	-1- 5481	-5- 797	-4- 1014	-6- 757	-3- 1362
Hanedan	1653	1123	-1- 310	-2- 294	-6- 17	-4- 135	-3- 184	-5- 100
Havuzlubahçe	6803	4600	-4- 371	-1- 1737	-2- 903	-5- 238	-3- 719	-6- 123
Hurmalı	2458	1816	-3- 223	-1- 686	-6- 61	-5- 166	-2- 291	-4- 174
Huzurevleri	9808	7114	-1- 2172	-2- 1886	-6- 219	-5- 485	-4- 534	-3- 1002
Hürriyet	4585	3326	-2- 659	-3- 435	-1- 1366	-6- 113	-4- 315	-5- 170
İsmetpaşa	7653	5437	-1- 1852	-3- 600	-2- 995	-6- 422	-5- 530	-4- 543
İstiklal	5920	3972	-3- 575	-1- 1527	-6- 155	-5- 281	-2- 580	-4- 467
Karasoku	180	96	-1- 16	-2- 11	-6- 0	-5- 5	-3- 10	-4- 9
Kayalıbağ	1050	705	-1- 191	-4- 83	-6- 8	-2- 137	-5- 76	-3- 113
Kocavezir	2714	1626	-2- 396	-1- 441	-6- 62	-4- 129	-3- 290	-5- 99
Kurtuluş	9887	7126	-3- 722	-1- 3215	-6- 100	-2- 953	-5- 380	-4- 633
Kuruköprü	841	493	-1- 178	-2- 103	-6- 4	-5- 39	-4- 50	-3- 54
Mahfesiğmaz	18878	13397	-2- 2288	-1- 5256	-6- 345	-4- 1027	-5- 871	-3- 1693
Mestanzade	3392	2065	-3- 387	-1- 506	-6- 73	-4- 277	-2- 390	-5- 233
Meydan	6915	4498	-2- 1539	-1- 1755	-3- 1136	-6- 112	-4- 568	-5- 156

			831	1698	268	210	662	270
Mıdık	2075	1612	-5- 24	-1- 877	-6- 19	-3- 145	-2- 279	-4- 86
Mirzaçelebi	5353	3491	-3- 538	-1- 1104	-4- 317	-5- 245	-2- 675	-6- 169
Mithatpaşa	16453	10913	-1- 3075	-2- 1952	-3- 1772	-6- 717	-4- 1183	-5- 1108
Namıkkemal	7878	5415	-2- 1154	-1- 1855	-6- 71	-5- 476	-4- 620	-3- 627
Narlıca	8494	5970	-2- 1272	-1- 1441	-4- 704	-6- 409	-3- 882	-5- 675
Onur	8503	6023	-1- 1572	-3- 1020	-2- 1390	-6- 244	-4- 643	-5- 441
Ova	6818	5033	-2- 706	-3- 645	-1- 2867	-6- 79	-4- 273	-5- 163
Pınar	6868	4937	-1- 1710	-2- 901	-6- 168	-5- 373	-4- 419	-3- 712
Reşatbey	9486	6701	-2- 769	-1- 2776	-6- 94	-3- 933	-5- 469	-4- 562
Sakarya	1574	1091	-3- 184	-1- 340	-6- 58	-5- 90	-2- 188	-4- 131
Sarıyakup	1302	849	-2- 180	-1- 218	-6- 60	-5- 95	-3- 120	-4- 104
Sucuzade	4489	2987	-3- 206	-1- 1435	-6- 51	-4- 202	-2- 625	-5- 109
Sümer	15744	11206	-2- 2740	-1- 3419	-6- 199	-4- 1057	-5- 972	-3- 1379
Şakirpaşa	7776	5445	-2- 1214	-1- 1767	-4- 448	-6- 234	-3- 770	-5- 407
Şehitduran	4433	3156	-1- 931	-2- 599	-4- 205	-5- 185	-3- 520	-4- 327
Tepebağ	1510	855	-1- 197	-3- 136	-6- 25	-4- 123	-2- 153	-5- 117
Toros	23404	16455	-2- 2869	-1- 6436	-6- 458	-4- 1412	-5- 1327	-3- 1988
Türkocağı	950	565	-1- 119	-1- 119	-4- 20	-3- 75	-2- 85	-2- 85
Uçak	5780	3902	-3- 757	-1- 1133	-2- 1052	-6- 79	-4- 410	-5- 222
Ulucami	499	302	-1- 104	-2- 49	-6- 4	-4- 34	-5- 33	-3- 35
Yenibaraj	7228	4792	-2- 806	-1- 1904	-6- 78	-4- 491	-5- 358	-3- 531
Yenibey	9030	6095	-1- 1384	-2- 1152	-1- 1384	-5- 255	-3- 846	-4- 400
Yeniyurt	19068	13627	-1- 5261	-2- 2533	-6- 451	-4- 1074	-5- 1032	-3- 1778

Yeşilevler	4967	3287	-1- 1103	-3- 483	-6- 223	-5- 254	-4- 385	-2- 494
Yeşiloba	4835	3207	-1- 883	-2- 663	-3- 530	-5- 277	-6- 241	-4- 378
Yeşilyurt	25270	17948	-1- 5895	-2- 4547	-6- 462	-5- 1306	-4- 1396	-3- 2226
Yeşilyuva	4898	3341	-2- 710	-1- 1081	-5- 213	-6- 198	-3- 481	-4- 212
Yurt	18297	12522	-1- 3726	-2- 3492	-6- 439	-5- 962	-4- 1015	-3- 1605
Ziyapaşa	8322	5869	-2- 1160	-1- 2015	-6- 211	-5- 441	-4- 609	-3- 641
Toplam 72			29	38	6		1	

Kaynak: DİE, *Milletvekili Genel Seçimleri 2002: 01 Adana.*

TABLO 16: 2002 Milletvekili Genel Seçimi - Yüreğir İlçesi

Mahalle	Seçmen Sayısı	Geçerli Oy	AKP	CHP	DEHAP	DYP	GP	MHP
Toplam	197465	138911	4531 7	29160	16687	8538	1361 8	1404 1
Ondokuz Mayıs	8317	5339	-2- 1607	-5- 354	-1- 2418	-6- 79	-4- 365	-3- 371
Akdeniz	2875	2062	-4- 68	-1- 1028	-6- 49	-3- 138	-2- 533	-5- 60
Akıncılar	7469	5030	-1- 1466	-2- 1051	-6- 44	-5- 557	-3- 836	-4- 644
Anadolu	11212	7737	-2- 2063	-3- 1193	-1- 2999	-6- 181	-4- 589	-5- 231
Atakent	4503	2851	-1- 794	-2- 729	-4- 301	-6- 145	-5- 287	-3- 328
Bahçelievler	1888	1343	-2- 335	-1- 404	-3- 227	-6- 28	-4- 220	-5- 30
Başak	3224	2138	-2- 616	-4- 78	-1- 1100	-5- 43	-3- 87	-6- 23
Cumhuriyet	5359	3738	-2- 653	-1- 1766	-5- 149	-4- 175	-3- 538	-6- 148
Çamlıbel	4377	3147	-1- 1410	-3- 96	-2- 1198	-6- 32	-4- 92	-5- 82
Dadaloğlu	3877	2713	-2- 761	-1- 867	-4- 234	-3- 272	-5- 215	-6- 180
Dervişler	4404	3091	-1- 1593	-3- 354	-6- 77	-5- 159	-4- 193	-2- 459
Güneşli	2520	1897	-3- 73	-1- 1331	-5- 40	-4- 61	-2- 225	-6- 23
Güzelevler	1940	1289	-2- 261	-4- 37	-1- 777	-6- 17	-3- 112	-5- 30
Haydaroğlu	3125	2384	-4- 46	-1- 373	-5- 29	-3- 136	-2- 446	-4- 46

Karaca- oğlan	8069	5703	-1- 2146	-3- 845	-6- 199	-5- 513	-4- 564	-2- 927
Kazım- karabekir	5064	3868	-1- 1547	-2- 651	-6- 103	-5- 298	-4- 413	-3- 589
Kışla	12397	8505	-1- 3237	-2- 1669	-2- 169	-5- 562	-4- 574	-3- 1504
Kiremit- hane	5902	4110	-1- 1712	-3- 423	-2- 852	-4- 60	-6- 145	-5- 210
Koza	1840	1269	-2- 235	-4- 71	-1- 719	-6- 8	-3- 104	-5- 48
Köprölü	2593	1940	-1- 562	-2- 547	-6- 19	-4- 160	-5- 139	-3- 330
Levent	6757	4700	-6- 157	-1- 1125	-5- 217	-4- 253	-3- 398	-2- 731
M.A.Ersoy	5398	4309	-1- 2219	-3- 438	-6- 18	-5- 298	-4- 328	-2- 705
Özgür	2465	1818	-1- 604	-5- 114	-2- 404	-5- 114	-3- 233	-4- 197
Ptt Evleri	7944	5393	-1- 1750	-2- 1477	-6- 122	-5- 402	-4- 457	-3- 748
Remzi- oğuzark	646	578	-1- 168	-3- 130	-6- 2	-5- 25	-4- 76	-2- 157
Sarıçam	7692	5238	-1- 1765	-2- 1083	-6- 130	-5- 472	-3- 854	-4- 542
Selahattin- eyyubi	8316	5912	-1- 2247	-2- 891	-4- 589	-5- 535	-6- 432	-3- 722
Serinevler	3700	2823	-1- 1068	-3- 19	-2- 669	-5- 162	-6- 150	-4- 286
Seyhan	3520	2807	-5- 119	-1- 1654	-3- 122	-4- 121	-2- 503	-6- 63
Sinanpaşa	5993	3866	-1- 1183	-2- 721	-6- 38	-5- 421	-3- 581	-4- 549
şehit- erkutakbay	5665	3874	-1- 1728	-3- 403	-2- 999	-6- 68	-4- 163	-5- 87
Tahsilli	4070	2933	-1- 1041	-2- 682	-6- 102	-5- 191	-4- 296	-3- 334
Ulubatlı- hasan	10290	7215	-1- 3164	-4- 699	-3- 747	-6- 515	-5- 580	-2- 922
Yamaçlı	3962	3168	-4- 157	-1- 1929	-6- 46	-3- 217	-2- 519	-5- 65
Yavuzlar	10140	7097	-1- 2338	-2- 1571	-6- 109	-5- 543	-4- 725	-3- 1029
Yenidoğan	4408	3098	-1- 1227	-2- 633	-5- 233	-6- 130	-4- 253	-3- 409
Yeşilbağlar	2113	1264	-1- 660	-3- 105	-2- 323	-6- 19	-4- 65	-5- 23
Yıldırım-	2682	2047	-1- 660	-3- 105	-6- 323	-5- 19	-4- 65	-2- 23

beyazıt			1015	220	24	98	191	353
Toplam 38			24	9	5			

Kaynak: DİE, *Milletvekili Genel Seçimleri 2002: 01 Adana*.

TABLO 17: Adana’da Mahalle Düzeyinde Gelişim

1942 (Kaynak: İller Bankası, 1966)	1966 (Kaynak: İller Bankası, 1966)	1984 (Kaynak: Adana Büyükşehir Belediyesi, 1987) 1984-1989 Albümü)	2005 (Kaynak: Kent Haritası)
-	-	Ahmet Remzi	Ahmet Remzi
-	-	Yüreğir	Yüreğir
-	-	-	Akdeniz
Akkapı	-	Akıncılar	Akıncılar
Alidede	Akkapı	Akkapı	Akkapı
-	Alidede	Alidede	Alidede
-	-	Anadolu	Anadolu
-	-	-	Atakent
-	-	-	Aydınlar
-	-	-	Bahçelievler
-	-	Barbaros	Barbaros
-	-	-	Barış
-	-	-	Başak
Beşocak	-	-	Belediyeevleri
-	Beşocak	Beşocak	Beşocak
-	Bey	Bey	Bey
-	-	-	Beyazevler
Cumhuriyet	Cemalpaşa	Cemalpaşa	Cemalpaşa
-	Cumhuriyet	Cumhuriyet	Cumhuriyet
Çınarlı	-	-	Çamlıbel
-	Çınarlı	Çınarlı	Çınarlı
-	-	-	Dadaloğlu
-	Dağlıoğlu	Dağlıoğlu	Dağlıoğlu
-	-	-	Demetevler
-	Denizli	Denizli	Denizli
Döşeme	-	Dervişler	Dervişler
-	Döşeme	Döşeme	Döşeme
-	Dumlupınar	Dumlupınar	Dumlupınar
-	-	Emek	Emek
-	-	Fatih	Fatih
-	-	Fevzipaşa	Fevzipaşa
-	-	Gazipaşa	Gazipaşa
-	-	Gülbahçesi	Gülbahçesi
-	-	Gürselpaşa	Gürselpaşa
Güneşli	-	-	Gülpınar
-	Güneşli	Güneşli	Güneşli
-	-	-	Güzelevler

