

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

KENTLİ ALEVİLERDE TOPLUMSAL CİNSİYET ALGISI

Gaye POLAT

2501170480

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Serpil ÇAKIR

İSTANBUL- 2020

ÖZ

KENTLİ ALEVİLERDE TOPLUMSAL CİNSİYET ALGISI GAYE POLAT

Geleneksel yapısı içerisinde yüzyıllar boyunca kırsalda kapalı bir topluluk olarak süregelen Alevilik, kırdan kente göç ve modernleşme ekseninde değişim yaşayarak Modern Alevilik olarak bildiğimiz, bugünkü formunu almıştır. Yaşanan bu değişim, Aleviliğin yapısını etkilemekle beraber, Alevilerin de yaşantısını etkilemiştir. Alevi-Bektaşî inancında kadın ve erkeğin eşit olduğu inancı pek çok araştırmada ele alınmış, feminist araştırmacılar tarafından da eleştirel bir bakış açısıyla incelenmiştir. Bunun sonucunda teori ve pratik arasında bir uyumsuzluk olduğu, inancın özünde eşitliği içermesine rağmen bireylerin gündelik yaşamlarında toplumsal cinsiyete bağlı normları içselleştirdiği ortaya konmuştur. Araştırma, kentli Alevilerin toplumsal cinsiyet algısını ölçmeyi hedeflemekte ve bu hedef doğrultusunda kente göç sonrasında Alevilerin toplumsal cinsiyet anlayışında bir değişim olup olmadığını sorgulama amacı taşımaktadır. Buna göre, Modern Aleviliğin içerisinde cinsiyet eşitliğinin yerinin nasıl olduğu, kadınların ve erkeklerin eşitliği nasıl deneyimlediği Kartal'da yaşayan kadın ve erkeklerle yapılan derinlemesine görüşmeler ile incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Cinsiyet, Alevilik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık, Geleneksel Alevilik, Modern Alevilik, Kent

ABSTRACT

GENDER PERCEPTION IN URBAN ALEVIS

GAYE POLAT

Alevism which has been a closed community in the countryside for centuries, has taken its present form as Modern Alevism by experiencing changes in the axis of rural-urban migration and modernization. This change has affected the structure of Alevism and also the lives of Alevis. The belief that women and men are equal in Alevi-Bektashi belief has been considered in many studies, has been analyzed with a critical approach by feminist researchers. As a result of this, it has been revealed that there is an inconsistency between theory and practice and although the belief includes equality in its essence, it internalizes gender-related norms in individuals' everyday lives. The research aims to measure the gender perception of urban Alevis, in line with this purpose it has aim to question whether there is a change in the gender perception of Alevis after migration to the city. Accordingly, the role of gender equality in Modern Alevism and how women and men experience equality were examined through in-depth interviews with women and men living in Kartal.

Key Words: Gender, Alevism, Bektashism, Qizilbashism, Traditional Alevism, Modern Alevism, Urban

ÖNSÖZ

Başta tez danışmanım Serpil Çakır'a tez sürecimde bana yol gösterdiği, düzgün bir yolda ilerlemem için araştırma sürecimde önümü açtığı ve her anlamda koşulsuz destek olduğu için, İstanbul Üniversitesi Kadın Çalışmaları bölümündeki dönem arkadaşlarıma ise kadın dayanışmasının ne kadar kuvvetli, önemli ve yaşatan bir bağ olduğunu bana bir kez daha gösterdikleri için teşekkür ederim. Bu süreçte başım her sıkıştığında koştugum, beni sorgusuz sualsiz dinleyen ve aklımdaki soru işaretlerini çözüp, bana yol gösteren Güven Polat'a, sonsuz desteği ile her daim yanımda olan Cemal Taşpınar'a sonsuz sevgi ve teşekkürlerimi iletiyorum. Çocuk yaşta evlendirilip, doğum yaptıktan kısa bir süre sonra hastalanan ve bakımsızlıktan ölen, hiç tanışma fırsatı bulamadığım babaannem Gül Hanım Polat, hayat hikayesi ile bu araştırmaya başlamamın ilk sebebidir. Onun anısıyla, araştırmamı, tarih boyunca Anadolu'dan yükselen o ışığa ve bu vesileyle, kendi soy ağacımdaki tüm Anadolu kadınlarına ithaf ediyorum.

GAYE POLAT

İSTANBUL, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
TABLolar LİSTESİ.....	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL/KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Teori Boyutu.....	14
1.1.1. Ataerki.....	14
1.1.2. Toplumsal Cinsiyet.....	17
1.1.3. Feminizm.....	22
1.2. İnanç Boyutu.....	26
1.2.1. Bektaşilik.....	26
1.2.2. Kızılbaşlık.....	30
1.2.3. Alevilik.....	32

İKİNCİ BÖLÜM

LİTERATÜRDE ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI

2.1. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Alevilik Çalışmaları.....	39
2.2. Alevilikte Eşitlik Söylemine Dair Araştırmalar.....	64

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KENTSEL MEKÂNDA ALEVİLİK

3.1. Kırdan Kente Göç Serüveninde Aleviler ve Mekân.....	90
3.1.1. Mekâna Uyumlanma Ekseninde Aleviler ve Sol Hareket.....	93

3.2. Geleneksel Alevilik ve Modern Alevilik Arasındaki Gerilim Ekseninde Değişen Alevilik.....	104
3.2.1. Geleneksel Aleviliğin Değişen Kurumları: Ocak Sistemi, Dede-Talip İlişkileri, Musahiplik, Düşkünlük, Cem İbadeti.....	105
3.2.2. Modern Aleviliğin Yeni Kurumları: Cemevi, Dernek, Vakıf.....	108
3.3. Metropolde Kadın/Erkek Alevi Olmak	113

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KENTLİ ALEVİLERİN TOPLUMSAL CİNSİYET ALGISINA SÖZLÜ TARİH İLE BAKIŞ

4.1. Görüşmecilerin Sosyo-Ekonomik Bilgileri.....	120
4.2. Eğlence Anlayışı.....	124
4.3. Aile, Hane Ekseninde Rol ve Sorumluluk Algısı.....	129
4.4. Arkadaşlık ve Romantik İlişkileri.....	138
4.5. İnanç Algısı.....	148
4.6. İktidar/Devlet/Yurttaşlık/Siyaset Algısı.....	152
4.7. Metropolde Kadın/Erkek Olmak.....	158

SONUÇ.....	165
-------------------	------------

KAYNAKÇA.....	172
----------------------	------------

EKLER.....	187
-------------------	------------

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1.....	120
Tablo 2.....	153



KISALTMALAR LİSTESİ

AP	: Adalet Partisi
AKP	: Adalet ve Kalkınma Partisi
Bkz.	: Bakınız
BP	: Birlik Partisi
C.	: Cilt
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DP	: Demokrat Parti
Dr.	: Doktor
HDP	: Halkların Demokratik Partisi
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
No.	: Numara
TBP	: Türkiye Birlik Partisi
TMDK	: Türk Musikisi Devlet Konservatuarı
TÜİK	: Türkiye İstatistik Kurumu
TÜSES:	Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı

GİRİŞ

Yüzyıllar boyunca kapalı bir toplum olarak kalmak zorunda olan Aleviliğin, kent hayatı ile iç içe geçmesiyle birlikte yaşadığı değişim, uzun süredir alandaki araştırmaların da konusu olmaya başlamıştır. Alandaki araştırmaların çekiciliğinin yanında, kişisel deneyimlerimin ve kimliğimin alanda araştırma yapmama katkısı ile bu çalışma hem öznelliğe ve özele hem de bütüne bakışı bir araya getirerek yorumlamamın bir ürünüdür.

Aleviliğin ne anlama geldiğine dair en ufak bir fikrimin olmadığı ilkokul yıllarımdan itibaren, bu kimliğe sahip olduğumdan haberdardım. Kendimi her daim gizli tutmam gerektiğinin de bilincindeydim çünkü gözlemlediğim kadarıyla ailemin yaşantısı, diğer arkadaşlarımla ailelerinin yaşantısı ile aynı değildi ve bunu belli edersem dışlanabilirdim. Öyle ki bir defasında yine ilkokul yıllarımda, bir arkadaşım yanıma gelerek “Siz namaz kılmıyorsunuz, siz Müslüman değilsiniz!” demişti de günlerce bu sorunun cevabını aramış ve neden farklı olduğumuzu sorgulamıştım. Ailem bu konuyu öğrenmek için küçük olduğumu ancak Alevi olduğumuzu söylemekle yetindi. Hiçbir zaman inancımıza dair derin bir bilgi edinemedim onlardan, belki de araştırmada inceleyeceğim üzere kente geldikten sonra kendilerini gizlemek gibi bir korunma mekanizması geliştirmişlerdi, bilemiyorum. Ancak bu yüzeysel cevaplar beni konudan uzaklaştırmak yerine, ters etkiye sebep oldu ve akademiye adım attığım andan itibaren, bu alanda bilgilenmek istediğimden emindim.

Toplumun öteki atfettiği pek çok kimliğe sahibim, Alevi feminist bir kadını. Bunun etkilerini öncelikle kendimde gördüğüm için Alevi bir kadın olmanın erkek egemen bir dünyada ne demek olduğunu ve ne gibi sonuçlar doğurduğunu biliyorum ancak amacım diğer kadınlara da dokunmak ve onların hayatlarına dair de bilgiler toplamaktı. Geçmiş zaman eki kullandım çünkü bunun yetersiz olacağına karar verdim. Her kadının deneyimi biricik ve bu sebeple Alevi bir kadın olma ortak paydası üzerinden hareket etmenin araştırmayı eksik ve yanlı bir hale getireceği kanaatindeyim. Kendimden yola çıkarsam, Alevi bir kadın kimliğine sahip olmanın yanı sıra, eğitim alması desteklenmiş, orta sınıf bir ailenin çocuğu olarak pek çok konuda avantajlı sayılabilecek bir durumdayım. Bu noktada, az evvel de belirttiğim gibi kadınların deneyimlerinin biricikliğini hatırdan çıkarmadan, farklılaşan deneyimlere kulak vererek ataerkiden doğan ezilmenin ne kadar derinleştiğini, hayatın her alanına yayıldığını ve her bir özneyi ne kadar farklı etkileyebileceğini

görmek gerektiğini düşünüyorum. Buradaki özne vurgusu mühim çünkü ataerkiyi anlamının yolunun yalnızca kadınların hayatlarını araştırmaktan geçtiğini düşünmüyorum. Kadınların sesleri olduğunu duyurmak, seslerini duyurmalarına yardımcı olmak, güçlenmek için bir hayli mühim ancak bu ezen-ezilen ilişkisinin olduğu eril bir sistem ise her iki tarafı da araştırmaya dahil etmek gerektiğini, bu doğrultuda bireylerin deneyimlerinin nasıl aynılaştığını ya da farklılaştığını görmenin faydalı olacağına inanıyorum. Özellikle kadın-erkek eşitliğine inandığını sıkça dile getiren ve hatta bir tanım yapılırken öncelikli olarak Sünni toplum ile kıyaslama yapılarak, daha özgür ve eşitlikçi bir toplum olduğunu söyleyen Alevi toplumu ve inancını yakından incelemenin gerekli olduğunu düşünüyorum. Yapılan çalışmaların büyük kısmı yalnızca kadın deneyimlerine odaklanmakla yetinmiş, yenilikçi ancak bir yanı eksik kalmış çalışmalar. Bu sebeple, alandaki bu eksikliği, kadın ve erkek Alevilerin sesine kulak vererek bir nebze de olsa gidermeyi hedefleyerek yola çıktım.

Kadın bedeninin erkek egemen sistem altında nasıl kullanıldığı, kadınların konumunun nasıl olduğu noktalarına çokça odaklanılmasına rağmen, bütün bu çalışmalarda erkeklerin bu sistemden nasıl etkilendiğine, toplumsal cinsiyete dair algılarının ne olduğuna yeterince yer verilmediği görülmektedir. Çalışmamda hem kadın hem de erkek görüşmecilere yer vermemin temel sebebi budur. Kadın-erkek eşitliğinin var olduğu ve yüceltildiği bir inanç olarak karşımıza çıkan Aleviliğin, bu tez doğrultusunda kritiği yapılırken yalnızca erkeklere ya da yalnızca kadınlara yer vermenin çalışmayı eksik bırakacağını düşünüyorum. Ataerki sistem içerisinde kurulan iktidar-özne, ezen-ezilen ilişkilerinin dinamiklerini anlamak, Aleviliğin kadınlar ve erkekler tarafından nasıl deneyimlendiğini görmek, Alevi kimliğe sahip bireylerin kadın ve erkek oluşuna bağlı olarak toplumsal cinsiyet algılarının nasıl olduğunu ortaya koymak adına çalışmam, Alevi kadın ve erkekleri kapsayacak şekilde düzenlenmiştir.

Araştırmanın amacı, Kartal'da yaşayan Alevilerin kadın-erkek eşitliğine dair görüşlerini anlamaktır. Bu doğrultuda Kartal'da yaşayan kadın ve erkek Alevi bireylere ulaşılmış olup derinlemesine görüşme tekniği kullanılarak veriler toplanmıştır. Görüşmelerin 9'u yüz yüze gerçekleştirilmiş olup, 5'i elektronik ağlar üzerinden iletişime geçilerek mail üzerinden yazı olarak tamamlanmıştır. Görüşmeciler ve araştırmacı arasında, araştırmanın karşılıklı etkiye dayandığı unutulmadan, herhangi bir hiyerarşik ilişki kurulmadan görüşmelerin tamamlanmasına özen gösterilmiştir.

Alevi-Bektaşî inancında eşitlik söyleminin analiz edileceği çalışmamda, sözlü tarih yöntemi kullanılmış ve bu yöntem, literatür taraması ile desteklenmiştir. Literatür taramasıyla desteklenen araştırmamın bir kaynak eser olma amacını güttüğünü de belirtmem gerekir. Görece yeni olan ve gelişmeye devam eden Alevi yazınının Osmanlı'dan Cumhuriyet'e hangi konular üzerinden ilerlediği, temel bakış açılarının neler olduğu incelendikten sonra Alevi-Bektaşî inancındaki eşitliğe yaklaşım değerlendirilmiştir. Bu noktada, eşitliği direkt çalışmasının temeli olarak ele alanların, eşitlik algısını destekleyenler ve eleştirenler olmak üzere iki ayrı kola ayrıldığı görülmüştür. Çalışmamda bütün bu süreçler, eserler, düşünceler bir kaynak eserde olması gerektiği üzere tarihsel sıralamaya uygun şekilde özetlenmiş, sonrasında bütün bu bilgilerin ışığında saha çalışmasının analizine geçilmiştir. Sözlü tarihin seçilmesi ise kadınların ve erkeklerin Aleviliği nasıl deneyimlediğini ve toplumsal cinsiyete dair algılarının nasıl olduğunu bu deneyimler üzerinden sunmayı kolaylaştırdığı içindir. Toplumsal cinsiyete dair bilgi elde etmenin elbette birçok yöntemi vardır ancak sözlü tarihin kullanılıyor olması, bu algının öznelinin seslerini duyurduğu için ön plana çıkmaktadır. İçinde yaşadığımız, adına ataerki denilen bu düzende, kadınların ikincil konuma getirilirken erkeklerin dominant olduğu ortadadır. Sözlü tarih yöntemi bu doğrultuda ikincilleştirilen kadınların seslerini duyurmalarına ve kendilerini birer özne olarak kurmalarına yardımcı olurken, sistemin faydalananları olan erkeklerin de düşüncelerine yakından bakmamızı sağlayacaktır.

Thompson'ın da belirttiği gibi sözlü tarihin tanımı yeni olsa da bir geçmişi olmadığı anlamına gelmez çünkü o tıpkı tarihin kendisi gibi hayli eskidir. Pek çok toplulukta sözlü kanıtlar, epey yaygın ve önemlidir. Bu sözlü geleneklerin topluluk içindeki önemi, onların minimum çarpıtma ile nesilden nesile aktarılacak güvenilir sistemlerin oluşmasına yardımcı olmuştur. Dini ibadetler esnasında yapılan sözlü tanıklıklar, toplu tartışmalar, geleneksel bilgiyi öğreten okullar gibi mekanlarda öğrenilen bilgiler değiştirilmeden yüzyıllarca aktarılacak sonraki nesillere ulaştırılabilmektedir. Aynı zamanda köy geleneğinin taşıyıcıları da gelenekleri günümüze taşıyan kesimler olarak karşımıza çıkar. İskandinav'daki skald'lar ve Hindistan'daki rajput'ları bu gruplara örnek olarak gösteren yazar, pek çok kültürde bu grupların benzerlerinin bulunabileceğini belirtir. İnsanlar ritüelleri, isimleri, şarkıları, hikayeleri elbette anımsamaktadır; ancak yazılı formdaki kaynaklar, geleceğe aktarımın garantisi haline gelmiştir. Halkın içinden gelen ve uzun süreli olan sözlü gelenekler bir zamanların en prestijli yöntemi olsa da artık en kırılgan olanlar haline gelmiştir.

Aksine, çok önemli görülmediği için yazılı formda olmayan kişisel hatıralar ve özel aile gelenekleri, sözlü kanıtların standart formu haline gelmiştir. Düşük saygınlığı olan topluluklar, çocuklar, kent yoksulları ya da kırsaldaki izole gruplara ait oyunlar, şarkılar ve tarihsel hikayeler artık değerlendirilmeye başlamıştır. Bir başka deyişle, en güçlü toplumsal hatıralar, eleştirilen dış gruplardan çıkmıştır.¹

Sözlü geleneğin epeyce gelişmiş olması sebebiyle uzun yıllar boyunca kapalı yapısının da sunduğu avantaj ile değişmeden kalan ve geleneklerini koruyan Aleviliğin de burada bahsi geçen özelliklere sahip olduğunu rahatlıkla görebilmekteyiz. Cem ibadeti esnasında yapılan tanıklıklar ve dar uygulamasının sözlü geleneğin bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. Bu bilgiler çerçevesinde, sözlü geleneğin gelişmiş olduğu bir inanç olarak karşımıza çıkan Alevi-Bektaşî inancını araştırırken sözlü tarih uygulamasını kullanmak, inancın geleneksel formuna selam vermekle beraber, yüzyıllar boyunca gizli kalmak zorunda olan ve sesleri duyulmayan Alevilerin seslerini duyurmasına da yardımcı olmak adına uygun bir yöntem olacaktır. Çalışmada sözlü tarihin kullanılması, Alevilikte eşitlik söyleminin pratikteki versiyonuna yakından bakmamı sağlamış ve böylelikle Alevi kimliğe sahip kadın ve erkeklerin bu eşitliği nasıl deneyimlediğini direkt onların anlatıları üzerinden analiz etmeme yardımcı olmuştur.

Daha açık ifade etmek gerekirse, araştırmada ufak çaplı bir literatür özeti geçilecek olup, yaptığım çalışmanın diğerlerinden farkı kuvvetle vurgulanacaktır. Çalışmam kente bakacağı için alanda yapılmış olan diğer araştırmalardan farklıdır. Ek olarak araştırma yapılırken feminist yöntemden yararlanılacaktır. Yerleşik pozitivist bilim anlayışının felsefi düzeyde eleştirilmesi sonucu, pozitivist bilim felsefesindeki egemenliği 20. yüzyılda azalmaya başlamıştır. Eleştirel sosyoloji okulu, Kuhn'un temsil ettiği relativist görüş gibi okullar, pozitivist geleneği sorgulamıştır. Bu sorgulamalar esnasında, marjinal olarak ifade edilen toplumun çeşitli katmanları da seslerini çıkarmaya başlamıştır. Çalışan sınıflar, siyahlar ve kadınlar kendi durumlarıyla ilgili sorgulamalar ve dahası toplumsal bir hareket başlatmıştır. Bu noktada, feminizmin bilimlere getirdiği sorgulama ve kadını bilimde özne olarak ele alma çabasına tanık oluyoruz. Kadın araştırmaları denilen yeni bir disiplinin oluşması, üniversitelerde kadınların kendi bakış açılarıyla, kendileri için, kendileri

¹ Paul Thompson, **The Voice of The Past: Oral History**, 3. bs., New York, Oxford University Press, 2000, s.25-30. (Bu eser, Şehnaz Layikel tarafından Türkçeye çevrilerek 1999 yılında Tarih Vakfı Yurt Yayınları tarafından da yayımlanmıştır.)

adına bilgi üretme alanı olan kadın araştırma merkezlerinin kuruluşu önemli gelişmelerdendir. Kadınların kendileri için ve kendileri adına bilgi üretim sürecine dahil olarak, yerleşik bilimleri sorgulamasını temel alan kadın araştırmaları, norm olanı eleştirir. Buna göre, bilimin objektifliği ve evrenselliği mercek altına alınır. Kadınların özne olarak görünürlükleri sorgulanırken, özne olarak tanımlanmayan ve farklı atfedilenlerin de sürece dahil edilmesi gerektiği vurgulanır. Ek olarak, bilimsel bilgi üretilirken kullanılan dilin de süreci etkilediği vurgulanırken, bu süreçteki güç ilişkileri de irdelenir. Üzerinde çalışılan kişilerin nesneleştirilmesine karşı çıkılır, araştırmanın bağlantılı olduğu eşitsiz hiyerarşik yapı eleştirilir.² Öztan'ın da vurguladığı üzere araştırma yürütülürken, gündelik hayat pratiklerine bakmak önemlidir. Bu sebeple içeriden bakış araştırmacı ve araştırılan ilişkisindeki etkileşimi sağlamak amacıyla farklı tekniklerin bir arada kullanımına ihtiyaç vardır. Derinlemesine görüşme, katılımcı gözlem, odak grup görüşmeleri gibi farklı teknikler kullanılırken, bunları desteklemek amacıyla araştırılanın günlük, fotoğraf, sosyal medya hesapları gibi veri kaynakları da önemlidir.³

Feminist araştırmacılar değerden arınmış araştırma önermesi ifadesine kuşkuyla bakarlar. Ancak bilimi salt sosyal bir üretim olarak görmenin, bilimi ideoloji içinde eritmenin, nesnelliği bütünüyle ortadan kaldırmanın tehlikelerine de dikkat çekerler. Araştırma ve yazma sürecindeki karmaşık iktidar sorununa da değinilmesi gerektiğini savunurlar. Dahası, araştırma nesnelere karşı tarafsızlık ve kayıtsızlık yerine, kısmi özdeşleşmeyle gerçekleştirilen “bilinçli taraflılık” önerilir.⁴ Araştırma süreci hem araştırma özneleri hem de araştırma nesneleri için bir bilinçlenme süreci olarak yaşanır. Kadın çalışmalarının yüz yüze olduğu en önemli problem, hemen hemen bütün disiplinlerde ve çağlar boyunca tüm bilimsel arayışlarda ortaya konan teorik çalışmalarda egemen olan, erkek önyargısı ve erkek-merkezciliktir. “Kadınlar hakkında niçin bilgi yoktu?” sorusuyla hareket eden Çakır, geleneksel tarih yazıcılığında kadınların görünmez oluşunu sorgular ve aslında kadınları görünmez kılan bu “gizli” erkek ideolojisine sadece tarih disiplini içinde değil, bilimdeki diğer disiplinler içinde de rastlandığından bahseder. Sosyoloji, iktisat, felsefe, hatta tıp

² Serpil Çakır, “Kadın Araştırmaları Bilimde Neleri, Nasıl Sorguluyor, Neleri Değiştirmek İstiyor?”, **İnsan, Toplum, Bilim**, Der. Kuvvet Lordoğlu, İstanbul, Kavram Yayınları, 1996, s.305-313.

³ Ece Öztan, “Feminist Araştırmalar ve Yöntem”, **Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları**, Der. Feryal Saygılıgil, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015, s.281-287.

⁴ Maria Mies, “Feminist Araştırmalar İçin Bir Metodolojiye Doğru”, **Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem**, Çev. Ayşe Durakbaşa, Aynur İlyasoğlu, Der. Serpil Çakır, Necla Akgökçe, İstanbul, Sel Yayıncılık, s.50-52.

özne olarak erkeği ele almıştır.⁵ “Yeni şarap, eski şişelere doldurulmamalıdır.” diyen Mies ise kadın hareketinin politik hedefleriyle uyumlu bir metodolojik yaklaşım geliştirmek amacını güderek, feminist araştırma esnasında yol gösterecek bazı kurallardan bahseder. Bu kurallar, yazarın sosyal bilimci ve kadın hareketinin bir üyesi olmasından çıkan deneyimler sonucu elde edilmiştir. Buna göre Mies feminist araştırma sürecindeki kuralları şöyle sıralar: “Bilinçli bir taraflılık benimsenmelidir; yukarıdan bakış yerini aşağıdan bakışa bırakmalıdır; katılımsız seyirci bilgisi yerini eylemlerde, hareketlerde ve mücadelelerde aktif katılıma bırakmalıdır; sosyal eylemlere ve mücadelelere katılım ve bu süreçlere araştırmanın entegrasyonu söz konusu olmalıdır; araştırma süreci hem araştırma özneli hem de araştırma nesneleri için bir bilinçlenme süreci olarak yaşanmalıdır; problem- formülasyonu metodolojisi ile kolektif bir iç sorgulama yapılmalı, kadınların bireysel ve sosyal tarihlerinin incelenmesi ile yan yana gitmelidir; kadınlar kendi deneyimlerini kolektifleştirmeye başlamalıdır, yoksa kendi tarihlerine sahip çıkamazlar.”⁶

Öznenin daima heteroseksüel erkek olarak kurulması ve bu perspektiften üretilen bilginin objektif ve evrensel kabul edilmesi, ortaya konan bilginin pek de objektif olmadığını gözler önüne serer. Bu sebeple, kadın araştırmalarında kullanılan feminist yöntem, sosyal bilimlerde norm atfedilen ne varsa karşı çıkar ve nesnelliğin geri plana atılmaması gerektiğini vurgular. Duygulara yer verme, kişisel fikirleri ifade etme gibi, sosyal bilimlerin kabul etmeyeceği adımların, feminist yöntemde kullanıldığı görülmektedir. Ötekileştirilmiş ve norm olanın dışında konumlanmış/konumlandırılmış Alevi kimliğine dair bir çalışma yürütürken, feminist yöntemin kullanılması bu açıdan bakıldığında bir kez daha anlam kazanmaktadır. Bütün bu bilgilerden hareketle, Alevi toplumunda inşa edilmiş bir yapı olarak incelenecek olan toplumsal cinsiyet ilişkilerini anlamak için içeriden bir bakış ile feminist bir araştırmacı olarak araştırma derinleştirilecektir. Ancak amacım sadece var olan yapıyı anlamak değil, analiz edilmiş ve ortaya konmuş durumların dönüştürülmesi ve bireylerin hayatlarına pozitif bir etkide bulunmasıdır. Bu sebeple, feminist yöntemi kullanacak olmam, araştırmadan elde ettiğim analizlerin dönüştürücü bir etki taşımaya ve gündelik hayat pratiklerini değiştirmeye yardım etmede de aktif bir rol oynaması açısından ayrı bir önem arz ediyor.

⁵ Çakır, **a.g.e.**, s.312-315.

⁶ Mies, **a.g.e.**, s.48-56.

Araştırma için veriler bir araya getirilirken, niteliksel veri toplama tekniklerinden yararlanılmıştır. Niteliksel yöntemin soruları olan ne, nasıl, nasıl oluştu ve kim gibi farklı sorulara yanıtlar aranmıştır. Aranılan sorulara yanıt bulmak için veri oluşturmak adına, seçilen örneklem üzerinden derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırma evreni, İstanbul Kartal'da yaşayan kentli Aleviler ile sınırlandırılmış olmanın yanında, kartopu örneklem tekniği ile kaynak kişiler üzerinden diğer görüşme yapılacak kişilere ulaşım örneklem büyütülmüştür. Bunun yanı sıra, sosyal medya ağları kullanılarak görüşmeci arandığını belirten bir ileti yazıp yayınlanmış, bahsedilen 5 kişi ile görüşmeler bu sayede elektronik ağlar üzerinden tamamlanmıştır.

Nitel verinin analizi sırasında ölçüm ve standardizasyonun zor olduğu, bu analiz esnasında yeni kavram ve kuramların gelişebileceği, döngüsel bir süreç olduğu ve analiz yaparken anlamlar, algılar, inançlar üzerinden çalışılacağı bilgilerinin ışığında araştırmadaki veriler analiz edilmiştir. Yapılan literatür taramaları ve derinlemesine görüşmelerden elde edilen veriler yorumlanarak araştırma temellendirilmiştir. Bu derinlemesine görüşmelerin çözülmesi esnasında belirli notlar alınarak, analizin yazıya dökülme süresince oluşabilecek hataların önüne geçme hedeflenmiştir. Alınan notlar, araştırmaya dahil edilirken katılımcıların gizliliği ve güvenliği ön planda tutulmuş ve isimleri kullanılmamıştır; bunun yerine yapılan görüşmelerin sırası takip edilerek A, B, C harfleri ile görüşmecilerin isimleri kodlanmıştır. Araştırmacı olarak görüşmeler esnasındaki fikirlerimi unutmamak amacıyla aldığım bu notlar, ses kayıtlarının deşifrasyonunda da bana yol göstermiştir. Son adımda ise elde edilen verilerin analizi, feminist bir bakış açısıyla, araştırmamın amacı doğrultusunda yorumlanmıştır.

Melikoff, Alevi-Bektaşilerin problemlerini, deneyimlerini, eğilimlerini ön plana çıkarmak gerektiğinin ve bu görevin de genç Alevilere düştüğünün altını çizer.⁷ Sonra gelen araştırmacıların çalışmalarında, inancın içindeki kadın-erkek eşitliği söylemine olan eleştirel yaklaşımla birlikte kadınların deneyimleri ve sesleri duyurulmuştur. Genç bir araştırmacı olarak bu vurgular doğrultusunda, alandaki kadın ve erkek Alevilerin eşitlik deneyimlerinde seslerini duyurmalarını sağlamayı hedefleyerek bu çalışmayı yürüttüm. Karakaya-Stump ise inançta kadın-erkek eşitliğini incelerken, eşitlik vardır ya da yoktur gibi kesin yargıların, inancı içinde

⁷ Irene Melikoff, **Kırklar'ın Cemi'nde**, Çev. Turan Alptekin, 2. bs., İstanbul, Demos Yayınları, 2011, s.35.

geliştiği coğrafyadan bağımsız ele alma hatasına dűşmeye sebep olduğunu belirtir. Buna göre, feminist perspektifin ortaya çıkışından önce var olan bir inancı da bu perspektifle değerlendirirken dikkatli olmak gerektiğini belirtir.⁸ Buradaki vurgularla araştırmının konusu ve yöntemini seçtikten sonra karşılaşmak, benim için bir hayli önemliydi. Zira bu araştırma da kesin yargılarda bulunmaktan ziyade, yüzyıllardan beri süregelen bir inancın, içinde var olduğu koşulları ve aynı zamanda kentleşmeyle birlikte değişen koşullar ekseninde farklılaşan yüzünü anlamayı hedeflemektedir. Bunu yaparken, Okan'ın da altını çizdiği üzere⁹ eşitliğe bakan çalışmaların genel olarak kadınların deneyimlerine yer verdiği görűlműştür ve bu sebeple çalışmada, diğer araştırmalardan farklı olarak erkeklerin toplumsal cinsiyete dair algısı da analiz edilmek istenmiş, böylelikle alandaki bu açığı kapatmak hedeflenmiştir.

Bütün bu bilgiler ekseninde söyleyebilirim ki araştırmaya başlarken koyulan bu hedeflerin hepsi amacına ulaşmıştır. İslam altında gelişen Aleviliđi ve Alevilikte kadın-erkek ilişkilerini incelemek için çıktığım bu yolda, görüşmeciler ile içinde yaşadıkları toplumun ekonomik, siyasi, kültürel özelliklerine dair de bir sohbet başlattım. Dinin hayatın her alanına sirayet eden bu yapısının yanı sıra, toplumsal cinsiyetin de yaşıntımızın her yerine kök saldığı gerçeğini göz önünde bulundurursak, kadın-erkek ilişkileri ve toplumsal cinsiyet algısı üzerine düşünűp, tartıştığım bu araştırmada bu yolu seçmem yerinde bir karar olmuştur. Ancak özellikle literatür taraması esnasında alandaki başka eksiklikler saptanmıştır. Buna göre kadınların ve erkeklerin eğlence ve boş zaman aktivitelerini incelerken mekânın konuyla ilişkisinin ele alınmadığı ya da toplumsal cinsiyet boyutunun konuya dahil edilmediği görűlműştür. Kente göçle birlikte Alevilerin hayatında değişen pek çok konu, görüşmecilere yöneltilen sorular ekseninde incelenmiştir; eksik görűlen eğlence konusu da bu noktada dahil edilmiştir ancak bütün bu bilgiler dahilinde söylenebilir ki elde edilen bulguların hepsi epey önemli noktalara parmak basmaktadır. Bu verilerin, başka çalışmalarda daha derinlemesine analiz edilmesi, alanı zenginleştirecektir.

⁸ Ayfer Karakaya-Stump, "Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Perspektifinden Alevi-Bektaşî Tarihi ve Tarih Yazıcılığı: Bazı Ön Değerlendirmeler", **Hakikatin Darına Durmak: Alevilikte Kadın**, Der. Bedriye Poyraz, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018, s.32.

⁹ Nimet Okan, **Canların Cinsiyeti**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.27.