Hanedan	-	-	Güzelyalı
-	Hanedan	Hanedan	Hanedan
-	Havuzlubahçe	Havuzlubahçe	Havuzlubahçe
Hurmali	-	Haydaroglu	Haydaroglu
-	Hurmali	Hurmali	Hurmali
-	-	-	Huzurevler
-	Hürriyet	Hürriyet	Hürriyet
-	-	-	İkibinevler
-	-	İsmetpaşa	İsmetpaşa
-	İstiklal	İstiklal	İstiklal
Karasoku	-	-	Karacaoğlan
Kayalıbağ	Karasoku	Karasoku	Karasoku
-	Kayalıbağ	Kayalıbağ	Kayalıbağ
-	-	Kazım Karabekir	Kazım Karabekir
-	-	Kışla	Kışla
-	Kiremithane	Kiremithane	Kiremithane
-	Kocavezir	Kocavezir	Kocavezir
Köprülü	-	-	Koza
Kurtuluş	Köprülü	Köprülü	Köprülü
Kuruköprü	Kurtuluş	Kurtuluş	Kurtuluş
-	Kuruköprü	Kuruköprü	Kuruköprü
-	-	-	Levent
-	-	-	Mahfesiğmaz
Mestanzade	-	-	Mehmet Akif Ersoy
-	Mestanzade	Mestanzade	Mestanzade
Mıdık	-	Meydan	Meydan
-	Mıdık	Mıdık	Mıdık
-	Mirzaçelebi	Mirzaçelebi	Mirzaçelebi
-	Mithatpaşa	Mithatpaşa	Mithatpaşa
-	Namık Kemal	Namıkkemal	Namık Kemal
-	-	Narlıca	Narlıca
-	-	Ondokuz Mayıs	Ondokuz Mayıs
-	-	-	Onur
-	-	-	Ova
-	-	Özgür	Özgür
-	-	-	Pınar
-	-	Ptt Evleri	Ptt Evleri
Reşatbey	-	Remzi Oğuz Arık	Remzi Oğuz Arık
Sakarya	Reşatbey	Reşatbey	Reşatbey
-	-	Sakarya	Sakarya
Sarıyakup	Sakarya	Sarıçam	Sarıçam
-	-	Sarıyakup	Sarıyakup
-	Sarıyakup	-	Selahattin Eyyubi
-	-	Serinevler	Serinevler
-	Seyhan	Seyhan	Seyhan
Suczade	Sinanpaşa	Sinanpaşa	Sinanpaşa
-	Suczade	Suczade	Suczade
-	-	Sümer	Sümer

Şehitduran	Şakirpaşa	Şakirpaşa	Şakirpaşa
-	Şehitduran	Şehitduran	Şehitduran
-	-	Şehit Erkut Akbay	Şehir Erkut Akbay
Tepebağ	-	Tahsilli	Tahsilli
-	Tepebağ	Tepebağ	Tepebağ
-	-	Toros	Toros
-	Türkocağı	Türkocağı	Türkocağı
-	-	-	Uçak
-	Ulucami	Ulucami	Ulucami
-	-	-	Ulubatlı Hasan
-	Yamaçlı	Yamaçlı	Yamaçlı
-	Yavuzlar	Yavuzlar	Yavuzlar
-	-	Yenibaraj	Yenibaraj
-	-	Yenibey	Yenibey
-	-	-	Yenidoğan
-	-	-	Yeniyurt
-	-	-	Yeşilbağlar
-	-	Yeşilevler	Yeşilevler
-	Yeşiloba(Çok	Yeşiloba	Yeşiloba
-	Küçük)	Yeşilyurt	Yeşilyurt
-	-	Yeşilyuva	Yeşilyuva
-	Yeşilyuva	-	Yıldırım Beyazıt
-	-	Yurt	Yurt
-	-	-	Yüzüncü Yıl
-	-	Ziyapaşa	Ziyapaşa
-	Ziyapaşa		
	Meydan (Yrğr)		
22	45	77	110

EK-2: Metinler

METİN 1: Akdeniz Sosyal Daşanışma, Eğitim, Sağlık ve Kültür Vakfı başkanının Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'e gönderdiği dilekçe⁵²

28.12.1996

Sayın Başkan;

Alevilerin durumu, ülke açısından olsun kendi açılarından olsun kanayan kangrenli bir yaraya dönüşmüş bulunmaktadır. Kendisinin de verdiği bilgilerden birkaç bakanlıktan daha büyük bir bütçeye sahip bulunan yanlı Diyanet ve yanlı olarak yaptırılan din eğitiminin durumu, demokrasi ile yaşadığı öne sürülen ülkemizin gelecekteki tarihinde anlatılması bir hayli zor olan bir adaletsizlik örneğidir.

Başkaları imtiyazlı olarak bu eğitimi görebilirken, bu bütçeden yararlanabilirken Alevi din adamlarının böyle bir eğitime sahip kılınmaması ve aynı haklarına sahip bulunmaması kendisine uygun görülen yanlışlardan sadece bir iki örnek durumundadır. Oysa Aleviler bu ülkenin ister demokrasi, ister yaşama olgusu ve ister Atatürkçü Laik düzenin garantisi durumundaki yegane bekçileridir.

Bunları, herkesten daha çok değerlendirebilen birisi olarak bunların ancak sizin başkanlığınızda çözüleceğine ve bu acıların dineceğine inandığımdan dolayı sizlere yazıyor ve bunları sizlerden ısrarla talep ediyoruz. Zatı alilerinizin takdirleri bunlara yeterli olacaktır diye inanıyorum.

En iyi dileklerle yeni yılınızı kutluyor, başarılarınızın devamını, sağlık, mutluluk ve huzur dolu nice yarınların sizin olmasını diliyorum. Saygılarımla

Mehmet Tevfik Özezen

METİN 2: Akdeniz Sosyal Daşanışma Eğitim Sağlık ve Kültür Vakfı başkanının, Diyanet İşleri Başkanlığı'na cevabı

28.03.1997

Mehmet Nuri Yılmaz

Diyanet İşleri Başkanı'na

Sayın Cumhurbaşkanımıza yazdığım hak talebiyle ilgili yazıya istinaden, ülkenin en azından %35'ini oluşturan bir topluluğun düşüncelerine tercüman olan

⁵² Bu talep sonucunda Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreterliği dilekçeyi Diyanet İşleri Başkanlığı'na iletmış ve Diyanet İşleri başkanı iddiaların yersiz olduğunu belirten bir cevap yazısı göndermiştir..

yazımın cevabı yazdığınız üzere değil de, bir din müessesesinin gerçek ve ciddi sorumluluğunun ister anayasal bir hukuk devleti düzeni ve isten konu itibariyle:

“Müminler kardeşdir; kardeşlerimizin arasını düzeltin” (Hucurat/19)

“Allah’tan korkun; aranızdaki anlaşmazlıkları düzeltin ve inan sahipleri iseniz; Allah ve onun Resulüne uyun” (Enfal/1)

“Ey iman edenler! Allah’a ait olan hakkı çok çok ayakta tutun adalet üzere iş yapan tanıklardan olun, bir topluluğa yönelik KİNİNİZ sizi adaletsizliğe götürmesin; adaletli olun! Takvaya yakın olanı budur. Allah’tan korkun. Allah bütün yaptıklarınızdan kesinlikle haberdardır” (Maide/8 gibi bir çok ayette belirtildiği üzere bir semavi hukuk düzeni ve sorumluluğu altında olmalıydı.

İsteklerim ne Anayasanın 24. maddesinin 4. fıkrasına ve ne de 633 sayılı kanunla belirtilen görevlerin dışında kalanların haricinde olan istekler değildir. Kaldı ki isten adı geçen madde, fıkra ve kanunda adaletsizlik varsa bu tür eksikliklerin ve hataların sorumlusu sizsiniz. Çünkü, kanun yapımcılardan çok, bu tür eksiklikler ve hatalarda yön vericilik sıfatınız dolayısıyla sorumluluk size aittir.

Adı geçen yazımda var olan şikayetler, din eğitimi müesseselerinde yapılmayan kayıttan değil, bu yerlerde bir eğitim yapılmasından ve herkesin sorumlu bulunduğu Ehl-i Beyt’ten gelen Caferi fikhına bağlı inançsal eğitimin yapılmaması, böylece Alevi din adamlarının bu eğitimden nasibini alamaması, bizde de bir sureti mahfuz bulunan ve kendilerinin de içerisinde hakkı bulunduğu bütçeden payını alamaması, ama her iki tarafın ortak paylaşımıyla çalışacak, devletin yükü olmaktan çıkıp her iki tarafın vakıflarınca iki ünite halinde devlet bakanı denetimi altında bulunmaması ve okuyacak din adamının gölgesinden bile doğan korkuların varolmasıdır.

Siz ilgi duymayabilirsiniz. Çünkü suda yaşayan balığın suyu tanımadığı gibi, siz de bu bolluğun içerisinde olduğunuz için benim mahrumiyetimin ne olduğunu, hakkımın haksız yere nasıl gaspedildiğini, çocuğumun bir başka ülkeye bu tür eğitim yapmaya gönderirsem ülkem ve yöneticilerim adına duyacağım utancı da tahmin etmez ya da bilmek istemezsiniz.

1587 sayılı kanunla belirlenen nüfus kağıdı ya da kütüğü konusundaki meseleler de tarafımdan zikredilmediği halde birbirine karıştırılmış, sanki mezhep kaydından bahsediliyormuş gibi bir polemikle konunun başka bir açıdan geçirilmesi istenilmiştir.

Konuya sizin değinmiş olmanız itibariyle, bana bu konuda bazı açıklamalar yapma fırsatını da sağlamış oluyorsunuz. Nüfus kağıdında mezhebin yazılı olup olmaması bizleri sandığınız gibi işlem ve eylem baskılarından korumamıştır. Çünkü onun yerine nüfus cüzdanında yazılı olan “nüfus kütüğünde kayıtlı olduğu yer” bölümü almış bulunmaktadır. Bunun acısını çekenlerden birisi de benim.

Kaldı ki Hıristiyan Jorj Cırdak'ın "İnsani Adaletin Sesi, Ali İbnü Talip" adlı yapıtında bahsettiği gibi, insan haklarının babası ve Birleşmiş Milletlerin 10 Aralık 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin öncüsü, Cemel Vakasında kendi safında şehit düşenlerle, karşısında olanların cenaze namazlarını eşit bir biçimde kıldırarak, Muaviye'nin Sıffin'de suyu Hz. Ali (K.V.)'den üç gün gibi bir zaman tutup, askerlerini de böylece susuzluğa mahkum etmesinden sonra, kendisinin suyu alır almaz "Su Allah'ındır, Allah kullarından menedilemez" deyip Muaviye ve askerlerine su veren adaletin sahibi, Hz. Peygamber'in (S.A.V.)'in "Velisi, vasisi, gerçek halifesi, kardeşi, amcazadesi, damadı, "Çocuklarım" dediği cennetin gençleri olan Hz. Hasan ve Hüseyin'in (A.S.) babası, İslam'ın imamı, kadısı, fakih, bilgini, Kuran müfessiri, koruyucusu, mucizelerin, insan adaletinin, İslam adaletinin, sevginin, eşitliğin, özgürlüğün hasılı İslam'ı simgeleyen her iyi şeyin ve dimağı durdurabilen bir çok özelliğin babası olmasına rağmen hakkı bizler gibi yenilen Hz. Ali (K.V.)'nin adını kendi kimliğinde taşıması her Alevi'nin paylaşılmaz bir onurdur ve satın alınamaz bir erdemdir (Sıralanan bütün bu nitelikler gerektiğinde en iyi şekilde belgelenebilir.

Bu gerekçelerle hatırlatmak isterim ki: Bizlerin sıkıntıları bunlar değil, özellikle din eğitimi ve idinle ilgili hak paylaşımında eşit olmayan işlemler ve pamuk ipliği dayanıklılığına sahip uygulamalar ile diyanetin durumudur. Bütün bunlarla size soruyorum.

Bunca İlahiyat Fakültesi, İslam Enstitüsü, din koleji ve İmam Hatip lisesinden sünni insanlara yönelik eğitimden başka bir eğitim, bir öğretim var mıdır? Sünni din adamlarının elde ettikleri hakların aynısı Alevi din adamlarına tanınmakta mıdır? Bunun yanında, kendi inanç ve isteklerine uygun olmak yerine, bunca yüzyıldır yapılan baskılar sonucu uzak kaldıkları meşitleri yerine, Sünni camilerin dolaylı ya da dolaysız olarak zorla kendi yerleşim alanlarında kurulması yanlışı doğru mudur? Kilise kesintisi altında aldığı vergileri, bundan yararlanmayan Müslümanlardan almayan Hıristiyan batılılar bizlerden daha doğru ve daha büyük bir hak sahibi midirler?

Hiç kimse kendisinde daha büyük haklılık görmesin bay Başkan! Çünkü hak, kendilerinde olduğunu sananların yanında değil de, asıl sahiplerinin yanındadır. Sadi'nin de:

"Hor görme her harabatı, defineler saklı viraneler var" dizelerinde bulunmaktadır. Onun için bir kez daha soruyorum:

bu böyle olunca, benden de aldıklarıyla güçlenen Diyanet, hangi İslami ya da hukuk devleti adaletini yerine getirmiş oluyor? Bunları bir devlet memuru olmanızdan çok, bir din adamı olmanızdan dolayı başkalarından değil de sizden soruyor, şaşmaz terazinin sahibinin önündeymişiz gibi beni cevaplamanızı bekliyorum.

Ne düşünürsünüz bilmem ama, ben yargı önünde Yahudi'den daha çok özel bir muamele görmesinden dolayı ortaya çıkan eşitsizliğe karşı duyduğu tepki ve sıkıntılı anında bildiren Hz Ali (K.V.)'nin erdemlik kokan özelliğinin sizi de böyle bir

sıkıntıya götürmesini beklememin yanında, bu adaleti böyle bir eğitimde sağlayan Mısır, Lübnan, Kuveyt ve diğer İslam ülkelerinden çok benim ülkeme yakışan bir erdemlik olduğuna inanıyorum.

Anayasa, su götürmez bir şekilde açıktır bay Başkan! Beni bağlamak istediğiniz 24. maddenin ister kendisi ve 4. fıkrasında, isterse 633 sayılı kanunda belirtilen hükümler, sizlere ve sizin uygulamalarınıza özel imtiyaz ya da cevaz tanımamakta ve böylece bana göre, aynı maddenin 3. fıkrasında laik düzenle çelişen yerlerin düzeltilmesi gerektiğinin dışında kendini karanlığa itip orada boğmamakta, benim haklarımı da elimden almamaktadır.

Rahmetli Celal Bayar'ın "Atatürk'ün Metodolojisi" adlı kitabında Büyük Atatürk'ün hatırladığına göre:

"Celal, Celal! Ben laisizm Alevi-sünni çatışmasını da önlemek üzere kurdum" sözleri, o günden bu güne kadar hedefine varmamışsa, en başta tüm siyasilerin, daha sonra da (bu düzene inanıyorsanız) sizin durumunuz acınacak yönleri vardır demektir.

Tersine, orada anlatılanlar ve tarafımızca kaygı duyulan hususlar; devlet kuruluşu yapısının, hukuk sistemini, dinsizlik olmadığını kabul ettiğimiz laik düzeni ve Atatürk ilkelerini, dışlanan ve bu sistemdeki doğal hakkını almaktan yoksun kılınan Aleviler koruyuculuğunu canı pahasına üstlenmiş ve savunucusu olmuşken, bunun nimetinden yararlanıp, kanatlarınız altında korunanlar yıkmaya kalkışmış ve kökten dinciliği getirmek için patlamaya hazır mermi gibi tetikte beklemeye başlamışlardır.

Çünkü bildiğiniz fakat bir türlü söylemek istemediğiniz üzere Aleviler hiçbir zaman fanatik olmamış, İstiklal Savaşı'nda en büyük katkılarda bulunmuş ve diğerlerinin kendileri için düşündüklerini düşünmemiş, yanlış, amansız, hiçbir ahlaki, vicdani ve dini değerlere sığmayan fetvalara girmemiş ve her zaman Ehl-i Beyt korkusunu taşıyan kardeşlik, dostluk, sevgi ve iman duyguları içerisinde olmuştur.

Bay Başkan, siz dünyevi adaletin de önünde olmakla birlikte, daha çok ilahi adalet önünde, ama sizi sorumlu kılacak ama kurtaracak ve çok az kimseye nasip olabilecek bir dini makamı işgal ediyorsunuz. Bu neden kendilerini kurtarmak üzere Yezid'in oğlu II. Muaviye ve diğer Emevi Halifesi olup, aynı soyun Muaviye kolundan gelen Ömer İbn-u Abdülaziz gibi (bu yüzden öldürülmüş olsalar bile) gerçekleri söylemekten korkmayınız. Kimi zaman tekrarlanan talihsiz beyanlardan vazgeçerek bu tüfeğin ters tepki yapmasına engel olunuz.

Mısır'da ya da diğer ülkelerde olduğu üzere Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk gibi kimseler ülkemizde de bu yapıcı doğruları söylemeye başlamışlardır. Bunlar gördüğümüz üzere tepki değil, bütün inançlı aydınlar arasında saygı görmektedirler. Bu nedenle diyorum ki "Gelin siz de kendinizi bu güzel şeylerden mahrum etmeyiniz ve böylece kardeşliği kurma şansına sahip olunuz". Karanlıkta şarkı söylemeyin, korkuya olmadığı gibi sahibine de hiçbir yararı yoktur. Çünkü günümüzde kalemler

kılıçlardan hem daha keskin hem de çok çok daha kalıcı bir durumda bulunmaktadır.

Sizlere yazımı bildiren, havale eden Sayın Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'e bu isabetli karından dolayı saygılarımı ve şükranlarımı sunarken, siz de Anayasanın bana tanıdığı; İnsan Hakları Beyannamesine ve Avrupa Birliğine imza atan devletin bana verdiği; hepsinden önce de İslami adaletin ve zorunlu kıldığı kardeşliğin bana sağladığı haklara dayanarak gereğinin yapılması için Sayın Cumhurbaşkanımızın sizlere gönderdiği sınav kağıdını da bu sınavı size, asli olan haklarımızı da bize kazandıracak cevapları vermeniz umuduyla dilekçemi arz ederim.

Mehmet Tevfik Özezen

METİN 3: Adanalı Nusayriilerin Fazilet Partisi Genel Başkanı Recai Kutan'a yolladıkları kınama mesajı

9.10.1998

Sayın Recai Kutan

F.P. Gn. Başkanı

Sayın Kutan; 06.10.1998 günü, grup toplantınızda, ülkemiz ve Suriye arasında yaşanan sorunlarla ilgili görüşünüzü belirtirken "Nusayriliğin sapık bir Alevi anlayışı" olduğunu ifade ettiniz.

Sayın Kutan; HZ. Peygamberimiz (s.a.v.), Ehl-i Beyt ve Oniki İmamın takipçisi olan Nusayri Aleviler, asırlardır Mersin, Tarsus, Adana, İskenderun ve Antakya'da yoğun bir şekilde yaşamaktadırlar. Osmanlı Devleti Meclisinde temsil edilecek kadar ülkesiyle bütünleşmiş olan Nusayri Aleviler, Atatürk'ü baş tacı ederek, laik cumhuriyetimizle barışık olarak, güçlü, çağdaş bir Türkiye için, cumhuriyet tarihimizin her aşamasında yurttaşlık görevlerini özveriyle yerine getirmişlerdir. Ülkeyi yönetmek iddia ve arzusunda olan bir partinin genel başkanı olarak, tüm yurttaşlarla il ele, omuz omuza vererek hep birlikte, aydınlık yarınlara yürümeyi düşünmek yerine, mezhep farklılığı güderek politika yapmanız esef vericidir.

Sayın Kutan; ülkemizin birlik ve beraberliğini gözardı ederek, mezhep ayrılığını ön plana çıkarmakla ulusumuza zarar veriyor, Türkiye Cumhuriyeti Anayasa ve Kanunlarına göre bölücülük suçu işliyorsunuz.

Ortaçağ zihniyetiyle hareket ederek, ülkemiz insanlarını mezhep farklılığına göre değerlendiren ve Atatürkçü, Laik, Çağdaş bir Türkiye'yi içine sindiremeyen sizin gibi bir politikacının varlığını ülkemiz açısından talihsizlik olarak kabul ediyor, sizi şiddetle kınıyoruz.

Adanalı Nusayri-Alevi Vatandaşlar

METİN 4: Adanalı Nusayrilerin Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'den randevu istek dilekçesi⁵³⁵⁴

11.10.1998

Sayın Cumhurbaşkanımız; 06.10.1998 günü Fazilet Partisi'nin grup toplantısında F.P. Genel Başkanı sayın Recai Kutan ülkemiz ve Suriye arasında yaşanan sorunlarla ilgili görüşünü belirtirken “Nusayriliğin sapık bir Alevi anlayışı” olduğunu ifade etmiştir.

Sayın Cumhurbaşkanımız; HZ. Peygamberimiz (s.a.v.), Ehl-i Beyt ve Oniki İmamın takipçisi olan Nusayri Aleviler, asırlardır Mersin, Tarsus, Adana, İskenderun ve Antakya'da yoğun bir şekilde yaşamaktadırlar. Osmanlı Devleti Meclisi'nde temsil edilecek kadar ülkesiyle bütünleşmiş olan Nusayri Aleviler, Hatay meselesinde tercihlerini Türkiye'den yana koyarak, Atatürk'ü ve Atatürk ilkelerini coşkuyla benimsemiş, Laik Türkiye için, cumhuriyet tarihimizin her aşamasında yurttaşlık görevlerini özveriyle yerine getirmişlerdir.

Ülkemizi yönetmek talebinde olan bir partinin genel başkanı olarak, sayın Recai Kutan'ın tüm yurttaşlarla el ele, omuz omuza hep birlikte, modern ve güçlü Türkiye için çalışmak yerine, cumhuriyetimizin 75. yılında mezhep farklılığı güderek politika yapması esef vericidir.

Sayın Cumhurbaşkanımız; binlerce Nusayri Alevi vatandaşımızın imzalayarak belirttiği üzüntü ve tepkisini devletimizin en üst makamı olan zatalilerinize sunmak üzere teşkil ettiğimiz heyetin huzurunuzda kabulünü arzederiz.

Saygılarımızla

Adanalı Nusayri Alevi Vatandaşlarımızdan
Hasan Atıcı Makine Mühendisi
Salim Canoğulları Doktor
Tahsin Yıldırım Ticaret
Eşref Yelekçi İnşaat Mühendisi
Süleyman Onatça Ticaret
Yılmaz Cömertpay Eğitimci

⁵³ Aynı metin ile TBMM Başkanı Hikmet Çetin'e de bir başvuru yapılmıştır.

⁵⁴ Başvuru sahiplerinin talepler Cumhurbaşkanlığı tarafından olumlu karşılanmış ve Adana, Mersin ve Hatay Nusayrilerinden oluşan bir heyet Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel tarafından kabul edilmiştir.

EK-3: Görüşme Örneği

Görüşme Tarihi: 15.03. 2005

İsim: Hüseyin (müstear)

Doğum Yılı: 1944

Meslek: Makine mühendisi

Baba mesleği: Tarım işçisi

İkamet ettiği yer: Turgut Özal Bulvarı

Soru: Öncelikle, çocukluk döneminizle başlayalım istiyorum. On yaşınızı hatırlıyor musunuz?

Tabii, tabii ki, 44 doğumluyum ben 1954'lere tekabül ediyorum.

Soru: O dönemde Adana'nın genel görünümü nasıldı?

Şimdi o dönemlerde, Adana tabii şimdiye oranla çok küçük bir yer, fiziksel bakımdan düşündüğünüzde, özellikle bizim oturduğumuz Akkapı Mahallesi, işte Havuzlubahçe'den sonrası, yolları toz toprak içinde, yazın felaket toz ta ayak bileklerinize kadar toz olurdu. Niye olurdu ayak bileklerimize kadar, çünkü ben fakir birailenin çocuğuyum, ayakabı giydiğimi pek hatırlamıyorum pek çocuk yaştaiken, o yüzden ayak bileğime kadar tozların gömüldüğünü hatırlıyorum. Sıcak, ateş gibi tozlar, kışın da soğuk olurdu yani daha soğuk olurdu Adana, ama ne zaman bu baraj yapıldı, baraj yapıldıktan sonra heralde kanalları işte büyük bir su gölünün olması nedeniyle de iklim değişti, biraz daha yumuşadı. Fiziksel bakımdan böyle.

Soru: Nusayrilerin ikamet ettiği, Seyhan İlçesindeki mahallerlerde, o dönemde yapılaşma ne durumdaydı?

Şimdi hayme yani dediğimiz. Arapça'da hayme demek genelde 4 sağlam direk üzerine işte kargı kamışından örülmüş ve 2 katlı, üstü de çamurla sıvanmış yapılara hayme derdik. Bir de bunun "tapka" denilen şeyi var, şekli var, tapka da yine samanlı çamurdan, tuğla gibi, kerpiçten yapılmış, yine 2 katlı, yani bir hemen girişte zemin ve bir hemen onun üstü. Aynı zamanda onun birde sofası olur yukarda, tahtadan bir sofası. Genelde bu evlerin şekli de aşağıda yiyecek, gıda maddelerini vesaire filan, aşağıdan da yukarıya doğru bir merdiven yukarda yatak odası şeklinde ama tek oda şeklinde yani bizim evimiz tek odaydı, tanıdığım kişilerin hepsinin tek odalı, çoğunlukla tek oda ama mesela kız çocuğunu erkeke çocuğunun yatak yerini ayırmak için babam erkek çocuklarına şöyle 30-40 santim yükselti yapmış, yüklüğün arka tarafına bir odacık gibi yapmış, arada perde var biz erkek çocuklar orda yatarız, kız çocukları da bu tarafta yatarlardı, böyle bir ayırım.

Soru: Bu haymeler nereye kadar uzanıyordu?

Sucuzade, Mestanzade'yi çok iyi bilmiyecem ama ben Havuzlubahçe, Akkapı, Hadırlı o tarafları biliyorum o taraflarda vardı hayme tipi yapılanma vardı. Sucuzade bize göre şehir sayılırdı o zaman, yani "ben şehre taşınıyorum, şehirde oturuyorum" dedi mi, Sucuzade'de oturuyordu, halbuki Sucuzade de Akkapı'nın kenar bir, pardon Adana'nın kenar bir semti.

Soru: O zamanlar merkezden bildiğiniz, gidip gezip, gördüğünüz mahalleler hangileriydi?