Ek olarak, araştırmada yer bulan cisgender* deneyimlerin de konuya sınırlı bir perspektiften yaklaşma sorununu doğurduğu ortadadır. Biraz daha açmak gerekirse, saha araştırması zorunlu olarak cisgender deneyimler ile şekillenmiş olsa da Sibel Yardımcı'nın da dikkat çektiği gibi, ben-biz-kadınlık kavramları üzerinden bir tanım yapmak, sınırlayıcı olmanın yanında sorgulanması da gereken bir eğilim olacaktır. Keza, araştırmada belirli bir kadınlık, erkeklik tanımı yapılmamış, tanım yapma eğilimine eleştirel yaklaşılmıştır. Ek olarak, Yardımcı'nın kadın çalışmalarında cinsiyetin sınıflayıcı ve normatif değerler ile kurulmasının önüne geçilmesi ve eleştirel bakış açısına yer veren ve daima kendini sorgulayan bir alan olarak kurulmasına dair vurguları göz önünde bulundurulmuştur. Birden fazla olduğumuz ve buna bağlı olarak birden fazla kimlikle özneleştiğimiz için temsiliyetin bir problem olarak karşımıza çıktığını belirten Yardımcı, cinsiyetin içinden ırkı, cinselliğin içinden cinsiyeti ve sömürgeciliğin içinden erkekliği çıkarmanın mümkün olmadığının altını çizirken, kimliğin bunlardan ibaret olmadığını da ifade etmektedir. Buna bağlı olarak feminizmin temsiliyet iddialarının sorgulanmasına dikkatleri çeker, kadınlık kategorisi üzerinden bir "biz" tanımı yapmanın yeniden gözden geçirilmesi gereken bir husus olduğunu belirtir. Bu noktada Butler'a selam verircesine "biz" tanımının sınırları karşısında tereddüt içinde olmamız gerektiğini ifade eder. Yeni bir dünya oluşturmak için yeni kavramlara, yeni tartışmalara ihtiyaç duyulduğunu söyler.¹⁰ Çalışmada ideal kadınlık, erkeklik algısına eleştirel yaklaşıldığı gibi bir başka öteki kimlik atfedilen Alevilik üzerinden de kimlik okumasına gitmek hedeflenmiş ve bu hedef gerçekteştirilmiştir. Bir başka ifadeyle, kadınlığın ya da erkekliğin icra edilmesine dair ideallerin sorgulandığı çalışmada, makul öznenin Sünnilik ve hatta Sünni erkek üzerinden kurulmasına işaret edilmiştir. Aleviliğin ve Alevi kadınların ise hangi koşullarda makul ve makbul görüldüğüne de bakılmıştır. Buna bağlı olarak söyleyebilirim ki sözlü tarih ve feminist teori ile yürüttüğüm bu çalışma, alandaki eksiklikleri gidermeye dair çağrı niteliği taşıyan bir araştırmadır. Bu araştırmadaki bilgilerden hareketle queer teori ve feminist teori ile yürütölen başka çalışmaların alandaki diğer önemli eksiklikleri gidereceği ve yeni bir dünyayı oluşturma çağrısına da katkı sağlayacağı açıktır.

* Cinsel kimliğiyle doğumla gelen biyolojik cinsiyeti uyuaşanlar için kullanılmaktadır. (Konuyla ilgili ayrıntılı bilgiye, bu tanımın alındığı National Geographic Türkiye (Ocak 2017 Özel Sayısı) "Cinsiyet Mücadelesi"nden ulaşılabilir.)

¹⁰ Sibel Yardımcı, "Hepimiz Likemiz! Feminist Yaşam ve Dünyayla Akrabalık", **Türkiye'de Feminist Yöntem**, Der. Emine Erdoğan, Nehir Gündoğdu, İstanbul, Metis Yayınları, 2020, s.94-101.

Araştırma sürecime ve bu süreçteki sınırlılıklara gelecek olursak; genç, feminist bir kadın araştırmacı olarak saha çalışması yürütmek benim için çok keyifli ve farklı bir deneyimdi. Bu çalışma esnasında, daha önce vurgulandığı üzere görüşmecilere ulaşmak için kartopu yöntemini kullandım. Kimi noktalarda sosyal medya kanalları üzerinden görüşmeci aradığıma dair gönderiler yayınlayarak, görüşmeciler ile temas kurdum ve ulaştığım kişiler beni tanıdıklarına yöneltti. Bu sayede görüşmeci bulma güçlüğünü aşmaya çalıştım. Arada bir tanıdık vasıtası olduğu için görüşmeciler sorularıma cevap vermeyi kabul etti. Görüşmeci toplamaya çalıştığım süre zarfında yaşadıklarım, genç bir kadın araştırmacının, İngilizce “explain” yani açıklamak anlamında gelen kelime ve “man” yani erkek kelimesinin birleşmesinden oluşmuş bir kelime olan “mansplaining”^{**} e defalarca maruz kalmasının vücut bulmuş hali gibiydi. Mansplaining kelimesi bir erkeğin, başka birine (genellikle bir kadına) bir şeyi tepeden bakarak ve küçümseyici bir tonla açıklamasına denmektedir. Kadınlara uzmanlık alanlarında dahi konuşma imkânı verilmemesi, bu konularda erkekler tarafından küçümseyici ve üstenci bir tavra maruz kalmalarıyla birlikte kelimenin kullanımı giderek yaygınlaşmıştır. Rebecca Solnit^{***}’in Bana Bilgiçlik Taslayan Adamlar adlı eseriyle birlikte kavramın doğuş sürecine girilmiştir.¹¹ Özetle, mansplaining, kişinin yeterliliğine dair kötü çıkarımlar yaparak, toplumsal cinsiyete dayalı önyargılarla hareket edip; kişiye, sorulmamış soruların talep edilmemiş cevaplarını verme eylemidir.¹²

Tezimin başlangıç aşamasında, orta yaşlı bir erkeğin bana “Bu konuyu araştırıyorsun ama iyi araştır, öyle yaz. Mesela Google’a bak. Oraya yaz konunu. Baktın mı oraya?” diye sorması mansplaining örneklerinin yalnızca komik bir başlangıcıydı. Saha çalışmasına başlamamla beraber bu örnekler çoğaldı. Görüşmeci aradığımı belirttiğim sosyal medya gönderime, “Görüşmeci olarak yardım

^{**} Mansplaining ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz.: TontışFeminiz, “Mansplaining ne demek? Cümle içinde kullanalım: Benim babam mansplaining”, (Çevrimiçi) **Çatlak Zemin** <https://catlakzemin.com/mansplaining-ne-demek-cumle-icinde-kullanilim-benim-babam-mansplaining-2/> , 30 Mart 2019.

^{***} Yazara dair ek bilgi için bkz.: Caitlin D., “Neden Ben Sen Olamıyorum: Rebecca Solnit”, Çev. Melike Ölker, (Çevrimiçi) **Amargi Dergi**, <http://www.amargidergi.com/yeni/?p=1653> , 27 Mayıs 2020.

¹¹ Elif S. U. Mura, “Rebecca Solnit’in Açıklayan Adamlarından Mansplaining’e: Bir Kavram Nasıl Doğdu?”, (Çevrimiçi) **Vira Verita**, https://viraverita.org/yazilar/rebecca-solnitin-aciklayan-adamlarindan-mansplaining-bir-kavram-nasil-dogdu#_edn5 ,18 Haziran 2020.

¹² Kim Goodwin, “Mansplaining explained in one chart”, (Çevrimiçi) **BBC**, <https://www.bbc.com/worklife/article/20180727-mansplaining-explained-in-one-chart> , 18 Haziran 2020.

etmeyeceğim ama size tezinizle ilgili tarihi bilgi vereceğim. Kadınlarla ilgili mi çalışıyorsunuz galiba tam anlamadım ama bence 15. yüzyıla bakarsanız bilgi toplarsınız. Eğer bilgi eksisiniz varsa, ben size bilgi veririm.” şeklinde bir geri dönüş aldım. Burada enteresan olan mesele, ilgili kişiye hali hazırda İstanbul Üniversitesi Kadın Çalışmaları Yüksek Lisans Programı’nda yüksek lisans tezi yazdığımı ve literatüre dair bir bilgi aramadığımı, görüşmecilerle iletişime geçmek istediğimi açıkça belirtmiş olmamdı.

Görüşmeciler ile yaşadıklarına gelecek olursam, kadınlar, daha çok kendini ve hayat hikayesini anlatma eğilimindeydi. Onları dinlemek için orada olduğumdan memnun bir halde ilerleyen görüşmelerimin çoğundan çıktığımda, kendimi bir bilinç yükseltme toplantısına katılmış gibi hissettim. Her yaştan, her sınıftan kadının, bana güvenmesi ve adeta dertleşir gibi sorularına cevap vermesi, feminist bir araştırmacı olarak alana çıkmadan önce hedeflediğim bir şeydi. Erkek görüşmeciler ile yaptığımız sohbetler ise bu havadan uzaktı, yaşça benden büyük olanların genel eğilimi ise kendi görüş ve deneyimlerini aktarmaktan ziyade, bana Alevi-Bektaşî inancına dair bilgi verme odaklıydı ve sorduğum sorulara detaylı cevap vermekten uzak bir tavır hakimdi. Bu deneyimden hareketle rahatlıkla şunu söyleyebilirim ki kadınlar hangi yaşta olursa olsun, benzer bir ezilme deneyimi yaşadığını düşündüğü başka kadınlar ile kolaylıkla bağ kurup, kendi dünyalarını anlatabiliyor.

Görüşmelerin geçtiği mekanlar ve buna bağlı olarak kişilerin tutumları da farklılık gösterdi. Dernekte yaptığım görüşmelerde en belirgin olan şey, gencinden yaşlısına politik bilincin hayli yüksek olduğu ancak bunun siyaseten taraf olmaktan çok, bilinçlenme ile ilişkili olduğuydu. Kadın bir araştırmacı olarak buradaki sohbetlerimden ve yaptığım görüşmelerden hayli keyif aldım, hedeflediğim üzere karşılıklı bir sohbete dayalı, hiyerarşiden uzak bir süreç yaşadım. Yönetim, yönetimde ve organizasyonlarda yer alan gençler, derneğe gelip giden bireyler, kadın hareketine dair bilgisi olduğu açıkça görülen kimselerdi; bu çıkarımı rahatlıkla yapabiliyorum çünkü bir araştırmacı olarak yaptığım diğer görüşmelerde bana karşı tavır epey değişti. Kartal Cemevi’ne gittiğimde bu durum tam tersiydi ve bir kadın araştırmacı olarak orada bulunduğum süre zarfı boyunca konuştuğum kimseler ile aramda rütbe, yaş ve cinsiyet hiyerarşisi hissettim. Daha önce de belirttiğim üzere bir araştırmacı olarak verilerimi toplarken, herhangi bir hiyerarşi kurmaktan özellikle kaçındım çünkü sürecin sohbet havasında akması temel gayemdi. Nitekim çoğu görüşmemde bunu sağladığımı düşünüyorum ancak

bahsettiğim üzere cemevindeki deneyimim bundan çok uzaktı, ben bir hiyerarşi kurmasam da kendi üzerimde bunun kurulduğunu açıkça hissettim. Genç bir kadın araştırmacı olarak, zayıf kalmış bir alan olan Alevilikte toplumsal cinsiyet konusunu çalışmak istediğimi belirttiğimde, cemevi dedesinin yüzünde oluşan ifade ve bana hitap etme biçimi fazlasıyla garipti. Akademik bir araştırma için oraya gelen bir kimseye bilgi vermekten çok, dönem ödevini tamamlamak için bilgi danışan bir ilkokul öğrencisi ile konuşur vaziyet, beni ziyadesiyle şaşırttı. Bu doğrultuda ben de alanda karşılaştığım problem ekseninde, küçümsendiğimi hissettiğimde araştırma sürecini yarıda kesmek istemedim ve bulunduğum mekandaki görüşmemi tamamladıktan sonra bir daha orada görüşme yapmamayı aklıma koyarak mekândan ayrıldım. Sonrasında ailemdeki benden yaşça büyük erkek bireyler aracılığıyla cemevi yönetimi benimle iletişime geçti ve görüşme yürüttüğüm esnada orada bulunan dedenin aslında geçici bir süreliğine mekânda bulunduğunu belirttiler. Dilersem yeniden gelip araştırma yapabileceğimi, yardımcı olacaklarını iletiler ancak kadın bir araştırmacıyı dikkate almayıp, erkek ve yaşça büyük bir kimsenin bu konuyla ilgili uyarısı sonrasında benimle iletişime geçilmesi, zaten durumun özetiydi.

Alevi kimliğe sahip olmayan araştırmacıların yaptığı çalışmalar, Alevilerin yaşadıkları ekseninde değerlendirildiğinde yabancı attettikleri kimliklere karşı kendilerini kapatma ve korunma içgüdüsüyle hareket etmelerine sebebiyet verebilmektedir. Dolayısıyla, dışarıdan gelerek saha çalışması yürüten kimselerin yeterli veri toplayamaması gibi durumlar doğmakta bu da sınırlı bir bakış açısıyla inancın değerlendirilmesine ve eksik bilgi ile analiz yapılmasına neden olmaktadır. Bu noktada, Alevi kimliğe sahip bir araştırmacı olarak bu çalışmayı yürütmem, içeriden bir bakış açısı sağlamanın yanı sıra, görüştüğüm kişilerin bana kendilerini daha kolay açmasını da sağlamıştır.

İçeriden ve dışarıdan olma konumu sabit olmadığı gibi artı ya da eksileri de net değildir. Orhon, bu durumu şöyle özetler; içeriden olma durumunda görüşmeciler ile güven ilişkisi kurulur ancak o toplumun içerisinde olduğu için araştırmacı, üzerinde toplumsal bir baskı hissedebilir. Benzer bir şekilde, dışarıdan olma durumu görüşmecilerin güvenini zedeleyebileceği gibi, bunun doğurduğu mesafe araştırmacıya bir alan da sağlayabilir.¹³ Bu noktada araştırmamda Alevi kimliğe

¹³Göze Orhon, "Alan Araştırması Deneyimini Tartışmaya Açmak: İçeriden ya da Dışarıdan Olmak, Çoğul Kimlikler ve Toplumsal Cinsiyet", **Fe Dergi: Feminist Eleştiri**, C:6, No:1, 2014, s.56-57, https://cins.ankara.edu.tr/11_5.pdf, 20 Mayıs 2019.

sahip olmam ierlikli konumuna yerleşmemi sağlarken, toplumsal cinsiyete bağlı algı sebebiyle kadın bir araştırmacı olarak erkeklerle görüşmelerimde ierideki dışarıklı olarak konumlandırıldığımı hissettim. İerideki dışarıklı konumu şöyle tanımlanmaktadır: Kişinin ierlikli olarak görüldüğü bir toplulukta, sahip olduğu diğer kimlikler dolayısıyla dışarıklı haline gelmesi ve tam olarak o topluluğun iine girememesi durumu.¹⁴ Buradan hareketle diyebilirim ki Alevi bir kadın araştırmacı olarak Alevi kadınlarla yaptığım görüşmelerimde kadın ve Alevi kimlikleri üzerinden ierlikli bir konum aldığım halde, Alevi erkek görüşmecilerle aramdaki durum ierlikli dışarılık tanımına daha fazla uyuyordu.

¹⁴ A.y.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL/KURAMSAL ÇERÇEVE

Alevilerin kentleşme ve modernleşme ekseninde yaşadığı değişimleri ve bunun yanı sıra toplumsal cinsiyet algılarını analiz etmeden önce, konuyu daha iyi idrak etmek için gerekli olan temel noktalara değinmek gerekmektedir. Buna göre öncelikle ataerkinin ne demek olduğu ve ataerki sistemin nasıl bir düzen yarattığını öğrenmek gerekmektedir. Buna bağlı olarak bu düzenin toplumsal cinsiyete dair normları neden yarattığı ve erkeklerin egemen, kadınların ise ikincil olarak kurulduğu bu normatif değerlere feminizmin nasıl karşı çıktığı, kadınların seslerini geri alması gerektiğini nasıl vurguladığı incelenecektir. Araştırmanın amacının önemli bir ayağı olan toplumsal cinsiyeti bu şekilde kavradıktan sonra, inanç boyutuna geçilecek olup; tarihsel süreç çerçevesinde önce Bektaşilik, ardından Kızılbaşlık ve günümüzdeki bilinen formuyla Alevilik incelenecektir.

1.1. Teori Boyutu

Erkeklerin kadınları ikincilleştirdiği sistemin genel adı olan ataerki, içinde bulunduğumuz dünyayı anlamlandırmak için önemli bir kavramdır. Bu sayede kadın-erkek ilişkilerinin hiyerarşik yapısı da gözler önüne serilmekte, cinsiyete dair kurulan toplumsal normlar da anlam kazanmaktadır. Feminizm bütün bu ezen-ezilen ilişkisinin karşısında durmakta, ataerki örüntüleri ve yarattığı toplumsal cinsiyet normlarını açığa çıkararak, düzenin hiyerarşik yapısını gözler önüne sererken, kadınların ezildikleri bu sistem içerisinde güçlenerek çıkmasına da yardım etmektedir. Bu bilgiler dahilinde, kavramları daha yakından incelemek konuyu daha iyi kavramak için yerinde olacaktır.

1.1.1. Ataerki

Kadın ve erkek ilişkilerini anlamak adına önemli bir kavram olan ataerki, erkek egemenliğini ifade eder. Kelime anlamı itibarıyla, ailenin reisi sayılan erkeğin yönetimi anlamına gelirken; günümüzde bu anlam, erkeğin kadının egemeni olduğu sistemi ifade edecek şekilde değişmiştir. Mekân ve zamana göre farklılaşabilen

ataerkinin değişmeyen temel ilkesi, ekonomik, siyasi, kültürel her türlü alanın denetiminin erkeklerin elinde olmasıdır. O, bir toplumsal yapı olmasının yanında bir inanç sistemidir de ve bu inanç sistemi, dinler ile devamlılığını sağlayagelmiştir.¹ Özellikle tek tanrılı dinlerin, toplumsal cinsiyete dair rol ve kalıpların benimsenmesinde büyük bir rol oynadığı bilinmektedir çünkü din, bu rol ve kalıpların kesinliği ve değişmezliği üzerinde durur. İnsanlığın kadın ve erkek şeklinde ikili bir cinsiyete sahip olduğu anlayışını vurgulayan dinler, Tanrı'nın yarattığı doğanın doğal düzenine inanır. İnandığı bu değerlerin imge, öykü, mitos gibi sözlü kültür üzerinden yayıldığı ve bu sözlü kültür kollarının, içinde bulunduğu kültürün kadınlarının rol ve sorumlulukları ile ilişkili olduğu bilinmektedir. Bir başka deyişle, kadınlık ve erkeklığe dair roller, din ve kültürün uzantısı olan geleneklerin bir parçasıdır. Berktaş, bu bağlamda dinin kadın, özel alan, aile, toplumsal cinsiyet ilişki ağlarını kapsayıcı bir etkiye sahip olduğunu ve bu sayede dinlerde kadın olgusundan bahsedebildiğimizi belirtir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in ortaya çıktığı Ortadoğu'da kadınların ikincil konuma gelmesinin kent devletlerinin oluşmasıyla gerçekleştiğini belirten yazar; toplumsal cinsiyete bağlı rollerin doğayla ilişkilendirildiği ve değişmez atfedildiği görüşünün karşısına, kent devletlerinin kurulmasından önce sanılanın aksine kadınların konumunun yüksek olduğu bilgisini koyar.²

Modern ataerkil sistemde kadın ve erkek arasındaki farklılıkların doğal bir fark olarak sunulmasının sebebi ise erkeğin tahakkümünün doğanın düzenini uygulaması olarak lanse edilmesinden ileri gelir.³ Kadın ve doğayı bir tutmanın, aralarında bir benzerlik kurmanın bir iltifat olmaktan çok, ikincilleştirmeyi meşru kılmanın en önemli aracı olduğu bilinmektedir. Erkek, akıl, kültür ve bilgi ile nitelenirken; bunun karşısında yer alan ve aklın ötekileştirdiği her türlü alan kadınlar ile ilişkilendirilir: Doğa, duygular, beden, tutku, hayvanlık, ilkelik. Kadın ve doğa arasında kurulan bu bağlantı bizi toprak ana ve doğurganlık metaforlarına götürür. Kadın ile doğa arasında kurulan bağın beden üzerinden maddeleşmesi, kadının bekaretinin

¹ Kamla Bhasin, **Toplumsal Cinsiyet**, Çev. Kader Ay, İstanbul, Kadınlarla Dayanışma Vakfı Yayınları, 2003, s.21-22; Sevdâ Demirebilek, "Cinsiyet Ayrımcılığının Sosyolojik Açısından İncelenmesi", **Finans Politik& Ekonomik Yorumlar**, C:44 , No:511, 2007, s.13, (Çevrimiçi) Ekonomik Yorumlar, http://www.ekonomikyorumlar.com.tr/files/articles/152820003974_1.pdf , 27 Mayıs 2019; Joan W. Scott, **Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi**, Çev. Aykut Tunç Kılıç, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2007, s.3.

² Fatmagül Berktaş, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, 6. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2016, s.16-17; **A.e.**, s. 37.

³ Carole Pateman, **Cinsel Sözleşme**, Çev. Zeynep Alpar, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017, s.36.

erkekler tarafından kurumlaştırılarak kontrol edilmesi olarak tanımlanabilir. Kadınların arzularını, hazzını engellemeye çalışan bu anlayış, kadının cinsel etkinliğini yalnızca çocuk doğurmaya indirger. Mernissi, bu anlayışın ataerkinin aşk ve cinsellik arasına keskin bir ayırım koyması olduğunu söyler.⁴ TDK'nın vajinayı döl yolu tanımlaması⁵ da burada bahsedilen ataerkil bakış açısının bir uzantısı olarak karşımıza çıkar; kadın bedenindeki organlar tanımlanırken bile erkek bedeni kullanılmaktadır. Ergün, bu tanım sonrasında işi bir adım ileriye götürür ve bekaret kelimesinin, bekar- et olarak okunabileceğini söyler. Biraz daha açmak gerekirse, ataerkil sistemde kadın evlilik öncesinde bedeni babaya ait olan, evlendikten sonra kocaya devredilen bir et parçasıdır. Ataerkil düşüncelerin bir kalıntısı olarak günümüze değin uzanan bu kadın ve doğa bağlantısı, feministler tarafından merkezi bir mesele haline getirilmelidir diyen Plumwood, günümüzde kadının ve doğanın mevcut konumunun bu bağlantının bir ayağı olduğunun altını çizer. Dolayısıyla, sorunu çözebilmek için, bu bağlantıyı reddetmek yerine, kadın hareketinin temel dinamiklerinden biri olarak benimseyip, buradan eleştirel bir yol çıkarmanın mantıklı olduğu görülür.⁶

1960'lı yıllarla birlikte örgütlü feminist hareketin yeniden canlandığı ataerki kelimesinin, tarihsel arka planına eleştirel bir bakış açısıyla eğilen ve ilk sözleşme ile bir bağı olduğunu belirten Pateman, yapılan ilk toplumsal sözleşmenin, hikayesi gizlenen bir cinsellik sözleşmesi olduğunu belirtir. Buna göre erkeklerin kadınlar üzerinde uyguladığı tahakküm olarak siyasi hakkın doğuşu böyle sağlanmıştır. Ataerkil toplum sistemi, bu ilk sözleşmeyle birlikte kurulmuştur. Toplumsal sözleşmenin bir özgürleşme hikayesi olduğu üzerinde durulagelmıştır: Babalarının hakimiyetini kırıp sivil yönetimi getiren oğulların hikayesi. Buradan babanın düzeninin yani ataerkil düzenin yıkıldığı ve ilk sözleşmeyle birlikte ataerki sonrası bir düzen kurulduğu anlaşılmaktadır ancak üzerinde durulmayan nokta, bu ilk sözleşmenin yapımının, erkeklerin kadınlar üzerindeki hakimiyetini kuran bir cinsellik sözleşmesi olduğudur. Pateman bu noktada bu hikâyenin eksik kısmı olan cinsellik

⁴ Fatıma Mernissi, "Bekaret ve Ataerki", **Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik**, Der. Pınar İlkaracan, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.99-104.

⁵"Vajina", (Çevrimiçi) **Türk Dil Kurumu**, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c9f81ca5177d2.76236020 , 30 Mart 2019.

⁶ Val Plumwood, **Feminizm ve Doğaya Hükmetmek**, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s.33-36; Emek Ergün, "Önsöz: Türkiye'de Bekaretin "El Değmemiş" Tarihi", **Bekaretin "El Değmemiş" Tarihi**, Hanne Blank, Çev. Emek Ergün, 4. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.11-12.

sözleşmesini vurgulayarak, kadınların erkeklere nasıl tabi hale getirildiğini gözler önüne serer. Ona göre bu hikâye çift yönlüdür: Bir tarafta sivil özgürlüğünü elde etmiş erkekler, diğer yanda ataerkil tahakküm altına alınan kadınlar. Bir başka deyişle, ataerki hakkının erkeğin sivil özgürlüğü ile iç içeliği söz konusudur ve bu çift yönlü hikayesi bulunan ilk sözleşmeyle birlikte, sanılanın aksine kaybolmak şöyle dursun, modern ataerki kurulmuştur. Böylelikle, ilk sözleşmeden günümüze baktığımızda, güncel sözleşmelerin de bu ataerkil bağı devam ettirdiği görülmektedir. Evlilik sözleşmesi bunun en bilineni olup, erkeğin kadını “karısı” ve bir mülk konumunda sayarak, bu sözleşmeyle bedenine erişim sağladığı bir sistem yaratmaktadır. Öyle ki yazar, iş sözleşmesi ve evlilik sözleşmesi arasında da bir bağ kurup, patronun proleter sınıfı sömürmesini, erkeğin evlilik altında kadını sömürmesine benzetmiştir.⁷

Bahsettiğimiz bilgiler dahilinde vurgulamamız gereken bir diğer nokta, ataerkil örüntülere sahip yönetimlerde meşruiyetin erkeklik üzerinden tanımlanmasının bir makbul özne kurmasıdır. Makbul öznenin bu şekilde kurulmasının karşısında kadınların ve ırk, sınıf, cinsel yönelim vb. özellikler ekseninde bazı erkeklerin açıkça dışlandığı görülmektedir; dışlanan öznelerin kamusal alanda görünürlük elde edememesi dikkat çeken ilk nokta olarak karşımıza çıkar.⁸ Bu noktada, ataerkil sistemin makul kadınlık ve erkeklik tanımlarının neden kurulduğuna ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin nasıl inşa edildiğine bakmak yerinde olacaktır.

1.1.2. Toplumsal Cinsiyet

Kadınların erkekler karşısındaki ikincil konumunu ortaya koyarken, cinsiyetler arasındaki biyolojik farklılıkları baz alan eğilimleri anlatmak için doğan toplumsal cinsiyet kelimesi, kelime anlamı itibariyle kadın ve erkeğin kültürel ve sosyal açıdan tanımlanması için onlara atfedilen toplumsal roller anlamına gelmektedir. Feminist çalışmalar, kadın ve erkek arasındaki fiziksel farklılıkları anlatmak için kullanılan cinsiyet kelimesiyle anlatılamayacak cinsiyetlerarası hiyerarşik güç ilişkilerini aktarıp, bu ilişki ağını çözümlmek için kadın ve erkek arasındaki sosyo-kültürel rol farklılıklarını anlatmak adına toplumsal cinsiyet kelimesini kullanmaktadır. Kelime,

⁷ Pateman, **a.g.e.**, s.15-26.

⁸ Nurseli Yeşim Sünbuloğlu, “Militarist İktidarın Düşüm Noktası Olarak Erkeklik”, **Varlık Dergisi**, No:1255, Nisan 2012, s.14-15.

cinsiyet ve benzer kelimelerdeki biyolojik determinist yönün reddedilmesini ifade ederken, kadınsı ve erkeksi atfedilen rollerin ilişkilerdeki yönünün de altını çizerek.⁹

Kavramı daha yakından inceleyecek olursak, cinsiyetin aksine toplumsal cinsiyetin insan yapımı, kadınlık ve erkeklik rollerinin sosyo-kültürel bir biçimde yüklendiği ve değişken olduğu görülmektedir. Öyle ki toplumsal cinsiyet, içinde bulunduğu zamana, topluluğa ve kültüre göre farklı formlar alabilmektedir. Toplumsal cinsiyet, normlar yaratmakta ve bu normatif değer yargılarına uymayan kimseler ötekileştirilmektedir. Kişinin kadın ya da erkek olmasına bağlı olarak belirli giyim tarzına, niteliklere, rol ve sorumluluklara sahip olması beklenmektedir. Tüm bu normlar oluşturulurken, merkezdeki düşünce hiçbir zaman değişmez: Erkekler, sistemin egemenleridir. Bu sebeple kadınların ikincil konumları, onların daha az hakka sahip olmasına, daha az kaynaktan yararlanmasına neden olmaktadır. Diğer bir deyişle, kaynaklara erişim, sorumluluklar, davranışlar, toplumsal cinsiyet rollerine bağlı olarak değişim göstermektedir. Üzerinde durulması gereken nokta, toplumsal cinsiyete dair rollerin yarattığı normların yalnızca kadınları etkilemediğidir; erkeklerin konumları da buna bağlı olarak etkilenmektedir. Normlar, yalnızca kişilere belirli etiketlemelerde bulunup, onların belirli değer yargılarına göre yaşamasını beklemekle kalmaz; hayatın her alanına sirayet eder. İçinde bulunduğumuz mekanlar ve kullandığımız dil de cinsiyetlidir. Aile, devlet, din, medya, eğitim gibi kurumlar toplumsal cinsiyetin yeniden üretildiği kurumlar olarak karşımıza çıkarken; ev, iş, kent yaşamı gibi farklı mekânsal tanımlarda da toplumsal cinsiyet ilişkilerine rastlanmaktadır.¹⁰

Kadınlar ve erkekler arasındaki fiziksel farklılıkların toplumsal düzende nasıl kurulduğunu gösteren toplumsal cinsiyet ilişkileri, benimsendiği topluluklarda kadınların aleyhine bir düzen yaratmaktadır. Toplumsal cinsiyet rolleri, mekânın belirlenmesi ve örgütlenmesinde büyük rol oynar: Cinsiyet rollerine bağlı olarak ortaya çıkan iş bölümü ve iktidar ilişkileri ekseninde alanlar yaratır. Kamusal alan ve özel alan ayrımı da buna dayanmaktadır. Cinsiyet eşitsizliklerinin hâkim olduğu topluluklarda, kadınların özel alana hapsedildiği, ev içi emek ve bakım emeğinden sorumlu tutulduğu ve bu emeğinin maddi bir karşılığını alamadığı görülmekteyken;

⁹ Bhasin, **a.g.e.**, s.7; Yıldız Ecevit, "Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç", **Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi**, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını, No.:2307, Açıköğretim Fakültesi Yayını, No.:1304, Eskişehir, 2011, s.4.

¹⁰ Bhasin, **a.g.e.**, s.9-19; Demirbilek, **a.y.**; Feryal Saygılıgil, "Giriş", **Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları**, Der. Feryal Saygılıgil, İstanbul, Dipnot Yayınları, 2015, s.9-13.

erkeğin kamusal alana hâkim olduğu, iş ve sosyal yaşama kolaylıkla dahil olabildiği, ev içinde söz sahibi kimseler haline geldiği görülmektedir. Bu ayrım, kadınların kamusal alandan soyutlanmasına, bu alana dahiliyetlerinde ise nasıl davranmaları ve var olmaları gerektiğine dair bir dizi baskı kurallarını ortaya çıkarmıştır. Bir başka deyişle, kadınların kamusal alana girmesi, erkekler tarafından ve onların belirlediği şekilde olmaktadır. Bu durum, zamana ve mekâna göre değişmesi gereken ve geçişken olması beklenen özel alan ve kamusal alan arasında keskin ayrımlar yaratmakla birlikte, kadın ve erkek arasında da bir ayrımı doğurmuştur. Bu mekânsal ayrışma, kadını toplumsal cinsiyet rolleri sebebiyle kadın alanı da olarak bilinen, evlilik, ev içi, hane gibi çoğaltılabilecek özel alana hapsederken; erkeği bu alanın dışında kalan dışarı, yani kamusal alanın esas sahibi konumuna getirmekte ve dolayısıyla hiyerarşik bir ilişki de kurmaktadır. Kısa bir süre önceye kadar kent çalışmaları, özel alanı kapsamamakta ve dolayısıyla da iktidar ilişkileri ekseninde oluşan iş bölümü ve ev içi emek gibi konuları göz ardı etmekteydi. Bir sonraki kavramı incelerken yakından göreceğimiz üzere, feminizm, bu toplumsal cinsiyet rollerinin yaratmış olduğu sorunları araştırıp sorunsallaştırmakta, feminist teori ekseninde tüm bu sorunsallaştırılan konuları anlama ve çözümlemenin yollarını aramaktadır.¹¹ Kamusal ve özel alan arasındaki ayrım, araştırmamızda kilit rol oynayan noktalardan biridir. Toplumsal cinsiyet ilişkilerini anlamada önemli olan mekân ve mekâna bağlı ilişkiler sayesinde Alevi toplumunun mekânı kullanımı ve bu mekân üzerinden toplumsal cinsiyet ilişkilerini nasıl ürettiği incelenecektir. Ek olarak, görüşme yapılacak olan Alevilerin özel alan ve kamusal alan ayrımına dair düşünceleri ekseninde, kadınlık ve erkeklik rollerine dair algıları üzerinde durulacaktır.

1970 itibarıyla toplumsal cinsiyet alanına dair önemli çalışmalar kaydedilmiştir. Bu çalışmalar üç ayrı aşamadan geçmiştir. Öncelikle kadın ve erkek olmak üzerinden biyolojik cinsiyet farklılıkları üzerinde durulmuştur. Sonraki çalışmalarda cinsiyet rollerinin nasıl öğrenildiği ve toplumsallaşmanın ne olduğu üzerinde durulmuştur. Son olarak ise toplumsal cinsiyetin bütün sistemlerin merkezinde olduğu algısına varılmıştır. Kavram ilk defa, 1968 yılında Robert Stoller'ın Cinsiyet ve Toplumsal

¹¹ Emine Özmete, Melek Zubaroğlu Yanardağ, "Erkeklerin Bakış Açısıyla Toplumsal Cinsiyet Roller: Kadın ve Erkek Olmanın Değeri", **Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi**, No:20, Haziran 2016, s.91-107; Serpil Çakır, "Mekânın Kadınlar Açısından Kurgulanışına Kuramsal ve Tarihsel Süreç İçinde Bakmak," **Kadın ve Mekân: Tutsaklık mı Sultanlık mı?**, Der. Ayşen Akpınar, Gönül Bakay, Handan Dedeboy, İstanbul, Turkuaz Yayınları, 2010, s.135-137.