Mesela ben Tepebağ'ı biliyordum, Tepebağ Adana'daki tek yükselti, bana çok yüksek gelirdi ve ilgimi çekerti Tepebağ'ı biliyordum, Kayalıbağ taraflarını bilirdim ama bu işte bayramlarda filan özellikle şehre geldiğimiz zamanlarda olurdu bu bizim işte 10 yaş zamanlarında şimdi istasyonun karşısında Cemalpaşa Postanesi var

biliyorsunuz, o onun orası olduğu gibi açık araziydi oraya bayram yerleri kurulurdu işti bu lunapark ama çok basit şekilde bayram yerleri.

Soru: 1950’li yılların ortaları mı?

Evet evet orası bir tarla gibiydi orayı bayram yerleri kurulurdu. Biz de Akkapı’dan kalkıp oraya kadar gelirdik, tabii bu arada Tepebağ’dan geçerdik, Saydam Caddesi’nden geçerdik, geze geze gelirdik tabii.

Soru: O tarihlerde sizin mahallelerde oturanlar, çarşı olarak adlandırdıkları, büyük-küçük saat civarına, sık gider gelirler miydi?

Şimdi bizim mahallede oturanların genelde bir esnaf denilen kesimi var bir de işte tarla, bahçeci daha ziyade kesimi vardı. esnaf kesimi tabii ki çarşıya gelir ve bu çarşıya gelişleri de Küçüksaat’ı pek geçmezdi. Mağazaları manifatura işte sepetçilik buna benzer mobilya genelde, böyle Tepebağ’ı geçmezdi, Tepebağ ve Küçüksaat.

Soru: Tam olarak hangi bölge?

Bir kere Saydam Caddesi tamamıyla boydan boya kendi bölgeleri ondan sonra da Tepebağ tarafı özellikle Tepebağ’da döşemeci grubu. Mesela ben çok iyi hatırlıyorum, hep oralarda çalışıyorlardı, bu esnaf grubu. Bir de bahçeci grubu vardı. bunlar da genelde haftada bir kere gelirlerdi, o da haftada bir kere iki kere mahsulün durumuna göre topladığı mahsulü pazara getirirdi. Şimdiki Kocavezir İşhanı var bilirsiniz, Kocavezir İşhanı’nın yeri, dört tarafı çevrilmiş, dört duvar içerde küçük küçük komisyoncu odaları, iki de büyük girişi vardı, sebze pazarı idi. Sonra onun yanında küçük bir perakende sebze pazarı kuruldu. Böyleydi.

Soru: Peki Saydam caddesinin kuzeyi?

Diyelim ki Abidinpaşa’dan bir hat çizelim?

Soru: Evet, buradan kuzeyi yapı olarak farklı mıydı, sizin imaket ettiğiniz mahallelerden?

Tabii ki bize göre farklıydı. Evet genelde bizim mahallelerdeki evler ya topraktan yapılmış ya da kargı çamur karışımı yapılmış ama bu Tepebağ-Kayalıbağ tarafındaki evler daha ziyade kiremitten, tuğladan ya da betondan yapılmış şeklinde, dikkatimi çekmişti.

Soru: Yapı farklılığı neyi işaret ediyordu sizce?

Yani bana göre gelir farklılığını gösteriyordu çünkü zaman içerisinde mahallenin insanların gelirleri arttıkça toprak evleri yıktılar, yerine beton evler yaptılar, tuğla evler yaptılar, hele şimdi villa yapanlar var, ha bu tamamen gelir. Tabii gelir de sadece dememek lazım, eğitiminde katkısı var bunda, insanların eğitim seviyesi arttıkça, parası da oldukça daha refah, daha kaliteli bir yaşam.

Soru: O dönemlerde Abidinpaşa’nın kuzeyine gittiğinizde bir tedirginlik duyar mıydınız ya da mahallede böyle şeyler söylenir miydi, örneğin ebeveynleriniz uyarılarda bulunurlar mıydı?

Yok, yok hiçbir tedirginlik ben duymadım, tersine tersine ben ilkokulu bitirdikten sonra sanat okuluna gittim, buradaki arkadaşlarda bir tedirginlik var, yani Akkapı’ya gidilir mi, orada adam kesiyorlar işte bilmem soyuyorlar, kesiyorlar diye. O tedirginliği ben arkadaşlardan dinledim.

Soru: Sanat okuluna geldiğinizde Akkapı’yla ilgili söylenenler bu kadar mıydı?

Şimdi tabii, tabii ki bunlarla karşılaştık, bu sakız söylemleri, işte fellah, buna benzer ithamlar tabii ki oldu ama zaman içerisinde şöyle diyim, Arap olmayan kişilerden de çok iyi çok yakın arkadaşlarımız oldu, evlerimizi geldiler, gittiler bu kendilerine anlatıldığı gibi olmadığını gördüler, çok da samimi ilişkilerimiz oldu.

Soru: 1955-60 yıllarına baktığımızda, o dönemde döneminde topluluk içindeki dayanışma nasıldı?

Bugüne nazaran daha fazlaydı ama bu sadece Araplar için değil bütün kesimler için geçerli; özellikle televizyon yaygınlaştıktan sonra. Şimdi o dönemde okuma-yazması olan Türkçe okuma-yazması olan az vardı. Arapça okuma-yazması olanlarda az idi. Biz genelde haftanın bir kaç akşamı güzel okuma-yazma bilen, konuşabilen yaşlılarımızın evinde toplanırdık. Onlar bize “kıssa” tabir ederiz, kıssalardan yani hikaye kitapları ya da onlara benzer kitaplardan okurlardı. Tabii orda 25-30 kişi toplanır bir evde, bu haliyle bir sosyal dayanışmayı bir diyalogu getiriyor.

Soru: Kıssaların konuları neydi, biraz bahseder misiniz?

Dini hikayeler, işte mesela beni hilal diye bir kıssa vardı; orda Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki savaşlar, çekişmeler. Zil diye bir kıssa vardı oda işte menkıbeler, bir takım menkıbeler. Ondan sonra yani genelde dinsel temalı menkıbeler öyle diyelim.

Soru: Alevilerin yaşadığı sorunlara ilişkin sohbetler olur muydu?

Yani o pek olmazdı çünkü yaşadığımız bölgede hemen hiç yabancı yoktu, herkes Alevi’ydi. Böyle bir sohbet ya da yani görülen herhangi bir eziyetle ilgili filan böyle bir anlatım hatırlamıyorum.

Soru: Daha sonra bu içerikli konuşmalar yapılmaya başlandı mı?

Sanıyorum öyle ama hatırlarsanız Türkiye’de işte Çorum olayları, Sivas olayları işte Kahramanmaraş olayları, insanların dikkatlerini daha çok çekti bu tip konulara, bunların da yaptığı bazı çağrışımlar var, bunların etkisiyle bu tabii daha fazla konuşulur olabilir ama benim çocukluğumda daha ziyade Hz. Hüseyin’e yapılan eziyet, Ehlibeyt’e yapılan eziyet işte Kerbela olayı, yani daha ziyade geçmişe yönelik bir yerde Sünni kesimin Alevi kesime yaptığı ama daha ziyade peygamberden hemen sonra olan zamanlara yönelik olaylar anlatılırdı.

Soru: Yakın tarihi ilişkin bir anlatım yoktu yani?

Yok tersine, özellikle Atatürk’ü hep iyilikle, rahmetle anarlardı, çünkü işte Atatürk olmasaydı bizi buradan sürerlerdi, göç olurduk, tehcir olurduk filan diye. Yani böyle pek şikayetleri yoktu.

Soru: Peki eğitim seviyesi ile ilişkisi var dediniz eğitim seviyesi ne zaman değişmeye başladı?

Şöyle söyleyeyim, ben 1955’de ilkokulu bitirdim, o zaman bizim mahallemizde yüksek eğitim görmüş bir doktor vardı, (özel bilgi), bir kaç tane lise mezunu vardı, onun dışında pek eğitilmiş yoktu. Sonra benim kuşak eğitimine devam etti ama benim kuşaktan sonra çok büyük bir hızla yani eskiden mahallede bir tane üniversite mezunu parmakla gösterilirken şimdi her sokakta bir kaç tane üniversite mezunu var. Demek ki 55’lerden sonraki doğumlularda hızlı bir okuma temposu başladı.

Soru: Bu dönemde icra edilen meslekler nelerdi?

Tabii o dönemde meslekler de çeşitlendi.

Soru: Eğitime yönelmenin nedeni neydi sizin görebildiğiniz kadarıyla, ekonomik nedenli miydi?

Bana göre mutlaka başka kaygılar vardı. Bir kere kendini kabul ettirme kaygısı vardı. Salt ekonomik olsaydı, özellikle dil üzerinde dururlardı büyüklerimiz “aman Türkçe’yi iyi konuşun” çünkü Arapça lehçesi olabildiğince belirgindi o zamanlar ve bu alay konusu olurdu şehirde. İşte Türkçe’yi iyi konuşmaya gayret etmemizi

söylerlerdi bu da kendi saygınlığını, varlığını böyle gördüğü için yapıyorlardı sanıyorum. Sadece ekonomik bakımdan değil tabii ekonomik bakımdan da etkisi oldu. daha önce 10 dönüm bahçesi olan geçinirken çoluk çocuk artınca bu 10 dönüm yetmez oldu; kimisi döşemeci, kimisi mobilyacı oldu yani çift taraflı düşünebiliriz. ... **(özel bilgi)** Yani Güneydoğulular geldikten sonra, aşama aşama eskiden bizim babalarım ya da işte büyüklerimizin yaptığı işleri, tarla işçiliğini Güneydoğudan gelenler yapmaya başladı. Tabiri caizse bu bir aşama oldu bizim insanlarımızda, tarla işçiliğinden esnafçılığa yükseldi. O tarla işçiliğinin açığını da Güneydoğudan gelenler kapatmaya başladı. Eskiden traktörlerle, römorklarla, kamyonlarla ırgat alınırdı bizim mahallelerden bölük bölük.

Soru: Kaç senesinde başladı bu belirtiğiniz değişme?

İşte bu benim dediğim 60 çünkü ben de gittim, çalışmak zorundaydım ailemin ekonomik durumu iyi olmadığı için. Hemen hemen 3-4 yaz, her yaz Adana'nın bir çok köyüne çalışmaya gittim.

Soru: Nusayrilerin arazilerine mi?

Yo, yok genelde de Arap olmayan toprak sahiplerine, ney mesela bir **(özel bilgi)**, işte muhtelif köylerde çalışmaya giderdik ve bir hafta kalırdık orda, tabii ki Salı günü mü Çarşamba günü mü tatil olurdu, öyle bir şeydi, haftada bir gün evimize gelirdik, yatağımızı, yorganımızı koyardık kamyonu çalışmaya giderdik. Bir hafta gelirdik yıkanır, temizlenirdik ondan sonra bir hafta daha bütün yaz böyle devam ederdi ma şu anda giden yok. mesela bunun yerine Güneydoğulu vatandaşlar gidiyor.

Soru: Peki esnaflık için gereken birikimi nasıl sağladı bu insanlar?

Önce işçi olarak girdi, kalfa oldu, usta oldu bir tezgahta ben alayım, açayım dedi. Bbu şekilde yani kimsenin böyle birikmiş parası var da, zaten günümüzde de hemen hemen esnafın böyle oluyor, kendine güvenen kişi gidip taksitle bir iki makine alıyor, müşteri geldiğinde de bir miktar avans alıyor, sistem aynı şimdi de değişen bir şey yok o bakımdan

Soru: Mesleklerdeki çeşitlenme hangi yıllara tekabül etti?

Şimdi esnaf konumunda tabii ki 60-80 arası çeşitlenme oldu. Eğitim üniversite de ise günümüzde de işte aynı özlem var anne baba işte çocuğum doktor olsun, mühendis olsun öncelikle o bölümlere mesela hiç kimse hatırlamıyorum benim çocuğum gazeteci olsun diyen. Ha şimdi bana sorarsanız toplumun en büyük ihtiyaçlarından birisi gasteci olmayışı; doktor, yeteri kadar doktorumuz var, yeteri kadar avukat, mühendis var ama gazetede ya da televizyonda görevli insanımız çok az buna göre, çok büyük eksiklik bu.

Soru: Adana'da Nusayrilerin ekonomik bir gücü var mı sizce?

Şöyle, kobi anlamında düşünürseniz doğru, mesela Arapları bir Sasa'sı yok ya da bir Bossa'sı gibi kurumları yok Arapların. Ha işte 30-40 kişinin çalıştığı kobi tarifine girecek işletmeler dersiniz doğru, o anlamda doğru. Ama azar azar iki kuşak içinde gelinen bir nokta.

Soru: Peki büyük toprak sahipliği?

Şimdi pek yok eskiden vardı ama bugün pek fazla yok.

Soru: Neden bugün yok?

Bence en büyük neden bu tip insanlar kendilerinden sonra işi devam ettirecek kişileri yetiştiremediği için. Yani ben şuna inanıyorum; en iyi yatırım insana yapılan yatırım, dolayısıyla bir insanın çocuğunu ne yapıp yapıp günün koşullarında da değil geleceğe göre hazırlayıp yetiştirmesi önemli. O tip insanlar o anda zengin ama ileriye göremedi. Bence göremediği için de, biz de çok şahit olduk, kendisini vefatından

sonra çocukları har vurup harman savurdu, çok azı bunun paraya dönüştürüldü ama çoğu da kumarda, pavyonda işte vesairede batırdı giti. Bu bana göre işte babalarının ileriye göremeyip çocuklarına gereken özeni göstermediği içindir.

Soru: Araplar arasında ticari hayatta bir dayanışma var mı?

Kesinlikle yok bana göre. Ben kendi mesela bir iş bir malzeme alacağım zaman en azından 3-4 yerden teklif alırım. Yani ticaretin kendine has kuralları var, bunun etniklikle ya da başka bir şeyle alakası yok. siz bu kuralları uygularsanız ayakta kalırsınız, uygulamazsanız batarsınız. Nedir bu kurallar en ucuz şekilde malınızı almak, bunu en maliyetsiz biçimde işlemek ve satmak. Eskilerin bir tabiri var, alırken kazanmak diye bir laf var. Şimdi ben bir iş yapacaksam 3 milyar, 10 milyar, 50 milyarlık ben; malzemesi nereden bakarsanız bakın 25-30 milyar, ben bu işi alırken en ucuz, tabii ki kaliteden fedakarlık etmeden, kim verirse benim için geçerli olan odur. Yani ben burda ne benim ne de başkasının Arap ya da başka bir grubu gözettilğini hiç düşünmüyorum, sanmıyorum ama ne oluyor eşit ise o zaman ben de tercihim Araptan yana koyarım ama eşit değilse her şeyiyle kalitesiyle, ödeme koşullarıyla, fiyatıyla eşitse ben Arap'tan almam gayet normal.

Soru: Peki çalışanları seçerken?

Bence objektiftir, zaman zaman buna benzer sıkıntıları ben kendi şirketimde yaşadım. Şöyle şu anda bende 35 kişi civarında çalışan var, bu 150'ye çıktığı zamanda oldu. Çünkü, biz ihaleyle iş alıyoruz. Eleman alırken ben Arap ya da başka gruba bakmam, benim böyle bir işim var nedir kaynak, kaynağın kendine has bir standardı var, bu kaynağı kim iyi yaparsa benim için makbul adam odur. Zaman zaman işçiler arasında böyle problemler çıktı, bir kaç kere topladım işçileri, 150 kişi olduğu zaman, bunu ben çok net şekilde “kardeşim benim kesinlikle ne mezheb, ne ırk, ne akraba, ne arkadaş gibi bir düşüncem yok, zaten profesyonellik de onu gerektiriyor, benim böyle bir düşüncem, böyle bir kriterim yoktur, benim kriterim kim benim işimi iyi yaparsa o benim adamımdır, benim has adamım benim işimi iyi yapandır” dedim.

Soru: Problem dediğiniz neydi?

İşçiler kendi aralarında böyle işte bunlar işte Arap'tır, bunlar Alevi'dir, bunlar değildir gibi bir takım çekişmeler olduğunu duydum. Bu şeyler büyümeden çünkü sonuçta bu benim işime yansıyor, verimime yansıyor, bunlar büyümeden toplayıp anlatmak lazım bir kere işyerinin, işverenin görüşü ne, bakışı ne, insanların bilmesinde yara var diye düşündüm toplayıp öyle anlattım. Sonra olumlu sonuç da aldım, düzeldi de öyle bir problem de yaşamadık.

Soru: Konuyu biraz değiştireceğim müsaadenizle. Bugün Arapça kullanımında ve inanca bağlılıkta genel durum nedir sizce?

Bir kere Arapça konuşmakta kesinlikle düşüş var, bana göre biz camia olarak işte bizim büyüklerimizin yaptığı hatalardan birisi, bariz hatalardan birisi. Tabii ki biz Türkçe'yi öğrenmeliyiz, iyi şekilde öğrenmeliyiz ama bunun yanında anadilimizi de ihmal etmememiz gerekirdi. Ama işte ordaki çekilen sıkıntı, ya da kendisini aşağılanmış gibi hissetme duygusu heralde büyüklerimize “aman bir an önce Türkçe'yi öğrenin” tercihine soktu; bunun yanında da kendi anadilini ihmal etti.

Soru: Sizin döneminizde de bu var mıydı?

Tabii ki, tabii ki zaten bizim dönemimizde başladı. Şu anda zaten böyle bir imkan yok, benim çocuklarım Arapça konuşmasını bilmez. 4 çocuğum var işte 3ü üniversiteyi bitirdi. Birisi de inşallah bitirecek ama Arapça konuşmasını bilmezler. Ha inanç konusuna gelince kimliklerine saygılılar, kimliklerinde herhangi bir

tereddütleri yok yani böyle bir takiyye yok işte ben Arap değilim, ben Alevi değilim diye kesinlikle böyle bir davranış biçimi yok, ama inanç konusunda da inancın beslenmesini gerektiren, anlamayı gerektiren dil olmayınca gayet doğal olarak o da zayıf olmuş oluyor.

Soru: İbadetlere katılım ne düzeyde?

Düşük. Şimdi dinsel pratiklerde, uygulamalarda huşu diye bir şey var, yani insanın yaptığı duadan huşu duyması lazım, tatmin olması lazım. E nasıl duyacak o huşuyu, eğer söylediği sözün anlamını bilmiyorsa, onu duyması mümkün değil, dolayısıyla bu bir soğukluk getiriyor, bir uzaklaşma getiriyor haliyle, doğrudur.

Soru: Konuyu biraz değiştireceğim ama Nusayri ismine bakış topluluk içinde nasıl?

Birileri için negatif, benim için negatif değildir.

Soru: Ama günümüze baktığımızda, mesela ASDA'dan aldığım bir kitap Güney Aleviliği ve Nusayrilik Kavramı adlı kitabı incelediğiniz zaman orda standart bir İran Şiiliği metni var. Yani Ehlibeytin haksızlığa uğraması, zulüm görmesi, biraz inancın farklılıkları törpülenip standart 12 İmam Şiiliği içine çekiliyor gibi bir sonuç çıkartabilin miyiz bundan?

Çıkartabiliriz, tabii. Şimdi bu tabii sadece bizim Arap Alevileri için değil Türkiye'deki bütün Aleviler için geçerli. Tarihini tam hatırlamıyorum ama heralde 81-82'lerde bizim diyanet işleri başkanı Süleyman Ateş, İran'a bir ziyarette bulunuyor, İran diyanet işleri başkanı muadili olan kişiyle görüşme sırasında bu Lütfi Kaleli'ni kitabında geçiyordu bu görüşme, İranlı diyor ki Süleyman Ateş'e "sizin Türkiye'de Aleviler var, ya siz bunları Sünnileştirin, ya biz onları Şiileştirelim. Şimdi o tarihlerden bu tarafa baktığımızda özellikle 12 Eylül döneminden sonraki dönemlerde Alevi kesimlerde, mahalle, köylerde cami yapımı hızlandırıldı. Buna paralel olarak İran'dan gelen misyoner tipli insanlar da Şiileştirme faaliyetine girişti. Hatta bö bölgede böyle bir iki girişimde bulundular, baktılar kendi aradıkları şeyi bulamadılar, altyapıyı bulamadılar, vazgeçtiler ondan sonra. Yani şu anda bizim bölgede böyle bir çalışma falan yok ama böyle bir girişimde bulunuldu. Ha bunun yanı sıra Şiilikten etkilenen insanlar da var tabii, okuduğu kitaplardan, sizin bahsettiğiniz kitabı yazan Sabahattin Sonay'dır, bana göre o ağabeyimiz de bundan etkilenmiş birisi, ben de o kitabı aldım, okudum, bir çok şeyine de katılmıyorum, Nusayrilik kavramı üzerine ileri sürdüğü tezlerin bir çoğuna katılmıyorum ve bizim biraz evvel bahsettiğimiz din adamlarımızın da katılacağını sanmıyorum. O konuda Şimdi hz Caferi Sadık bizim 6. imamımız tabii ki Caferi fıkhına, ilmihaline tabii ki mutabıkız onda herhangi bir şeyimiz yok, farklılığımız yok. Ancak Şii denince tabii ki İran Şiiliği denince gerek siyasi bakımdan gerekse sosyal bakımdan baktığımızda bizimle hiç bağdaşır tarafı yok. Şu anda bizim insanlarımıza baktığımızda bir de İran kesitine bakın alakası yok, ne kadınlarımızın, ne insanlarımızın giyimleri, ne söylemlerimiz ama yani Şii diyerek kendini daha mı rahat eder insanlar, olabilir tabii bir şey diyemem.

Soru: Arapça kullanımındaki azalmalar, dine bağlılığın azalması grup içinde konuşuluyor mu peki?

Tabii.

Soru: Genellikle kimler konuşuyor, bunu sorun edinenler kimler?

Bence her kesimden yani niye her kesimden, tabii kendi inancına belli bir değer veren her kesimden, çünkü "ya boş verin" diyenler de var ama çok azınlıktadır bu insanlar, işte 1-2 o kadar da yoktur belki. Ama benim gibi, ben çocuklarım pek bu

ritüelleri, pratikleri yapmıyorlar, tabii bu da beni etkiliyor, niye yapmadıklarını ben irdelediğimde nedenlerini biliyorum, aynı şekilde hocalarımız da gençlerin bu işe, bu işten gittikçe uzaklaştıklarının farkındalar, onların da bir takım şikayetleri oluyor. Çıkış yolu, çıkış yolu diyince, doğru dürüst bir çıkış yolu da bulamıyoruz açıkçası.

Soru: Geçmişteki din adamlarıyla bugünkü din adamları arasında bir değişme oldu mu sizce?

Bana göre eski hocalarımız maddiyata daha az değer verirlerdi. Tabii bu maddiyata daha çok değer vermeyi bir kabahatmiş gibi algılamak o da ne dereceye kadar doğru bilmiyorum. Sonuçta şimdiki hocaların da bir takım ekonomik sorunları var, bunlar da çocuklarını okutacaklar, geçinecekler, devletten herhangi bir yardımları, bir destekleri yok, mutlak bir ek iş hatta hocalığı ek iş gibi yapıp da asıl başka işleri var, kitap okumaya işte özgün eserlerini tarayıp da cemaatine aktarmaya zamanı da yok. zamanı olmayınca o bilgi de kayboluyor, yani kendisi de pratik yapmayınca kendisi de artık okuduğunu anlamaz hale geliyor. Bu açıdan baktığımızda eski hocalarımızla yeni hocalarımızın hepsi için demiyorum, büyük çoğunluğu için çok büyük %90 diyebileceğim oranda çok bariz bir fark olduğu söylenebilir ama bunun suçu yeni hocaların mı işte o tartışmaya açık. Yeni hocaların mı yoksa devletin bütün imkanını sadece Sünni kesime aktaran bir diyanet başkanlığı anlayışı mı tabii bu tartışmaya açık bir konu.

Soru: Bunu grup yaygın bir biçimde sorun olarak görüyor yani?

Evet.

Soru: Bunu aşmaya yönelik bir çaba yok mu?

Bu konuda zaman zaman çalışmalar oluyor, ama bu çalışmalar sohbet ya da birinci ikinci adımın ötesine geçemiyor. Geçemeyişinin birkaç nedeni var, çünkü zaman zaman ben de bu tip çalışmaların içerisinde bulunduğum için biliyorum, binici neden “ya acaba başımıza bir iş gelir mi böyle bir çalışmaya girersek” yani hala devletin ya da Türkiye’nin az da olsa özgürleştiğinin farkında değil, efendim Avrupa Birliği’ne giriş hazırlıklarının bize ne kazandırdığının farkında değil, “ya ben bunu söylersem acaba tatbikata uğrar mıyım, acaba bir takım işim bozulur mu” bunun endişesini taşıyan insanlar. Tabii ortaya çıkıp da “ya gelin biz bir vakıf, bir dernek kuralım, bir çatı oluşturalım, ne bileyim işte Mersin’den Hatay’a kadar bir dernekler zinciri oluşturalım, bunu da bir federasyon gibi yapalım, bir üst kurum olsun, ondan sonra biz bunun çatısı altında mücadele edelim, işte din adamlarımıza maaş bağlansın, efendim ibadet yerlerimiz yapılsın, çocuklarımıza bir eğitim verilsin” bunun kavgasını vermek takdir edersiniz ki hem özveri ister hem de kendine güven ister önce. Önce insanın kendine güveni olacak ki böyle bir şeye girebilsin. Maalesef bu konuda çalışacak insanların sayısı çok az, bu insanlar da çalışmaya başladığı zaman şu ortaya çıkıyor; şu anda bu toplumun zekat tabir edilen bir geliri var, bu gelire beslenen ya da bunun rantını alan kişi sayısı az, böyle bir çalışma olması halinde liyakate göre bir rant olacağı için liyakate göre bir maddi-manevi destek çıkacağı için ve şu anda bu işi yapanların çoğu da bu kapsamda olmadığından dolayı bunu köstekliyorlar, çok açık, çok net şekilde. Böyle olunca tabii ki bu örgütlenme olmuyor, şimdi bir kaç girişimde bulduk, sonuç alamadık, böyle bir durum.

Soru: Siz belirli bir üst çatı ve din adamlarının standartları olsun diyorsunuz yani?

Evet.

Soru: Bu aslında inançta bir açıklığa gitmeyi de beraberinde getirmiyor mu?