Cinsiyet adlı kitabında kullanılmıştır. Daha sonra Ann Oakley'nin 1972 yılında yayınladığı Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum isimli kitabında da toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl öğrenildiğine dair bilgiler sunulmuştur. Oakley, kavramı bu kitabıyla beraber sosyoloji alanına dahil etmiştir.¹²

Joan W. Scott, bu alanda önemli araştırmalar yapan isimlerden bir diğeridir, cinsiyeti olan bir bedenin zorla kabul ettirilen toplumsal kategorisi olarak tanımladığı toplumsal cinsiyet konusunda, tarihçilerin genel yaklaşımlarını iki ayrı kategoride değerlendirir. İlk yaklaşıma göre herhangi bir yorum ya da nedensellik ilişkisi kurulmaz, betimleyici olmak esastır. Buna göre, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ne olduğu ortaya konmasına rağmen, neden böyle kurulduğu, nasıl dönüşebileceği ya da nasıl böyle bir işleyişe sahip olduğuna dair bir açıklamaya gidilmemektedir. Kadınlarla ilgili konuların çalışılmasını sağlayacak mevcut durumu işaret eden bir yöntem sunarken, onu değiştirecek analitik güçten de yoksun kalmaktadır. Diğerinde ise bir nedensellik söz konusudur, neden ve nasıl soruları üzerinden bir noktaya ulaşmak hedeflenir. Feminist tarihçilerin ise toplumsal cinsiyet analizine dair üç ayrı yaklaşımı mevcuttur. Ataerkil sistemi anlamaya yönelik feminist çaba ilk yaklaşımı oluştururken, ikinci yaklaşımın Marksist geleneğin içinde yer alıp bu perspektiften yorum yaptığı görülmektedir. Son olarak üçüncü yaklaşım, öznenin toplumsal cinsiyet kimliğinin üretimi ve yeniden üretimi üzerinde duran post-yapısalcıları kapsamaktadır.¹³

Toplumsal cinsiyet rollerinin öğrenilmesine dair ise iki ayrı bakış açısı gelişmiştir. İlk bakış açısı genel rol teorisi ve buna göre cinsiyet rolleri içselleştirme veya toplumsallaşma sonucu öğrenilir. Daha açık söylemek gerekirse, çocuklar, diğer herhangi bir konuyu öğrenir gibi cinsiyet rollerini öğrenmektedirler. Küçük yaştan itibaren cinsiyet rollerine uygun davranışlarının pekiştirildiğini, uymayanların ise cezalandırıldığını gören çocukların, bu rolleri içselleştirdiği ve hatta taklit ettiği belirtilir. Diğer yaklaşım, bilişsel kuram olarak bilinmektedir ve bu yaklaşıma göre çocuklar ancak belirli bir bilişsel düzeye ulaştığı zaman toplumsal cinsiyet rollerini de anlayacak seviyeye gelirler. Bu seviyeye gelen çocuk, sonrasında toplumsal cinsiyete dair kalıp yargıları, tutumları öğrenir ve ona uymak zorunda olduğunu idrak ederek buna göre davranır. Bu yaklaşıma göre, doğru atfedilen rol, belirli bir

¹² Ecevit, **a.g.e.**, s.4-6.

¹³ Scott, **a.g.e.**, s.9-14.

seviyeye gelen çocuk tarafından idrak edilmeye başlandığı için pekiştirme gibi şeylere gerek yoktur.¹⁴

Toplumsal cinsiyet çalışmalarında önem atfeden iki isim olan Donna Haraway ve Judith Butler, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kültürel olarak inşa edildiğine katılmakla birlikte, değişmez atfedilen cinsiyetin biyolojik özelliklerinin anlamlarının da pek ala kurgulanabileceğini vurgular.¹⁵ Kadınlık kategorisinin masum olmadığı gibi, bu kategorilerin kapsayıcılığı ve temsiliyeti, “beyaz feminizm”¹⁶ eleştirileri üzerinden sorgulanmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır ve böylelikle cinsiyete ait kategorilerin doğallığı yok olmuştur. Haraway, yapılması gerekenin, doğal bir matris isteğinden uzaklaşıp, kurgulanan hiçbir yapının bütün olmadığını anlamaktan geçtiğini vurgulamaktadır.¹⁷ Öznenin düzenlenişinden önce de var olup olmadığı ya da düzenlendikten sonra tabii kılınarak mı korunduğu sorusundan yola çıkan Butler, bu soruyu cevaplarken önce Foucault’ya bakar. Onun tabi kılma ve düzenleme konusunda iki noktanın altını çizdiğini belirtir: Düzenleyici iktidar üretici bir etkiye sahiptir, bir özneye hem etki eder hem de ona şekil verir ve bir düzenlemeye tabi kılınmak ise o düzenlenen tarafından özneleştirilmek anlamına da gelir yani özne bu şekilde oluşturulur. Buna göre ikinci durum, birincinin sonucu olarak karşımıza çıkar; özneleştirme, düzenleyici iktidarın üretici etkisi ile ilişkilidir. Foucault’ya karşı çıkan Butler, toplumsal cinsiyetin düzenleyici iktidarın altında konumlandırılmaması gerektiğini çünkü onu düzenleyen şeyin de yine kendisine özgü olduğunu ifade eder. Bir başka deyişle, toplumsal cinsiyet kendine has bir düzenleyici ve ıslah edici biçime sahiptir. Toplumsal cinsiyet bir normdur ama bu yasa ya da kural olmaktan çok,412qwh normalleştirmenin toplumsal pratikte örtük bir biçimde yer edinmesi ile ilgilidir der. Bu norm hali ise bedenlenmeyi etkiler. Bir başka ifadeyle, toplumsal hayatta neyin görünür olduğu neyin olmadığını belirler. Butler norm atfedilenin dışında konumlanmanın da ondan bağımsız bir ilişkiyi tasvir etmediğini düşünür, bağın her daim olduğu ortadadır çünkü bir kimsenin feminen ya da maskülen

¹⁴ Celalettin Vatandaş, “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı”, **Journal of Economy Culture and Society**, No:35, 2007, s.33-35.

¹⁵ Joan W. Scott, “Toplumsal Cinsiyet: Hala Faydalı Bir Analiz Kategorisi Mi?”, **Feminist Tarihin Peşinde**, Çev. Ayça Günaydın, Der. Fahriye Dinçer, Özlem Aslan, İstanbul, BGST Yayınları, 2013, s.181-182.

¹⁶ Beyaz Feminizm ile ilgili bir yazı ve ayrıntılı bilgi için: Bkz. Hkubra, “Gezi’nin Başörtülü Kadınlarla imtihanı veya Türkiye’de Beyaz Feminizme Bir Bakış”, (Çevrimiçi) **5Harfliler** <http://www.5harfliler.com/gezinin-basortulu-kadinlarla-imtihani-veya-turkiyede-beyaz-feminizme-bir-bakis/> , 4 Ocak 2020.

¹⁷ Donna Haraway, **Siborg Manifestosu: Geç Yirminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve sosyalist-Feminizm**, Çev. Osman Akınhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006, s.22.

olmaması, feminenlik ve maskülenlik üzerinden tanımlanmaktadır.¹⁸ Bu ayrım çalışmamız için de hayli önemlidir; norm atfedilen ve özne kabul edilen şey yalnızca kadınlık ve erkeklığe dair değerler olmadığı için, aynı bağlantıyı norm atfedilen Sünni hegemonya ve dışarı atılan Alevi toplumu üzerinden de okuyabiliriz. Nitekim dördüncü bölümde, görüşmecilerle yaptığımız sohbetler dahilinde üzerinde duracağımız konulardan biri de budur.

Dünyaya gelen çocuklara büyütülürken kadınlık ve erkeklik üzerinden cinsiyet rollerinin öğretilmesi anlamına gelen toplumsallaşma, toplumsal cinsiyet ilişkileri konuşulurken üzerinde durulması gereken bir kavramdır. Pınar Selek, toplumsallaşmanın insanın varlık arayışının merkezine oturduğunu belirtir. Buna göre kişi, diğer insanlarla bir arada yaşamak adına yaşamı boyunca bir mücadele içindedir ve bu mücadele bir müddet sonra onun sisteme yabancılaşıp, bir özne olarak cinsel, kültürel ve ekonomik açıdan tanımlanması durumunu meydana getirir. Bu normatif değerler ekseninde tanımlanan ve büyüyen bireyin, hayatını idame ettirirken attığı adımlar da toplumsal kurumlar tarafından belirlenen sınırlar ekseninde ilerlemektedir. Bir başka deyişle, kişinin karakterinin oluşması, zevklerinin, bilincinin oluşup şekillenmesi bu iktidar alanı içerisinde olmaktadır; dolayısıyla, her toplumsallaşma, bir iktidar ilişkisini de içermektedir.¹⁹ Bu noktada, toplumsal cinsiyet rollerinin ataerkil iktidar tarafından belirlendiğini vurgulayan feminizmin ne olduğuna yakından bakmak yerinde olacaktır.

1.1.3.Feminizm

Kelime anlamı itibariyle, Latince'deki femina yani kadın kelimesinden türeyen feminizm, Fransız diline yerleşmiş sonrasında yaygınlaşmıştır; önceleri erkeklerdeki feminen eğilimi anlatmak için kullanılan kelimenin Almanca'da hala bu anlama gelen feminismus terimi bulunmaktadır.²⁰ Diğer ideolojilerden farklı olarak feminizm, toplumsal cinsiyet hiyerarşisini ortaya çıkaran ve ataerkil iktidarın erkekleri egemen, kadınları ikincil kıldığını belirttiği bu düzene karşı sesini yükselten bir ideoloji, sosyal ve politik bir harekettir. Kadınların baskılandığı bu sistemde seslerini duyurmasını

¹⁸ Judith Butler, "Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri", **Cogito: Feminizm**, No:58, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Bahar 2009, s.73-75.

¹⁹ Pınar Selek, "Türkiye'de Özgürlüğü Ararken...", **Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar**, Der. Zeynep Direk, 6. bs., İstanbul, YKY Yayınları, 2018, s.118-119.

²⁰ Sibel Özbudun, **Niçin Feminizm Değil?**, İstanbul, Süreç Yayınları, 1984, s.5.

hedefleyen feminizm, ataerkil düzeni anlama, tanımlama ve sonrasında bu düzene karşı çıkmayı hedefler.²¹

Düzeni algılama ve ona karşı çıkma noktasında, feminizm kendi içerisinde dallara ayrılmaktadır. Tarihsel arka plana bakıldığında kadınların ezildiği ve ikincilleştirildiği görülmektedir, bu ezilmeye karşı başkaldırıları 17. ve 18. yüzyılda ortaya çıkarken bunun bir harekete dönüşmesi için 19. yüzyılı beklememiz gerekir. Feminist hareketin doğuşundaki kilit nokta, kadınların ezilen, ikincilleştirilen ve baskılanan bir grup olduklarına dair bilincinin uyanmasıdır.²² Düzenin algılanışı ve yorumlanmasında farklılaşan ve bu farklılaşma sonucunda belirli dallara ayrılan feminizmin birden fazla alt başlığı ve kolu olmakla birlikte, çalışmada feminist tarih yazımında temel rol oynayan dört kola bakılacaktır: Liberal feminizm, kültürel feminizm, Marksist feminizm, radikal feminizm.

Kadınların ve erkeklerin ontolojik açıdan aynı olduğunu ve kadınların erkekler ile aynı seviyede olmasının, aynı işleri yapabilmesinin temel yolunun eğitim almaktan geçtiğini belirten liberal feministlere göre kadınların özgürleşebilmesinin önündeki engel, erkekten bağımsızlaşmasıyla birlikte, ekonomik ve siyasi güç elde etmesi ile kalkacaktır. Çünkü onlara göre adalet ve eşitlik önemli kavramlardır, yasalar önündeki, kurumlardaki ve sosyal yaşantıdaki ayrımcılığın önüne geçilerek, kadın ve erkek arasındaki eşitliğin elde edilebileceğine inanmaktadırlar.²³ Kadınların ikincil konumunu, küçük mahrumiyetlerin bir araya gelerek bir bütünlük oluşturması olarak tanımlayan liberal feminizmin, akıl, eğitim, eşitlik gibi taleplerinin 19. yüzyıl kadın hareketinin oy hakkı talebinde önemli rol oynamıştır. Mary Wollstonecraft, Frances Wright, Sarah Grimke, Sojourner Truth, Elisabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Harriet Taylor ve John Stuart Mill, liberal feminizm altında isimleri anılan düşünürlerdir.²⁴

Liberal feminizmin bu akılcı ve hukuksal hamlelerinden farklı olarak kültürel feminizmin, isminden de anlaşılacağı üzere bir kültürel değişimi amaçladığı bilinmektedir. Liberal feministlerin eleştirel düşünmeye atfettiği önemi kabul etmekle

²¹ Serpil Çakır, "Feminizm", **Siyasal İdeolojiler: 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla**, Der. H. Birsan Hekimoğlu Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, s.415-416; Çakır, **a.g.e.**, s.133.

²² Çakır, **a.g.e.**, s.416-417.

²³ Ayşe Sevim, **Feminizm**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2005, s.55-60.

²⁴ Josephine Donovan, **Feminist Teori: Entelektüel Gelenekler**, Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, 11. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.33-37; Sylvia Walby, **Patriyarka Kuramı**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014, s.16-17.

beraber, sezgi ve duyguların da önemli olduğunu vurgularlar. Liberal düşünceden farklı olarak kadın-erkek benzerliklerine vurgu yapmaktan ziyade, kadını yücelten bir tutum takınırlar, kadının ikincilleştirildiği din, evlilik ve hane gibi kurumlara alternatifler düşünmüşlerdir. Anaerkil düşüncenin temelinde yer aldığı kültürel feminizm, barış, şiddet karşıtlığı ve iş birliği gibi değerleri de bu düşünceyle bağlantılı görürler. Kadını vurgulayan bu anaerkil perspektif, edebiyat alanında verdikleri eserler ile ön plana çıkarılmaktadır. Barış ve şiddet karşıtı tutum oluşturdıkları ütopyalardaki önemli ana fikirleri oluşturur. Charlotte Perkins Gilman, Margaret Fuller, Elisabeth Cady Stanton, Matilda Joslyn Gage, Victoria Woodhull, Emma Goldman, Jane Addams gibi isimler kültürel kuramcılar arasında yer almış, verdikleri eserler kültürel feminizmin örneklerini teşkil etmiştir.²⁵

Liberal feminizmin vurguladığı fırsat eşitliği üzerinden eleştiriler yükselten ve sınıflı bir toplumda kadının gerçek anlamda eşitliği elde edemeyeceğini vurgulayan Marksist feminizm, kadının ezilmesinin temelini kapitalist sistem olarak tanımlamaktadır. Ataerkiyi ayrı bir sistem olarak tanımlamayan Marksist feministler, emek üzerindeki sermaye egemenliği dolayısıyla, erkeklerin kadınlara egemen olduğu bağlantısını kurarlar. Bir başka deyişle, sınıf ilişkileri ve ekonomik sömürünün cinsiyet ilişkilerini de belirlediğini düşünmektedirler. Modern aileyi tanımlarken erkeğin burjuva, kadının ise proleter sınıf olarak imgelendiği görülmektedir. Tıpkı işçi sınıfının emeğine yabancılaşması gibi, kadın da ev içi emeğine yabancılaşır, hizmetçi haline gelir. Bahsettikleri bu emeğe yabancılaşma durumunun, kadınlar tarafından daha fazla deneyimlendiğini belirten Marksist feministler, bunu kadınların kamusal alandan mahrum bırakılmasına bağlarlar. Aile aynı zamanda bir sonraki işçi sınıfının da yeniden üretildiği bir mekân olarak karşımıza çıkar.²⁶

1960'lı yılların sonu ile 1970'li yılların başında ortaya çıkan radikal feminizm, liberal ve Marksist feministleri eleştirir ve kadınların kurtuluşuna dair başka noktalara odaklanmak gerektiğini vurgular. Kadınların erkekler tarafından tahakküm altında olduğu ve bu tahakküm ilişkisinin erkeklerin yararına olduğunu belirten radikal feminizm, tarif ettiği tahakküm sistemini ataerki/patriyarka olarak adlandırır. Liberal ya da Marksist akımlar gibi kapitalist sisteme ve ataerkiye ayrı ayrı vurgu yapmaz, ikisinin birlikte kaldırılması ile özgürleşmenin gerçekleşeceğini belirtir. Ataerkil sistemin, bir cinsel sınıf sistemi yarattığını belirten radikal feminizm, bu cinsel sınıf

²⁵ Donovan, **a.g.e.**, s.73-131; Sevim, **a.g.e.**, s.60-62.

²⁶ Walby, **a.g.e.**, s.15-16; Sevim, **a.g.e.**, s.63-71; Çakır, **a.y.**

sistemi oluşturur kurumlara eleştirel yaklaşır: Cinsellik, suni döllenme, annelik, kürtaj gibi konular bunlardan bazılarıdır. “Kişisel olan politiktir” sloganından hareketle, özel alan gibi daha önce vurgulanmayan noktalara da dikkat çeker. Ataerkil sistemin temeline dair farklılaştıkları noktalar olsa da radikal feministler, kadın bedeninin ve cinselliğinin tahakküm altında oluşu konusunda uzlaşırlar. Buna bağlı olarak erkek şiddeti, tecavüz, pornografi gibi noktalara eleştirel bir bakış açısı getirmektedirler.²⁷

Bir ideoloji, bir sosyal ve politik hareket olmanın ötesinde, feminizm aynı zamanda bir bilgi teorisi. Kadın çalışmaları sayesinde, bilimdeki eril niteliği ve bilgi üretimindeki erkek egemen bakış açısının sorgulanmasını sağlar ve bu sayede bilime eleştirel bir bakış açısı ile yeni bir disiplin sunar. Kadın çalışmalarının sunduğu bu eleştirel bakış açısıyla birlikte, kadın ikincilleştirilmesinin çoklu boyutları olduğu vurgulanmakta ve bu boyutlar -tarihsel, kültürel, sosyal, ekonomik, siyasi, mekânsal, dini, vs.- incelenmektedir.²⁸ Araştırmada hem kent hem de dini boyutun çalışılması, çoklu ezilme pratiklerini ve bu ilişkilerin nasıl kurulduğunu anlamak açısından çok önemlidir. Aynı şekilde, araştırma yöntemi olarak feminist yöntemin seçilmesi de eleştirel bir bakış açısıyla Alevi toplumu içerisinde ezilen kadınların konumunu daha iyi anlamanın yanı sıra, bu ezilme pratiklerinin nasıl kurulduğunu ve erkeklerin bu sistemin hâkimi olmanın yanında, aynı şekilde ezileni de olduğunu anlamamızı sağlayacaktır.

Sara Ahmed, feminizmi ele alırken onun geleceğe dönük bir politika olduğunu vurgular. Feminizm yalnızca şimdiki zamanı sorgulamaz, onun gelecekteki dönüşmüş versiyonunu da düşünür der. Buna göre feminizmin esas gündeminin şimdiki zaman ve ona bağlı olarak gelecek zaman olduğu ortadadır ancak bu gelecek vurgusu, şimdiden yola çıkarak bir gelecek tasarımı yapmak üzerine kurulu değildir. Ahmed ise gelecekte ne olacağını öngörmeye çalışmaktan ziyade bunu öngörmenin imkansızlığı ile başkalığı sahiplenmeyi önerir. Bu başkalık ise diğer öteki atfedilenlerin bir araya gelmesi ile ilişkilidir. Bunun etik bir arzu olduğunu belirten yazar, ötekilerin farklı atfedilen noktalar üzerinden bir aynılık kurarak, karşısındaki ötekinin ötekiliğini bir özdeşleşme olarak kurduğunu ifade eder.²⁹ Bu noktada araştırmada feminist yöntemin kullanılacak olmasının bir başka artısı ise

²⁷ Walby, **a.g.e.**, s.14; Sevim, **a.g.e.**, s.75-85.

²⁸ Çakır, **a.g.e.**, s.134.

²⁹ Sara Ahmed, “Bu Öteki ve Başka Ötekiler”, **Cogito: Feminizm**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, No:58, Bahar 2009, s.173-175.

kadın olduğu için ötekileştirilen ve Alevi olduğu için ötekileştirilen kimliklerin ortak bir paydada buluşmaları için bir zemin hazırlayacak olmasıdır. Ancak bunu yaparken tıpkı Ahmed'in de altını çizdiği gibi şimdiki zamanı analiz edip buradan mutlak bir gelecek tasarımı yapmak yerine, öteki atfedilen kimlikleri anlamak; yalnız olmadıklarını görüp, diğer öteki benlikler ile buluşmalarına vesile olacak bir araştırma ortaya çıkarmak daha önemlidir. Bu noktada ötekiliğin toplumsal cinsiyet boyutunu ele aldıktan sonra inanç boyutuna geçebilmek için Bektaşilik, Kızılbaşlık ve Aleviliğin üzerine konuşmamız gerekmektedir.

1.2. İnanç Boyutu

Bir sonraki bölümde daha detaylı şekilde göreceğimiz üzere, Bektaşilik, Kızılbaşlık ve Alevilik, üzerinde uzlaşılan tanımlara sahip olmamakla birlikte, araştırmacıdan araştırmacıya değişen bakış açıları ile değerlendirilmiştir. Bektaşiliğin tanımı yapılmak istendiğinde sıklıkla Kızılbaşlık/Alevilik'le birlikte anıldığı gözlemlenmiştir. Bu inançlar arasında bir bağ kurulmasının yanı sıra, benzerlik ve farklılıkların da aynı sıklıkla değiştiğinin de altı çizilmelidir. Dolayısıyla, ilk olarak Bektaşiliğin tanımını yaparken, kavramın içeriğini ve sınırlılıklarını daha iyi kavramak adına farklı yazarların, konu ile ilgili öne sürdüğü düşüncelere değinilecek olup, bu eksenle Kızılbaşlık/Alevilik konusuna da kısıtlı da olsa dokunulacak, sonrasında bu kavramlar daha detaylıca diğer alt başlıklarda açıklanacaktır. Bektaşilik, Kızılbaşlık ve Alevilik ayrı ayrı tanımlanıp, benzerlik ve farklılıklara değinilecektir ancak günümüzde Bektaşilik ve Alevilik kavramlarının iç içe geçmesi dolayısıyla, araştırmanın devamında "Alevi-Bektaşî inancı" kavramı bir bütünü ifade edecek şekilde kullanılacaktır.

1.2.1. Bektaşilik

Köprülü'nün Bektaşiler ve Aleviler arasında bir ayırım gütmmediği, yalnızca sosyal yaşam üzerinden birtakım ayrımlar olduğunu vurguladığı bilinmektedir. Hatta ona göre "Aleviler, Köy Bektaşileridir." Köprülü ile aynı dönemde eserler veren Baha Sait'in de benzer bir tutum içinde olduğu ancak farklılıkların üzerinde durmadığı görülür. Osmanlı İmparatorluğunda devletin resmi dini Sünnilik iken, yeniçerilerin

Hacı Bektaş'a bağlı, Ali'ye iman eden Kızılbaşlar olduğunu belirten Baha Said, Kızılbaşlığı Oğuz Türklerine dayandırmakta ve Türklük potasında eritmektedir. Öyle ki Anadolu Alevilerinden bahsederken Kızılbaş ve Bektaşileri de aynı grupta değerlendirip, onları yalnızca Ali'ye bağlamanın eksik kalacağını çünkü topluluğun ibadet ve inancının Şaman Türkleri ile aynı olduğunu belirtir. Kızılbaşlığın da Bektaşiliğin de farklı fikirler ile arasında bağ kurulması ve senkretik bir yapıda anılmasına da bu düşüncelerin bir milli benlik üzerine kurulduğunu vurgulayarak yanıt verir.³⁰

Köprülü'ye ait düşünceler, kendinden sonra gelen araştırmacıların büyük bir kısmını etkilemiştir. Irene Melikoff bunlardan biridir, Aleviliği Bektaşilik potasında eriten yazar, her iki inancı birbiri ile iç içe geçmiş ancak belirli farklılıkları da bulunan heterodoks İslam çerçevesinde değerlendirir. Melikoff, Bektaşiliğin bir halk sufiliği olduğunu ifade eder, buna göre din, batını biçimde ele alınmaktadır. Dinin batını formu, resmi inanışa karşıdır ancak İslam'ın dışında da değildir ve gelişimini bu çerçeve içerisinde sağlar, karşı bir güç olmasına rağmen ona bağlıdır ve ondan ayrılmaz. Bektaşilik ve Alevilik inanç açısından birbirinin aynısıdır ve kurucu değil, esin kaynağı olan Hacı Bektaş'ın öğretilerine dayanır. Yazar, kökenlerinin aynı ve göçlerle Anadolu'ya Orta Asya'dan gelmiş olan Türkmen boyları olduğunu belirttiği Bektaşiler ve Alevilerin, Hacı Bektaş Veli'nin düşünceleri etrafında birleşmesini vurgularken, tarihsel olarak bakıldığında tarihi ve coğrafi bir ayrım görüldüğünü de ifade eder. Buna göre, Osmanlılar ile yakın ilişki içinde olan Bektaşiler, Trakya ve Balkanlar gibi toprakların fetihlerinde rol almış ve bunun sonucunda fethedilen topraklara yerleşmiş buralarda tekkeler inşa etmiştir. 14. yüzyıl boyunca yeniçerilere bağlı kalan Bektaşiliğin, fethedilen bölgelerde İslam'ı yayma görevi içinde olduğu ve bu nedenle Arnavutluk ve Balkanlar'da yayıldığı bilinmektedir. Dindeki kural dışılıkları ve hoşgörüler ile ilerleme ögesi haline gelmişler, önemli devinimlerde -Jön Türkler, Yeni Osmanlılar- yer almışlardır. Edebiyatta da önemli bir konumdadırlar ancak Osmanlı'nın Avrupa topraklarını kaybetmesi sonrasında ve Balkan illerinin elden gitmesi sonucunda etkileri azalmış, denge Anadolu'da kalan Alevilerin lehine değişmiş, var olan üstün konum tersine dönmüştür. Yeniçeri Ocağı'nın kalkmasıyla beraber, gizliliğe gömülen Bektaşilik, masonluk ile yakınlık kurmaya başlamış, 19. ve

³⁰ Baha Said, "Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik", **Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları**, Der. Gülağ Öz, İstanbul, Can Yayınları, 1999, s. 126-140.

20. yüzyılda bu masonluk etkisiyle birlikte ilerici düşüncelerin yayılmasında rol oynamışlardır.³¹

Bektaşiler, yüzyıllar içinde düzenli bir tarikat sistemi kurup yerleşmişlerdir, Aleviler ise ata gelenek ve göreneklerine bağlı bir biçimde, eğitimsiz kalmıştır. Alevi törenlerine katılım için Alevi doğmuş olmak gerekirken, Bektaşilerde böyle bir zorunluluk yoktur; batını bilince ulaşmış olmak yeterlidir. İnançsal olarak birbiriyle iç içe geçen ancak birbirinden de ayrı noktaları bulunan Alevi-Bektaşilik, daha önce de belirtildiği üzere Melikoff tarafından senkretik bir yapı ve heterodoks İslam olarak tanımlanır. Bilinç birikimi ve batını içerikte dinsel gelenek yorumlanmakta; inanç, yeniden bedenleşme olarak bilinen reenkarnasyon ve Tanrı'nın insan suretinde belirişi yani tecelli ekseninde birleşmektedir. Halihazırda karmaşık olan bu inanç karışımına bölgelere göre de farklı etkiler katılmıştır; Balkanlar'da Hristiyan, Anadolu'nun doğusunda İran ve Kürt etki gibi. Mani inancıyla da benzerlikler bulunmaktadır. Buna göre, Bektaşilerin temel ilkesi olan üç yasak yani eline, beline, diline hâkim ol uyarısı; Bektaşilikte yola girmek isteyen talip için temel uyarıdır ve Alevilikte ahlak ilkesinin de temelidir. Maniheizm'in temel kuralı olan üç mühür ile benzerlik bulunmaktadır. Kızılbaş Şiiilik etkisi ise Bism'illah yerine bismi-Şah söyleminin geçmesi; Şah-ı Merdan Ali'yi çağrıştırmamasından ileri gelir, bu şah söylemi ilk Safevi hükümdarı olan Şah İsmail'e de göndermedir.³²

Rıza Yıldırım, Bektaşiliğin iç içe geçen üç ayrı sosyal-dini grubu kapsadığını belirtir. Buna göre, Babagan Bektaşileri, Çelebilere bağlı olan Kızılbaşlar ya da Kızılbaş Bektaşiler ve son olarak Balkan Alevi-Bektaşî süreklileri bu üç ayrı grubu oluşturmaktadır. İlk grup olan Babagan Bektaşilerinde tarikata girmek ve burada belirli ibadetleri yerine getirip manevi açıdan gelişmek mühimdir; Bektaşî yolunu ve erkanını benimseyen herkes Bektaşî kabul edilir, bu sebeple de Bektaşî kelimesinin tanımında bir muğlaklık söz konusu değildir çünkü bir kişinin bu gruba ait olup olmadığını belirten kriter hayliaçlıktır. İkinci grup olan Çelebilere bağlı Kızılbaş Bektaşilerde ise aynı açıklık söz konusu değildir ve Bektaşiliğin sınırları epey muğlaktır diyen Yıldırım, grubun Hacı Bektaş Veli soyundan gelen Çelebilere dayanan Alevi ocaklarından ve taliplerinden oluştuğunu belirtir. Son olarak Balkan Alevi- Bektaşî Süreklileri de aynı şekilde muğlak tanıma sahip bir diğer gruptur.

³¹ Melikoff, a.g.e., s.9-11; Irene Melikoff, "Anadolu'da Heterodoks İslam", **Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları**, Der. Gülağ Öz, İstanbul, Can Yayınları, 1999, s.227-228.

³² Melikoff, a.g.e., s.20-26.

Balkanlar'da bulundukları ve Hacı Bektaş'a manevi bir bağılıkları olduğu bilinmektedir. Yıldırım, bu bahsi geçen grupları bir araya getirerek üç ayrı alt başlığa sahip bir Bektaşilik tanımı yapar ve bu grupların tarihini de dört ana döneme ayırır. Buna göre Bektaşiliğin 16. yüzyılın başlangıcına kadar gelişen dönemi ilk periyot iken, 16. yüzyıl başlarından Bektaşî tekkelerinin kapatıldığı tarih olan 1826'ya kadar olan sürecin ikinci dönem olduğunu ifade eder. Diğer dönem ise tekkelerin kapatılması ile başlayıp, tekke ve zaviyelerin Cumhuriyet döneminde, 1925 yılında kapatılmasını içerir. Son dönem ise 1925 ve günümüzü içeren süreçtir.³³

Bektaşiliğin tarihinden bahsediyorsak, elbette bunu Hacı Bektaş Veli'ye bakmadan yapamayız ancak onun bir Bektaşilik tarikatı kurduğunu söylemek mümkün değildir. Böylesi bir tarikatın 15. yüzyılda ortaya çıktığına dair kesin kanıtlar olmasa da ipuçlarından bahsetmek mümkündür. Onun düşüncelerinin, 14. yüzyıl boyunca Rumeli ve Balkanlarda yayıldığı, 15. yüzyılda ise Kızıldeli liderliğinde bu düşüncelerin yavaş yavaş bir tarikat formu aldığı bilinmektedir ancak tam olarak bir tarikat görünümünü alması Kadıncık Ana adıyla da bilinen Balım Sultan ile olacaktır. 15. yüzyıldaki bu Bektaşî topluluğunun varlığı Aşıkpaşazade tarafından doğrulanırken, bu dönem Yeniçeri Ocağı'nın Hacı Bektaş Veli'ye olan manevi bağılılığı da vurgulanmalıdır. 16. yüzyıla gelindiğinde, Balım Sultan'ın II. Bayezid'in yardımıyla bu Kızıldeli önderliğinde oluşan Bektaşî topluluğunun tekkesine geldiği ve tarikatı bir araya toplayıp, ibadeti düzenlediği bilinmektedir. Ayin-i cem ibadetinin bir diğer adının Balım Sultan erkanı olması da buraya dayanır. Bu yüzyıl içerisinde Bektaşilik ve Kızılbaşlık arasında herhangi bir ilişki kurmanın mümkün olmadığını belirten yazar, Bektaşîlerin tekkelerdeki tarikatler olduğunu, Kızılbaşların ise bu grupta yer almadığını belirtir. 17. ve 18. yüzyıla gelindiğinde ise herhangi bir iletişimi bulunmayan Bektaşî ve Kızılbaş grupların yakınlığı görülmektedir, bu öyle bir yakınlıktır ki Bektaşî kelimesinin anlamı bu noktadan itibaren genişlemiştir. 18. yüzyılla birlikte hızlanan yakınlık sonucu, Kızılbaş ocaklarının büyük bir kısmının Bektaşî tekkelerine bağlandığı görülürken, bu yakınlığın Babagan koluyla değil Çelebilerle olduğu bilinmektedir çünkü Kızılbaş inancının bir tarikate bağlanıp o yola dayanması değil, soya bağlı bir temele oturduğu aşıkardır.³⁴

³³ Rıza Yıldırım, "Bektaşî Kime Derler?: "Bektaşî" Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, No:55, 2010, s.23-27.

³⁴ Yıldırım, **a.e.**, s.28-40.

19. yüzyılda Bektaşî dergahlarının kapanması ile bahsettiğimiz bu Babagan ve Çelebiyan kolları arasındaki ayrım keskinleşir. Kızılbaşların Bektaşîlere olan dahiliyeti sonrasında tarikatlerdeki iç yapının değişip dönüştüğü gözlemlenmektedir. 16. yüzyılda Balım Sultan'ın Bektaşîliği bir araya getirip kurduğu dönemde, Çelebilerin o kadar etkin olmadığı biliniyordu ancak Kızılbaşların Bektaşîliğe yakınlaşması ve bu yakınlığı Çelebiler üzerinden kurması sonrasında dergâh içerisinde onların lehine bir yükseliş gerçekleşmiştir. Bu da 19. yüzyıla gelindiğinde bir kolu tekke merkezli Babaganlar, diğer kolu ise tarikate sonradan eklenen ve Çelebilere bağlı Kızılbaş grup olmak üzere iki ayrı kol olduğu görülür. 1826 yılında Osmanlı Devleti'nde tekkelerin kapatılması sonucu tekke merkezli Bektaşîliğin ortadan kalkarken, bu bölgede Bektaşîliğe bağlı toplulukların varlığını sürdürdüğü söylenebilir.³⁵ Bu noktadan sonra Bektaşîlerin aleyhine bir değişim yaşanmış ve kırsalda, kapalı bir topluluk olarak hayatlarını idame ettiren Kızılbaş/Alevi toplulukların değişmeye başladığı gözlemlenmiştir. Bu değişime geçmeden önce Kızılbaşlık ve Aleviliğin ne anlama geldiği incelenecektir.

1.2.2. Kızılbaşlık

19. yüzyılda Kızılbaşlar'ın isimleri, Ali'ye olan bağlılıkları sebebiyle Alevi'ye dönüşmüştür.³⁶ Kızılbaşlığa dair görüşler dört başlık altında toplanmıştır. Buna göre ilk görüş, Hz. Muhammed'in Uhud savaşında Mekkeliler tarafından yaralanması sonucu kafasından kanlar akar ve Hz. Ali bu olaya gönderme yaparcasına bundan sonraki her savaşa kafasında kırmızı bir taç ile çıkar ve bu sayede Kızılbaş tabiri doğar. Diğer bir görüşe göre ise Şah İsmail'in II. Bayezid ile yaptığı anlaşma sonrası askerlerini Suriye'ye geçirirken başlarına kırmızı takkeler taktığı bilinmektedir. Şah İsmail'e uzanan bir diğer görüşe göre de Şii olan askerlerin kırmızı bir külah taşınması sebebiyle Kızılbaş kelimesi ortaya çıkmıştır. Son görüşte ise, Şaman Türklerin ayinlerde kırmızı bir külah takması ve Alevi dedelerin de derneklerini idare ederken kırmızı bir külah kullanması arasında bir bağ kuran Sünni Türkler, Alevilere Kızılbaş demeye başlamıştır. Melikoff, isyanlara bulaşmaları sebebiyle kelimeye olumsuz anlamlar yüklediğini vurgularken³⁷, Zelyut bu kelimedenden dolayı Alevilerin

³⁵ Yıldırım, **a.g.e.**, s.41-53.

³⁶ Melikoff, **a.g.e.**, s.10.

³⁷ **A.e.**, s.33.

utanç ya da küçüklük duymadığını³⁸ belirtir. Kelime, muhalifler tarafından kötü anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır ancak Anadolu Alevileri bu kelimeyi benimsemiş ve anlamını güçlendirmeye gayret etmiştir.³⁹

Bektaşî tekkelerinin kabul edilmesi ve korunmasına özen gösterilmesi karşısında, zındıklık, mühidlik ve rafizilik gibi ithamlar üzerinden Kızılbaşların tekkelerinin ve şeyhlerinin aynı derecede değer görmemesi sonucu, Osmanlı-Bektaşî ilişkisinin daha barışçıl olduğu vurgulanırken, Kızılbaşlar ile olan ilişki için aynısı söylenememektedir. Buna bağlı olarak Bektaşîlerin Osmanlı Devleti'nde görünürlüğü ve saygınlığı artar, devlete daha yakın bir konum çizerken; Kızılbaşların-Alevilerin kırsal hayatı içerisinde daha gizli saklı bir yaşama mahkûm edildiği vurgulanmaktadır.⁴⁰

Kızıl bir şey takmanın ya da giymenin kökeninin çok eskiye dayandığını belirten Gölpinarlı, 14. yüzyılda hem Babak-i Hurrâmî'ye mensup olmalarından ötürü babakiya olarak, Kazdak'e mensup olmalarından ötürü Mazdakiya olarak anılan grupların kızıl giymelerinden ötürü muhammara adıyla bilindiğini belirtir. Bunun dışında Sasaniler dönemindeki Zerdüştlilerin de kırmızı elbiseler giydiklerini belirtir. Sonrasında Şii inançtaki Safevî Erdebil sufilerinin, 12 dilimli kızıl tac taktığı bilinmektedir. Şeyh Haydar döneminde, Şeyh Cüneyt'e bağlı sufilere Kızılbaş denmeye başlanmıştır. Şeyh Haydar'ın bir gece rüyasında elçilerin ona müritlerine kızıl tac giydirmesini buyurduğu söylenir. Bu rüyadan hareketle Haydar'ın, Tac-ı Haydari olarak bilinen kırmızı, yünden yapılmış konik biçimli, üzerinde Oniki İmamların bir işareti olarak on iki kat bulunan bir şapka yaptırdığı ve müritlerine giymelerini buyurduğu söylenmektedir. Sünnî zümrenin bu Kızılbaş gruplar hakkında asılsız ithamlarda bulunduğu bilinmektedir. Öyle ki bu ithamları yönelttikleri ad yalnızca Kızılbaş kelimesi üzerine kurulmamış olup, bu gruba farklı adların verildiği de bilinmektedir: Mum söndürenler, tavşan yemezler, çarağ kuşan, Kara Koyunlular, Abdal Beyliler, Gulya-i, Gûran, Şamlular, Milliler, Şamlular, Ali Allahiler. Şii inancında tavşanın haram olmasından ileri gelen tavşan yemezler benzetmesi ve Ali'ye olan bağlılıktan ileri gelen Ali Allahiler benzetmesi dışındakilerin hepsi boy adlarından

³⁸ Rıza Zelyut, **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik**, 6. bs., İstanbul, Yön Yayıncılık, 1992, s.82-88.

³⁹ Sayın Dalkıran, "Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme, **Ekev Akademi Dergisi**, C:6, No:10, Kış 2002, s.99-101.

⁴⁰ Suavi Aydın, "Sunuş: Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik", **Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik**, Der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.16-17.

türetilmiştir. Kızılbaşlıktaki Bektaşilik etkisi yadsınamaz bir gerçektir, ancak Bektaşiliğin bir tarikat olması ve bu tarikata girmek isteyenlerin yola girerek erken bilmesi gerekirken; Kızılbaşlıkta böyle bir durum söz konusu değildir. Kızılbaşlıkta soyun esas olduğu sıkça vurgulanmaktadır ancak zaman içerisinde, bir önceki bölümde daha detaylıca açıkladığımız sebeplerden ötürü, her iki inancın iç içe geçtiği gözlemlenmiştir.⁴¹

1.2.3. Alevilik

Alevilik kelimesi, Türkiye’de çok yeni ve 19. yüzyıldan önceki belgelere bakıldığında bu kelimeye rastlanmıyor. Osmanlı dönemindeki belgelere bakıldığında Alevi kesimler için Rafizi, Mülhid ve Kızılbaş ifadelerinin kullanıldığı, Kızılbaş kelimesine yüklenen pejoratif yani küçültücü, aşağılayıcı ve kara çalıcı anlamlar sebebiyle kelimenin kullanımının bırakıldığı ve Tanrı’nın insan suretindeki Ali’nin yüceltilişi sebebiyle Alevi kelimesinin onun yerini aldığı görülmektedir ancak tıpkı Kızılbaş kelimesinde olduğu gibi dışlayıcı anlamlar bu kelimeyi de bulmuştur. Kelimenin kökeni Ali’ye mensup, Ali’ye ait anlamına gelmektedir ve çoğul formu Aleviyye, Aleviyyün’dur. Bunun haricinde kelimenin Şia kelimesi ile aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığı da bilinmektedir. Kelimenin İran’daki kullanımı, Ali soyundan gelme anlamı taşıırken, mezhepler tarihine ait eserlerde, Tasavvuf Edebiyatında ve Türkiye’deki kullanımında Ali’ye derin saygı ve bağlılık anlamlarında kullanılır.⁴² Osmanlı Devleti’nde Kızılbaş kelimesinin bir hakaret ve ötekileştirilme aracı olarak kullanılması, Şah İsmail ile olan ilişkilerin çekişmeye dönmesi sonucunda ortaya çıkmıştır, I. Selim’den sonraki belgelerde bu ifadeye sıkça rastlanmıştır.⁴³

Alevilik, Şamancı öğelerin, İslamiyet öncesi İran çift-tanrıcılığının, gnostisizmin içinde olduğu bir dinler karışımı ve hatta İsmaili’lerinkini andıran ciddi bir Şii etki de barındırdığı düşünülen ve bu doğrultuda daha önce de sıkça belirttiğimiz üzere senkretik, heterodoks bir inanç olarak tanımlanır. Hoşgörü, kural dışılık, dinler

⁴¹ Abdülbaki Gölpınarlı, “Kızılbaş”, **Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları**, Der. Gülağ Öz, İstanbul, Can Yayınları, 1999, s.238-240; Rıza Yıldırım, **Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.203.

⁴² Doğan Kaplan, “Fuat Köprülü’ye Göre Anadolu Aleviliği”, **Marife**, C:3, No:2, Güz 2003, s.145; Melikoff, **a.g.e.**, s.15-20; Dalkıran, **a.g.e.**, s.96-97.

⁴³ Aydın, **a.g.e.**, s.18.

üstülük ve insan severlik, Alevi-Bektaşî inanç felsefesinin temelini oluşturmaktadır.⁴⁴ Rıza Yıldırım, kente göçle beraber Aleviliğin değişime uğradığını ve Modern Alevilik olarak bildiğimiz formunu aldığını belirtir. Geleneksel form ise inanç ayağını oluşturur. Buna göre Aleviliğin geleneksel özünde mekân ve insan temelli kurumların olduğunu belirtir. Temelinde kamusal mekânın çok az bulunduğu Alevilikte, mekân temelli kurumların varlığı çok azdır. Türbeler, tekkeler, yatırlar gibi ziyaret mekanları bu grupta yer almaktadır. Kırsal hayattaki zorluklar ekseninde eğitim alırken zorlandığı bilinen Alevilerin buna bir çare olarak ufak çağı da olsa medreseler oluşturduğu, kimi zamanlarda ise kurumsal bir medrese olmadığı için bir köylünün evinde toplanıldığı bilinmektedir. İnsan temelli kurumlara dönecek olursak, temelinde insan olan bir inanç olarak karşımıza çıkan Aleviliğin bu temelden doğan kurumlara attığı önem mühimdir ve inancın da taşıyıcısı bu temeldir. Maddi altyapı yetersizliğiyle birlikte insan temelli kurumlara önem veren inanç, değerlerini de bu sayede nesilden nesile aktararak var olagelmıştır. Toplum ve dini sistemin temeli ocaklar, buna bağlı olarak karşımıza çıkan dede-talip ilişki ağları ile yol kardeşliği anlamına gelen musahiplik bu kurumları oluşturmaktadır. Cem ibadeti, ziyaret ve kurban ise Alevi inancında ne mekân ne de insan temelli anılan, eylem temelli kurumlar olarak karşımıza çıkar.⁴⁵ Kent hayatına geçişle birlikte topluluğun geniş bir alana yayılması, eğitim olanaklarından daha rahat bir biçimde faydalanmaya başlaması gibi etkenler bu kurumların değişim geçirmesine neden olur. Bir başka deyişle, Aleviliğin geleneksel formunda çözümler yaşanmış ve modern formuna geçiş yapılmıştır. Kente göçle birlikte Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe geçiş ve Aleviliğin yaşadığı değişimlere üçüncü bölümde detaylıca bakılacaktır ancak şimdi inancın özünü barındıran geleneksel formundan hareketle, Aleviliği tanımak yerinde olacaktır.

Alevi toplumundaki sosyal hiyerarşinin en üstünde yer aldığı belirtilen dedelerin, inancın aktarılması, düzenin sağlanması gibi birden fazla rolü olduğu belirtilir. Dede olmanın yolu ise öncelikle bir ocağa bağlı olmaktan geçer, bu sebeple Ocakzade diye anılırlar. Peygamber soyundan geldikleri için seyyid olarak da isimlendirilen dedelerin hiyerarşik iç düzenlerinde "El ele el Hakka" cümlesi ön plana çıkar. Buna göre her dedenin bağlı olduğu bir ocak bulunduğu gibi, bu ocaklar içerisinde mürşit-pir-rehber şeklinde bir hiyerarşi de dikkat çeker. Buna göre dedeler pir ya da mürşit

⁴⁴ Melikoff, a.g.e., s.33.

⁴⁵ Rıza Yıldırım, **Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s.122-125.

ocaklarına bağlı olabilir, pir ocakları mürşit ocaklarının da üzerinde yer alır. Rehberler ise en alt hiyerarşide yer alan, yola girmeye gönüllü ve dedenin emirlerine uyan kimseler olarak tanımlanır. Mürşid hiyerarşinin en üstünde yer alır, pir mürşide bağlıyken, rehber de pirine bağlıdır. Mürşidin bağlılığı ise bir üst hiyerarşik pozisyon olmasa da davranışsal bir kurallar dizisini içerir, davranışlarının ve verdiği kararların yola bağlı olması beklenir. Ek olarak, rehberlerin yani taliplerin üzerinde yer alan dede önder ve yol gösterici yönü ile dikkat çekerken, eşleri olan "analar"ın da aynı özelliklere sahip olması ve dede eşi olmaları dolayısıyla bu konumun gereğini yerine getirmesi beklenir.⁴⁶ Dedekargınoğlu, tıpkı zâkirler gibi dedelerin de sözlü kültürün aktarımında çok önemli rol oynadığını ve bu sayede inancın sürdüğünü vurgular. Buradan hareketle, iktidarın her türlü baskını karşısına alan dedelerin içinde olduğu dede ocaklarının da bir üniversite görevi gördüğünü belirtir.⁴⁷ Yaman ise bu kurumun tıpkı kadınlı erkekli yapılan semahlar gibi, İslamiyet öncesi Türk topluluklarından geldiğini belirtir. Onu anlamının yolunun bu dönemdeki şaman ve kamlarla olan benzerliği anlamaktan geçtiğini belirtir ve ekler, tıpkı Aleviliğin İslam içinde yer alması gibi dedelik kurumu da İslam'ın içindedir, Sünni Ortodoks inanca uymaması bunu İslam dışında değerlendirmemizi gerektirmez.⁴⁸

Geleneksel Alevilik formunda barış ve düzen sağlamak amacıyla düşkünlük konusuna da bir hayli önem verilir. Musahiplik, kişinin bu yolda bir rehberi olmasının ve cemlere katılabilmenin bir şartıyken günümüzde modern Alevilik ile bunun eridiği görülmektedir. Bu kurumun nasıl işlediğine yakından bakacak olursak, iki erkeğin ergen yaşlarda birbirlerine musahip olduğu ve böylelikle hayattaki her türlü sıkıntıda birbirlerine destek olma sözü verdiği görülür. Aynı yaşlarda, ekonomik koşullarda, ocak sistemi içindeki aynı sınıflarda, medeni durumda, karakterlerde ve bilgi düzeyinde erkeklerin musahip olması uygun görülmektedir.⁴⁹ Hz. Muhammed'in Hz. Ali'nin elinden tuttuğu ve kendi gömleğini açarak ikisinin bir gömleğin içine girdiği tasvir edilir. Bir gömleğin içerisinde görünen iki baş sonrasında Hz. Muhammed

⁴⁶ Hüseyin Dedekargınoğlu, "Dedelik Kurumu ve Sürek Anlayışı", **II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu (23-24 Ekim 2010)**, Der. Aykan Erdemir, Mehmet Ersal, Ahmet Taşgın, Ali Yaman, Ankara, Cem Vakfı, s.193-195; Ali Yaman, **Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar: Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik**, İstanbul, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2004, s.80-86.

⁴⁷ Dedekargınoğlu, **a.g.e.**, s.86.

⁴⁸ Yaman, **a.g.e.**, s.82.

⁴⁹ Cansu Akyol, "Ardahan/Damal Yöresinde Gözükızıl Ocağı Süreğinde Görgü Cemi ve Düşkünlük Sistemi", **Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi**, No:16, İstanbul, 2017, s.201-211.

"Senin kanın benim kanım, senin etin benim etim, senin vücudun benim vücudum, senin ruhun benim ruhum, senin canın benim canımdır." der. Bu olay Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin musahipliğini anlatır ve bu yol kardeşliğinin nasıl başladığını özetler.⁵⁰ Aynı yaştan, kültürel çevreden, sınıftan, inanç seviyesinden kimselerin musahip olması uygundur. Belirlenen kurallar çerçevesinde musahiplik bağı kurmayan kimselerin ikrarının yanlış olduğu belirtilir. Musahip olan kimseler arasında hayat boyu bir bağ kurulur. Buna göre musahip kimseler birbirinin malını paylaşabilir, evine davetsiz gelebilir çünkü onlar artık kardeşler. Musahiplik bağı kurulan kimselerin birbirinin hareketlerinden de mesul olduğu belirtilir, karşıdaki kimseyi yanlış yapacağı ve düşkün olacağı durumlara dair uyarmak da bu bağın içindedir.⁵¹

Sözcük anlamı olarak toplanma ve bir araya gelme demek olan cem⁵², Alevi inancındaki ibadet için kullanılır. Kırsal hayatta iken cem ibadetleri, kişiler hayvancılık ve tarımla uğraştığı için harmanın kaldırıldığı dönemlerde yani sonbahar ve kış aylarında yapılmaktaydı. Bu süre zarfı boyunca yaptıklarına dair hesabın verildiği bir alandı aynı zamanda cemler. Cem ibadetlerinin yöreden yöreye değişmesi, "Yol bir sürekin binbir" deyiimiyle açıklanır. Buna göre, yöntem farklı olsa da amaç aynıdır ve yol birdir. Birden fazla çeşidi olan bu ibadet türünün detaylarına girmeden genel hatlarıyla tanımlayacağız, buna göre cem ibadetinin genel olarak ne olduğu ve bu ibadetin nasıl uygulandığını tartışacağız. Harmanın kaldırılması sonrasında bereket ve bolluğun kutsanması adına yapılan birlik cemi, Abdal Musa Cemi adını almaktadır. Bu aynı zamanda, eğer dede köyün dışında yaşıyorsa onu karşılamayı da içerir ve taliplerin ortak katkısı ile düzenlenir. Her bir talibin ekonomik durumuna göre katkıda bulunması ancak dağıtılan lokmanın eşit pay edilmesi hayli önemli bir noktadır. Lokma, ceme getirilen yemeklere verilen genel addır. Cemlerin işlenişinde farklılık bulunsan da değişmeyen nokta, kadın ve erkeğin aynı ortamda bulunabilmesidir. İbadet esnasında orada bulunan erkekler sofı, kadınlar bacı ismini alır ancak her bir birey can olarak görülür. Kişilerin cinsiyetinden sıyrılıp alana geldiğine inanılır. İbadetin yürütücüsü ve lideri dede kabul edilir, katılımcılar birbirlerinin yüzüne bakacak şekilde toplanır ve on iki hizmet ayrı kişilerce

⁵⁰ Bozkurt, a.g.e., s.22-29.

⁵¹ A.e., s.71-98.

⁵² "Cem", (Çevrimiçi) Türk Dil Kurumu, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&kategori=verilst&kelime=Cem, 21 Mayıs 2019.

yürütülür.⁵³ Alevi inancına göre 12 hizmet sırasıyla şöyledir: Eğitici rolündeki mürebbi, iç güvenliği sağlayan gözcü, ışığı yakan delilci, kurbanı kesen kurbançı, bağlama çalan sazıcı, cemde içilen doluyu dağıtan şemsi, cemin başladığını duyuran pervane, sofrta işlerinden mesul olan sofracı, kurbanı pişiren oduncu, kurbanın artıkları ile ilgilenen kuyucu, su dağıtan sucu ve son olarak temizlikle ilgilenen süpürgeci.⁵⁴

Cem ibadeti sırasında adaletsiz durumların ortadan kaldırılması için de çalışıldığı görülür. Bunun en iyi örneği dârdır: Kişi bir konuda fikir belirtmek, şikâyetle bulunmak ya da bir talepte bulunmak isterse dedenin huzuruna çıkar ve fikrini söyler. Dâra durulduğunda, kişinin daima doğruları söylemesi beklenir, yalan söylediği anlaşılan kişi düşkün ilan edilir. Düşkünlük bu doğrultuda bir diğer kavram olarak karşımıza çıkar.⁵⁵ Bir kimse, yolun yani Alevi inancının temelindeki değerleri hiçe sayıp birinin canını alırsa, hırsızlık yapıp malına göz koyarsa, eşini aldatır ya da boşanırsa düşkün ilan edilir. Düşkünlük, sosyal bir dışlanmayı da beraberinde getirmektedir. Buna göre düşkün ilan edilen kimse, cem ibadetlerine katılamadığı gibi başka kimse ile sosyalleşemez, manevi bir ceza çekmekle yükümlü olur. Düşkünlük, tıpkı musahiplik gibi barış ve düzeni sağlamak için önemli kurumlardan bir diğeridir.⁵⁶

Müzik Alevi kültüründe çok önemli bir yere sahiptir. Cem ibadeti esnasında saz çalılıp, deyiş söyleyen zâkirler bulunmaktadır. Bu deyişler, sözlü kültür için de çok önemli olup, Alevi felsefesinin yayılmasında büyük rol oynamaktadır. Çalınıp söylenen bu deyişler esnasında, kadınların ve erkeklerin çıplak ayakları ile çıkarak, ilahi bir aşkla dönmeye başlamalarına semah denmektedir. Kişilerin benliklerinden sıyrılıp meydana çıkması ve yalnızca ilahi bir aşkla Allah'ın karşısına çıkıp ölmeden ölmesini temsil etmesi açısından önemlidir. Kaldı ki Alevi inancında kişinin benliğinden sıyrılarak, bütün maddiyattan arınması ve asıl kaynak olan Allah'a dönmek için çabalaması devriye olarak bilinir.⁵⁷ Cem sırasında dedenin okuduğu dualar gülbank adını alırken; cemin ilk kısmında 12 İmam için okunan müzik türünün adı da düvaz-ı imam olarak bilinmektedir. İkinci bölümde Miraç olayını anlatanlara

⁵³ Hüseyin Dedekargınoğlu, "Alevilikte Cem ve Cemdeki Kavramlar", **Alevilik Bektaşılık Araştırmaları Dergisi**, No:8, 2017, s.208-213.

⁵⁴ Bozkurt, **a.g.e.**, s.87-89

⁵⁵ Dedekargınoğlu, **a.g.e.**, s.210.

⁵⁶ M. Tevfik Oytan, **Bektaşiliğin İçyüzü**, İstanbul, Demos Yayınları, 2007, s.27.

⁵⁷ Dedekargınoğlu, **a.g.e.**, s.212-216.

Miraçlama denirken, üçüncü bölümdeki mersiye ya da ilahiler de düvaz-ı imamlarla benzer özelliktedir. Cemlerde bu sıralamadan sonra, bahsettiğimiz özellikleri bulunan semahlara geçilir.⁵⁸ Alevi ve Bektaşilikte müziğin önemli bir yeri olduğunu ancak ezgi ve içerikler bakımından birbirinden ayrıldığını belirten Birdoğan, kemane ve bağlama gibi çalgıların Alevilikte önemli olduğunu, Bektaşilerde ise sanat müziğine ait çalgıların ön planda olduğunu da ekler. Bağlama bir müzik aleti olmanın ötesinde, Alevi inancına göre kutsal bir çalgıdır çünkü gövdesi Allah'ı bulmaya yarayan bir araç olarak görüldüğü için Telli Kuran olarak anılır.⁵⁹

Alevilerin toplanma yeri olan cemevleri⁶⁰, kente göç sonrasında ihtiyaçtan doğmuştur ancak yalnızca cemlerin yürütüldüğü bir ibadethane olmanın ötesinde bir sosyalleşme mekânı, Alevi yol ve erkanının öğrenildiği bir yer, musahiplik, görgü ve sorgu gibi birbirinden rıza olarak sükûnet içinde yaşamak adına adımların atıldığı alanıdır. Cemevlerinde yapılan cemlerde oturma düzeni gözcü tarafından sağlanır, kadınların ve erkeklerin aynı mekânı paylaştığı ancak farklı bölümlere oturduğu bilinmektedir.⁶¹ Bu durum kimi yazar tarafından, yer kısıtlılığı sebebiyle kadınlara ayrı bir bölümün ayrılması olarak tanımlansa da kimi yazar ise kente göç sonrasında kişilerin birbirini tanımaması dolayısıyla aynı mekânı paylaşma geleneğinin devam ettiği ancak kadınların ve erkeklerin farklı bölümlerde oturduğunu ifade eder.⁶² Kente göç sonrasında değişen düzen ve cemevlerinin doğuşu konusuna üçüncü bölümde detaylıca değinilecektir.

Bektaşiler, yüzyıllar içinde düzenli bir tarikat sistemi kurup yerleşmişlerdir, Aleviler ise ata gelenek ve göreneklerine bağlı bir biçimde, eğitimsiz kalmıştır. Sünni İslam'a uyan birtakım pratikler, konar göçer olmaları sebebiyle Alevilerde yoktu ve kentlilerinkinden farklı birtakım pratiklere sahiplerdi. Bu farklılıklar dışlanmalarına sebep oluyordu: Camiilerinin olmaması, beş vakit namaz kılmamaları, içki tüketmeleri, Ramazan ayında oruç tutmamaları, kadınların kapanmaması ve erkeklerle aynı ortamda bulunması, tek eşli olmaları gibi noktalar onların

⁵⁸ İlknur Demirbağ, "Alevi Müziği", **Müzikte Temsil/ Müziksel Temsil I. Kongre Bildirileri**, İstanbul Teknik Üniversitesi TMDK, s.120-121.

⁵⁹ Nejat Birdoğan, **Anadolu Aleviliği'nde Yol Ayrımı: İçerik-Köken**, İstanbul, Mozaik Yayınları, 1995, s.250-253.

⁶⁰ "Cemevi", (Çevrimiçi) **Türk Dil Kurumu**, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5ce3fd9f9cb386.44402043, 21 Mayıs 2019.

⁶¹ Dedekargınoğlu, a.y.

⁶² Dedekargınoğlu, a.e., s.219.

ötekileştirilmesinde önemli rol oynamıştır. Melikoff, Aleviliği atalar geleneğine bağlı, boy göreneklerine uzanan kökleri bulunan bir sosyal olgu olarak ele almaktadır, din olarak değil. Ona göre inanç yönüyle Alevi-Bektaşilik, İslam'ın batını biçimi anlamına gelmektedir ve aynı zamanda resmi inancın değişmez formuna karşı da bir tepki demektir. Hem bu tepkisel tutumu hem de farklı özelliklere sahip oluşundan ötürü Alevilik yüzyıllar boyunca saklı yaşanmıştır, kırsal hayatta ibadet için gece saatlerini beklemeleri de bundan dolayıdır.⁶³ Bu noktada, karşı tepki sebebiyle kadın-erkek eşitliği mevzusunda bir adım daha fazla eleştiriye açık olup olmadıkları sorusu zihinde belirlemektedir. Bu sorudan hareketle araştırmanın ilerleyen kısımlarında, Aleviliğin Sünni iktidar algısının karşısında konumlanan yapısının, toplumsal cinsiyete dair tutumlarını etkileyip etkilemediğine bakılacaktır. Öncesinde üzerinde uzlaşılan bir tanımlı olmayan Aleviliği daha iyi anlayabilmek adına literatür çalışmalarına bakılacak olup, yazarların Aleviliği nasıl tanımladığı, Alevi-Bektaşi tarih yazıcılığı alanında hangi eserlerin verildiği ve sonrasında da kadın-erkek eşitliğinin Alevi-Bektaşi yazınında nasıl yer bulduğuna bakılacaktır.

⁶³ Melikoff, a.g.e., s.16-33.

İKİNCİ BÖLÜM

LİTERATÜRDE ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI

Alevi-Bektaşî inancında sözlü geleneğin önemli bir konumda olduğu ve inancın uzun yıllar boyunca bu gelenek doğrultusunda geliştiği bilinmektedir. Modernleşmeyle birlikte yazılı kaynakların da arttığı, bu alanda daha fazla eser verildiği görülmektedir. Alevi-Bektaşîlik araştırmalarında verilen eserlerin de tıpkı inancın yapısı gibi farklı alanları içerdiği görülmektedir. Aynı zamanda yine inancın yapısı sebebiyle, aynı alanda yapılan çalışmaların dahi farklı açılardan ele alındığı da görülmektedir. Buna göre Fuat Köprülü'nün araştırmaları bu alanda önem arz etmiş, ondan sonra gelen araştırmacıları da etkilemiştir. Köprülü'nün paradigmasına katılanlar ve katılmayanların haricinde, zaman içerisinde değişen Aleviliğin modern formuna paralel olarak araştırmalar da çeşitlenmiş; göç, mekân, modernite, kentleşme ekseninde farklı araştırmalar sunulmuştur. Bu bölümde öncelikle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan Alevilik araştırmalarına genel olarak bakılacaktır. Elbette alanın genişliği ve araştırmacıların çokluğu sebebiyle hepsine yer vermek, konudan sapmak olacağı için geniş bir özet tercih edilmiştir. Bunun sonrasında, alanın çok daha yeni bir yüzü olan Alevi-Bektaşî inancındaki eşitlik algısını irdeleyen çalışmalara bakılacaktır. Eşitliğin olduğunu savunan ya da bu algıyı eleştiren araştırmalardan bahsedilecektir.

2.1. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Alevilik Çalışmaları

19. yüzyıl sonlarından itibaren Aleviliğe dair ilk çalışmaların ortaya çıktığı görülmektedir, 1950'lerden itibaren ilk yazılı kaynaklar verilmiştir. Literatür 1980'lerle beraber bir görünüme kavuşmaktadır, hatta bu süreç 1990'lara kadar sarkar. 1990'larla beraber kimlik siyasetinin Türkiye'de ve dünyada ön plana çıktığı, aynı dönemde de Alevilerin toplumsal bir kategoriye dönüşüp, bir görünürlük kazandığı görülmektedir. Türkiye'de alana dair yapılan ilk ciddi çalışmalar bir isimle beraber anılmaktadır: Mehmet Fuat Köprülü. 20. yüzyılda yapılan çalışmalar, Köprülü'nün kurmuş olduğu paradigma ekseninde ilerlemiş olup, 21. yüzyıla beraber eleştirel

akımın yükseldiği görülmektedir.¹ Elbette, alanın genişliği sebebiyle Alevi-Bektaşî yazınındaki her bir yazara ve her bir esere tek tek değinip, hakkında bilgi vermek araştırma konumuzu dağıtacağı sebebiyle mümkün değildir. Bu sebeple, araştırma konusu ekseninde ilgili bir çerçeve çizmek ve konuyla ilintili çalışmalara ve alana katkılarına değinmek ana rotamız olacaktır. Buna göre öncelikle Köprülü ve paradigmasına bakılacak olup, sonrasında onu eleştirenler ve alana eklenen farklı görüşlere yer verilecektir.

Köprülü, Anadolu'da Türk istilasıyla birlikte süren dini hareketleri anlamak ve incelemek için onları birbirlerinden ayırmamak ve bir süreklilik içinde görmek gerektiğini söyler. Kalenderiler, Mevleviler, Bektaşîler ve nicelerini bu kategori içerisinde değerlendirir ve hepsinin birbirleri ile ilişkisi olduğunu altını önemle çizer. Bahsi geçen dini hareketlerden birine değinmeden Anadolu'nun din tarihini araştırmanın ve anlamının mümkün olmadığını belirtir. Anadolu ve İran'da bulunan mezhepleri anlamının yolunun da Anadolu'nun dini tarihine bakmaktan geçtiğini belirtir. Köprülü bu amaçla metin ve monografilerden oluşan büyük bir külliyat hazırlamıştır. Araştırmalarının İslam dini tarihini geliştireceğine inanmaktadır ², bu düşüncesinden bütün bu dini hareketleri İslam potası altında topladığı anlaşılmaktadır.

İslam din tarihi çalışılırken 7.-10. yüzyıllarda oraya çıkan Batınlık olaylarına, Türkler tarafından kurulan Ehl-i Sünnet inancına aykırı, İslam heterodoksisi içerisinde konumlanan bazı tarikatların rolleri görülmemiştir Köprülü'ye göre. Batıni inançlara sahip Oğuz aşiretlerinin İslam'ı kabul ederken, eskiden gelen geleneklerin ve dinlerin etkisini de bırakmadıklarını belirtir Köprülü, buradaki vurgusu heterodoks yapıyadır. Bu heterodoks yapının Hristiyanlık, Hinduizm, Mazdeizm, Maniheizm gibi farklı inançlarla ilişkiler kuran Türkmenler olduğunu belirten Köprülü, adı geçen farklı inançların dışsal ve kapalı olduğunu ve etkilerinin unutulmadığını belirtir. Ehli sünnet bilginlerinin söylediklerinin aksine, göçebe yaşamın bir getirisi olarak Türkmen geleneğinde kadınların büyük yerinin olduğu ve sazlı-ıçkili törenlerin kadınlarla birlikte düzenlendiği vurgulanan bir diğer unsurdur. Bu geleneklere aşina olmaları sebebiyle, Batıni ve Şii akımlarda kendilerini buldukları ve Kızılbaş, Alevi, Hurufi gibi

¹ Yıldırım, **a.g.e.**, s.43-45; Gülsüm Depeli, "Köprüde Durmak: Alevilik, Kimlik, Kadınlık", **Hakikatın Darına Durmak: Alevilikte Kadın**, Der. Bedriye Poyraz, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018, s.67.

² Fuat Köprülü, **Bektaşîliğin Menşe'leri**, Çev. Mehmet Yaman, 1995, (Çevrimiçi) Alevi Bektaşî, www.alevibektasi.eu, 3 Mart 2019.

farklı isimleri alan heterodoks zümrelerde var olmaya devam ettiklerini belirtir. Gök Tanrı anlayışı ve Ali arasında kurulan bağ bu bakış açısının bir örneğidir, bu bağlantının Melikoff ve Ocak tarafından da sürdürülüp, genişletilerek açıklandığı bilinmektedir. Oğuz göçebelerinin Batı'ya doğru hareketi ile Anadolu ve İran'da heterodoksinin yayıldığını söyler. Bektaşiliğin sonradan heterodoks bir görünüme kavuşmadığını, batını özellikler ile daha en başından itibaren yoğurulduğunu belirten Köprülü, Babailik ve Bektaşilik arasında bir ilişki kurar ve buna göre Türkmenler arasında yayılan Babailik'in heterodoks görünümünden faydalandığını, Bektaşiliğin de buna dayanarak bir tarikat değil mezhep olarak görüldüğünü belirtir. Bu bilgilerde olduğu gibi, Mevlâna ile çağdaş olduğunu belirttiği Hacı Bektaş'ın, Baba İshak'ın halifesi olduğu bilgisine de Eflaki'nin eseri üzerinden varmıştır. Ek olarak Bektaşilerin Osmanlı saltanatının kuruluşunda tıpkı ahilik gibi rol oynadığını belirtir.³

Köprülü, paradigması ekseninde Alevileri İslamın içerisinde konumlandırmak için Rafizi ve Mülhid gibi kavramları ekarte etmek adına heterodoksi kavramı kullanılmıştır. Bunu yapma nedeni, Osmanlı ulemasının Aleviliği sapkınlık olarak gören anlayışının aksine, Türklük ekseninde Aleviliği kabul edilebilir kılmaktır. Bu paradigmanın ikinci ayağı, Aleviliği Türklük potasında açıklamaktır. Bunu yaparken Bektaşilik ve Yesevilik temelinde Aleviliği açıklama eğiliminde olan Köprülü, günümüzde açıkça bilindiği üzere Aleviliğin temeli olarak görülen Kızılbaşlığa atıfta bulunmaktan kaçınır. Rıza Yıldırım'a göre bu durum Osmanlı'dan itibaren süregelen olumsuz düşüncelerin bir uzantısıdır.⁴ Köprülü'ye göre Aleviler, "Köy Bektaşileri"dir. Melikoff'un da onun düşüncelerine benzer birtakım fikirlere sahip olduğu ve Bektaşilerin Balkanlar ve Trakya'da yerleşmiş olup İslam ile hoşgörü felsefesini bağdaştırmaya çalışırken, Alevilerin Anadolu kırsallarında yerleşmiş olup uzun yıllar boyunca eğitimden uzak kaldığını belirttiği bilinmektedir.⁵ Köprülü Alevi-Bektaşiliği heterodoks (cemaat dışı) bir inanç olarak ele alır ancak İslam içerisinde konumlandırır. Ona göre Alevi-Bektaşilik ve diğer batını gruplar Türk İslam heterodoksisinin bir koludur. Melikoff, Ocak, Çamuroğlu gibi isimler heterodoksi kavramını kullanmaya devam ederken; Nejat Birdoğan gibi kimi araştırmacılar onu bu heterodoksi ifadesi üzerinden eleştirmektedir.⁶

³ A.y.