Şimdi ben şöyle düşünüyorum, İnan bey, bir kere olayı biraz eskiden alalım, bizim din adamlarımız vardı köy bazında işte köylerinde kapalı bir çevre kendi bilgisini aktarıyor çünkü kendisi Arapça biliyor, karşıdaki de Arapça biliyor, birebir aktarıyor, herhangi bir sorun yok. Sünnilerinde din adamı vardı o da aynı şekilde aktarıyordu ama aşağı yukarı 70-80 seneden bu tarafa Sünni kesim devletin desteğiyle imam-hatip lisesi, İslam enstitüsü, ilahiyat fakültesi, diyanet işleri başkanlığı ve bunun haricinde bir çok vakıf kurarak devletten buraya çok büyük paralar aktararak, bugün seksen bin civarında camisi, bu kadroları işte müezzini, imam vesaire çok büyük paralarla hemen hemen her kesimdeki insana hitap edecek kadroları yetiştirdi. Yani ben insanları küçümsemiyorum ama sonuçta kafası basmayan bir adamın soracağı bir adama da var karşısında, üniversite mezununun da soracağı işte profesörü, ilahiyatçısı var karşısında. Dolayısıyla Sünni kesimdeki insanlar aradıklarını, inançla ilgili, her zaman bulabilmişlerdir. Dönelim bizim camiaya, bizim camiada tersine din adamı ekonomik gelirden yoksun, sigortası yok, emekli maaşı yok, ister istemez ikinci bir iş yapmak durumunda, eğitim seviyesi de düşük, bu sefer üniversiteyi bitiren gençlerimizin hocasına bir iki şey sorduğunda arada çok büyük bir fark olduğunu, uçurum olduğunu görmeye başladılar, bu da uzaklaşmalarına sebep oldu.

Soru: Ay nurdur meselesi gibi mi?

Yani buna benzer bir çok şeyler. Şimdi çocuk uzayı biliyor, onla ilgili hocanın dedikleri kafasına basmıyor, efendim yerküreyi biliyor hocanın dedikleri kafasına basmıyor, Hoca karşısındakinin seviyesine göre bilgi vermeyi ya da stratejisini bilmiyor, bu bir uzaklaşmayı meydana getirdi. Şimdi böyle bir yapılanma, dernekleşme ya da kurumlaşma içerisinde bana göre öyle bir noktaya gelindi ki artık bu ancak hocayla bu toplumun işte okumuş, aydın insanların, bu inanca da inanan insanların el ele vererek çözebileceği bir şey, artık hocanın bunu tek başına çözmesi mümkün değil. Hoca olmayan kişilerin de tek başına çözmesi mümkün değil, çünkü dinsel bir konu. Ha böyle bir kurumlaşma içerisinde işin fizik yapısını, organizasyonu sivil kesim, hoca olmayan kesim yapar ama bunun bir de Osmanlı zamanında Meşayih Meclisi deniliyordu o zaman Nusayrilerin temsilcileri vardı mecliste o zaman meşayih meclisi mi dersiniz efendim danışma kurulumu dersiniz, ne dersiniz deyin bir kurul oluşturmak lazım. Bu kurulun içerisine tamamen bizim dinsel sorunlarımızı çözmeye yönelik kararları alacak yetkin hocaların grubu olması gerekir.

Soru: Bu kurumlaşma gelecekteki din adamlarını da yetiştirecek bir mekanizma mı olacak?

Evet

Soru: Çünkü standartları belirlemek aynı zamanda işaret etmektir. Peki bunu yapabilecek din adamı mevcut mu bugün?

İşte can alıcı nokta orası. Şu anda yok, yeteri kadar mevcut değil ama eğer aydın kesimle din adamı el ele verirse o zaman aydın kesim çıkıp diyanetle, hükümetle ve Avrupa Birliği'nde yapılacak girişimleri yapabilir, bunu hocam yapamaz, hocamız yapamaz, o mücadeleyi veremez ya da büyük çoğunluğu veremez diyelim ama aydın kesimle el ele verirse bu mücadeleyi verir; buradan sağlanacak imkanlarla bir takım gelirler sağlanabilir. Ha ondan sonra bir standart getirilir hocalara bu işi gerçekten yapabilecek olan, buna layık olan yine hoca çocuğu hoca olsun doğru bir uygulama ama her hoca çocuğunun da hoca olması şart değil, bu işi yapan çocuk olsun.

Soru: Yeni din adamlarını nasıl yetiştireceksiniz?

Ha şimdi, o meşayih meclisini oluşturursanız o dinle ilgili nasıl bir eğitim verilmesi gerektiğini nasıl bir hazırlık düzeni olması gerektiğini. Şimdi o meşayih meclisi nasıl bir öğrenci-hoca yetiştireceğini o kendisi tayin eder, bunu tabiri caizse çıraklık, kalfalık, ustalık neyse naiblik, müşidlik yani bir hiyerarşisi vardır tabii bunun. Ha kaç kişi olacak, nasıl olacak, neleri bilecek bunu hoca meclisi tespit eder, konu da teknik bakımdan dini bir konu, ama bunun fiziki ortamını kim sağlayacak dediğimizde, işte onu aydın tabir ettiğimiz kesimle el ele vererek onu fiziki yapısını hazırlar. Ama bu cemaat içerisinde bir fon oluşturulup başlangıçta efendim, ondan sonraki belirli mercilerle yapılacak olan görüşmelerde, mücadelelerde ya da taleplerde, yapılacak gelirlerle oluşturulup ama bütün bunların olması için kesinlikle bir çatı altında toplanmak lazım, yoksa bireysel mücadelelerle bunun elde edilmesi mümkün değil.

Soru: Peki bugün böyle bir örgütlenmenin önündeki engel sizce kimler?

Bence din adamları.

Soru: Sebebi ?

Sebebi çekememezlik, büyük bir çekememezlik var kendi aralarında, aydın kesimde böyle bir çekememezlik olayı yok çünkü paylaşacak rant yok, ortaya çıkıyorsa inancı için çıkıyordur. Aynı zamanda aydın kesimde bir konuyu tartışma kültürü var, tartışıp ondan bir sentez elde etme ve bir fikir etrafında toplanma çok daha kolay oluyor ama din adamlarımız arasında maalesef tartışma kültürü yok; herkes benim dediğim doğru savında davranışında bu da tabii arada bir takım kopukluklara sebep oluyor.

Soru: Bunun bir nedeni de şeyh kavramının çok genel bir kavram olması yani din adamları arasında bir derecelenme olmaması olabilir mi?

Tabii, kendi içinde böyle yazılı çizili yok ama kendi içinde böyle bir hiyerarşi var tabii, ama bu tabii bir laf vardır “edebid din kablid din” derler ya da Türkçeleştirilmiş şekliyle “edebi olmayanın dini olmaz” derler şimdi sonuçta şey de olsa hoca da olsa etten kemikten yapılan, olmuş bir varlıktır, bunun da zaafı vardır, bunların içerisinde yeteri kadar din edebini ön plana çıkartmayan insanlar, tabii ki davranışları da farklı oluyor yani kırıcı oluyor. Şimdi şeyh mertebesinde dediğimiz belli bir yaşta belli bir bilgi seviyesinde olan insanlar genelde kendi kabuğuna çekilmiş böyle mücadeleler içine girmek istemiyor ve bizim inancımız gereği de ya ben kendimden, bireysel sorumluluk vardır, sonuçta kadere de inanırız, kadere de inanmıştır şeyhimiz dolayısıyla aman aman böyle insanlarla dişe diş bir mücadele işte şöyle yapalım, bunu yapalım gibi bir mücadeleye girmek istemiyor.

Soru: Özel bir şey buna cevap vermeyebilirsiniz. Nusayriler içindeki ikili yapı bu çabanın önünde engel teşkil ediyor mu?

Yani haydari-Kilazi yapısı mı, yok. özellikle aydınlarda yok, hocalar arasında olabilir yani şeyhler arasında bu ikili yapı bir araya gelmeyi bu ikili yapı bir araya gelmeyi engelleyen bir durum ama aydınlarda böyle bir şey yok. Biz çok rahat arkadaşlarla oturup her şeyi tartışıyoruz, her iki tarafta, yani o kadar da kafasına takmayan. Sonuçta bir çok da ortak tarafları ortaya çıkarıp çözmek hocaya rağmen gene mümkündür. Çünkü, nasıl hocaya rağmen mümkün, bir kere cemaati olmayan hoca olmaz, yani hocanın olması için cemaatin olması lazım, dolayısıyla hocanın ister istemez cemaatini dinleme zorunluluğu var, tabii ki hocasız cemaat de olmaz o da bir gerçek ama cemaatsiz hoca da olmaz.

Soru: Peki bu tarz konuşmalar genellikle nerelerde yapılıyor, bu sohbetlerin mekanı neresidir?

Genellikle aile sohbetlerinde, ev misafirliklerinde, yani şimdi öyle bir kurum olmayınca. Bir kurum olsaydı belki bir panel yapılırdı, toplantı yapılırdı, ortaya serilirdi konular ama böyle bir yapılanma olmayınca işte aile sohbetlerinde ya da işte az sayıdaki bazı dinsel uygulamaların toplantılarında ama sayının az olduğu çünkü sayı çok olduğunda banları konuşmak mümkün değil, yani 25-30 kişinin olduğu yerde hocalarla karşılıklı konuşarak, sohbet ederek tabii konuşuluyor.

Soru: Ayrı bir kurumlaşmaya gitmek aslında Nusayrilerin diğer Alevilerden uzak duruşunun nedeni nedir?

Genel nedeni bence iyi tanımamaları yani birincisi iyi tanımamaları ikicisi Türk Alevilerde de bir grup var ki Aleviliği Alevilik gibi almıyor tamamen siyasete yorumluyor. İşte Aali'siz Alevilik diyecek kadar Faik Bulut'un yazdığı bir kitap var gerçi Faik Bulut Alevi değil ama böyle bir kitap yazmış, Ali'siz Alevilik diye ama işte "Anadolu Alevi-Bektaşî Federasyonları" var Ankara'da yanılmıyorsam, soyadı Erden olan bir doçent arkadaş onun da bir söylemleri var hatta bir konferans verdi Adana'da. Yani Alevilik işte Manaizm, efendim Şamanizm, Hint vesaire kültürlerden toplama bir inanç diyorlar, bu şekilde halen diyorlar. Şimdi biz böyle bir söyleme tamamen karşıyız ve yanlış bir söylem kesinlikle. Biz Kuran-ı Kerim'e inanırız, peygamberimiz Hz. Muhammed, Emir-ül Müminin HZ. Ali, peygamberin soyu Ehlîbeyt 12 imam biz bunlara kesinlikle inanırız. Zaten Allah'ın, inancımızda Allah'ın ahdiyetine inanırız çünkü Allah ahed demekle vahed demek arasında fark vardır; vahed birdir, ahed de birdir ama ahed kelimesi Anapça'da sayıya gelmeyen bir, yani bu İhlas Suresindekiahed, İhlas Suresindevahed dememiştir, Kuran-ı Kerim'de çünkü vahed sayıdır ama ahed, ...ahed sayıya gelmeyen birdir Allah ama sayılamayan, sayıya gelmeyen, çünkü hiçbir şekilde sınırlanmayan bir. Biz buna bütün yüreğimizle inanırız Alevi-Nusayri camiası.

Soru: Bunu nasıl yorumluyorsunuz?

Soyut olarak tektir Allah, tabii Allah'tan başka güç yoktur ama o teklik böyle bildiğimiz sayıya gelen bir teklik dersek o zaman Allah'ı sınırlamış oluyoruz, Allah sınırlaması küfre delalat eder Allah sınırlanması mümkün olmaz, ancak onu ahed ifadesiyle ancak ifade etmek mümkündür ve bütün sıfatlarına rağmen, bütün sıfatlarına rağmen işte Allah kadir, Allah rahman, Allah rahim, Allah hak neyse bunlar sıfattır, Allah'ın sıfatları ama bütün sıfatlarına rağmen yine de Allah'ı tenzih ederiz, Allah'ı tenzih edişimiz de yani "o odur, onu ancak o bilir" bütün bilgilerimize rağmen, bütün Allah'ı tanımlamalarımıza, sıfatlandırmamıza rağmen, bunu söylemezsek bunu biz yürekte, gönülden, beynimizden kabul ederek söylemezsek Allah'a şirk koştüğümüzü düşünürüz. Ha o odur, onu ancak o bilir yani bütün anlattıklarımın dışında o odur, Allah'tır. Şimdi biz buna yürekte inanıyoruz inanç olarak Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna, dört kitabın hak olduğuna, ha dört kitabın hak olduğuna ve peygamberlerinin de Hz. Muhammed kadar doğru ve geçerli olduğuna inanırız. Şimdi orda Sünnilerle biz ciddi şekilde ayrılırız, Sünniler bunu laf olarak söyler ama uygulamada ben profesörün şeyini dinledim tv'de yani nerdeyse Hz. İsa'yı gayri meşru çocuk ilan edecek, o kadar, o denli yaklaşımı var. Bizde Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında fark yoktur. Ya zaten Kuran-ı Kerim'de de söylüyor, bizim resullerin hepsi eşit diyor. Şimdi Hz. Musa da bizim için öyledir ve bizim inancımızda diğer semavi din inanırlarının orjinaline sadık kalmak kaydıyla cennetlik olduğuna inanırız, yani cennet sadece Müslümanların sadece bizimdir diye

bir şeyimiz, bir düşüncemiz yok ama Hıristiyan cennetlik olabilir, yalnız Hz. İsa'nın orijinal mesajına sadık kalmış Hıristiyan, Yahudiler cennetliktir Hz. Musa'nın orijinal mesajına sadık kalan Yahudiler, Müslümanlar da cennetliktir nasıl Hz. Muhammed'in orijinal mesajına sadık kalmış Müslüman.