⁴ Yıldırım, a.g.e., s.46-47.

⁵ Melikoff, a.g.e., s.27; Melikoff, a.g.e., s. 57.

⁶ Kaplan, a.g.e., s.145.

Irene Melikoff, Ahmet Yaşar Ocak, Abdülbaki Gölpınarlı gibi isimler, Köprülü paradigmasını devam ettiren üç akademisyendir. Irene Melikoff, birbirine yakın pek çok ögenin bir arada olduğu, örf dışı ve dili Türkçe olan bir halk sufiliği olduğunu belirttiği Bektaşiliğin sosyal bir olgu olduğunu vurgular ve onu anlama, öğrenme ve çözme yoluna gider. Ona göre Bektaşilikte din, batını biçimlenişi ile ele alınmaktadır. Resmi inanişaya karşıdır ancak İslam'dan da ayrı değildir; gelişimini bu çerçevede içerisinde sürdüren bir karşı güçtür ancak ona bağlıdır ve ondan ayrılamaz. Alevilik ise 19. yüzyılda Kızılbaşlar'ın isimlerinin, Ali'ye olan bağlılıkları sebebiyle Alevi'ye dönüştüğü; atalar geleneğine bağlı, boy göreneklerine uzanan kökleri bulunan sosyal bir olgudur. Aleviliğin, Şamancı öğelerin, İslamiyet öncesi İran çift-tanrıcılığının, gnostisizmin içinde olduğu bir dinler karışımı ve hatta İsmaili'lerinkini andıran ciddi bir Şii etki de barındırdığını belirtir. Hacı Bektaş'a ait olarak bilinen Alevi-Bektaşilik geleneğinin ve inanişalarının Türk dünyasında önceden de var olduğunu belirtir yazar. Buna göre temeldeki öğreti Babailerin az bilinen öğretilerinden farklı olmadığı ancak zamanda buna başka inançların da katıldığını ifade eder. Alevi-Bektaşiliğin resmi inancın katılığına ve naslaştırılmasına karşı tepkisi onun tarafından çokça vurgulanmaktadır. Sufilikte din halk kitlelerinin duyarlılığı ve hayallerine uygun biçimde algılanışa açıktır. İnancın Aleviler arasında kolayca tutunmasının sebebi, yazar tarafından İslam'ın bu batını biçiminin, ata gelenek ve göreneklerinin ağır bastığı boy yaşamı içinde kolay özümsemekte olmasına bağlanır.⁷

Temelinde aynı noktaya, Türk halk İslamlığına dayanan Bektaşilik ve Alevilik, birbirinden ayrılmaz görülmektedir ve her ikisi de aynı halk velisine -Hacı Bektaş Veli'ye- bağlıdır. Hacı Bektaş da Türk halk İslamlığını simgeleyen bir isimdir. Aynı temele dayanan bu iki akımın zaman içinde aynı temellere bağlılıklarını sürdürerek farklı topraklarda gelişme gösterdiği görülmektedir: Bektaşilik Trakya ve Balkanlar'da iken Alevilik Anadolu topraklarında kalmıştır. Her iki akım da temelinde göçer yaşam inanişlarıdır: 11. yy. sonlarında Haçlı seferleri öncesinde Anadolu'ya göç etmeye başlayan Türk boylarının inanişları ve Orta Asya'dan gelen bu göçer Türkmen boylarının 12., 13. ve 14. yüzyılda Anadolu'ya yerleşmesi.⁸ Bu iki akımın ayrılışlarının dinsel değil, tarihi ve sosyal olduğunu belirtir Melikoff. Aleviler, Anadolu bozkırlarında göçer ve yarı-göçer, ilkel bir yaşam sürerken; Bektaşiler, Rumeli ve

⁷ Melikoff, **a.g.e.**, s.9,10,16,17,33; **a.g.e.**, s.22-23.

⁸ **A.y.**

Balkanlar'da olan bir topluluktur. Bektaşilik en çok Trakya ve Balkanlar'da güç kazanmıştır, senkretik yani dinler karışımı yapısı ile bölgedeki Hristiyan halkların hoşgörüsünü kazanıp kaynaşmıştır. Aynı zamanda Balkanlarda inanç değişimlerine de katkı sağlamıştır, bu sebeple bölgedeki halkın çoğu Bektaşi kökenlidir. Özellikle Arnavutluk'ta yaygındır. Balkanlar Osmanlı topraklarında olduğu müddetçe Bektaşiliğin Alevilikten bir adım önde olduğu görülmekte iken, günümüzde ön plana çıkan akım Aleviliktir.⁹

Zamanla kentle bağı kurulan Bektaşilik ve halkla bağı kurulan Aleviliğin arasında bir uçurumun açıldığı görülmektedir. Bu iki inanç arasında benzerlikler ve farklılıklar mevcuttur. Buna göre her ikisinin de inançları aynıdır, Tanrı insan niteliklerinde kavranmaktadır ve Elifba harflerine sembolik bir önem verilmektedir. Ali'nin tanrısallığı, Tanrı'nın beşer suretinde tecellisi, ruhun beden göçü gibi inançlar ortaktır ve törenlerde aynı nefesler okunmaktadır. Farklılıklara bakarsak, sosyal nitelikte olduklarını görmekteyiz. Bektaşiliğin kent ve çevresi ile ilişkisinin kurulduğu, bu mekanlarda bulunan tekkelere okumuş insanların geldiği görülmektedir. Alevilikte bu söz konusu değildir, burada halk kitleleri ile temas vardır. Peki Alevi ve Bektaşiler arasında gittikçe derinleşen uçurumun sebepleri nelerdir diye bakarsak: İki grup arasındaki sosyal farklılık bulunması haricinde Bektaşilerin tarikatın kaldırılışı sonrası Far-Masonluğa doğru yönelmeleri ayrılığın kökleşmesine sebebiyet vermiştir. Gizlenmek zorunda kalmışlardır, özgürlük isteği, geleneksele boyun eğmeyen tutumları, dini otoriteye karşı çıkan yapıları ile Far-Masonlar ile ortak değerler paylaşmışlar ve destek bulmuşlardır. Bu etki altında kalmaları sebebiyle evrimci düşünceye açık, aydın bir rol de oynayıp Jön-Türk hareketinde önemli bir yere sahip olmuşlardır.¹⁰

Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* adlı kitabında, sistematik bir teoloji literatürü bulunmadığını belirttiği Bektaşilik ve Aleviliğin temel inançlarının İslam öncesi temellerini bulmayı, buradan hareketle Alevi-Bektaşiliğin geniş bir zamana ve mekâna yayılan çok kültürlü bir bağdaştırmacılığın yani senkretizmin ürünü olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Yazar, Alevi ve Bektaşi teolojisinin iki kaynak grubuna dayanarak ortaya çıkarılabileceğini düşünmektedir: Bektaşi menakıbnameleri, Alevi-Bektaşi nefesleri. Buradan hareketle bu iki kaynak grubuna bakarak, menakıbnameler üzerinden

⁹ A.e., s.30-31-32.

¹⁰ A.e., s.25-26.

Türklerin etkilendiği kültürleri ve bu kültürlerin Alevi-Bektaşî inancıyla olan bağlantısını açıklar. Ona göre Türkiye Aleviliği sadece Türklerden ibaret değildir; ihmal edilemeyecek sayıda Kürt Aleviler vardır ancak yazar, Alevi- Bektaşîliğin Kürtlerin yarattığı bir olgu olmadığını vurgular, kitabında bunun temellendiğini ifade eder. Yazar, bu kitabın Alevi ve Bektaşî inancının bir etnik kimlik, dini köken ya da kültürün ürünü olmadığını, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş bir coğrafyanın ürünü olduğunu göstermek için yazıldığını söylemektedir.¹¹

Ocak, Türklerin bilebildiğimiz en eski dönemlerinden beri kendilerine özgü bir inanç sistemi oluşturduklarını; atalar kültürü, çeşitli tabiat kültürleri, Gök Tanrı kültürünü bünyelerinde barındırdıklarını, zaman içinde Şamanizm'i de tanıdıklarını belirtir. Ancak eski inançlarında olduğu gibi, Şamanizmi de kendilerine göre uyarladıklarının altını çizer. İnanç sistemlerinin, geniş bir coğrafi sahada yaşamaları gereği Budist Çin kültürünün, İran inançlarının, ek olarak Maniheizm, Mazdeizm ve Mazdekizm'in etkisinde kaldığını belirtir. İslam'ın, daha önce hiçbir dinin gösteremediği etki ile hayli geniş bir alana yayılarak etkilendiğini ancak İslam öncesi ilişkide bulunan inançların etkisinin yok olmamış olup, İslami bir görünüm altında kendine yer bularak yaşamaya devam ettiğini söyler. Yeni bir kültürün var olana adaptasyonu meselesine odaklanan yazar, bir kültüre sahip olup belirli sebeplerden diğer bir kültüre geçen toplulukların, geçiş sırasında ve çok sonrasında bile eski kültüre ait değerleri tamamen terk etmediği, kimi değerleri olduğu gibi kimilerini ise yeni kültüre uyumlu hale getirerek muhafaza ettiğinin altını çizer. Buna göre, Türk topluluklarının değişik yer ve zamanlarda bulunarak sonrasında İslamiyeti kabulü de bu çerçeveden değerlendirilebilecek olup, İslamiyet öncesi değerlerini yeni inançları ile çatışsa dahi uyarlayarak besledikleri bilinmektedir. Yazar bunu bir başka deyişle şöyle açmaktadır: İslamiyet Türklerin inanç dünyasının ne kadar derinine inerse o kadar büyük ölçüde eski din ve inanışların etkisini de ortadan kaldırmıştır. Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Zerdüştilik (Mazdeizm) gibi inançlar, İslam öncesinde Türklerin mensup olduğu dinlerdir. Ek olarak Anadolu'ya geliş sonrası putperestlik ve Hristiyanlığın senkretik yapısı ile de tanışılmıştır. Bu dinlerin Anadolu'nun her bir köşesinde aynı etki ve yoğunlukta görülmediği unutulmamalıdır, köylü ve konar-göçer toplulukların bu eski gelenekleri sürdürdüğü bilinmektedir. Bütün bu bilgiler dahilinde, Aleviliğin İslam öncesi gibi karanlık bir dönemden de

¹¹ Ahmet Yaşar Ocak, **Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, 12. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.13-16.

etkiler taşıması sebebiyle, kaynak yetersizliğinden doğan bir zorlukla karşılaştığını ve bunun da yorum yapmayı hataya açık hale getirdiğini ekler.¹²

Kızılbaşlığın tarihini Safevilere kadar götüren bir başka yazar olan Gölpınarlı'ya göre bu inanç, bir tarikat olan ve bu yola girmek için erkan bilmenin gerekli olduğu Bektaşilikten farklıdır. Kızılbaşlığın erkanının Bektaşilikten etkilendiğinin altını çizen yazar, onun bir soyu esas aldığını ancak Bektaşiliğin böyle olmadığını ve bu yola girmek isteyenlerin Bektaşi olabileceğini belirtir. Sonraki dönemlerde ise Kızılbaşlığın iki kola ayrılarak Bektaşiliğe yaklaşan çelebiler ile Kızılbaş-Alevi inancında önemli bir yere sahip olan ocaklara bağlı kalanlar. Kızılbaşlığın bir mezhep olmadığını ve hiçbir zaman olamayacağını vurgulayan Gölpınarlı, inancın usûlünün anlaşılabilmesi için gelenek ve göreneklere bakılması gerektiğini belirtir. Bunu da Alevi-Kızılbaşlar ile aynı ortamda olarak onlarla birlikte yaşayarak anlayabileceğimizi ya da deyiş adındaki nefeslere bakarak dini nitelikteki şiirlerinden onların inancını öğrenebileceğimizi ifade eder. Vurgusu, açıkça görüldüğü üzere inancın sözlü geleneğe olan bağlılığı üzerinedir.¹³ Ek olarak, Gölpınarlı'nın tasavvuf kültürüne hâkim olduğu ve Aleviliği de bu çerçeveden değerlendirdiği görülmektedir.¹⁴

Kısaca özetlemek gerekirse Köprülü'nün paradigmasını benimseyen ve genişleten Melikoff ve öğrencisi Ocak'ın Alevi-Bektaşi inancını Türklük potasında değerlendirip, inancın senkretik ve heterodoks yapısını sıkça vurguladıkları ve hatta kendi tezlerini bu temeller üzerinden yükselttiklerini görmekteyiz. Gölpınarlı ise Bektaşilik ile Kızılbaşlık arasında keskin bir çizgi çizerek, Köprülü ile benzer açıdan iki inancı tanımlar. Elbette, Köprülü'nün izinden gidenler olduğu kadar, paradigmasına eleştiriler yönelten isimler de mevcuttur. Markus Dressler, Ayfer Karakaya-Stump bu alandaki önemli isimlerdir.

Dressler, Köprülü paradigmasının Türk milliyetçiliği tonundan yükselmesi sonucu Alevilik çalışmalarında dışarıda kalan diğer topluluklara vurgu yaptığı gibi, heterodoksi kavramına da odaklanır. Öyle ki Türk Aleviliğinin İnşası isimli çalışması, Köprülü paradigmasına yönelttiği eleştiriler üzerinden temellenmektedir. Aleviliği yalnızca Türk-İslam sentezi içerisinde incelemenin, inancı tarihsel ve kültürel

¹² A.e., s.53, 110, 111.

¹³ Gölpınarlı, a.g.e., s.240-242.

¹⁴ Detaylı bilgi için bkz.: Abdülbaki Gölpınarlı, **100 Soruda Tasavvuf**, 2. bs., İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1985, s.87.

temellerinden soyutlamak anlamına geleceğini belirtir. Buna rağmen, alandaki çalışmaların büyük kısmının bu perspektiften temellendiğini ve bu geleneksel çizginin tek çerçeve olarak kullanılmasının eksik kaldığını ekler. 20. yüzyıl itibariyle yükselen milliyetçi akım sebebiyle Aleviliğin homojenleştirilmesine eleştiri getiren Dressler, Alevi kelimesini yalnızca Türklük ekseninde ele almanın tarih yazıcılığı açısından da yanlış olduğunu ifade eder. Böylesi bir kavramsallaştırmanın hala sorgulanmamasının sonucunda, Sünniliğin karşısında Aleviliğin öteki ve heterodoks bir yapı olarak yükseltildiğini açıklar. 20. yüzyıldaki yazarların Alevilik ve Bektaşiliği Türk kültürü ve aşiretleri ile bağdaştırmasının artık sorgulanmaya başladığını ifade eder. Böylesi zengin bir kültürün yalnızca Türklük ekseninde incelenmesinin, inancı anlatırken eksik alanlar bırakacağını söyler. Yakın tarihte yapılan araştırmalarda görüldüğü üzere Kızılbaşlığın Fars kültürü ile bağlantısı bulunurken, Stump'ın vurguladığı üzere Bektaşiliğin de Vefailik ile ilişkisi söz konusudur diye ekler. Ancak, kendi çalışmalarında da yaptığı bir hatayı vurgulayan Dressler, Aleviliğin bir ortak payda olarak Bektaşiler, Babailer, Kızılbaşlar gibi farklı gruplar için kullanılmasının, bu grupların tarihsel ve dinsel süreçlerini aktarmada eksik kalacağını belirtir. Bunun adlandırma değil bir sınıflandırma sorunu olduğunu, modern Aleviliğe dair kavramların geçmişteki grupları tanımlamak için kullanıldığının eleştirisini verir.¹⁵ Bu eleştirisinin temelinde, Aleviliğin ne olduğuna dair net bir sorunun ve cevabın olmaması durumunun yattığı görülmektedir.

Ayfer Karakaya-Stump, literatür özetimizin ikinci kısmında da göreceğimiz üzere kadın araştırmacıların alana dahiliyeti sonrasında eksik kalan feminist perspektifin giderilmesinde büyük bir rol oynar ve eleştirileri araştırmamızın doğrultusunu etkileyen isimlerden biri olmasının da nedenidir. Daha önce vurgulanmayan pek çok şeyi vurgulayan Karakaya-Stump'a göre, 80'lerin sonuyla birlikte Türkiye'deki kimlik siyasetindeki canlanma, Alevi kültüründeki canlanmayı da etkilemiş ve bu kültürel canlanma Alevi tarihine dair yayınlar için de önemli bir dönüm noktası haline gelmiştir. Ancak niceliksel artışın niteliksel bir gelişmeyi de beraberinde getirmediğinin kritiğini yapan yazar, mevcut yayınların özcü ve tarih dışı genellemeler barındırdığını ifade eder. Biraz daha açmak gerekirse, kavramsal ve verisel temeldeki eksiklikler, güvenilir bir arşiv eksikliği ve saha çalışmalarının azlığı, Alevi-Bektaşî tarih yazımında birbirini tekrar eden yapılar doğurmuştur. Kavramsal

¹⁵ Markus Dressler, **Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve DİN Yazımı**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, s.1-16.

önkabuller ve düşünce kalıpları Alevi-Bektaşî tarih yazımında vizyon sınırlayıcıdır. Fuat Köprülü'nün 1920'lerde paradigmalastırdığı bazı varsayımların hala Alevi-Bektaşî tarihine olan bakışı şekillendirdiğini ifade eder Karakaya-Stump. Sözlü-yazılı kültür, yüksek İslam-halk İslamı, ortodoksi-heterodoksi gibi çift kutuplu karşıtlıklar ve senkretizm gibi normatif kavramsallaştırmaların bir değerlendirmesini yapar. Ancak son dönemde artan Alevilik çalışmalarıyla birlikte kimliğin kamusal alanda görünürlüğünün de arttığını, bu durumun Alevi dedelerinin ve ailelerinin ellerindeki yazılı belgeleri ortaya çıkarmalarına zemin sağladığını vurgular. Bu kaynaklar sayesinde yeni veriler ortaya çıkmakta, hem de var olan verilerin yeniden gözden geçirilmesinin önemi anlaşılmaktadır. Karakaya-Stump da *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık* kitabında Kızılbaş, Bektaşî ve Safevi ilişkilerine dair 17. yüzyıldan yeni bir belgeye yer vermiş, bu alana önemli bir katkı sağlamıştır.¹⁶

Alevi tarihinin yazılı kaynakları olmadığına dair yaygın bir varsayım bulunmaktadır, buna göre sözlü geleneğe dayalı bir kültür ve inanç sistemidir Alevilik. Karakaya-Stump, topluluk içinde, aile ortamlarında gerçekleşen iletişimin sözlü bir biçimde kuşaklar arasında aktarıldığına katılır ancak bunun dışında Aleviliğin inanç esaslarının ve erkanının yazılı olduğu Buyruk isimli bir kitap bulunduğunun da altını çizerek. Buna ek olarak her ocağın yazılı bir şeceresi bulunmaktadır, dedelere ait en eskisi 14. yüzyıl sonu ve 15. yüzyıla giden şecereler, icazetnameler, ziyaretnameler, yazmalar ve kişisel not defterleri bulunmaktadır. Fuad Köprülü'ye göre Anadolu'da biri yüksek İslam diğer de halk İslamı olmak üzere çift kutuplu bir karşıtlık söz konusudur; Sünni geleneğin olduğu yüksek İslam kitabî iken, Alevi-Bektaşî geleneğin içinde olduğu halk İslam'ı sözeldir. Kitabî ve sözel ayrımı, şehirli-köylü, yerleşik-göçebe, saf-senkretik, Ortodoks-heterodoks karşıtlıkları üzerine oturtulup desteklendiğini belirten yazar, aradaki şeyin safi bir kontrasttan ibaret olmadığını, bir hiyerarşinin de söz konusu olduğunu söyler. Bunu besleyen düşüncenin ise sözlü geleneğin daha zayıf ve geride kalmış olduğu inancı olduğunu vurgular. Yazar, Mezopotamya ve Anadolu gibi yazının beşiği olan ve kitapsızlığın bir hakaret olarak kullanıldığı bu topraklarda şekillenen Alevi-Bektaşî inancının bu kültürden uzak kalabileceği ya da bunu isteyebileceği fikrini sorunlu addeder ve burada yazılı olanın fetişleştirilmesi sorunu olduğunu altını çizerek. Sunulan resimde bir sınırlılık ve seçicilik söz konusudur diyen yazar, Alevilik gibi mistik ve batini yapıdaki bir inancın

¹⁶ Ayfer Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık- Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, 2. bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, s.1-17.

kaynaklarının değerlendirilmesinde tehlikeli görülen noktaların yazıya dökülmesinden, bu konuların sembolik ve muğlak bir dille aktarılmasından söz edilebileceğinin göz önüne alınması gerektiğini belirtir.¹⁷ Daha açık ifadeyle, dışsal faktörlerin doğurmuş olduğu güvenlik korkusu sebebiyle, Aleviliğe dair eserlerde kapalı bir dilin kullanılması ve anlatıların semboller, betimlemeler ile aktarılması söz konusudur.

19. yüzyılın ortalarından itibaren Aleviliğin temeline dair farklı birtakım tezler geliştirilmiştir; Anadolu/Hristiyan, Orta Asya/Şamanizm ve İran/Zerdüşlük merkezlilik. Bunun yanında senkretizm temelli birtakım farklı şeyler de ortaya atılmıştır. Yazar bu türden okumaların sosyo-dinsel bağlamdan soyutlanmış özcü çıkarımlar olduğunu ve Türkiye'deki kimlik politikaları ile yakından ilişkili olduğunu belirtir. Senkretizm: farklı, birbiriyle özünde uyumsuz olan inanç sistemlerine ait öğelerin bir araya gelmesi, karıştırılması anlamına gelir. Alevilikle kavramın ilintisine bakan yazar, bu kavramın Alevi-Bektaşî çalışmalarında kullanımının açıklayıcı olup olmadığı sorusu üzerinde durur. Bu açıdan bakınca, modern tarihçilik açısından bütün dinlerin bir öncekinin üstüne geldiği ve iç içe geçtiği gerçeğinin altını çizen Karakaya-Stump; bütün dinlerin senkretik yapıda olduğunu vurgular. Akışkanlık ve geçirgenliği aktarmada faydalı görülen senkretizm olgusunun, bazı inançlar için ayırt edici olarak sunulması, beraberinde başka birtakım çıkarımları da getirmektedir. Buna göre kimi inançların diğerlerine göre daha saf olduğu düşüncesi doğabilir, bir inancı bağlamından koparıp senkretizm üzerinden açıklayarak bütünsellikten de uzaklaşmaya sebebiyet verecektir. Bu sebeple, Aleviliğe dair çalışmalarda kelimenin tarih dışı bağlamda kullanıldığı ve bu sebepten ötürü içinin farklı anlamlarla doldurulduğu eleştirisi getirilir yazar tarafından. Heterodoksi kavramı ve Alevilikle ilintisine bakacak olursak, açıklayıcılıktan uzak ve perde görevi gören bir kavram olarak nitelenir yazar tarafından. Hristiyanlık ekseninde kilisenin belirlediği Ortodoks inançtan, doğru olandan uzak, yanlış ve sapkın yöne ait gruplara verilen isimdir. Kelimenin nötr bir biçimde kullanılmaya çalışıldığını ancak yüklü olduğu normatif değerlerden bir türlü kurtulamadığı belirtilir.¹⁸ Senkretizm gibi heterodoksi kavramının da bu noktadan hareketle, norm kabul edilenin karşısında konumlanı dışarıdan bir gözle tanımlaması söz konusudur.

¹⁷ A.e., s.3-6.

¹⁸ A.e., s.7-8.

Ayrıca, Köprülü paradigmasının ana omurgasını oluşturan yüksek İslam ve halk İslamı ayırımına eleştiri getiren yazar, Malatya merkezli Dede Kargın ocağına ait, 16. yüzyıl tarihli bir listeden hareketle yöredeki Alevi topluluklarının çoğunlukta yerleşik düzende olduğu bilgisini elde etmiştir. Ek olarak, 16. yüzyıla ait mühimme kayıtlarında Osmanlı yerel bürokrasisi içinde Kızılbaş olduğundan şüphelenilen kişilerin mevcudiyeti söz konusudur. Bütün bu bilgilerin varlığı, Aleviliğin sosyal tabanının göçebelikle sınırlandırılmasının önüne geçmektedir ve sorgulanması gereken bir varsayım olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Aleviliğin göçebeliğe özgü bir inanç olduğu algısı, bu inancın belirli bir sosyo-dinsel organizasyondan mahrum kaldığı fikrini de beraberinde getirmiş, dağınık ve biçimsiz topluluklar olarak görülmüşlerdir. Ancak, ocak sistemi denilen bu geleneksel sosyo-dinsel yapılanmada, talip-ocakzade ayrımı bulunmaktadır. Buna göre her bir talibin içine doğduğu aşiret, kabile, aile hangi ocaktansa o ocağa mensup sayıldığı bilinmektedir. Bu dede ocaklarının kendi arasında bir hiyerarşisi olduğunun altını çizen yazar, bu hiyerarşinin talip-dede modelinin ocak düzlemine yansıtılmış hali olduğunu belirtir. Her ocakzade bir taliptir ve bir dededen el almak zorundadır. Sıradan talip için dedenin dedesi mürşittir. Talipten dedeye oradan mürşite uzanan bir ilişki ağı, hiyerarşisi söz konusudur. Kızılbaş hareketine dair yeni verilere göre, Kızılbaş hareketi, Safevi önderliğinde bir araya gelen bazı Sufi, gezginci derviş gruplarının koalisyonu olarak düşünülebilir. Bahsi geçen grupları bir araya getiren ortak zemin, müteşerri yani şeriat merkezli İslam'ın karşısında konumlanış üzerinden yükselen muhalif tavır, mistik yönü ağır basan Ali merkezli bir din anlayışıdır. Zaman içinde bu grupların Kızılbaşlık altında ocaklara evrildiği ve ocak sistemini oluşturduğu bilinmektedir. Kızılbaşlık ve Bektaşilik arasındaki ilişki basit genellemeler ile açıklamayacak kadar derindir ve düz bir çizgiyi takip etmemektedir.¹⁹

Farklı Alevi topluluklarının arasındaki iletişim, sanılanın aksine kopuk değildir. Gezgin aşıklar, dedelerin yaptığı ziyaretler, Kerbela'ya yapılan ziyaretler ve paylaşılan ortak metinler üzerinden bir bilgi akışı olduğu söylenebilir. Çok merkezli sosyo-dinsel yapılanmaya sahip, yarı hiyerarşik Alevi topluluklarının bu özellikler sayesinde özerklik ve bütünlük içinde kaldığını belirten yazar, bu yapının organik olarak ortaya çıkan özgün bir sosyo-dinsel yapılanma olduğunu belirtir. Köprülü paradigmasına eleştirilerini sıralayan yazarın, Ocak'ın çalışmalarındaki görüşe paralel olarak Aleviliğin temelini Vefai Tarikatı olduğu fikrine yönelir; ona göre

¹⁹ A.e., s.10-14.

Vefailik, yalnızca Kızılbaş/Alevi hareketine ait olmamakla beraber, tüm Anadolu dini ve kültürel tarihinde önemli bir rol oynayan, mezhepsel sınırları aşan tasavvufi bir oluşumdur.²⁰

Aleviliğin tarihsel arka planına odaklanılan Köprülü paradigması ve sonrasındaki çalışmaların haricinde, 80'ler sonrasında yükselen antropolojik ve etnografik çalışmalar da mevcuttur. Kentleşme ve göç sonrasındaki yaşamlarında geldikleri mekanlara tutunmaya çalışan ve bu uğurda hak taleplerinde bulunan Alevilerin neler yaşadığı, neler düşündüğü bu çalışmalarda kendine yer bulmuştur.²¹ 90'lar ile birlikte Alevilik üzerine birçok çalışma yapılmış, akademik yazında da bu alanda bir artış görülmüştür. Ancak yapılan çalışmaların kentleşme ekseninde Alevi kimliğinin sosyo-politik kuruculuğuna ve kentli Alevilerin sesine odaklandığı, din ve inanç kısmının, dolayısıyla da geleneksel Alevilik boyutunun eksik kaldığı eleştirilen bir husustur.²² Krisztina Kehl-Bodrogi, David Shankland gibi isimler antropolojik çalışmalar yürüterek alana başka bir bakış açısı getirmiştir. Bu sayede kentleşme-göç ekseninde yapısı değişen Aleviliğin bu yeni formuna dair bilgiler elde edebilmekteyiz. Rıza Yıldırım, Erdal Gezik, Mehmet Ertan, Elise Massicard, Besim Can Zırh, Cemal Salman, Ali Yaman, Necdet Subaşı gibi isimler de kentleşme sonrasında Aleviliğin değişen yapısına farklı alanlar üzerinden odaklanmışlardır.

Kehl-Bodrogi, Kızılbaşlığın Şii etkiden beslenen ve bu etkiye yabancı unsurları da dahil ederek bağımsız bir din olan halk İslam'ı formu olduğunu belirtir. Bu halk İslam'ı formu ile karşımıza çıkan bağımsız dinin, gizli kalmış bir yapısının bulunduğunu, dahası bu yapının yalnızca kan bağı ile soyun devamına inandığını ekler. Bu gizli kalma durumunun Cumhuriyet'le beraber dönüştüğü, kısa bir süre önceye kadar yalnızca sözlü gelenek ile inancı devam ettirme durumunun da aynı şekilde değiştiği bilgisini verir. Yaşanan bu dışa açılma deneyimiyle birlikte, dinin algılanış biçiminin ortaya konmasından çok, topluluğun kendini nasıl algıladığı ön plana çıkmıştır. Buradaki kritik nokta, sözlü geleneğe bilginin aktarımında ön planda olan dini hiyerarşinin tepesindekilerin, yaşanan dönüşümle beraber konumunu kaybetmesidir. Daha açık ifadeyle, sözlü geleneğin önem arz ettiği yıllarda dedenin otoritesi yalnızca dini hiyerarşi içerisinde en tepeden yer almasından değil, bilginin üretimi ve aktarımında da rol oynamasından ileri gelirken; Cumhuriyet sonrasındaki

²⁰ Karakaya-Stump, a.y.; Yıldırım, a.g.e., s.52.

²¹ A.e., s.57.

²² A.e., s.58-62.

dönüşümle birlikte bu yapının çözüldüğü görülmektedir. Yazarın amacı da bu doğrultuda, değişen bir inancın tamamen eriyip gitmeden önce geleneksel yapısını kayıt altına almaktır.²³ Bunu yaparken yalnızca yazılı kaynakları referans almanın eksik kalacağı inancında olan yazar, saha çalışması yürütmüş ve bulgularını inancın kutsal attığı kitaplar, Alevi ilmi halleri ve dini-tasavvufi şiirler ile karşılaştırarak açıklamıştır. Bulgularını elde etmek için İzmir-Narlıdere'deki Tahtacılar ile Sivas ve Kayseri'deki Kızılbaş-Aleviler ile antropolojik ve etnografik bir çalışma yürüten Bodrogi, alanda önemli bir adım atmıştır.²⁴

Çalışmasında iki İslami grubun farklılıklarını ele alan Shankland, bu sayede iki inancın da şahsi dini pratiklerini tanımlamayı hedefler. Aleviliğin dini doktrininin Bektaşî tarikatından etkilendiğini belirten yazar, İmam Cafer'e atfedilen ve Buyruk ismiyle bilinen yazılı metnin de kuvvetli bir etkisi olduğunu ilave eder. Bu kaynaklar, Alevilere ortodoks pratikleri olarak bilinen şariat adını geçerek kişisel gelişimi sağlamayı buyursa da Alevilerin camiye gitmediği, Ramazan ayında oruç tutmadığı, hacca gitmediği, zekât vermediği görülmektedir. Bunun yerine kader anlayışlarının daha ezoterik yani kişinin içsel olarak olgunlaşmasını hedefleyen, felsefi derinlikli mistik bir forma büründüğünü belirtir yazar. Geçtiğimiz yüzyılda Türkiye siyasetinde yaşanan değişimler ekseninde Aleviliğin de değişime uğradığını ve bunun da sözlü tarihe dayalı geleneklerinin yazıya geçirilmeye başlanmasıyla ilişkili olduğunu belirtir. Köy çalışmasının ilk ayağında 1988-1990 yılları arasında Aleviler ile görüşmeler yapan Shankland, daha sonra 1992-1995 yıllarında yeniden Türkiye'ye gelmiş ve Ankara'da Arkeoloji çalışmaları yürütmüştür. 1995 ve sonrasındaki periyot ise çalışmasının üçüncü ve son kısmını oluşturmuştur. Bu dönemde Konya-Catalhöyük'te kalarak araştırmasına devam etmiştir.²⁵

Sekülerleşen heterodoks İslami bir grup olarak tanımladığı Aleviliği anlatırken, karşıt bir tanım olarak Sünniliğin belirdiğini ifade eder. Bunun kaçınılmazlığı, din-devlet-siyaset ekseninde Alevi ve Sünni grupların farklılaşmasından ileri gelmektedir. Böylesi farklı iki grubun arasında yükselen sistematik karışıklıktan, Cumhuriyet'in başarısı ile kaçınıldığına inanır. Sosyal ve bireysel baskı ve şiddet olaylarının ise Osmanlı Dönemi'ne kıyasla daha farklı olduğunu, hepsinden önemlisi Alevilerin Cumhuriyet'le birlikte kendilerini tanımlama şansı bulduğunu belirtir. Ancak durum

²³ Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s.9-10.

²⁴ **A.g.e.**, s.100-111.

²⁵ David Shankland, **The Alevis In Turkey: The Emergence Of A Secular Islamic Tradition**, London&New York, Routledge Curzon, 2003, s.10-11.

yine de bir hayli zorludur ve zaman zaman dağınık birtakım şiddet olayları patlak vermiştir: Bu şiddet olayları, kanlı katliamlar olarak tarihe yazılmıştır ve Çorum, Maraş, Sivas gibi şehirlerde Aleviler öldürülmüştür. Bu katliamların ortaya çıkmasında dini bir motivasyon söz konusudur diyen araştırmacı, bu motivasyonun Sünniliğin Aleviliği doğru İslam olarak görmemesinden ileri geldiğini de ekler.²⁶ Aradaki gerilim ve farklılıklar ekseninde her iki topluluğu da karşılaştırarak açıklamayı hedefleyen Shankland, bunu yaparken etnografik, antropolojik bir çalışma yöntemi gütmesi sebebiyle tıpkı Bodrogi gibi alanda önemli isimlerden biri haline gelmektedir.

Rıza Yıldırım, Alevi-Bektaşilik alanındaki çalışmaların genel bir hattını oluşturup analiz etme konusunda başarılı bir araştırmacıdır. Tarihsel süreci iyi analiz eden yazar, bunun yanı sıra içerik bakımından kategorizasyon konusunda da çok başarılıdır. Köprülü paradigmasına katılan ve ona karşı çıkıp, eleştiri getiren yazarları epey başarılı bir biçimde kategorize edip, dönemlere ayırışı, bu çalışmada yol gösterici olmuştur. Aleviliği anlamak için yalnızca tarih bilgisine ihtiyaç olmadığını, inancın dini ve kültürel yapısını bilmenin de önem arz ettiğini belirten Yıldırım, 1990'larla birlikte yükselişe geçen Alevi yazınındaki eserlerin birçoğunun bilgi kirliliği oluşturduğunu ve ortaya konan bilgilerin büyük bir kısmının inancın temeli ile uyuşmadığını ifade eder. Bu alandaki eksikliği fark etmesiyle birlikte çalışmalarına hız veren yazar, öncelikle buyrukları incelediğini ancak Aleviliğin yaşanan bir şey olduğunu bildiği için buyruklarda yalnızca işaret edilen bilgilerin gerçek hayatta peşine düştüğünü belirtir. Yaptığı saha çalışmasında dedelerle görüşmeler yapan Yıldırım, köyde zaman geçirerek Aleviliğin geleneksel formuna dair hayli önemli bilgiler toplamıştır.²⁷ Geleneksel Aleviliği incelemenin yanı sıra kentleşme ve modernleşme ekseninde gelenekselden modern Aleviliğe geçiş sürecini de inceleyen ve bu değişim sürecinde Aleviliğin kurumlarındaki dönüşümü ele alan yazar, 20. yüzyılla birlikte modernleşme ile karşılaşan Aleviliğin bir krize girdiğini belirtir. Bu krizin aynı zamanda bir değişim sürecini de beraberinde getirdiğini ekler, geleneksel formunda kapalı bir topluluk olarak süregelen Aleviliğin modernleşmeyle birlikte kentsel alanda bir boşluğa düştüğü ve bu boşluğun içerisinde yapısında birtakım değişimler yaşadığını ifade eder; bahsedilen bu süreç, modern Alevilik olarak tanımlanan yeni bir Alevilik formunun doğuşuna sebep

²⁶ A.e., s.1-2.

²⁷ Yıldırım, a.g.e., s.15-19.

olmuştur.²⁸ Geleneksel ve modern formun tanımlanmasında hayli önemli noktalara değinen ve dönemselliği başarılı bir şekilde ortaya koyan Yıldırım'ın araştırmaları, çalışmamızda kilit rol oynayan noktalarda çok yardımcı olmuştur. Alevilerin kentsel mekâna nasıl tutunduğunu ve onlar için yeni, aynı zamanda da korku barındıran bu mekân içerisinde nasıl dönüştüklerini aktarmıştır. Bunu yaparken yalnızca yapıyı analiz etmemesi, saha çalışmaları ile bilgilerini toplaması önemli bir noktadır; dahası, Alevi inancının toplumsal yapısını, kurumlarını ve kolektif belleği de dahil etmesi çok önemlidir.

Türkiye'deki namus cinayetlerini çalışan Erdal Gezik, sözlü tarih temelli Alevilik ve Kürdoloji çalışmalarıyla Alevi-Bektaşî tarih yazımında önemli bir yer edinen isimlerden diğeridir.²⁹ Alevi Kürtler isimli çalışmasını hazırladığı dönemde yaptığı görüşmeler, dini ve kültürel hafızaya dair merakını uyandırdığı için Alevi-Bektaşîlerle görüşmelerine devam etmiş ve sözlü tarihe ait bilgileri kayıt altına almıştır. Geleneğin sürmesinin arkasındaki nedenin sözlü aktarım oluşundan yola çıkarak, dini ve kültürel değişimlerin kolektif hafızadan izlemenin yollarını arayan yazar, bu şekilde inancın yükselip geliştiği zemini anlamayı hedeflemiştir. Temel motivasyonu, yazılı eserlerin azlığı olan Gezik, bu sözlü tarihin geçmişini yalnızca Cumhuriyet'e kadar götürmeyip Âdem ile Havva'dan başlayarak süregelen inanca dair anlatıların yalnızca sözlü olarak aktarılmasını sorgular. Görüşme yaptığı yaşlı kimselerin aktarımlarının okudukları kitaplara değil, duygu yüklü anılara, anlatılara, hikayelere dayandığını ve bu kolektif hafızanın yazılı hale getirilmesi gerektiğini savunur. Böyle olunca yazarın amacı da Aleviliğin oluşumu ve bu sürece dair tartışmaları aktarmak değil, ortak belleğin yazıya dökülmesi ekseninde ortaya çıkan bir kaynak eser sunmaktır.³⁰ Bu amacı doğrultusunda diyebiliriz ki Gezik'in motivasyonu, kentleşme ekseninde yazılı kültüre de geçiş yapan Aleviliğin sözlü geleneğinin yok olmaması için bir adımdır; tıpkı Yıldırım gibi kolektif hafızayı çalışması ise yenilikçi bir adım olarak öne çıkmaktadır.

Alevi kimlik siyaseti ve Alevi hareketinin politikleşmesini inceleyen Mehmet Ertan, kentleşmeyle beraber geleneksel Aleviliğin otonom formunun çözülmeye başladığından ve bunun sonrasinda gündelik hayattaki görünürlüğün artmasıyla ülke

²⁸ A.e., s.23-24.

²⁹ "Erdal Gezik", (Çevrimiçi) **İletişim Yayınları**, <https://www.iletisim.com.tr/kisi/erdal-gezik/9305#.XR4BSOgzbIU> , 4 Temmuz 2019.

³⁰ Erdal Gezik, **Geçmiş ve Tarih Arasında: Alevi Hafızasını Tanımlamak**, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s.11-14.

siyasetine dahiliyetlerinin söz konusu olduğundan bahseder. Doksanlarla birlikteyse, Aleviliğin bir kimlik siyaseti olarak ön plana çıktığı bilgisini verir. Bütün bu analizleri yaparken Aleviliğin politikleşme sürecini Türkiye'deki siyasi bağlama oturtur. Alevi hareketinin siyasallaşma sürecini analiz eden Ertan, bunu yaparken ayrıca Aleviliğin dinamikleri üzerinden bir okumayı da seçer. Buna göre heterodoks ve senkretik yapıda oluşu, Aleviliği müphem kılmaktadır ve katliamların sürekliliği önem arz etmektedir. Bu iki unsuru Aleviliğin yapısı altında değerlendirir ve çalışmasını bu iki temel üzerine oturtur, çünkü siyasallaşma sürecinin yapıdan bağımsız olamayacağını düşünür. Öncelikle heterodoks ve senkretik temele sahip bir inanç olması dolayısıyla Aleviliğin üzerinde uzlaşılan bir tanımı olmadığını ifade eder.³¹ Nitekim çalışmada daha önce vurguladığımız üzere, Aleviliğin heterodoks ve senkretik yapısı sebebiyle üzerinde uzlaşılan bir tanıma varılmadığı vurgusu yerinde olmakla birlikte, bunun yapısal dinamiklerin haricinde araştırmacıların bakış açısı ile de değişebileceği görülmektedir.

Alevi hareketinin siyasallaşması üzerinde çalışan bir diğer isim Elise Massicard'dır. Türkiye'deki tarih yazımında Alevilerin yerinin bir hayli az olduğunu ve bunun da Alevilik olgusunun az bilinmesine sebebiyet verdiğini belirtir. 80'lerle birlikte Alevilerin kendi kendilerini anlatmaya başlaması sonrasında bu durumun değiştiğini belirten yazar, uzun yüzyıllar boyunca yalnızca sözlü gelenek ile var olan bir inancın, yazılı kaynaklara başvurmasının ve bunu yaparken kendi kimliklerini tanımlayıp, varlıklarını ortaya koymasının çok önemli olduğunu ifade eder. Bu türden bir tarih yazımının yalnızca ithamlara, önyargılara karşı bir cevap olduğunu belirten Massicard, gazeteci, dilbilimci, yönetici ya da entelektüel kesimden kimselerin böyle bir amaçla ürün verdiğini ifade eder. Bir başka deyişle, tarihçilerin bu alanda ürün vermesini ve bu ürünlerin tekrar eden motiflerden sıyrılmış olmasını diler; çünkü bu alışkanlıktan sıyrılmamak katliam, kurbanlık gibi söylemlerin tekrar tekrar üretilmesine sebebiyet vermektedir. Bu alışkanlıkların temel motivasyonu ise acıdan temellenen ortak bir kimlik etrafında buluşmayı içerir. ³² Bu noktada, Alevi hareketini tanımlarken, katliamların ve kurban rolünün vurgulanması açısından Ertan ile benzer bir tutum izlediği görülmektedir.

³¹ Mehmet Ertan, **Aleviliğin Politikleşme Süreci: Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkânları**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.13-25.

³² Elise Massicard, "Aleviler: Cumhuriyet Tarih Yazımında Unutulmuş Özneler", **Cumhuriyet Tarihinin Tartışmalı Konuları**, Der. Bülent Bilinmez, Tarih Vakfı Yayınları, 2013, s.140-150.

Türkiye'de 1980'lerden itibaren Kürt milliyetçiliği, İslamcılık ve Alevicilik gibi farklı grupların kimlik hareketleri ön plana çıkmaya başlamıştır. Ancak bu hareketler içerisinde Alevicilik, devletin ideolojisine karşı doğrudan bir karşı duruş içermemesi sebebiyle farklılaşmaktadır. Aleviciliğin Türkiye siyasetinde laikliği sorgulamada önemli bir rol oynamasının yanı sıra, Türkiye'nin yüz yüze kaldığı sorunların çözümü için de önemli bir nokta olduğu vurgusunda bulunur Massicard. Çünkü Alevilik, bünyesinde farklılıklar barındırmaktadır; Türkiye siyaseti ise uzun yıllar Aleviliği tanımak şöyle dursun, farklılıklarla bezeli yapısını anlama çabasına dahi girmemiştir. Alevilerin de siyasete dahiliyetlerinin başka hareketlere eklenmesi ile olduğu, sol hareket bünyesine dahil oldukları görülmekteyken; 1980'lerden itibaren hem dünyada hem de ülkede kimliklerin tanınması için bir akımın yükseldiği görülmektedir. Bu sayede, uzun süre gizli kalan ve tanınmayan bir hareket görünürlük kazanmıştır. Kırdan kente göç sonrasında kimlik siyaseti kamusallaşan Aleviliğin, yüzyıllar boyunca kırsalda ve merkezi denetimden uzakta kalan yapısı kente taşındığından, topluluğun kendi içerisindeki dilsel, toplumsal, kültürel, inançsal farklılıkları ortaya çıkmıştır. Daha açık ifadeyle, inancın farklılıkları bünyesinde barındırması sebebiyle, farklı Alevi topluluklarının hem ritüel pratiklerinde hem de kimlik siyasetindeki talepler doğrultusunda farklılaştığı görülmüştür. Ek olarak, Aleviliğin bir dava konusu haline gelip, örgütler ekseninde bir hareket formunu almasını Alevicilik olarak tanımlayan yazar, Aleviliğin Alevicilikten farkını önemle vurgulamaktadır. Tarih ve etnografi alanlarında Aleviliğin siyasi yapısının incelendiğini ancak kendi çalışmasının bundan farklı olarak Alevicilik üzerinde durduğunu belirtir ve ekler, Alevi toplumunun yapısını incelemek yerine onun siyasi kimlik hareketinin nasıl şekillendiğine bakmak daha önemlidir.³³ Kentsel mekânda var olmak ve kimliğin görünürlüğü adına önem arz eden siyasetin, Alevi topluluğu üzerindeki etkisini ortaya koymaları açısından Ertan ve Massicard'ın çalışmaları hayli önemlidir.

Besim Can Zırh, Bodrogi ve Shankland gibi etnografik çalışma alanında yükselen bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Göç ve Alevilik konularına odaklanan Zırh, araştırmacının içinde bulunduğu topluluğu araştırması anlamına gelen evde antropoloji yöntemine bakar; gurbette Alevilik üzerine çalışmalar yürüten ve Alevi olmayan bir antropolog olarak kendini tanımlar. Saha çalışmasında 1960 sonrasında

³³ Elise Massicard, **Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s.15-22.

Türkiye’den Avrupa’ya göç eden Alevilerle görüşen Zırh, göçmenlerin bulundukları bölgelerdeki örgütlenmelerine de eğilir. Türkiye’deki Alevilerin örgütlenmelerinin temel nedeni Aleviliklerini tanımlamak iken, Avrupa’daki göçmenlerin temel motivasyonu aidiyet duygusu üzerinden temellenmektedir diyen Zırh, Almanya, İngiltere ve Norveç olmak üzere üç ayrı ülkede çalışmasını yürütür. Alan araştırmasını yürütürken Alevi olmayan bir araştırmacı olarak deneyimlerini paylaşması bir hayli önemli ve etnografik çalışmalardaki sıkıntıların bir boyutunu gözler önüne sericidir. Görüşmeye başlamadan önce nereli olduğunun sorgulandığını belirten yazar, bu sorunun üstü kapalı bir biçimde mezhebini anlamaya yönelik olduğunun altını çizerek Alevi olmadığının öğrenilmesinin ardından, görüşmelerine başladığında kendisine Aleviliğin ne olduğunun tanımlanması ve tarihi bilgi verilmesi de sıkça karşılaştığı bir tutumdur.³⁴ Kısacası, ülkeler değişse de gittiği her mekânda kendini tanıtmayı ve Alevi olmayan bir araştırmacı olarak neden bu konuyu araştırdığını en ince detayına kadar açıklaması gerekmiş, dışarıdan görüldüğü için de Aleviliğin ne olduğunu bilmediği varsayılmıştır. Çalışmaları, alan araştırmasında karşılaşılan zorlukları gözler önüne sermesi açısından önemli olmanın yanı sıra Alevilerin Türkiye’de ve Avrupa’da örgütlenme amacını da açıkladığı için önem arz eder.

Cemal Salman, Alevilik nedir sorusuna verilen cevapların çeşitliliği ve kırsal hayata yapılan vurgunun Alevi-Bektaşilik araştırmalarındaki iki ana eksen olduğunu belirtir ve bu sebeple çalışmada kırsaldan kente göçle birlikte Aleviliğin geçirdiği dönüşüme bakmak istediğini, bu alanın eksik kaldığını belirtir. Alevilik çalışmalarındaki literatürün kimi ön kabullere sahip olduğunu belirten Salman, Aleviliğin köylü ve halk dini olduğu, kapalı bir toplum yapısının bulunduğu, sözlü kültüre dayandığı gibi tanımlamaların bir noktaya kadar doğruluk payı olduğunu belirtir; ancak bu tanımlamaları bağlamından koparıp, tarih, siyaset, coğrafya ve kültür ekseninde yorumlamadan bir yargıya varmanın eksiklik olduğunu da ekler. Bu doğrultuda, Aleviler için Köy Bektaşileri tabirini kullanan Besim Atalay ve Köprülü’yü, Köprülü’den sonra gelip onun bu tezini koşulsuz kabul eden ve ilerleten isimleri eleştirir. Melikoff ve Kehl- Bodrogi’nin Aleviliği tanımlarken benzer bir biçimde halk İslamlığı tabirini kullandığını belirten Salman, Subaşı’nın bu halk İslamı ve yüksek İslam ayrımını en belirgin biçimde ifade eden isim olduğunu söyler. Bu ve diğer

³⁴ Besim Can Zırh, “Alevi-Olmayan Bir Araştırmacı Olarak Alevilik Üzerine Çalışmak: Göç-Mekânda ama Evde Çok-Alanlı Etnografi”, **Moment Dergi: Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi**, C:4, No:1, 2017, s.54-55.

isimlerin Aleviliği nasıl tanımladığına yer verdikten sonra, söz konusu ikiliklerin Aleviliğin tanımını yaparken onu belli bir kültür ve mekân içerisine sıkıştırdığını belirtir yazar. Ona göre bu gibi yaklaşımlar, Aleviliği bağlı olduğu toplumsal şartlardan bağımsızmış gibi göstermektedir, ikili karşıtlıklar kurmaları bir yana düşüncelerini açıklarken normatif yargılardan faydalanmaları Alevilik kelimesine olumsuz anlamlar yüklemektedir. Ek olarak kavramları açıklarken, bu kavramların gerçekte nasıl olduğunun ortaya konmamasının bir boşluk yarattığı ve en nihayetinde bunun da Aleviliğe dair ilerletici hiçbir söz söylememeye eşdeğer olan, yalnızca betimleyici cümleler olduğunu belirtir.³⁵

Yazara göre hiçbir inanç yalnızca mekân bazında tanımlanmamalıdır. Bu, o inancı bağlarından koparıp değerlendirmek ve normatif değer yargıları ile tanımlamalar yapmanın önünü açmaktadır. Bu bilgiler doğrultusunda çalışmasında İç ve Doğu Anadolu bölgelerine bakan Salman, Alevilikte mekân ile kurulan ilişkinin, Alevi kimselerin yaşadıkları yerlerdeki toplumsal yapıdan ayrı ele alınması gerektiğini vurgular. Ona göre Alevi mekânın diyalektiği üç farklı yapıdan oluşur: Ocak sisteminin içinde bulunduğu pratik alanı olan toplumsal mekân, Cemevleri ve ziyaret yerlerini içeren kutsal mekân, kişilerin evlerini, köylerini, kasabalarını ve daha nicesini içeren gündelik mekân. Mekanları analiz edilen Alevilerin, göç sonrasında mekânsal değişime bağlı olarak ne gibi değişimler geçirdiği, Salman'ın araştırmasının esas ayağını oluşturur. Buna göre, kırsal alandaki Yıldızeli köylerindeki Alevilerin, kentsel alanda Ankara ve İstanbul'da yoğunlaştığı, diasporada ise Almanya ve Fransa'ya göç ettikleri belirtilmiş ve buradaki kimseler ile iletişim sağlanmıştır.³⁶

Kentleşme ve modernleşme süreciyle birlikte değişen Aleviliğe bakan Ali Yaman, bu değişim sürecinde dedelik ve ocakların ne gibi dönüşümler geçirdiğini araştırması bakımından alanda önemli isimlerden biridir. İdeolojik söylemler ve taraflı bir dille kaleme alınan araştırmaların Alevi-Bektaşilik çalışmalarında sorun yarattığını belirten Yaman, Alevilik ve Sünnilik arasında yükselen gerilimin de bu çalışmalar yüzünden temellendiğini belirtir. Bu konudaki yanlışın önüne geçmenin ise üniversiteler, vakıflar, dernekler, kurumlar ve kuruluşların görevi olmalıdır diye çağrıda bulunur. Aleviliğin doğru bir biçimde anlaşılabilmesinin yolunun KöprülÜ,

³⁵ Cemal Salman, **Lamekândan Cihana: Göç, Kimlik, Alevilik**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2019, s.33-48.

³⁶ **A.e.**, s.15-16.

Melikoff, Ocak gibi araştırmacıların da belirttiği üzere Anadolu Aleviliğinin Türk topluluklarının farklı gruplarla etkileşime girerek senkretik ve heterodoks bir yapı oluşturduğu gerçeğini göz ardı etmemekten geçtiğini belirtir. Var olan ön yargılar sebebiyle, Anadolu'nun tarihi araştırılırken yalnızca Sünni toplulukların dahil edildiğini ve Alevi halkın değerlendirmeye katılmadığını belirtir. Günümüzde Türkçü ve İslamcı düşünceye sahip yazarların da bu görüşü eleştirmeden eserler vermeye devam ettiğini ekler. Bu düşüncenin bir uzantısı olarak, günümüzdeki eğitim sisteminde Aleviliğe yer verilmediğini ne tarih ne de din derslerinde Alevilik konusunun işlenmediğini söyler. Aradaki bu husumetin çözümünün ise Sünni toplulukların samimi olmasına bağlı; Alevilerin yüzyıllardır Sünniler tarafından ötekileştirildiğini, aşağılandığını ve bu sebeple de bilinçaltlarındaki bu tahammülsüzlüğün ortadan kaldırılması gerektiğini ilave eder.³⁷ Yaman'ın iki topluluk arasındaki gerilimin çözülebilmesinin yükünü yalnızca Sünni grupların omzuna bırakması, eleştirdiği taraflı dil kullanan araştırmacılarla aynı hataya düşmesine sebep olmaktadır. Yüzyıllar boyunca süren bir gerilim söz konusudur, ortada bir ezen ve ezilen ilişkisi bulunsa dahi bunu bir mağduriyet savaşına dönüştürmeden, Alevilerin ve Sünnilerin barış ortamında yaşamasını sağlamanın yolları aranmalıdır. Diğer türlü bir bakış açısı, Aleviliğin güçsüz ve ezilen bir grup olduğuna inanmaya, haklarının ise yalnızca ezen grup tarafından bahşedileceği pasif bir topluluk olarak etiketlenmelerine sebep olacaktır.

Dedelik kurumuna dair analizlerine gelecek olursak; kurumun kökenini İslamiyet öncesi Türk topluluklarındaki kamlara dayandırması ile Köprülü ve onun paradigmasını savunanlarla benzerlik gösteren Yaman, bu kurumun da tıpkı Alevilik gibi İslam'ın içinde ve heterodoks bir yapıda olduğunu belirtir.³⁸ Dedelik kurumunun zayıflamasının, Cumhuriyet ve sonrası dönemle ilişki olduğunun altını çizen yazar, Türkiye'nin bu yeni sistemle birlikte yaşadığı dönüşümler ekseninde, sosyal kurumların eski niteliklerini kaybettiğini ifade eder. Daha açık belirtmek gerekirse, göç ve kentleşme süreci ile toplumsal yapıda önemli olan gelenek, görenek bazlı etkenler zayıflamıştır. Alevi topluluğunda dedelik kurumunun vasfı da bu değişimler dahilinde farklılaşmış, işlevini yitirmeye başlamıştır. Göç sonrasında zayıflayan gelenek ve görenek bağı, dede ve talip arasındaki ilişkilerin de zayıflamasıyla neticelenmiştir. Dedelerin işlevini yitirmesi yalnızca onları etkilememiş olup, bilgi

³⁷ Ali Yaman, **Kızılbaş Alevi Dedeleri**, İstanbul, Şahkulu Dergâhı Vakfı Yayını, t.yok, s.5-13.

³⁸ **A.e.**, s.23.

akışının da sağlanmaması sonucu taliplerin inançsal bir tahribata uğradığı da görülmüştür. 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılması ile dedelerin talipleri ile görüşmesine de ket vurulduğu bilgisinden bahseden yazar, Cumhuriyet'le birlikte eğitim kurumlarında dedelerin işlevinin kalmadığını ekler. İnancın sözlü kültür odaklı yapısı, dedelik kurumunun gücünü arttırmış olup, kültür aktarımında kilit rol oynamalarını sağlamıştır diyen Yaman kısaca, dedelik kurumundaki bütün bu değişimin, inancın her alanını etkilediğini açıklar. Günümüzde cemevlerinde dedelerin rolünün önemli olduğunu ve dede yetiştirmek için kursların açıldığını da ifade eder.³⁹ Görüldüğü üzere, Cumhuriyet'e geçiş sonrasında kentleşme ve modernleşme süreci ekseninde yaşanan gelişmelerin geleneksel yapıyı bozduğunu ve bunun da dedelik kurumunu çözdüğünü ifade eden Yaman'ın bu kuruma kilit önem atfettiği ortadadır. Öyle ki, geleneksel yapı ile olan bağın kopmaması için çözülen bu kurumun yeniden canlandırılması gerektiğine dair işaret ettiği bile söylenebilir.

Alevi modernleşmesi konusunda önemli isimlerden bir diğeri olan Necdet Subaşı, Alevi-Bektaşilik alanındaki eserlerin yetersiz olmasını yöntem sıkıntısına bağlamaktadır. Alandaki çalışmaların dilinin siyasi, ideolojik ya da savunmacı bir tondan yükseldiğini ifade eder. Bu noktadaki sorunların aşılması ile Aleviliğin anlaşılmasının önündeki engelin de kalkacağını savunur. Yönteme ait sorunları, popüler çalışmalar, akademik ilginin sınırlı oluşu, Anadolu Aleviliğinin standardizasyonu ve ilahiyat alanından gelen araştırmacıların perspektifleri ekseninde ele alır. Siyasi ve ideolojik tondan yükselen popüler Alevi yazını alanındaki eserlerin, değişik tanımlar ile yeni kalıp yargılar yarattığını, ancak esas gerekli olanın Aleviliğin yeniden keşfedilmesini gerektirecek çalışmalar olduğunu ifade eder. Akademik söylemde ise yerli ve yabancı çalışmalar olmak üzere iki kaynağın bulunduğunu belirtirken; yurt dışında yapılan çalışmaların yalnızca Aleviliğin yapısını açıklamak ile sınırlı olduğunu ilave eder. Kaldı ki yerli ve yabancı çalışmalarda ortaya çıkan, içeriden ya da dışarıdan olma durumunun da bir başka tartışmayı doğurduğu ortadadır; çünkü Alevilerin çalışmayı yürüten kişinin kimliğine önem verdiği bir gerçektir. Alevi modernleşmesini nasıl bir yöntemle ele almak gerektiği konusu muğlak olsa da popüler çalışmalar yerine akademik çalışmaları tercih ettiğini söyleyen yazar, bu akademik çalışmalarda Aleviliğin kökeni incelenirken onu ya bir din, bazen de mezhep ya da kültürel bir olgu olarak inceleme

³⁹ A.e., s.72-79.

eğiliminin bulunduğunu belirtir. Anadolu Aleviliğini tek bir forma indirgeyen çalışmaların sorunu ise, Aleviliğin farklı formlarından tek bir kimlik çıkarmaya çalışmasıdır.⁴⁰

Varlığını gizleyerek uzun yıllar hüküm sürmüş olan Aleviliğin teolojisinin anlaşılabilmesinin yolunun onu karşılaştırmalı olarak okumaktan, sosyoloji, tarih, antropoloji gibi alanları dahil ederek araştırmaktan geçtiğini belirten Subaşı, bu sır topluluğunun Cumhuriyet'le birlikte değiştiğini belirtir. Buna göre, Cumhuriyet'in modernleşme akımıyla birlikte Alevilik de periferiye hapsolmuş, gizli kalan yaşantısını değiştirmiştir. Bu durumun Aleviler ile Cumhuriyet arasında oluşturduğu bağ sebebiyle, Aleviler daima Cumhuriyet'le olan bağlarını tanımlamak zorunluluğu hissetmiştir. Geleneksel yapısından ileri gelen gizli bir topluluk olma özelliğinin Cumhuriyet ile tanışma sonrasında çözülmesi, Alevi modernleşmesi denilen süreci başlatmıştır.⁴¹ Aleviliğin tarihsel sürecini üç ayrı döneme ayıran Subaşı, birinci dönemin inancın oluşma ve gelişme dönemi olan Kızılbaşlık kısmı olduğunu belirtir. Bu dönemde yaşanan gerilimler, takiben yaşanan değişim sonucunda, ikinci dönem olan Aleviliğe geçildiğini ve bu dönemde inancın gizli kalma isteği ile hareket eden, heterodoks ve senkretik yapıya sahip bir oluşum haline geldiğini ifade eder. Son dönem ise kentleşme etkisi sonucunda karşımıza çıkan, geleneksel yapının çözüldüğü modernleşen Alevilik yüzüdür.⁴² Tıpkı Ali Yaman gibi Necdet Subaşı'nın da alandaki çalışmaların ideolojik eksenden, taraflı bir biçimde kaleme alınması konusunda eleştirileri söz konusudur. Kentleşme ve modernleşmenin Aleviliği değiştirme sürecini analiz etmesi ile ise modernleşen Aleviliğin yapısını tahlil eden önemli araştırmacılardan birisi olarak ön plana çıkar.

Antropolojik yaklaşıma karşıt ancak onunla aynı zamanda gelişen⁴³ milliyetçi ve muhafazakâr değerleri kendinde barındıran bir diğer yaklaşım, Köprülü paradigması ve Abdülhamit dönemi politikalarının bir sentezi şeklinde gelişmiştir. Buna göre asıl amaç, Aleviliği Köprülü paradigmasında olduğu gibi yalnızca Türklük potasında eritmek değil hem Türklük hem de Sünnilik potasına katmaktır. Mehmet Eröz, Ethem Ruhi Fırlalı gibi isimlerin çalışmaları bu yaklaşım altında incelenebilir.⁴⁴

⁴⁰ Necdet Subaşı, **Alevi Modernleşmesi: Sırrı Faş Eylemek**, 3. bs., İstanbul, Timaş Yayınları, 2010, s.32-46.

⁴¹ **A.e.**, s.31-32.

⁴² **A.e.**, s.79-80.

⁴³ Yıldırım, **a.g.e.**, s.66.

⁴⁴ **A.e.**, s.62-66.

Mehmet Eröz'ün Köprülü'nün Köy Bektaşiliği tanımını benimsediği görülmektedir, dahası onun paradigmasını alıp Türklük ekseninde genişleterek Alevi-Bektaşî inancını açıklama yoluna gittiği de söylenmelidir. Buna göre her Bektaşî'nin Alevi olduğunu ancak her Alevinin Bektaşî olamadığını çünkü ortada bir Köy Bektaşî'si (Alevi) ve Şehir Bektaşî'si (Bektaşî) ayrımı olduğunu belirtir. Aynı zamanda Türkiye'deki bütün Kızılbaşların da Köy Bektaşî'si adı altında toplanabileceğini belirtir. Bu Kızılbaş/Alevi topluluklarının inancına yakından baktığında Türkmen oymaklarından oluşan bir topluluk olduğunu belirtir; bu topluluğun Orta Asya'dan gelen Türkmenlerden oluştuğunu ve inançlarının da bu topluluklardan geldiğini belirten Eröz, İslam altında inançlarını muhafaza ettiklerini ancak bütünün karışık bir yapı olsa da temelinde Türklüğün bulunduğunu söyler.⁴⁵ Alevi-Bektaşîliği İslam'ın içinde sayan yazar, namaz ve oruç gibi ibadetlerin yerine getirilmediğini ancak inancın vicdanlarında yer ettiğini ve Sünniler ile aynı şeylere inandıklarını ifade eder.⁴⁶

Aleviliğin kökenini Türklerin İslamiyet'i kabul ettiği döneme dayandıran Fırlalı, inancın renkli ve zengin bir kültür olduğunun altını çizerek onu İslam'ın içinde konumlandırır. Aleviliğin şehirden uzak, kırsal kesimde konumlandığını ve bu mekanlarda İslam'ı kendine göre yorumladığı bir kültür oluşturduğunu belirtir. Kitabı kültürden uzak kalsa da kendi kültür kaynaklarını oluşturur ve bu kaynakların nesilden nesile aktarımında tıpkı Türklükteki kam kültüründe olduğu gibi dede-baba kültürü ön plana çıkmaktadır diye ekler. İlahlaştırılan ve dokunulmaz atfedilen dedelerin, sözlü kültürün aktarımındaki rolünün ziyadesiyle önemli olduğunu çünkü dedenin yoldan sapması, Kur'anın özüne sadık kalmayarak hurafelerle hareket etmesi sonucunda inancın etkilenebileceğini söyler. Yalnızca bir kişinin ön planda olduğu sözlü kültürün devamlılığın sağlanması için yazılı kültüre hızlı bir geçişin şart olduğunu da ilave eder. Yazar genel itibarıyla Alevi-Bektaşîlik tanımını kullansa da Aleviliğin soya bağlı yapısının altını çizerken, Bektaşîliğin İslam tasavvufunun bir yorumu ve Hacı Bektaş Veli'nin geleneğinden geldiğini de ifade eder. Ancak her ikisinin de ortak bir nokta olarak, Türk kültürünün bir sentezi şeklinde hayat bulduğunu söyler. Köklerinin eski Türk kültürüne dayandığını söylediği Alevi-Bektaşî inancı sayesinde Orta Asya'daki atalarının geleneklerinin günümüze değin ulaştığını söyleyen Fırlalı, bu inancın aynı zamanda İslam tasavvufuna verdiği önem

⁴⁵ Mehmet Eröz, **Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s.52-89.

⁴⁶ Eröz, **a.g.e.**, s.147-148.

sebebiyle de Türklüğün varlığının da temel sebebi olduğunu belirtir.⁴⁷ Tıpkı Eröz gibi Alevi-Bektaşî inancını Türklük potasında eritse de Fığlalı'nın dedelik kurumuna yönelik uyarı mahiyetindeki eleştirisi dikkate değerdir. Uzun yıllar boyunca sözlü geleneğe bağlı kalmış bir inancın, dedelik kurumundan ne denli etkilendiği ortada iken böylesi bir uyarı da hayli yerindedir. Ancak bunun dışında hem Eröz'ün hem de Fığlalı'nın inancı yalnızca Türklük kökenlerine hapsedmesi ve Sünnilik ile arasında hiçbir farklılık olmadığını sıkça vurgulaması ise Alevi-Bektaşîliği zengin bir kültür olarak tanımlamaları ile çelişmekte ve kültürün zengin taraflarını görmeyi engellemektedir.

Aleviliği Türklük ve Sünnilik ekseninde açıklama çabalarının karşısında, Rıza Zelyut ve Esat Korkmaz gibi yazarların Aleviliği daha savunmacı bir tondan tanımlama çabalarını görmekteyiz. Yetmişli yıllarda Alevilik araştırmalarında çalışmalar yapan Zelyut, *Cem Dergisi* genel yayın yönetmenliği yapmıştır; Korkmaz ise seksenli yıllarda siyasi hareket içerisinde yükselip Alevi kuruluşlarında adını duyurmuş, *Nefes* ve *Cem* dergilerine yazılar yazmıştır.⁴⁸

Aleviliğin ciddi biçimde araştırılmadığını belirten Rıza Zelyut, onun bir folklor malzemesi olarak görülmesini ve Alevi olmayan kimselerin Aleviliği araştırmasını eleştirir. Alevilerin yıllar içerisinde yaşadığı baskı ve katliamlar sonucunda kendini Sünni topluma kapatıp, bilgi vermediğini ve bu sebeple dışarıdan gelen araştırmacıların Alevi toplumuna dair gerçek bilgiye bu savunma mekanizması dolayısıyla ulaşamayacağını belirtir. Bunun da içerisinde Alevilere karşı nefretin açıkça görüldüğü eski kaynaklara yönelmeyi beraberinde getirdiğini ifade eder. Bir diğer eleştirdiği husus ise, Osmanlıcılığa ait fikirlerin Abdülbaki Gölpınarlı gibi araştırmacılar tarafından devam ettirilmesi ve Aleviliğin de bu zihniyet ile değerlendirilmesidir. Aktardığı üzere, İran-İrak savaşı sonrasında Sünni Arap dünyasından destek bulmak isteyen İran, kendi geleneğinden uzaklaşıp Sünnileştirme programı uygulamıştır. Türkiye'ye de yansıyan bu plan dahilinde Gölpınarlı, Sünni-Şii inanışlar arasındaki uzlaşmayı sağlamak adına Aleviliği Müslümanlığın dışına atıp başka bir dinmiş gibi tanımlamıştır. Yazarın eleştirdiği bir başka nokta ise Cemal Şener gibi Sünni kimliğe sahip olduğu için Aleviliğe dair

⁴⁷ Ethem Ruhi Fığlalı, **Günümüzde Alevilik ve Bektaşîlik**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s.11-17.