Soru: Diğer Alevileriyle farklılaştığınız ana noktalar nelerdir?

Farklılaştığımız işte biraz evvel anlattığım işte Alevilik bir kültürdür, denen kesimle hiç bir şekilde bir kere bir araya gelmemiz mümkün değil.

Soru: Yani Aleviliği bir yaşam tarzı, kültür olarak değil bir inanç olarak tanımlıyorsunuz?

Kesinlikle.

Soru: Bu inancı da İslam içinde tanımlıyorsunuz?

Kesinlikle Alevilik bir inançtır, kesinlikle Alevilik bir inançtır, Alevilik Müslümanlığın içerisinde Sünnilere göre farklı bir yorumdur ama bana göre Müslümanlığın tam kendisidir. Sünni kardeşim diyecek ki hayır Sünnilik tam kendisidir, buna bir diyeceğim yok.

Soru: Sünnilik peki?

Şimdi benim gözümle bidat olan Sünn'dir ama onun yargılaması Allah'ın işidir, niye, Allah kitabında söylüyor ikrat din diyor. Bir kere bizim söylemlerimizin, uygulamalarımızın hiçbirisi Kuran'a karşı muhalif değildir. Kuran'dan referans almayan hiçbir inancımız, hiçbir uygulamamız yok. Ha bunu Sünni insanlara göre farklı yorumlarız, bu yorumlarımız da, yorumlamalarımız da yine kendi düşüncelerime göre değil Ehlibeyt'e dayanan yorumlardır. Muhammed b. Nuseyr'e de değildir, Muhammed b. Nuseyr kendisi yorum getirmemiştir, kendisi peygamberliğini iddia etmemiştir, kendisi sadece 11. imam Hasan el-Askeri'nin talebesi, müridi ondan aldığı öğretiyi, ondan aldığı öğretiyi insanlara aktarmıştır.

Soru: O zaman Nusayri ismini reddetmiyorsunuz?

Hayır reddetmiyoruz tabii Nusayri, biz Alevi-Nusayriyiz, Alevi kelimesi bizi Hz. Ali'ye bağlayan kelime, Nusayri kelimesi ise Alevilik ağacının bir dalı, ama gövde Alevi'dir. Hu bu gövdenin içerisinde Türkmen Alevi kardeşlerimiz de var, nasıl var, Kuran-ı Kerim'i, Hz. Muhammed'i ve Kuran-ı Kerim'in tarif ettiği Allah inancını kabul ettikleri sürece vardır.

Soru: Anadolu Alevilerinin dernek ve vakıflarında Nusayri yok aynı şekilde sizin derneklerinizde de Anadolu Alevileri yok bunun nedeni nedir?

Şimdi bakın biraz evvel Allah'la ilgili tanımlamaları yaparken tenzih konusunu biraz fazlaca işledim. Mesela Hacı Baktaş Veli Derneği'nde onu incelediğinizde Bektaşî insanlarımızın inancında hulullük vardır, vahdet-i vücudçuluk vardır, bizim kesinlikle vahdet-i vücudçuluğumuz yok, her ne kadar bunun terisin iddia ederler Alevi-Nusayriiler vahdet-i vücudçudur (diye İK) ama ben bu topluluğun bir ferdi olarak çok iyi biliyorum ve inanıyorum ki vahdet-i vücudçuluk yok, aksi halde vahdet-i vücudçuluk yapıtığımızda bir o zaman Allah'a şirk koşmuş oluruz, küfretmiş oluruz. Şimdi onun için biz Bektaşîlerle beraber yakınlığımız çoktur, Ehlibeyt sevgisi, Hz. Ali sevgisi vardır ama nihai noktadaki inançta ayrılığımız vardır, çünkü o vahdet-i vücud inancı vardır onda. Kuran-ı Kerim'e inanan, Kuran-ı Kerim'in söylemlerine inanan, Hz. Muhammed'e inanan, Hz. Aliye inanan herkes bizim için eşittir. Ama Hz. Ali'ye inanırken tabii ki tevella ve teberrâ konusu vardır Alevilikte, yoksa Recai Kutan'ın dediği gibi "ben de Hz. Ali'yi seviyorum ben de Aleviyim" yok öyle şey yok, eğer gerçekten seviyor ve hakkı teslim ediyorsan, o hakkı teslim etmeyi de tevin ediyorsan ha o zaman Alevisin ama sadece seviyorum demek

yeterli bir sebep değil. Şimdi Türk Alevilerin 7 ünlü ozanı vardır, bunlar pir seviyesinde işte Pir Sultan Abdal, Aşık Virani, Nesimi, Şah Hatayi. Şimdi mesela Aşık Virani'nin Nusayrilik üzerine bir şiiri var, bilmem gördünüz mü o şiiri (Nusayriyem Nusayriyem Nusayri şiiri İK) şimdi Aşık Virani gibi bir kişinin o ifadeleri, Ali'yi anlatışı, dini anlatışındaki ifadelere baktığımızda oldukça yetkin bir kişi. Bu söz, araştırma yapmamış, bu bilgilerde belli bir noktaya gelmemiş kişinin söyleyeceği sözler değil ordaki sözler. Dolayısıyla belli ki Aşık Virani gerçekten ulu bir kişi şimdi o kişi Nusayriyem Nusayriyem Nusayri diyor hemen her dörtlüğün sonunda bu anlayışta olan Alevilerle bizim aramızda bir fark yok.

Soru: İleride Sünni ve Bektaşî din adamlarıyla tartışmalar olacaktır, sizce bu tartışmaların olması Nusayriliğe zarar verir mi?

Şimdi din adamlarıyla Bektaşî din adamlarını mı, Sünni din adamlarıyla Nusayri din adamları arasında mı.

Soru: Hem Bektaşî hem de Sünni din adamlarıyla Nusayri din adamları arasında farklılığın nedenleri üzerine tartışmalar yaşanacak?

Şimdi ben olaya şöyle batıyorum; benim tabii kişisel görüşüm, yani din adamı değilim benim kişisel görüşüm Kuran-ı Kerim'de Allah'ın bir tarifi var, huvel evvel huvel ahir huvel batin huvel zahir, yani o evveldir, o sonsuzdur, o gizlidir, batinidir, o görünendir. Şimdi Nuseyriilik tabii herkes Allah'ı bulma çabası içerisinde yani ben hiç kimsenin farklı bir çaba içerisinde olduğunu düşünmüyorum, Sünni insanlarımızın da, Bektaşî efendim Mevlevî, Alevî insanların da Allah'ı bulma çabası içinde olduğuna inanıyorum, ama bunun yolları farklı ya da yanlış ayrı bişey tartışılır, Nuseyriilik tarikatı, Nuseyriilik bir tarikattır, Allah'ın bu batın tarifini dikkate alıp, bunun üzerinde yoğunlaşmış bir tarikat, dolayısıyla her batını tarikat gibi, sadece Nuseyriilik bani değildir, Nakşibendiliğinde bir zikri alenisi vardır bir de zikri hafisi vardır, eğer ilgilendiyseniz zikri zikri alenisinde açıkça sözler söylenir ve o halkaya herkes girebilir ama zikri hafisinde açıkça değildir, içinden okur ve o halkaya da sadece belli kişiler girebilir. Ha kim girer, ne söyler onu bilmiyoruz. Dolayısıyla her inanç grubunun btını anlamdaki her inanç grubunun bir btını tarafı, açıklamadığı tarafı vardır. Çünkü bunun ancak ehline açıklanması gerektiğine inanır. Yani o kişinin kendi şahsi önemi değil ona layık olup olmadığı önemlidir, bu Türk olur, Kürt olur, Alevî şey Arap olur, ne bileyim Yahudi olur ne olursa olsun ınkı önemli değil, önemli olan burada ölçü ehli olup olmaması ehline eğer açıklanmadığı takdirde onun yanlış yorumlanmasından dolayı doğacak günahlara da ortak olduğu düşünülür. Yani lütfen benzetmeme hoşgörün; siz eğer ehli değilseniz, ben size Nuseyriiliğin Batını tarafını açıklarsam ve siz ehli olmadığınız için inanmadığınız veya kabul etmediğiniz bir takım tavırlara girdiğinizde siz günaha gireceksiniz ama ben sizden daha çok günahkar olacağım, çünkü sizin müsebbibiniz benim. Şimdi hal böyle olunca bizim din adamlarımızdaki felsefe de, anlayış da bu hal böyle olunca benim Batını anlayışım kimseye açıklamak gibi bir zorunluluğum yok, böyle bir ihtiyacım da yok, dolayısıyla herhangi bir panelde, herhangi bir televizyon veya neyse konferansında ben bu Batını tarafımı açıklamadan görüşlerimi anlatabilirim, izah edebilirim, o batını tarafı işin farklı bir boyutudur, farklı bir boyutudur, bana göre bundan başka kimseyi de ilgilendirmez.

Soru: O zaman şunu söyleyebiliriz; açık biçimde kimliği ifade etmek gerekiyor ama inancın belirli bölümleri gizli tutulmalıdır, kimliği açıklamak gizli açıklamak sonucunu doğurmamalı?

Doğurmamalı ayrıca o gizliliğin nedeni de ortadan kalkmadığı için gizli kalmalı. Gizliliğin nedeni ne, ehli olup olmadığı; yoksa gizliliğin nedeni yani bu gizli olsun efendim sadece camia içinde olsun filan değildir. Gizliliğin temel nedeni ehlinin eline ulaşip ulaşmayacağı kaygısıdır. Bu anlattığım tabii tamamen benim kişisel görüşümdür, ben buna yürekten inanıyorum. Aleviliğini, Nusayriliğini gizlemeye gerek yok, çıkıp açıkça ben Alevi-Nusayri'yim, benim inancım da budur, benim inancım beni ilgilendirir, bu ister uygar bir insanın, demokratik biçimde düşündüğünüzde de bu böyledir, isterseniz Kurani bakımdan düşündüğünüzde de Sünni gözüyle düşündüğünüzde de bu böyledir. Niye, çünkü onun kararını Kuran-ı Kerim vermiş "...din" demiştir, kimseye dinde zorlama yoktur demiştir, dolayısıyla benim inancım kimseyi ilgilendirmez. Ben açıklamak zorunda da değilim, başkasının inancı da beni ilgilendirmez, bana da açıklamak zorunda değil. ha bunun hesabı, doğrusu, eğrisi zaten öldüğümüzde ahiret günü vardır, ahirete de inanıyorum, orada hesap görülecektir diye düşünüyorum.

Soru: Kim din adamlarının Nusayri isminden rahatsız olmalarının nedeni nedir sizce?

Nedeni gayet basit; tarihi incelediğimizde Muhammed b. Nusayr'a özellikle Nevbahti ve ondan sonraki dönemlerde akla hayale sığmayan, siyasal ya da işte dinsel üstünlükler nedeniyle bir çok iftira atılmış. İşte erkeğin erkekle evlenmesinden, ana-bacı tanımamaya kadar efendim kendini peygamber ilan etmeye varıncaya kadar. Bu şimdi bunun tabii biz tartışmasını din adamlarıyla da sizin bahsettiğiniz o tipteki din adamlarıyla da yaptığımız zaman olmuştur, ordaki Virani şiirini de ben özellikle çıkarttım, üstüne de yazdın, dağıtımda topluma, dağıttım da topluma, ben kişi olarak tamamen karşındayım ben takiyyenin diyeyim. Ben eğer dini ulum, ulusu, drin pirim, din büyüğüm bildiğim kimsenin ismini anımsamayacağım, onun müdafasını yapmayacaksam o zaman Muhammed b. Nusayr'a böyle iftira atıldı diye Muhammed b. Nusayr'ı bir tarafa bırakalım, efendim Hüseyin b. Himmel Hasibi'ye ondan sonraki gelen din büyüğümüz ona da yarın bir takım şeyler uydurulursa e onu da bir tarafa bırakalım. Bunu getireceği bana göre kişilik bozukluğu vardır. Ben çocuklarımın ya da gençlerimin, beni de dahil edin, böyle inkarcı bir kişilik içerisinde olmasının fevkalade zararlı, önce kendine zararlı sonra çevreme zararlı olacağını düşündüğüm için, hayır böyle bişeye de gerek yok bizim neyin gizli olacağını bizim din büyüklerimiz söylemiştir, onun dışında başka bir gizliliğe gerek yok, o sır, ha Muhammed b. Nusayr'ın adı sır değildir, Hasibi'nin adı sır değildir, Hz. Ali'ni adı sır değildir, neden bunları gizliyorum. Şimdi önce bu kişilik bozukluğunu beraberinde getirecek, düşünün ben çocuklarımı büyütüyorum, çocuklara diyoruz ki yok Muhammed b. Nusayr değildir, Hasibi değildir diyoruz ondan sonra dönüyorum bunların din ulularımız olduğunu söylüyorum, bunları da müdafaa etmiyorum bu varlıkları, müdafaa etmek haddime düşmez, ihtiyaçları da yok böyle bir şeye, ama şeklen de olsa toplumda böyle bir şey var, ben hiç sesimi çıkartmıyorum sonra ben çocuklarımdan bekliyorum ki saygılı olsunlar inançlarına, din büyüklerine saygılı olsunlar, mümkün değil böyle bir şey.