⁴⁸ Gülağ Öz, "Alevilik Araştırmaları: Cumhuriyet Dönemi (Başlangıç ve Bugün)", **Özkaynaklarından Alevilik- Bektaşîlik Araştırmaları**, Der. Gülağ Öz, Can Yayınları, Ankara, 1999, s.58-70.

değerlendirmelerde bulunurken bilgi eksikliğinden hatalara düşen araştırmacılarıdır. Alevilerin yaşadığı baskılar sebebiyle kendilerine dair bilgi üretme konusunda geri kalması, Sünni araştırmacıların yükselişine sebep olmuştur diyen yazar, bunun da hatalı bilgilerin yayılması ile sonuçlandığını ifade eder. Bütün bu düşüncelerin temelini ise Köprülü'nün ilk eserlerinin uzantısı olduğunu, bu sebeple Aleviliğe dair yanlış bilgi ve karalamaların hala gezindiğinin altını çizerek⁴⁹ Zelyut'un Alevilik çalışmalarına dair fikir ve eleştirilerinin savunmacı bir tondan yükseldiği dikkat çekmektedir.

Alevi inancının felsefesini aktarırken Alevi şeriatı tanımlamasını kullanan Esat Korkmaz'a baktığımızda ise; bu inanç, Sünni şeriatın karşısında, materyalist bir zeminden yükselip aklın ışığında ilerler ve bir başkaldırı olarak var olur. Bu şeriat tanımının felsefi boyutunu ise üç şeyle tanımlar: Tanrının bir yansıması olarak nesnel dünya, bu dünyadaki insanların aklı ile aldığı kararlar ve yine kaynağı bu dünya olan gelenek-görenekler.⁵⁰ Materyalist zeminde yükseldiğini söylediği inancın bu kaynaklarına geri dönen yazar, su ve ışığın önemini vurgular. Eski dönemlerden günümüze kadar evrilen bu su ve ışık felsefesinin Aleviliğin Batıni felsefesinde devam ettiğini düşünür.⁵¹ Materyalist kaynakları su ve ışık olan bu felsefenin temelini, Platon'un idealizminden başlayıp, doğadaki her şeyin Tanrıdan türediğini düşünen doğa tanrıcılığı ve hatta sufilerin tasavvuf anlayışına kadar uzandığını belirtir. İkiliğin olmadığı, her şeyin bir bütün olarak görüldüğü ve Tanrı'nın yansıması ile doğadakileri gördüğümüz fikri Alevi şeriatının temelidir diyen Korkmaz, her şeyin Tanrı olduğunu, Tanrının ise doğadaki her şeyin bütünü olduğunu belirtir.⁵² Bu şeriatın kendini tanımlarken Sünni şeriatın karşısına koyması ise görünürde olan her ne varsa uzaklaşıp, Sünni değerlere tavır almayı gerektirir. Bu etik boyutu ise kişinin kendini bilmesi ve bilinç sahibi olması ile temellendirilir.⁵³ Esat Korkmaz ve Rıza Zelyut'un Aleviliği tanımlarken bir karşı değer olarak Sünniliği de ele aldığı ve Sünni değerlerin hepsini reddeden, Aleviliği yücelten bir bakış açısı ile her tondan yükselen eleştiriye de ekarte etmeye çalıştığı görülmektedir.

⁴⁹ Rıza Zelyut, **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik**, 6. bs., İstanbul, Yön Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.11-18.

⁵⁰ Esat Korkmaz, **Alevi Felsefesi**, 2. bs., İstanbul, Pencere Yayınları, 1997, s.12-13.

⁵¹ **A.e.**, s.46-47.

⁵² **A.e.**, s.180-181.

⁵³ **A.e.**, s.209.

Alevi-Bektaşî tarih yazımına dair artan eserlerin sayısı göz önüne alındığında, her birine değinmek mümkün olmayacağı için, konu dahilinde farklı alanlarda etkisi bulunan araştırmacıların eserlerine yer vermek hedeflenmiştir. Bu doğrultuda, araştırmada Alevi-Bektaşî tarih yazımındaki önemli isimlere değinilmiş, bu alanda verilen eserler kategorize edilerek sunulmuştur. Bunun yapılmasındaki amaç, kaynak bir eser vererek, alandaki çalışmaları özetleyen, toparlayıcı bir çalışma sunmaktır. Öncelikle, Köprülü paradigması açıklanmış olup, sonraki süreç içerisinde bu paradigmaya getirilen eleştirilere yer verilmiştir. Bu eleştirilerin Alevi tarih yazımına kritik yaklaşımı epey ufuk açıcı olup, değişmez kabul edilen bilgilerin temelini sorgulamıştır. İlerleyen yıllarda Alevilik çalışmalarının geliştiği ve Aleviliğin geçirdiği dönüşümler ekseninde alandaki çalışmaların da değişime uğradığı görülmektedir. Örneğin, kentleşme ve modernleşme sürecinin etkisiyle Aleviliğin değişen ve dönüşen formu, bu alanda verilen eserleri de etkilemiştir. Bu doğrultuda Alevi bireylerin hafıza, mekân, siyasi tutum, inanç ekseninde incelenmesi söz konusudur. Feminist yöntem ve kadın araştırmalarının etkisiyle birlikte kentleşme ve modernleşme ekseninde kadınların ve erkeklerin kentsel mekânı deneyimleme şekillerinin farklılaştığı ortaya konmuş ve kadınların deneyimlerine daha fazla yer verilmiştir. Alevilik araştırmalarında da Alevilerin kentsel mekânı deneyimlemesi üzerinde durulmuştur, ancak kadınların ve erkeklerin bu mekânı deneyimlerken benzeştiği ve farklılaştığı konusu ise yeni yeni gündeme gelmeye başlamıştır. Mekânın deneyimlenmesinin yanı sıra, Alevilik çalışmalarında eşitlik söylemine eleştirel yaklaşım da hayli yeni olup, feminist araştırmacılar tarafından alana dahil edilmeye başlanmıştır. Bu doğrultuda bir sonraki bölümde, Alevilikte kadının ve erkeğin eşitliğine dair araştırmaların kategorizasyonu yapılacak olup, eşitlik söylemine katılanlar ve katılmayanlar incelenecektir. Ek olarak, kentsel mekânda Alevi kadın ve erkeğin deneyimlerinin araştırıldığı çalışmalara da yer verilecektir.

2.2. Alevilikte Eşitlik Söylemine Dair Araştırmalar

“Alevilikte kadın ve erkek eşittir” söylemine karşı, eşitliğin olduğuna inanan ve eşitlik söylemine eleştirel yaklaşanlar olmak üzere iki ayrı bakış açısı söz konusudur. Alevi-Bektaşî inancında kadın ve erkek eşitliğine inanların sıklıkla vurguladığına göre, eşitliğin en net görüldüğü nokta, ibadet esnasında her iki cinsiyetin de aynı mekânda bulunabilmesidir. Irene Melikoff, Ahmet Yaşar Ocak, İbrahim Bahadır, Belkis

Menemencioğlu, Aliye Uslu Üstten gibi isimler eşitlik söylemini temellendirirken, birlikte yapılan ibadetin, Aleviliğin senkretik yapısı itibarıyla eski Türklerden gelen bir uygulama olduğu üzerinde ortaklaşır. Haydar Teberoğlu, Osmanlı Dönemi'nde yaşamış bir aileden kalan el yazmasını inceleyerek eşitlik düşüncesini temellendirirken; Cumhuriyet Dönemi'yle birlikte kadınlara verilen hak ve özgürlüklerin, esasında temeli Hacı Bektaş-ı Veli'ye dayanan Alevi-Bektaşilik inancında çoktan verildiğini vurgular. Yaşar Seyman ise Cumhuriyet'le birlikte kadınlara birtakım hakların bahşedildiği algısına karşı çıkarken; inancın eşitliğe önem verdiği vurgusu Kadıncık Ana gibi önemli kadın figürleri üzerinden temellendirir. Kadının tarihteki önemli bir figür olarak karşımıza çıkması örneğini devam ettiren Hatice Yalçın ise Hz. Fatma üzerinden annelik ve eş olma konusuna odaklanır. Bütün bu araştırmacıların ortak noktası, Alevi-Bektaşî inancında kadına verilen değeri vurgulama isteğidir. Ancak bunu yaparken, yalnızca tarihi ve dini bilgiler ekseninde yorum yapmaları, eşitliğin öznesi olarak görülen kadınlara ya da erkeklere ve onların bu bahsi geçen eşitlik deneyimlerine yer vermedikleri görülmektedir.

Irene Melikoff'un araştırmalarında Alevi-Bektaşî inancını anlatırken, inancın senkretik yapısını sıkça vurguladığını ve bu senkretik yapıyı oluşturan öğelerin kadın-erkek ilişkilerine nasıl yer verdiğini kimi zaman örtük kimi zaman daha açık bir biçimde açıkladığını söyleyebiliriz. Ona göre, Alevi-Bektaşî inancında kadınlar, Bektaşî tarikatı içinde kimliğini ve karışmazlığını koruyabilmiş, bu tarikatlar içinde mühim yerlere sahip olabilmıştır. Erkeklerin yanında toplantılara katılmışlar, toplulukla ilgili kararlarda söz alabilmışlerdir. Ek olarak, ozan kadınlar ve on iki hizmetin belirlenişinde söz sahibi kadınlar da vardır. Bacı adıyla anılan kadın, yoldaş ve kardeş olarak görülmektedir. Bacı, ana, yoldaş olarak görülen kadınları örneklendiren Melikoff, öncelikle isminden sıkça bahsedilen bir kişiye bakar: Kadıncık Ana. 15. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazade'nin ve Hacı Bektaş'ın Vilayetnamesi'ne bakan Melikoff, Kadıncık Ana ile ilgili ortaklaştıkları bir nokta olduğunu görür: Hacı Bektaş, Bacıyan-Rum'dan bir kadın olan Hatun Ana/Kadıncık Ana isimli kişiye manevi güçlerini bırakmıştır ve bu kadın dervişler topluluğunun manevi annesi olmuştur. Daha sonra Hacı Bektaş'ın türbesini yaptıran ve Abdal Musa'yla beraber Bektaşiler tarikatını kuran da kendisidir. Ömer Lütfi Barkan'ın incelediği arşiv belgelerine de bakan yazar, bu belgelerde tekkelerdeki şeyh kadınların varlığı doğrulandığını belirtir. Bu kadınlar, Bacı ya da Ana ismini almıştır.

Hacı Ana, Hacı Bacı, Ahi Ana gibi unvanlara da rastlanmaktadır belgelerde. Tıpkı Hatun Ana'nın müridi Abdal Musa'da olduğu gibi, bu kadınların da erkek müridleri bulunmaktadır. Melikoff böylece, kadınların yüksek bir konumda olduğunun ve saygı duyulduğunun, arşiv belgeleri ile kanıtlandığını ifade eder ancak 16. yüzyıldan sonra Türkmen kadınlarının bu ağırlığı koruyamadığının da altını çizer.⁵⁴

Bektaşilik felsefesinin özünde insan severliğin olması ve hoşgörü temelli bir inanç olmasından dolayı cinsiyet ayrımının bulunmadığına işaret eder Melikoff. Cem ibadetlerinin gizlilik ve güvenlik sebebiyle gece karanlığında yapılması, içki tüketilmesi ve kadınların erkeklerle birlikte ibadet edilen mekânı paylaşmasının topluluğa yabancı kimseler tarafından yanlış anlaşıldığını belirtir. Bu sebeple de Alevi-Bektaşî inancı, küçültücü itham ve iftiralarla karşılaşmıştır. Halbuki inancın özünde kendine mukayyet olma, bedenden sıyrılıp can olarak ibadet meydanına gelme fikri hakimdir. Kişinin kendini bilmesi, dışarıdaki kimseleri de kardeş görmesi mühimdir ve buna bağlı olarak da kadın çok önemli bir noktadadır diye ekler. Bütün ibadetlerde yer alması, arkadaş ve bacı gibi görülmesinin temel sebebi de budur. Eski Türk aşiretlerindeki yeri de benzerdir. Kaldı ki Alevi-Bektaşî inancının senkretik yapısı sebebiyle kadına verilen değer, o dönemden sonralara aktarılmıştır diye belirtir. Eski Türklerin şamanlar eşliğinde kötü ruhları kovmak adına kadın-erkek bir arada ibadet etmesi de benzerlik taşır ancak yazar halk İslamlığı olarak tanımladığı Alevi-Bektaşiliğin yalnızca şaman öğelerle benzerlik gösterdiğini söylemenin eksik olacağını belirtir. Bu noktada inancın Manicilik, Budhacılık, Musevilik, Hristiyanlık ve İslam gibi birden fazla inancın öğelerini kendinde barındıran heterodoks, senkretik bir yapıya sahip olduğunun altını çizer. Yazar, günümüzde gelenekteki bu olumlu yanların kaybolmaya başladığını, bunu yeniden yeşertmenin yolunun ise kültürel geçmişi ve tarihi iyi öğrenmekten geçtiğini vurgulamaktadır.⁵⁵

Hocası Melikoff ile benzer bir perspektiften kadın-erkek eşitliği meselesine bakan Ahmet Yaşar Ocak, Şamanist Türklerin uyguladığı bir gelenek olan kadın-erkek müşterek ayinlerin İslamiyet'in kabulüyle birlikte göçebe topluluklar arasında da devam ettiğini söyler. Gece ayinleri sırasında ışığın kapatıldığı ve kadın-erkek karışık bir biçimde mekânda bulunduğu durum, eskiden Şamanist gelenek olan bu eylemin İran dini olan Maniheizm'e geçince de kaybolmadığı, oradan Bektaşiliğe

⁵⁴ Melikoff, **a.g.e.**, s.39-45.

⁵⁵ **A.e.**, s. 49-106.

geçtiği bilgisinin altını çizen Ocak, Ayin-i Cem'in aslını buna bağlar.⁵⁶ Bu noktada Melikoff ile benzer çizgide ilerleyen Ocak'ın eşitlik konusunda farklı bir iddiası olmadığı gibi, bu eşitlik iddiasını temellendirirken farklı bir yola da gitmediği görülmektedir.

Alevi-Bektaşî inancında kişilerin cinsiyete göre değil, niteliklerine göre dini hiyerarşi içerisinde yer aldığını belirten İbrahim Bahadır, ibadetin kadın-erkek bir arada yapılmasının haricinde kadınların dini önder olarak yer aldığını da sıkça vurgular. Bu tezini temellendirirken, diğer yazarlarda da gördüğümüz ortak bakış açısıyla hareket eder ve inancın kişilerin bedenleri içindeki ruha baktığını, cinsiyet ayrımcılığının tende olduğunu canda olmadığını belirtir. Can olmaya yapılan vurgunun ardından üryan olmak tabirine eğilen yazar, bunun sanılanın aksine çıplaklığı ifade etmediğini, ruhun bedenden sıyrılıp can olması ve dünyevi zevklerden uzaklaşıp öze, içe dönmeyi belirttiğini söyler. Yazar, can ve üryan kelimeleri üzerinden yaptığı açıklamalar ekseninde, Alevi-Bektaşî inancının belirli bir cinsiyete daha fazla önem atfedip, kendini ona göre konumlandığını söylemenin yanlış olduğunu ifade eder. Cinsiyetsizleştirme vurgusu yaparak tezini temellendirmekte olan yazarın, eşitlik konusunda Melikoff ile aynı çizgide olduğu görülmektedir. Geçmişte belirli bir bilgi düzeyine gelen kimseler için cinsiyetin önemsiz olduğunu belirten yazar, "er" mertebesindeki kişinin kutsal olduğunu, kadının ya da erkeğin kutsal olmadığını belirtmektedir. Bu noktada kadının kutsallığı üzerine vurgu yapan yazarlardan farklılaşmakta, tek bir cinsiyetin odak noktası olmadığını ve mühim olanın belirli bir bilinç ve bilgi düzeyine gelerek er olarak anılmak olduğunu söylemektedir.⁵⁷

Süleyman Uludağ'ın Bektaşî tarikatlarında kadınların erkeklerden sonra geldiğini, ibadetlere katılmak için baba ya da eşten izin almaları gerektiği ve dolayısıyla inancın kadına çok büyük bir yer atfettiği düşüncesinin doğru olmadığını ifade etmesine şiddetle karşı çıkan yazar, bunun Aleviliği karalayan eserlerin bir uzantısı olduğunu belirtir. Ek olarak Uludağ'ın kadınların posta oturmadığı görüşünü de yalanlayan ve örnekler veren yazar, kadınların posta oturduğu gibi, kadın-erkek ibadetin de yapıldığının sıkça altını çizer. Yazarın kadın ve erkeğin aynı yerde olmasını sapkınlık olarak değerlendirdiğini vurgulayan Bahadır, Aleviliğe atılan iftiraların bir başka versiyonu ile karşı karşıya olunduğunu belirterek, kadın-erkek

⁵⁶ Ocak, **a.g.e.**, s.176-179.

⁵⁷ İbrahim Bahadır, "Alevi-Bektaşî İnancına Göre Kadın", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, No:32, 2004, s.yok.

arasında eşitsiz bir durum olduğu düşüncesine kati suretle karşı çıkar. Dahası Varhoff'un eşitliğe karşı eleştirel yaklaşmasına da değinen yazar, bu yaklaşımı yüzeysellik ve kestirme çıkarımlardan oluşmakla itham eder. Cem ibadeti esnasında kadınların iş bölümünde yer aldığı görevlerin, cinsiyet ayrımını gözler önüne serdiğini söyleyen Varhoff'a katılmamakla birlikte, onu tasavvufu bilmemekle suçlar ve bu 12 hizmetin birbirinden farklı olmadığı, aralarında bir ayrım bulunmadığı, aksine tasavvufta bir yola giren kimsenin ilerlemesi için nefsini dize getirmek adına en ağır görülen işten başlaması gerektiğini belirtir. Bahadır'a göre bu eleştiri, modern dünyadaki görev dağılımının bir uzantısıdır.⁵⁸ Kırklar ceminde hem erkek hem de kadınların bulunduğu bilgisi verilmiştir ve bunun kadın-erkek arasında bir ayrım güdülmeyeceğinin kanıtlarından biri olduğu söylenir. Bu tez temellendirilirken kimi eserlerde "erkeklerin ya da kırk ince belli kızın" bu meydanda olduğu ifade edilir.⁵⁹ Bu noktada, ince belli kız tasviri, cinsiyetten sıyrılma vurgusunu sekteye uğratmaktadır. Kadın bedeni betimlenirken kullanılan kelimeler bunun bir örneğidir, yazarın çelişik ifadeler kullandığı görülmektedir. Dahası, kadınların en ağır görülen işten başlayarak erkeklere kıyasla nefsini daha fazla terbiye etmeye ihtiyacı olduğu düşüncesi de akıllarda soru işareti bırakmaktadır. Böylesi bir savunma, modernleşme ve kentleşmeyle birlikte Aleviliğin değişen yapısına dair bir itiraf niteliğindedir: Eşitlik vurgusu yapan bu inancın, özünde kadını ikincil bir vatandaş olarak gördüğü fikrinin bir uzantısı olarak, kadının nefsinin terbiyesinin daha önemli olduğu fikrinin vurgulandığı görülmektedir.

Diğer kültürlerin cinsiyetler arası eşitlikten bahsetmesinin epey yeni olduğunu, Alevi-Bektaşî kültürünün ise halihazırda 700 yılı aşkın süredir cins ayrımı gütmeyen bir bakış açısına sahip olduğunu belirten Belkıs Menemencioğlu'na bakacak olursak, Alevi-Bektaşî kültüründe cinsiyetlerin eşit değere sahip olduğunu söyler. Bahadır ile aynı bakış açısından hareketle, önemli olanın er kişi yani eren olduğu, kadının da erkeğin de er olabileceği belirtilir. Alevi-Bektaşî inancının senkretik yapısına vurgu yapan yazar, eski Türk inancındaki "Atam gök, anam yer" cümlesinin de bu eşitliği vurguladığını ve eril ve dişil değerlerin uyumunu ifade ettiğini söyler. İki cinsiyetin birleşmesi olması sebebiyle kutsal sayılan evliliğin, bir beraberlik sözleşmesi olduğunun altını çizerek. Tek eşliliğin olduğu Alevi-Bektaşî kültüründe birden fazla kadınla evlenmek düşkünlük sayılmaktadır, ek olarak erkeğin kadını istediği anda

⁵⁸ A.y.

⁵⁹ A.y.

boşayabilme özgürlüğü de bulunmamaktadır. Kadının bir cinse obje olarak görülmemesinden mütevellit, örtünmesine de ihtiyaç duyulmadığını belirten araştırmacı, kırsal kesimde kullanılan başörtüsünün yalnızca geleneksel kıyafetin bir parçası olduğunu, başka bir anlam taşımadığını söyler. Kaldı ki kadınların ve erkeklerin günlük kıyafetleri ile bir arada yaşayabildikleri bir toplumdur Alevi-Bektaşî toplumu. Eski Türk kültüründe kadının statüsünün hayli saygın olduğu belirtilmiş, bunu en açık şekilde ailede görebileceğimiz vurgulanmıştır: Aile kutsal atfedilmiştir ve onu koruma görevi ise kadına verilmiştir. Bu sebeple evlenmek, kız/kadın almak anlamına gelmektedir. Bir insan eril ise eşinin dişi, dişi ise eşinin eril olduğunu belirten yazarın cinsiyet algısının ikili olduğu açıkça görülmektedir. Kadının ve erkeğin dişil ve eril görünmesi gereken yerlerin olduğu gerçeği bir yana, ibadet mekânında bu durumun terk edildiği ve bireylerin cem esnasında yalnızca can olarak bulunduğunu belirtir.⁶⁰ Kadının ve erkeğin ibadet dışındaki toplumsal hayatta eril ve dişil rollerini devam ettirmesi gerektiğine dair yapılan vurgu, dikkatlerden kaçmamakta ve toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl benimsendiğini gözler önüne sermektedir.

Türk kültürü ve Alevi-Bektaşî inancının kadına verdiği önem ekseninde tezini temellendiren bir diğer isim Aliye Uslu Üstten'dir. Eski Türk kültüründe kadına verilen değer, inancın senkretik doğası sebebiyle Alevi-Bektaşilikte de devam ettiği halde Cumhuriyet Dönemindeki Türk romanlarında Alevi kadınların her zaman olumlu bir çerçevede yansıtılmadığını incelediği 7 roman üzerinden gördüğünü belirtir Üstten. Diğer toplumlarda kadının konumu aşağı olsa da Alevi-Bektaşî topluluklarda kadınlar önemli bir konumda ve Sünni toplumla kıyaslandığında daha özgür bir statüdedirler. Buna rağmen yazarın Cumhuriyet Dönemi'ne dair incelediği Türk romanlarında Alevi kadınların önyargılı bir biçimde kaleme alındığı, erkeğin karşısında ezilen ve ikincil konumda olan kadın tasvirlerinin ön planda olduğu görülmüştür. Yazar, kadına karşı ikincilleştirici algının genel olması sebebiyle bunun Alevi-Bektaşî kadınları kaleme alırken de aynı şekilde yansıdığını ifade eder. Bir başka deyişle Uslu Üstten'in, kadınların böyle tasvir edilmesinin esas sebebinin Alevi-Bektaşî inancı değil,

⁶⁰ Belkıs Menemencioğlu, "Bektaşî ve Alevi Kültüründe Kadın", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, C:18, No:60, 2011, s.129.

yazarların içinde bulunduğumuz sistemde kadını ikincil göre inancı benimsemelerinden ileri geldiğine inandığı ortadadır.⁶¹

Osmanlı Dönemi'nde yaşamış ve Hacı Bektaş Veli'yi kendine rehber gören bir aileden kalan belgeyi yazısının temeline oturtan Haydar Teberoğlu, bu el yazmasının kadın-erkek eşitliğini gösteren önemli bir kaynak olduğunu ifade eder. Belge Karkın Köyü'nde yaşayan 2 erkek, 4 kadından oluşan 6 kardeşin miras paylaşımını eşit bir biçimde yaptığının belgesidir, mirasın eşit dağılımı yazar tarafından belgenin vurgulanan noktasıdır. Düşüncesini temellendirmek için öncelikle Türk diline bakan yazar, kadın kelimesinin erkek/adam kelimesinin karşıt anlamı olduğunu, nazik kullanımlarda bayan kelimesinin tercih edildiğini, hanım kelimesinin ise kişinin evli olup olmamasına bağlı olarak hanım kız ya da hanım kadın olarak kullanılabileceğini belirtir. Anaerkil ailenin yüzyıllar içerisinde değişime uğraması sonucu kadının konumunun da değiştiği, değersizleştiğini belirtir. Neseb bağının, kadının soy zincirini belirleyen kimse olarak tanımlanması anlamına geldiğini belirterek, aile ve ailenin devamlılığı için kadının önemini sıkça vurgular. Hz. Muhammed'in "Cennet annelerin ayakları altındadır." ve Atatürk'ün "Kadının en büyük görevi analıktır." sözlerinden hareketle, kadının yüceliğini vurgulayan yazar, kadının anne olduğunu ifade eder. Günümüzde kadının konumunun itibarsızlaştırılmasına karşı çıkan yazara göre, kadın ve erkek birbirini tamamlayan kimseler, eşlerdir. Cumhuriyet Dönemi'nde Atatürk'ü reformları ile birlikte kadının hak ettiği statüye kavuştuğunu belirten yazar, 13. yüzyıl Anadolu'suna dönerek Hacı Bektaş Veli'nin düşüncelerinin kadına önem veren noktalarını vurgular. Ona göre bugün Cumhuriyet ile birlikte gelen hakların, yüzyıllar öncesinden Alevi-Bektaşî felsefesinde var olduğu bir durum söz konusudur.⁶²

Cumhuriyet Dönemi'nde kadınlara verilen hakların bir lütuf olarak sunulmasına karşı çıkan Yaşar Seyman, kadınların her alanda olduğu gibi savaş döneminde de emek verdiğini, hayatın her yerinde olduğunu belirtir ve ekler, verilen haklar yaşamda pratiğe dökülmedikçe bir anlam ifade etmez. Alevi-Bektaşî inancına bakıldığında ise, Kadıncık Ana'dan günümüze kadar uzanan bir miras söz konusudur, kadınlar her alanda söz sahibidir. Yazara göre Alevi-Bektaşî topluluklarda kadınların konumu

⁶¹ Aliye Uslu Üstten, "Türk Romanında Alevi ve Bektaşî Kadın Algısı", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, No:71, 2014, s.197-207.

⁶² Haydar Teberoğlu, "İnsan Olarak Kadın, Kadının Toplumdaki Yeri ve Osmanlı'dan Kalma Önemli Bir Belge", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, No:32, 2004, s.yok.

öndedir ve bunun temel sebebi de inancın öğretilerinde yer almaktadır. İnancın kadını doğuran ve yaratan olarak tanımladığını belirten yazar, bu düşünce ekseninde kadın ile erkeğin Alevi toplumlarında hayatın her alanında yan yana olduğunu, ibadetini birlikte yaptığını söyler. Eşitlik tezini temellendirirken kendi hayatını baz alan Seyman, Alevi bir ailenin kızı olarak yetiştiğini ve bu süreçte ailesinin onu Alevi-Bektaşî inancının temellerini öğreterek büyüttüğünü belirtir. Alevi toplumundaki kadınların toplumsal mücadelede aktif rol aldığını belirten yazar, bunun sebebini de kadın-erkek arasındaki eşitliğe bağlar. 1980'ler ile birlikte hızla örgütlenen sendikalarda kadın yöneticilerin varlığına bakan yazar, sayıca az olduklarını belirtir ve öğretide kadına verilen değerin, örgütlenmelere de yansması gerektiğini söyler. Var olan sistemin ataerkil yapıda olması dolayısıyla, Alevi toplumu da bu sistem içerisinde ve kendi başına eşitlikçi olması yetmez, bu algının genele yayılması gerekir der.⁶³

Alevi-Bektaşî inancındaki kavramları açıklama ve literatür taramasından ibaret olan Alevi-Bektaşîlik çalışmalarının eksik kaldığını belirten Hatice Yalçın, yalnızca inanç ve ritüellere bakmaktan ziyade toplumsal bir olgu olan Aleviliğin aile, kadın ve çocuk bakımı ekseninde çalışılmasının alandaki eksikliği giderici olabileceğini belirtir. Bu çalışmayı yürütürken toplum ve aile yapısına, ailelerin çocuk yetiştirme algısına, ebeveynlerin kültürel seviyesine de bakar. Alevi toplumlarda kadının ve annenin kimliğinin çok önemli bir yere sahip olduğunu belirten yazar, kadının Allah'ın bir nuru, Hz. Fatma'nın yaşayan temsilcisi olarak görüldüğünü ekler. Kadın, Alevi toplumlarında anne ve eş olmasından ötürü kutsaldır; anne olduğu için de üretkenlik ile bağdaştırılmış, ailenin temeli olarak görülmüştür. Kadının sosyal hayattaki konumunun önemini aktarırken, anlaşmazlık esnasında kullanılan cümleyi örnek verir: Alevi-Bektaşî toplumlarında iki erkeğin tartışmasını durdurmak isteyen kadının başındaki örtüyü çıkarıp yere attığı ve "ketenim önünüze" diyerek kavgayı sonlandırdığı görülür. Bu cümledeki keten örtü, kadının başını sembolize eder; kadının kavgayı durdurmak için başını verdiği iması vardır. Cem ibadetinin yürütülmesi sırasında kadınların etkin rol almaması ve dedelik kurumunun eleştirilmesine karşı cevap veren Yalçın, bu gibi iddiaların Alevi-Bektaşî toplumundaki kadın-erkek eşitliğine gölge düşürdüğünü söyler. Şah Kulu Vakfı'nın

⁶³ Yaşar Seyman, "Alevi Öğretisinde ve Toplumsal Yaşamda Kadın", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, No:32, 2004, s.yok.

bu alandaki eksiklikleri görüp telafi etmek için kadın dede yetiştirmeyi hedeflediği ve "Alevilik Eğitim Kursu" açtığını belirtir. Alevi-Bektaşî inancında evliliğin bir sözleşme konusunda Menemencioğlu'na katılan yazar, boşanmanın gerçekleşmesi için kişinin önce dededen izin alması gerektiğini bilgisini verir. Boşanma ancak kadın istediği takdirde ya da kadının "ahlaksız" atfedilecek bir eylemi olduğunda gerçekleşebilir, bu durum yazar tarafından pozitif ayrımcılık olarak okunur, hâkimden önce dedenin onayının alınmasını ise kapalı toplumun işlevi olarak açıklar.⁶⁴

Çocuğun Alevi-Bektaşî toplumundaki önemine geldiğimizde ise üç ayrı dönem karşımıza çıkar: Düşün, doğum, bebeklik. Buna göre, düşünlerde arabanın üzerine doğurganlığı sembolize etmesi için oyuncak bir bebek koyulması önemli bir noktadır. Doğumdan sonra bebeğin plasentasının ayak ile basılmayacak bir yere gömülmesi adeti de çocuğa verilen önemi ifade eder. Çocukların eğitimi söz konusu olduğunda kız ve oğlan çocukların arasında ayrım yapılmadığı vurgulanmaktadır. "Eline, beline, diline hâkim ol." cümlesinin ahlaki eğitim verilirken hem kız hem de oğlan çocuklarına öğretilildiğini çünkü ahlaklı ve ahlaksız olma durumunun her iki cinsiyeti de bağladığını belirtir. Kırıldaki Alevi ailelerin soyun devamı için erkek çocuk istediğini belirtirken, kız çocuklarının küçük yaştan itibaren ev işleri ile ilgilendiği görülmektedir. Kırıldan kente göçün bu durumu da etkilediği, eğitim seviyesi arttıkça ailelerin çocuklarına olan tavrının değiştiği gözlemlenmiştir. Kırıldaki aile hayatında tarlada çalışan annenin çocuklarla ilgilenme görevini, evin en büyük kız çocuğuna devrettiği gözlemlenirken; kent hayatında bu durumun değiştiği, annenin tarlada çalışmaması sebebiyle bu sorumluluğu üstlendiği ifade edilir.⁶⁵

Eşitlik söylemine eleştirel biçimde yaklaşan aşağıda detaylandıracağım yazarlar, cinsellik üzerinden bir aseksüelleştirmenin var olduğunu ve bu sayede kadın ve erkeğin aynı mekânda bulunup ibadet edebildiğini ancak bunun eşitsizliği ortadan kaldırmak için yeterli olmadığını vurgulamaktadırlar. Buna göre Alevi kadınlarının özgür olduğu söylemi, eşitsizliğin üstünü örtmekte ve yeniden üretilmesi tehlikesine sebep olmaktadır. Bir başka deyişle, bu söylem, kadınların özgürlük mücadelesine ihtiyacı olmadığına, hali hazırda elde edilmiş bir özgürlük olduğu imasına açıktır. Söylemde belirgin olmayan ataerki kalıntılarının, Alevi-Bektaşî inancının analizinin yanı sıra kadınların deneyimlerine yer vererek ortaya çıkarılacağını

⁶⁴ Hatice Yalçın, "Alevi Kültüründe Çocuk Yetiştirme ve Kadının Konumu", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, No:79, 2016, s.79-88.