Soru: Nusayr'ın ismi din ulusu olarak geçer mi?

Gayet tabii, din büyüklerimizin silsilesinde Muhammed b. Nusayr vardır ve onun kendi makamı da, her Nusayri de hocası da sivil de bunu bilir. Şimdi bizim seçerlemizde onun yeri vardır ve bilinir tabii.

Soru: Müsadenizle konuyu biraz değiştireceğim. Arapça'yı canlandırmak gerekiyor mu sizce?

Bence gerekiyor, bence gerekiyor. Burda devletin bakışı çok önemli, bana devletin yardımcı olması gerekir, yani ben olaya biraz farklı bakıyor olabilirim, sonuçta bu ülkede yaşayan insanların mutlu olması lazım. Mutlu olması için hem dünyasal bakımdan hem de ahiret bakımında mutluluk söz konusu. Hadi dünya bakımından enflasyonu düşürdünüz, gerçi iş miş yok ama olur diyoruz, ama ahiret bakımından düşündüğümüzde ben o mutluluğu göremiyorum, burda ben ahiret bakımından mutsuz bir insanım, bunun çözülmesi gerekir. Eğer biraz mühendisçe konuyu ele alalım; Türkiye’ni bir sermayesi var, insanları, bu insanlardan, insanların dinamizminden ileriye atılması gerekir, bu insanların enerjilerini hepsini bir bileşik kuvvet gibi düşünün, bütün kuvvetlerin bileşkesi bizi inşallah Batı’ya çeker, ha bileşik kuvvet, vektörel kuvvet bizi Batı’ya çeker ya da uygarlığa, aydınlığa çeker, bu bileşik kuvvetin güçlü olması için o zaman insanların mutlu olması gerekir, mutlu insanların pozitif güçleri ülkeyi iyiye, doğruya götürecektir diye inanıyorum, yoksa mutsuz insanların bana göre ülkeye katacakları bir şeyleri de yok. Ha devlet nasıl yardımcı olur, devlet vatandaşını mutlu etmek için deyecek ki, vatandaşım, her ne kadar Avrupa Birliği bastırıldı, etti, benim de pek gönlüm yoktu ama biz bu noktaya geldik artık çaremizde yok, kendi anadilinizde eğer eğitim yapmak istiyorsanız ben size şöyle kredi vericem ya da şöyle fiziksel mekan sağlayacağım yani valilik diyebilir ki işte, zaten valiliğin elinde o bilgiler vardır, milli emlakın şunun bunun bir sürü yerleri vardır bundan yer ayrılır, sosyal çalışmalar için yardımcı olur, Arapça kursları açılır, çocuklarımız Arapça’yı öğrenir.

Soru: Ancak Türkiye’de Arapça okul ya da kurs açmak zaten en baştan beri serbest?

Peki ben size bir şey söyleyeyim, siz anayasanın her yazdığını orda yazıldığı gibi uygulandığını düşünüyor musunuz ya da o anayasayı uygulayacak kafaların, onu özümsemiş, onu sindirmiş olduğuna inanıyor musunuz.

Soru: Yani bu geçmişte engellendi mi?

Yok, bu konuda şöyle vardı, mahalle aralarında bu işe özveriyle yaklaşan hocaların işte yaz tatillerinde uyguladığı Arapça kursları vardı, daha ziyade Kuran kursları. Tabii bu arada Arapça’yı da öğrenmiş oluyor. Bunlar bir dönem işte jandarma baskısı bilmem ne gibi korkularla belki de yoktu da böyle bir şey ama durup dururken de olmadı sonra vazgeçildi.

Soru: Ne zaman vazgeçildi?

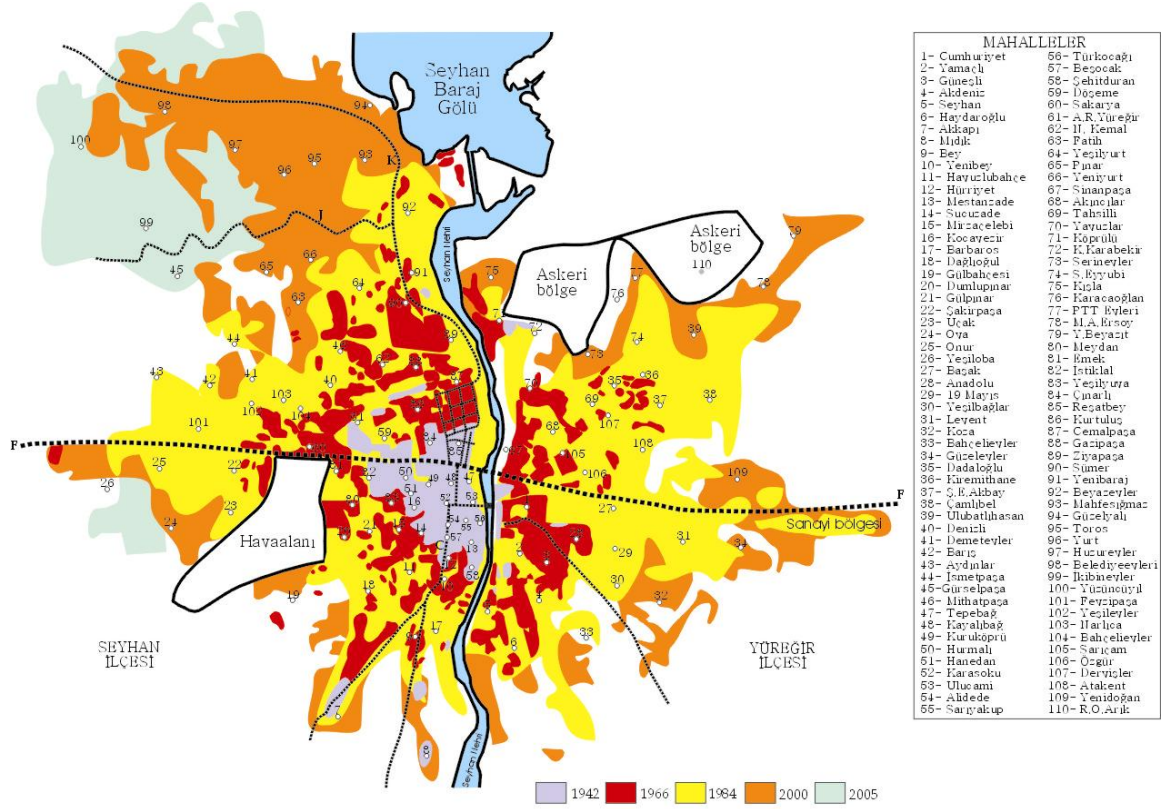
Son bir kaç senedir. Ama ben bunların çıkış yolu olduğuna inanmıyorum, çünkü bu iş sistematik şekilde olması lazım. Yani belki şunu mücadelesini vermek, mücadele de demiyelim talep etmek lazım ama yine de bir çatıya gerek var, şu anda Akkapı’da iki tane okul var, ilköğretim okulu, Akkapı’daki çocukların, o sınıflara giden çocukların büyük çoğunluğu Arap, belki kenarda çalışan bir kaç Kürt vatandaşın çocuğu var, tamamı Arap, o zaman biz bu çocukların velileri, ebeveynleri olarak biz şeyle bir talepte bulunsak; çoğunluğu Arap olan çocuklarımıza anadildi için sınıf açılın desek çok mu garip bir şey ve bizim yasal hakkımız değil midir şu anda. Zaten yasal hak ama bunu istemek için ... (özel bilgi)’ni istemesiyle olmaz, bu iş bireysel olarak olmaz, bu bir kurum olacak kurumun üyeleri neyse bir kampanya açar eğer elde edemiyorsa ya da kurum gitti müracaat etti elde etti mesele yok, edemediyse kampanyayı açacak, imza topluyacak, neyse bunun kavgasını verecek, o sınıf açılacak. Ha o sınıf açıldı mı artık sistematik olarak öğrenmeye başlar yoksa öyle mahalle aralarında , bir evin kuytusunda 5 tane 10 tane öğrenci toplanmış, hoca

orda öğretiyor bunlan bizim çıkış yolu bulmamız mümkün değil, ancak bu şekilde, sistemli bir şekilde olur.

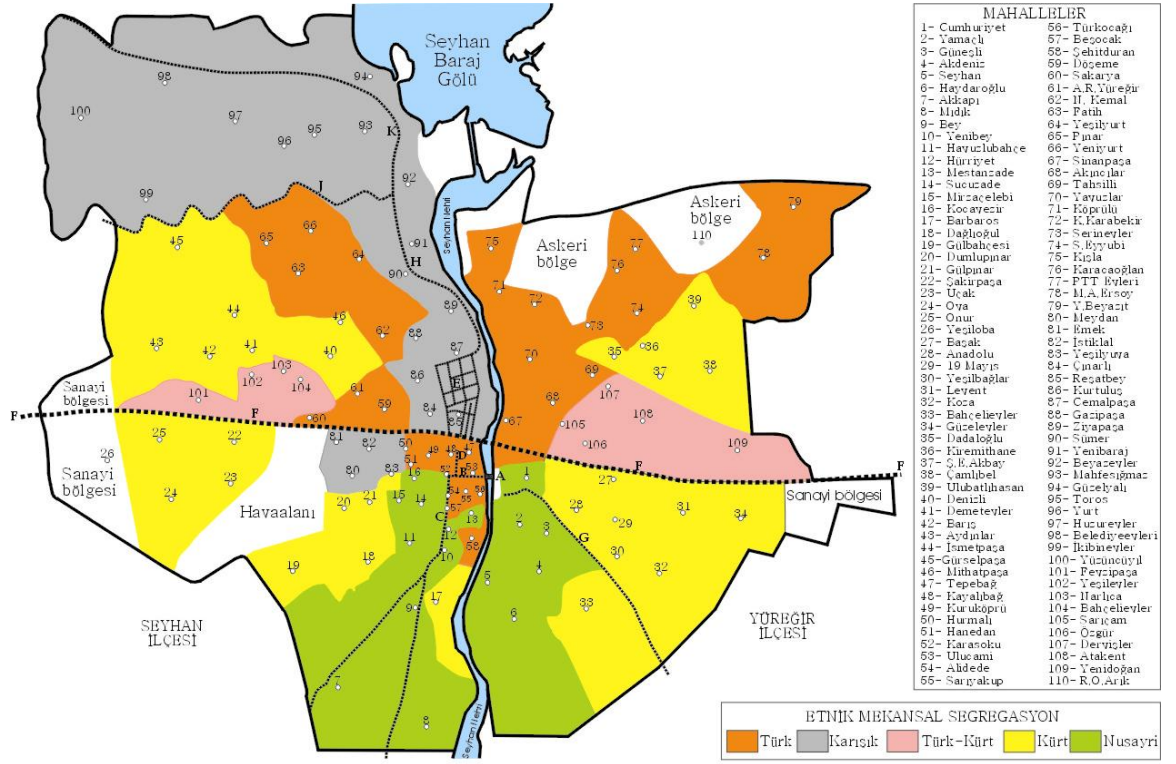
Soru: Topluluk bu sorunlar ve bunlarını aşılması konusunda hemfikir ise peki burada uzlaşılamayan nokta nedir?

Uzlaşılamayan noktayı ben size bir fıkra ile anlatayım; vakti zamanın da bir evde büyük bir kedi var, farelerin çıkmasını habire engelliyor, artık hiçbir fare başını uzatamıyor kedi kapıyor çünkü. Şimdi fareler toplanıyorlar, tabii ben tenzih ederim Arap-Alevilerini misal yani, fareler genel kurul yapıyorlar. “Ya ne yapalım bu kedinin elinden”, herkes bir şey söylüyor çare, çare, çare en son bir çarenin üzerinde mutabık kalıyorlar. Farenin birisi diyor ki ben bir şey önericem, biz bu kedinin boynuna bir çan asalım işte kedi nereye giderse biz sestem nerde olduğunu anlarız, rahat ederiz. Fareler bunda anlaşılıyorlar, orda bi fare çıkıp diyor ki “peki çanı kim asacak”. Bizim sorunumuz da üç aşağı beş yukarı böyle.

Görüşmeyi kabul ettiğiniz ve sorularımı cevaplandırduğunuz için çok teşekkür ederim.



HARİTA 1: Adana'nın Mekansal Gelişimi (yaklaşık olarak)



KENTTEKİ ÖNEMLİ NOKTALAR: A- Taşköprü, B- Abidinpaşa Caddesi, C- Saydam Caddesi, D- Çakmak Caddesi, E- Rezatbey ve Cemalpaşa mahalleleri, F- B-5 Karayolu, G- Süleyman Vahit Caddesi, H- Barajyolu, J- Mavıbulvar, K- Turgut Özal Bulvarı.

HARİTA 2