⁶⁵ A.y.

savunmaktadırlar. Bahsi geçen araştırmacılar içerisinde David Shankland'ın, Alevi-Bektaşî inancında eşitlik söylemine dair keskin yargılarda bulunmayan ancak dedelik kurumuna eleştirel yaklaşarak, kurumun ataerkil yapısını gözler önüne seren bir isim olarak öne çıktığı görülmektedir. Zeki Uyanık ise Shankland'ın dedelik kurumuna dair bu eleştirilerine katılmakla beraber, bunu bir adım ileriye götürür ve pratik ile söylem arasındaki farklılığa dikkat çeker. Cinsiyetler arasındaki ayrımın aseksüelleştirme ile çözülmeye çalışıldığını ve bu sayede kadınların ve erkeklerin aynı mekânda ibadet ettiğini, nefsi kontrol sorumluluğunun ise her iki cinsiyete de verildiğini vurgulayan Ayfer Karakaya Stump'a baktığımızdaysa inancın eşitliğe verdiği önem, içinde bulunduğu coğrafyadan ayrı ele alınmamalıdır. Eşitliği bir mit olarak ele alan Bedriye Poyraz, Fatmagül Berktaş, Gülfer Akkaya'ya katılan Nimet Okan ise kadınların deneyimlerine yer veren ve Alevi-Bektaşî inancında kadınlar arasındaki hiyerarşiyi de gözler önüne seren önemli bir araştırmacı olarak karşımıza çıkar. Stump gibi Gülsüm Depeli'nin de alandaki erkek araştırmacıların fazlalığına dikkat çektiği görülmektedir; yazar, ek olarak eşitlik söyleminin yükselen siyasal İslam'a karşı bir koruma kalkını olduğunu da belirtir. Buna benzer bir tonu Zeynep Arslan'ın çalışmalarında da görürüz. Kentleşme ve modernleşmeyle birlikte Aleviliğin Sünni toplumla ilişkileri artmıştır, bu ekseninde eşitlik söylemine sığınarak kendilerini öteki atfettikleri Sünni gruplardan ayırmaya çalıştıkları gözlemlenmiştir. Bu noktada, Cemal Salman'ın çalışmaları da kentleşme, göç, mekân ve kadın-erkek eşitliği bağlamında ufak açıcı noktalar sunmaktadır. Bu noktada, Melahat Demirbilek de kentleşme ekseninde eşitlik söylemine eleştirel yaklaşır ancak Salman'dan farklı olarak çocuk yetiştirme ve aile konusuna odaklanır.

1988-1990 yılları arasında bir Alevi köyünde yaşayarak yaptığı alan araştırmasının sonucunda Shankland, Alevi ve Sünni toplulukların ortak noktası olduğunu belirttiği baba soyluluğun üzerinde durur. Sünni toplumlardaki baba soyluluğun belirli bir hiyerarşi içermediğini vurgulayan yazar, Alevilerde bu durumun farklılaştığını söyler ve dede-talip ilişkisini babasoylu bir sistemin hiyerarşik ilişkiler ağı olarak ele almaktan çekinmez. Buna göre her on Alevi'den birinin keramet sahibi bir soydan geldiğine inanılır ve talipler de bu ayrıcalıklı konumu kabul eder. Bu bağlamda, keramet sahibi olduğuna inanılan dede soyları, sözlü gelenekteki eserlerde yüceltilerek aktarılır. Taliplerin konumu ise bu noktada dede soylarına bağlı olmak ve saygı göstermektir, dedeler onlar için bir rehber niteliğindedir. Alevilerin kendilerini tanımlarken Sünni topluluklar ile kıyaslama eğiliminde olduğu

görülmektedir. En basit örneğiyle, cem ibadetinin kadın ve erkek birlikte yapılması sıkça vurgulanmaktadır. Bu ibadete başlamadan önce, herkesin birbirini tanınması ve kimsenin küs olmaması da Sünni toplumundan farklı olduklarını vurguladıkları bir başka detaydır. Buna göre, bir camide namaz kılarken kötü bir kimse ile yan yana ibadet etme olasılığı mevcutken, cem esnasında herkesin birbirini tanınması bu olasılığın önüne geçmektedir.⁶⁶

Yine de Alevilik, yalnızca Sünniliğe ait özelliklerin karşılaştırılarak kurulmasından ibaret değildir. Bu noktada İslam'ın dört kapısı olduğu belirtilen şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapısı devreye girer. Dede soylarının hakikat adı verilen son kapıda olduğuna inanılmaktadır, ayrıcalıklı konumlarında bu inanın rolü büyüktür. Tarikat kapısı, dedelerin öğretisi ve dualarını, ibadet esnasında kadın ve erkeğin aynı mekânda bulunabilmesini içerir. Şeriat ise Aleviler tarafından Sünni ibadet şekli olarak nitelendirilir. Yazar, şeriat ile ilişki kurulan eylemlerin kesin bir biçimde reddedilmediği gibi günlük hayattaki pratiklerde bu kavramla ilişkili bazı noktaları da görmenin mümkün olduğunu belirtir, ona göre tarikat ve şeriat ile ilişkili şeyler günlük hayatta iç içe geçmiştir ve keskin ayrımlar söz konusu değildir. İbadet esnasında dedenin cemi yönetmesi ve bir erkeğin yönetimine yapılan vurgu sonrasında, cenaze hizmetleri sırasında kadın ve erkeğin aynı şekilde yıkanması gibi örnekler ile düşüncesini açıklar.⁶⁷ Yazar, Sünni iktidar ile bir arada yaşamayı öğrenen Alevilerin, daha barışçıl ve uzlaşmacı bir tutum takınmasının, cinsiyetlerarası ayrımı yok sayıp eşitlik temelli olmasının onu daha cazip bir inanç haline getirdiğini de vurgulamaktadır. Bu noktada yine de Alevi-Bektaşî inancında, ibadet esnasında kadın ve erkeklerin aynı ortamda bulunması ve kişilerin cinsiyetlerinden sıyrılmış şekilde can olarak tasvir edilmesi üzerinden eşitliğin var olduğunun vurgulandığı çokça belirtilmişken, yazarın bu etnografik alan araştırması ile ataerkil yapının var olduğuna işaret etmesi ve babasoylu yapıyı incelemesi hayli önemlidir.

İnanç ve inancın sosyal hayattaki yansımasına bakarak karşılaştırmalı bir biçimde Alevilikte kadının konumuna bakan Zeki Uyanık, hak ve özgürlükler konusunda pratik ve söylem arasındaki uyumsuzluğa dikkat çeker. Alevilik ve Aleviler arasındaki farkın anlaşılması gerektiğini belirten yazar, birinin inanç ve değerleri temsil ederken diğerrinin bu inanç ve değerlerin toplumsal düzleme yansıması olduğunu söyler. Dolayısıyla, bir inanç sistemi içinde kadına verilen değerin, o inancın kadına verdiği

⁶⁶ Shankland, **a.g.e.**, s.26-30

⁶⁷ **A.y.**

değerin toplumsal düzlemde yaşanışı arasında fark olması olasıdır. Alevi-Bektaşî inancında bireye insan olduğu için değer verildiği ve her insanın can görüldüğü düşüncesi hakimdir. Alevi-Bektaşî edebiyatı ve Hacı Bektaş Veli gibi inancın önemli figürlerinin sözleri de bu düşünceyi temellendirir nitelikte, kadın-erkek ayrımına karşı çıkan bir duruş sergilemektedir. 1990'lar ile birlikte inancın ve edebiyatın bu yönünden hareketle toplumsal gerçeklik göz ardı edilerek yazılan popüler yayınlar, Uyanık tarafından eleştirilmektedir. Bu popüler yayınların savlarını temellendirirken Sünni topluluklardaki kadın-erkek ilişkilerini kriter olarak ele alıp, karşılaştırma yapmasına cevaben, Sünni geleneğin İslam'ın ortodoks yorumu olmasına karşın Aleviliğin heterodoks İslam yorumu olduğunu belirtir. Yine de her iki topluluğu karşılaştırdığımızda daha özgürlükçü görünen Alevi toplumunun, kadının statüsü bağlamında her türlü hak ve özgürlüğe dair sorunlardan azade olduğunu düşünmenin eksik ve yanlış olacağını da ekler.⁶⁸

Alevi geleneğinde dedenin otorite konumunda olması, dedenin karısı pozisyonundaki anaların varlığına rağmen, topluluk içerisinde düzen sağlama görevinin kadınlara kapalı hale gelmesine sebep olur diyen yazar, söylem ve pratik arasındaki uyumsuzluğu ilk olarak bu durumla örneklendirir. Devamında, cem ibadeti esnasında kadınların mutfaktaki işler ile ilgilenirken erkeklerin ibadet esnasındaki diğer görevleri üstlenmesine dikkat çekerek Shankland'ın kırsal kesimde yürütmüş olduğu çalışmada vurguladığı bu noktayı tekrar gündeme getirerek onunla aynı fikirde olduğunu ifade eder. Musahiplik ise dedelik kurumundan sonra eleştirilerinin odağındaki bir diğer noktadır: Erkekler arasındaki bağı ifade eden bu kurum, kadınların eşlerinden bağımsız bir şekilde musahip tutamaması anlamına gelir. Diğer bir deyişle bu durum tıpkı dedelik kurumunda olduğu gibi, kadınların tam anlamıyla toplumun bir parçası olarak görülmemesinin bir uzantısı ve eşitsiz konumlarının bir örneğidir. Bu örnekler doğrultusunda kadınların Alevi toplumu içerisindeki konumunu değerlendirirken başka bir topluluk ile kıyas yapmanın, kadınların yaşadığı sorunları görmezden gelmek olduğunu ve dezavantajlı pozisyonlarını iyileştirmek için hiçbir adımı içermediğini belirtir.⁶⁹

Ayfer Karakaya, Alevilikte kadın ve erkek eşittir söyleminin, Alevileri yalıtılmış bir grup olarak, içinde yaşadıkları tarihsel ve toplumsal koşullardan kopuk biçimde ele

⁶⁸ Zeki Uyanık, "Alevilik, Aleviler ve Kadın", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, No:32, 2004, s.yok.

⁶⁹ A.y.

almaktan kaynaklandığını belirtir. Eşitliğin var ya da yok kabul edilmesinin, Alevi toplumunu yalıtılmış bir şekilde görme riskini barındırdığına dikkat çeker. Her iki durum da Aleviliği parçası olduğu Anadolu topraklarının dışında değerlendirmektedir diyen Karakaya'nın⁷⁰ yönelttiği eleştiri çok önemlidir. Alevi dede ailelerinin özel arşivlerindeki belgelerde, kadınlara hemen hemen hiç rastlanmadığını belirten yazar, edebi kaynaklara bakıldığında Alevi-Bektaşî topluluklarını şekillendiren cinsiyet rejimi ve bunun Alevi-Sünni ayrışmasındaki önemli konumuna dair ilginç veriler elde edildiğini ifade eder. Buna göre, Alevi meclislerinde insanlar cinselliklerinden arınmaktadırlar. Müteşerri yani şeriat merkezli İslam'da cinsellik inkâr edilmez, doğal ve tatmin edilmesi gerektiği düşünülür. Özellikle kadının cinselliği çok güçlü görülür bu sebeple fitne kaynağı olacak bu güç kontrol altına alınmalıdır. Bu da cinslerin mekân ayrışması olan haremlik-selamlık uygulamasına sebebiyet vermiştir. Alevilikte ise İslam'ın batını formu olarak karşımıza çıkar ve burada cinselliğin kontrol edilmesine dair vurgu, aseksüelleştirme ile çözülmektedir. Örneğin, Bacı kavramı ile aseksüelleştirmenin söz konusu olduğundan bahseden yazara göre bu kavram, kadını cinselliğinden arındırır ve toplumda erkekler ile bir arada olabilesini sağlar. Bektaşî menakıbnamelerinde de bu aseksüelleştirmenin diğer örneklerine denk geliriz: Kadıncık Ana, Hacı Bektaş-ı Veli örneği.* Kadının aseksüelleştirilmesi sonucu erkekler ile aynı ortam paylaşılabilir ancak bu bir eşitlik sunmuyor, kadın-erkek arasındaki hiyerarşi sürüyor diyen yazar, aseksüelleştirme sayesinde ritüel mekanlarında kadın ve erkeklerin yan yana bulunabilmesini sağlasa da erillik ve dişilik arasındaki bu hiyerarşi ortadan kalkmadığının altını çizerek. Ancak ibadet alanındaki bu aynı mekânda olma durumu, Alevilerin ötekileştirilmesinde kilit noktadır diye de ekler.⁷¹

Alevilerin kendilerini tanımlamasında, İslami coğrafyadaki diğer dini gruplardan kendini ayrı tutması önemli bir detay olarak karşımıza çıkmaktadır diyen Karakaya, eşitlik söyleminin, kadının örtünmemesinin, haremlik-selamlık uygulamasının olmayışının sıklıkla dile getirildiğine dikkat çeker. Yazara göre bu, Batı'dan öğrenilmiş ve içselleştirilmiş değerler demek değildir, bu savunmanın tarihsel ve dini temelleri söz konusudur çünkü Osmanlı'da da Cumhuriyet'te de Alevilerin hep kadın ve erkek cinselliği üzerinden ötekileştirilmesi durumu mevcuttur. Cinselliğin ise

⁷⁰ Karakaya-Stump, **a.g.e.**, s.31-32.

* Konuya dair detaylı bilgi için, Ahmet Yaşar Ocak'ın Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri adlı eserinde bu menakıbnamelerin detaylı açıklamasına ulaşılabilir.

⁷¹ Karakaya-Stump, **a.g.e.**, s.37-41.

toplumları şekillendirme gücü olan hassas bir konu olmasından dolayı, azınlıklara karşı bir ötekileştirme unsuru olarak kullanılması ise tarih boyunca karşımıza çıkan bir durumdur. Yazar, kadın ve erkeğin bir arada bulunması ve birlikte ritüel konusu ekseninde İslam'daki temel ayrışmanın, Sünni- Şii ayrışması değil; şeriat merkezli İslam ile batını/mistik İslam arasındaki ayrışma olduğunu belirtir.⁷²

Bedriye Poyraz'a baktığımızda, kadın-erkek eşitliği düşüncesinin bir slogandan öteye gidemeyen ve bir savunma kalkanı olarak kullanılan bir mit olduğunu ifade edip, eleştirilerini bu tondan yükselttiğini görürüz. Entelektüel çevrede de kabul gören anlayışa göre, Alevilerde kadın ve erkek eşitliği, Sünni toplum ile karşılaştırılarak var edilir. Bu eşitlik anlayışının kısmen doğru olduğu ancak bir yanılsamayı da içerdiğini belirten Poyraz, bu yanılsama sebebiyle inanç ve toplumsal hayat ayrımının ortadan kalktığını, eşitlik söylemi ve pratiğinin toplumsal ve gündelik hayatta var kabul edildiğini belirtir. Ancak inanç referansları ile toplumsal yaşamdaki pratiklerin arasında fark mevcuttur ve yazar bu farkı görmezden gelerek eşitlik olduğunu dile getirmenin, gerçeğin üstünü örtmek olduğunu, bunun da Alevi kadınlarının toplum içinde silikleşip, mücadele içine girmesinin önünü kestiğini belirtir. Alevilerin kent ortamında Sünniler ile yakın temasa geçmesiyle birlikte eşitlik söylemine sıkı sıkıya bağlandıkları görülmektedir, buna bağlı olarak inançtaki eşitlik pratikte de vardır gibi davranmalarının sebebi nedir sorusuna odaklanıyor yazar ve bulduğu cevap şu oluyor: Kent ortamında Aleviler Sünnilerin can yakıcı ithamlarına daha fazla maruz kalıyorlar. Aleviler de buna savunma geliştirirken "Bizde kadın erkek yok, can var." söylemini kullanıyorlar. Politik olarak böyle bir savunmaya karşı çıkmayan yazar, Alevi kadınlar açısından toplumsal eşitliğin talep edilmesinin ve sağlanabilmesinin ancak feminist yaklaşım ve mücadeleyle mümkün olabileceğini vurgular.⁷³ Her kadının bir özne olarak kendini yeniden kurması ve tanımlaması olanağını veren feminizm ve feminist yaklaşıma yapılan bu vurgu, epey önemlidir. Özellikle de Alevi-Bektaşilik araştırmalarında kadın ve erkek eşitliğine eleştirel yaklaşan araştırmaların azlığını düşünülüğünde, böylesi bir eleştiriyi yapmak ve dahası feminizm vurgusu ile temellendirmek, mühim bir adımdır.

Eşitlik ve özgürlük iddiasının güzel ancak gerçekliğinin kırılgan olduğunu ifade eden Poyraz, Alevi inancındaki eşitlik anlayışının inanç boyutuna bakar ve Kırklar

⁷² A.e., s.34-36.

⁷³ Bedriye Poyraz, "Giriş", **Hakikatın Darına Durmak: Alevilikte Kadın**, Haz. Bedriye Poyraz, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018, s.9-11.

Cemi'nde kırkların 17'sinin kadın olduğunun bilgisini verir. Peki eşitlik namına nelere sahibiz diye bakmaya devam edecek olursak, inanç bazında kadınların ve erkeklerin ceme can olarak girmesi ve birlikte semah dönmeleri bir diğer önemli nokta olarak karşımıza çıkar ve bu durum, feminist perspektiften bakıldığında, vurgulanmayı hak eden bir noktadır üstelik. Çünkü inanç, kadın ve erkeğe sorumluluğu eşit dağıtmaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse; Sünni inancında sadece kadına yüklenmiş olan nefsi kontrol etme durumu ve bunun kadın bedeninin kamusal alandan soyutlanmasına kadar varan etkilerinin karşısında, Alevi inancında nefsin kontrolü mevzusu sadece kadına yüklenmemektedir. İnanç bazında böylesi bir ayırım yapmak mümkün iken, bu inancın pratik ayağına baktığımızda işler değişmektedir. Çünkü sistem, her kimlikten kadını ezmekte; Sünni inanç pratikleri içerisinde yaşayan Alevi kadın da Sünni kadın da sistemin baskısına maruz kalmaktadır. Dahası, kadınların kent göçle birlikte kimliklerinin farklı noktalarından ezildiği de görülmektedir: Hem Alevi hem de kadın olduğu için ezilme durumu, ezilmeyi çift yönlü hale getirmektedir.⁷⁴

Benzer şekilde Fatmagül Berktaş da Alevi kadınının konumunun özgür olduğu düşüncesinin mistik bir yüceltme olduğunu, inanç zemininde kadın ve erkek arasında bir ayırım yapılmasa da sosyo-ekonomik açıdan bakıldığında bu tür yargıların basmakalıp ve kadınların deneyimleri ile uyuşmaz olduğunu söyler. Buna göre, kadınların kültür taşıyıcılığı rolü sebebiyle, Alevi toplumunun sınırlarını çizen simgeler olmaya devam ettiği görülmektedir, bu yüzden de namusları topluluk meselesi haline gelmiştir. Açıkça görüldüğü üzere, bedenleri üzerinde söz sahibi olmayan kadınların, bağımsız bir öznellik imkânı da özgürlük durumu da yoktur. Ötekileştirici iktidar söylemlerinin ve pratiklerinin bunda payı büyüktür. Alevi-Bektaşî inancında kadın ve erkeğin aynı mekânda bulunmasına, birlikteliğine yöneltilen saldırılar ve ithamlar, Sünni saldırı karşısında Alevi kimliğini savunmacı bir tona çekmiş olup, kadın bedeni üzerindeki denetimin sıkılaşmasına ve kadınları gerçekte sahip olmadıkları farazi bir özgürlükle yetinmeye mecbur bırakmaktadır. Nitekim özgürlük söylemi, Poyraz'ın da belirttiği üzere var olan eşitsizliklerin üzerini örtmekte, kadınları pratikte görünmez kılarken söylemde görünür hale getirmeye çalışmaktadır. Ek olarak Berktaş, evlilik, boşanma, velayet, miras ve mülkiyet gibi

⁷⁴ A.e., s.10-11.

hususlarda Alevi kadınlarının statüsünün epey düşük olduğunun da altını çizmektedir.⁷⁵

İthamlar ve saldırılar sonrasında üzerinde hakimiyet kurulan kadınların, durumu içselleştirdiği ve bir sınır çizdiği vurgulanan bir başka detaydır. Açmak gerekirse, gruba yönelik önyargılar nedeniyle kadınların bireysel kimliklerinden vazgeçmesi, kadınlık kimliklerini arka plana atıp Aleviliğe sarılması söz konusu olabilmektedir. Bu gibi “doğru” Alevilik tartışmalarına girmenin Sünni hegemonik ideolojinin ehlileştirme tuzağına düşme riskini barındırdığı, grup içi hiyerarşileri yeniden ürettiği ve esas özgürleşme olanağı barındıran politik mücadeleye dikkat verilmediği eleştirileri yazar tarafından yöneltilmektedir; ona göre, dünyayı değiştirmek istiyorsak, ortak politik hedefler ekseninde birlikte hareket etmekten başka çaremiz yoktur.⁷⁶ Nitekim, egemen iktidarın ve Sünni ideolojinin Aleviliği tanımlama çabası burada önem arz etmektedir. Kimliğin kim tarafından, ne sebeple kurgulandığı Butler’ın da üzerinde durduğu bir husustur. İktidardan payını alamayan gruplar bile iktidarın dışında değildir. Bu sebeple, bir kimlik grubuna ait olduğunu ifade etmek politik bir olgudur ve dahası bu aidiyet yalnızca grubun hakları ve çıkarlarını göz etmek için değil, bütün ezilen grupların varlığını güvence altına alacak bir mücadelenin önünü açması noktasında epey anlamlı hale gelecektir.⁷⁷

Aleviliği kadıncıl bir inanç olarak tanımlayan Gülfer Akkaya’ya baktığımızda ise, inancın uzun yıllar boyunca var olabilesinin bu yapıya bağlı olduğunu ifade ettiğini görürüz. Buna göre iktidarın karşısında yer alması, barışçıl ve cinsiyetler arası eşitlikçi bir sisteme işaret ediyor olması sebebiyle de hedef haline gelmiştir. Temelde inandığı şey Aleviliğin inancın özü itibarıyla eşitlikçi olduğu, var olan eşitsizliğin ise erkeklerin cinsiyetçi bakış açısında kaynaklandığıdır. Bunun yansımasının ritüellere de yansıdığını ifade eder, cemevlerindeki görev dağılımının cinsiyetçi yapısı bundan kaynaklanmaktadır. Ayrıca Alevi dernekleri ve diğer kurumlardaki yönetici kadrolarının erkek egemen yapısına dikkat çeker, inancın özündeki eşitliğin buraya da taşınması ve eşbaşkanlığa geçilmesi gerektiğini önerir. Eşitliğin yeniden kurulabilmesinin yolunun ise kadınların feminizmi benimsemesinden geçtiğini belirtir. Öyle ki devletin asimilasyon politikalarına karşı sorumluluğun da Alevi erkeklerinde olduğunu ifade eden yazar, ataerkil düşüncelerin dışarıdan diktirilmesi ve toplumdaki

⁷⁵ Fatmagül Berktaş, “Kimlik Politikasının Sorunları ve Alevi Kadın Kimliği”, **Hakikatin Darına Durmak: Alevilikte Kadın**, Der. Bedriye Poyraz, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018, s.26-29.

⁷⁶ Berktaş, **a.g.e.**, 28-30.

⁷⁷ **A.e.**, 17-21.

erkekler tarafından benimsenmesinin inancın barışçıl ve kadıncıl yönünü törpülediğini vurgular.⁷⁸

Yol Kadındır adlı eserinde Aleviliğin oluştuğu coğrafya ve çevresine bakarak, o coğrafyadaki toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl işlediğini anlamak isteyen Akkaya, Alevilik öncesi o topraklarda var olan inançlar ve inançlardaki rolleri araştırmasına dahil eder. Eskiye giderek Sümer efsanelerine bakıldığında her alanda gördüğümüz kadın-erkek arasındaki çekişmeyi ve bu çekişme sonucu kadınların zaman içerisindeki güç kaybını açıkça görebildiğimizi belirtir. Tanrıça İnanna'nın kocası, kardeşleri ve babasıyla olan rekabetin ise bunun en belirgin örneği olduğunu ifade eder. Sümerlerdeki bu örnek üzerinden ataerkiye farklı sorular yönelten Akkaya, bu tarihten öncesinde kadınların daha güçlü olduğu, eşitlikçi toplumların olup olmadığını sorgular ancak var olan çalışmaların hiçbirinde buna dair net bir cevap olmadığını söyler.⁷⁹ Sümer kitabelerine geri döndüğümüzde, yaratılış efsanesinin bir ilk tanrıçanın kendi bedeninden tanrılar ve tanrıçalar doğurması ile her şeyin ondan geliştiği bir hikâye sunduğunu görürüz. Tek tanrılı dinlerin devreye girmesiyle beraber ise tanrıça eksenli bu yaratılış hikayelerinin dönüştüğü ve sonucunda Havva'nın Adem'in kaburgasından yaratılmasına varacak bir bakış açısına geçildiği görülür. Yazar bu noktada Aleviliğin rolünü vurgular ve tek tanrılı dinlerin tanrıça esaslı, kadın merkezli bakış açısını silmeye çalışmasının karşısında Aleviliğin durduğunu ve kadıncıl, barışçıl bakış açısıyla birlikte ataerki sistem içerisindeki bu topraklarda direndiğini belirtir.⁸⁰ Aleviliğin en eski medeniyetlerin ortasında, onların sentezi olan ancak iktidardan uzak bir formla karşımıza çıkan yapısının, Sümerler, Mezopotamya, İran, Azerbaycan, Balkanlar ve daha nicesine uzanarak hem direnmiş hem de sağ kalabilmiş olduğunu belirtir.⁸¹

Farklı coğrafyalara yayılan ve bununla bağlantılı olarak farklı inançlardan etkilenip senkretik yapısıyla günümüze kadar gelen Alevilikte, kadın ve erkek arasında bir ayrımın güdülmediği, her iki cinsin de bir görüldüğünü tıpkı diğer yazarlar gibi Akkaya da vurgular ancak burada farklılaştığı nokta, yukarıda da değindiğimiz üzere pratikte erkeklerin cinsiyetçi eylemlerine yaptığı vurgudan gelir. Can kavramının

⁷⁸ Nevin Cerav, "Yazar Gülfer Akkaya 'Alevi Kadınlar Feministlerse Türkiye Değişir' ", (Çevrimiçi) **Ötekilerin Gündemi**, <https://www.otekileringundemi.com/?p=37270> , 26 Mayıs 2019.

⁷⁹ Gülfer Akkaya, **Yol Kadındır**, İstanbul, Kalkedon Yayıncılık, 2017, s.9-28.

⁸⁰ **A.e.**, s.212-216.

⁸¹ **A.e.**, s.80.

kökeninin birlik inancından geldiğini ve buna bağlı olarak kadının ve erkeğin eşit olduğunu çünkü aynı olduğunu açıklar. Bu doğrultuda, “Aynayı aldım elime, Ali göründü gözüme.” cümlesi, kadının ve erkeğin aynayı eline aldığı anda aynı kişiyi görmesi üzerinden okunur çünkü cinsler arasında bir ayrım görülmez. Ancak yazarın burada eleştirdiği bir husus bulunmaktadır: Erkeklerin aynada görünen kişiyi erkekleştirilmesi ve inancı kadıncıl özünden uzaklaştırması. Daha açık bir ifadeyle, aynada Ali’nin görünmesinin aslında erkeklerin inanca bir müdahalesi sonucu değişmiş bir görüntü olduğunu düşünür. Tıpkı ışığın ve nurun bir zamanlar Fatma Ana ile bir tutulurken, “Bir” olan ve her şeyin başı bir kadın iken bunun değiştirilerek aynada görünen görüntünün erkekleştirilmesi ve dolayısıyla “birlik” sembolünün bir erkeğe geçmesi gibi.⁸²

Alana inmeden sadece literatür tarayarak yapılan araştırmalar mevcuttur, Alevilik ve kadın konusunda. Bu da kişilerin deneyimlerini göz ardı etme sorunsalını beraberinde getirmektedir. Nimet Okan tam da bu sebepten idealize edilen ve yaşanan arasındaki farkı anlamaya ihtiyaç olduğunu söyleyen ve eşitlik söylemine eleştiri getiren yazarlardan biridir. Araştırmasında Anşabacılar topluluğunu inceleyen Okan’ın ötekilik kavramını iki ayrı boyuttan ele aldığını söyleyebiliriz. Buna göre, kadın olduğu için ötekileştirilme mevcutken, Aleviliğin içerisinde daha muhafazakâr bir yapılanma olarak karşımıza çıkan Anşabacılar topluluğu da diğer ötekileştirilen kimlik olarak karşımıza çıkar. Bu topluluk içerisinde kadınlar arasında da bir hiyerarşi olduğunu gözler önüne seren yazar, kadınların yaşam öykülerini analiz etmiş ve bunun sonucunda kadınların sözselsel bir direnme pratiği ile yaşamlarını idame ettirdiklerini gözlemlemiştir.⁸³

Gülsüm Depeli’ye göre, Alevilere özelliklere de kadınlara yönelik, 90’lardan itibaren yükselen saldırgan tutum ve Aleviliğin savunma yaparken kullandığı eril dil, kadın-erkek eşitliğinin var olduğu ve kadınların özgür olduğu söyleminin oluşmasındaki iki sebeptir. Alanda eşitliğe eleştirel yaklaşan erkek yazarların sayısının azlığının altını çizen Depeli, bütün bunların karşısında, eril bir perspektifle ve savunmacı tonla yazılan yazılar varken, Alevi kadınların başka deneyimleri ve düşünceleri seslendirdiğini belirtir. Kadın ve erkek eşitliği söylemini desteklemek için inancın içindeki kadınların rollerinin vurgulanması hususunda, ana ve bacıların, Alevilikte

⁸² A.e., s.196-199.

⁸³ Nimet Okan, **Alevilik ve Kadın/Alevilikte Kadın**, T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim (Etnoloji) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara, 2014, s.2-6.

inanç boyutundaki eşitliği vurgulaması açısından öneminin büyük olduğunu kabul eden yazar, biraz derinlemesine bakıldığında bu boyutta dahi törensel pratiklerde ataerkil dokulara rastlamanın mümkün olduğunu söyler. Ek olarak, bu gibi eşitlik destekleyici referansların, Alevilerin gündelik pratiklerindeki toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin görülmesini engellediğini, yapıyı güçlendirdiğini ve Aleviliği hegemonik İslam'ın çemberine sıkıştırıp erilleştirdiğini düşünmektedir. Kadın araştırmacıların, ev işlerini kimin yaptığı, namus algısı, kadınların yaşamına çizilen sınırlar ve bu sınırları çizen erkek bakışına dair Alevilikte kadın-erkek eşitliği söylemini analiz ettiğini ifade eder. Kendisi de yaptığı araştırmada Alevi kadınların seslerine kulak verir. Gülsüm Depeli araştırması için sahaya indiğinde özcü bir yaklaşım ile kendini Alevi olarak tanımlamayan kadınları dahi böyle tanımladığını ve bu kadınların da ortada buluşmak adına bu seslenişini kabul ettiğini belirtir.⁸⁴ Esasen bir ön kabul ile sahaya indiğini belirtmiştir, kaldı ki araştırmaların birçoğunda bu hataya düşülmektedir. Bu sebeple, özcülük tartışmaları açısından verdiği özeleştiri çok önemlidir.

Cem törenlerinde kadın ve erkeğin bir arada olması, sosyal yaşama katılımında kadın-erkek arasındaki arkadaşlık ve dostluk, kız çocuklarının eğitime önem verilmesi, kılık-kıyafet gibi bedene dair konulardaki rahatlık, görüştüğü kadınlar tarafından Alevi-Bektaşî inancındaki olumlu nitelikler olarak sıralanmaktadır. Çalışmasındaki kadın anlatılarında, Alevilikteki eşitlik inancının, kadının ve erkeğin gündelik hayatta yan yana bulunabilmesinin, Alevilik ve sol bağlantısının ürettiği tarihsel deneyimin sıklıkla tekrar ettiği görülmektedir. Arka plandaki bu üç nokta, kadın deneyimlerinde özgürleşme adına önemli sonuçlar getirmektedir; çünkü kadınların kendi yaşamlarındaki deneyimlerini gözlemleyip dile getirmesi ve bu bilgilerin kamuya açılmasıyla birlikte, kadın özgürlüğü mottosunun arkasındaki ataerkil baskı gözler önüne serilmekte ve baskı ortaya çıkmaktadır. Ek olarak, Alevi kadınlarının kadın mücadelesi ile bağlarının pek güçlü olmadığı, kadınların bağlı bulundukları örgütlerin kadın politikalarına din ve etnik temelli eleştiriler tonuna benzer bir eleştiri tonu takınmamaları ile ortaya çıkmaktadır. Kadınların örgüt içinde kendilerini geri planda tuttuğu, çekindiği ve aciliyet hiyerarşisi içinde kadın ve Alevilere söz gelmediği görülüyor diyen Depeli, yapılan görüşmeler sonucunda, araştırmasındaki kadınların deneyimledikleri ve anlattıkları ile erkek araştırmacıların ve erkeklerin anlattıklarının bir olmadığını ortaya çıkarmıştır. Buna göre, eşitlik söyleminin arkasında irdelenmesi

⁸⁴ Depeli, **a.g.e.**, s.65-76.

gereken bazı önemli hususlar olduğu barizdir. Öncelikle kadınların deneyimlerinin, bu anlatılara dahil edilmediği görülmüştür. Dahası, Anadolu coğrafyasının eril yapısı içinde gelişen Alevi-Bektaşî kültürünün, Sünnî İslam'ın egemen gücü karşısında saldırı altında olduğu ve kendini savunmaya çalışırken giderek erilleştiği ortaya konmuştur. Bu savunmacı tutumun, kadınları ve deneyimlerini doğrudan etkilediği, kadınların özgür olduğu söyleminin ısrarla altının çizilmesinin ise bazı gerçekleri perdelediği görülmüştür. Ancak yazar, bütün bu bilgiler dahilinde şuna da dikkat çeker: Bütünüyle olumsuz bir çerçeve çizmek doğru değildir çünkü kadınlar özgür değildir ve ataerkil yapı Alevi-Bektaşî inancında da vardır gibi kestirme çıkarımlar, olayların derinine inmemizi engelleyecektir. Öğretinin gerisi, teorik bilgiler ve tarihsel arka planın bu sebeple mutlaka irdelenmesi gerekmektedir diye ekler.⁸⁵

Depeli, kent yaşamı ekseninde Alevi-Bektaşîlerin yaşamına da çalışmasında yer verir; buna göre, kente göç etmeden önce korunaklı bir biçimde kendi topluluklarının içinde gündelik ve törensel pratiklerini sürdüren, kimliklerini tanımlama baskısı hissetmeyen Alevilerin, kent yaşamıyla beraber kendilerini tanımlama ve açıklama baskısı yaşadıklarını vurgular; onları bu çabaya iten şey ise kurucu dışarısı pozisyonundaki Sünnî Müslüman hegemonyadır -ki bu tanıma kadınlar için erkekler de eklenebilir. Bu koşullar sebebiyle Aleviler, toplumsal yaşamlarındaki cinsiyet düzenlemelerine dair bir açıklama yapmak zorunda bırakılmıştır. Hegemonik gücün Alevi toplumuna olan merakı, Alevi kadınların bedenlerini hedef almıştır ve bu merak, onların cinselliğine açık ve imalı saldırılarda bulunmuştur. Kent yaşamına geldiklerinde iş, eğitim, günlük pratikler gibi çoklu alanlarda, bu merakın kadınları hedef kıldığı görünmektedir. Sünnî kadınlardan farklarının ne olduğu, Müslüman olup olmadıkları, namus değerlerinin nasıl olduğu gibi sorular ekseninde saldırılar çeşitlenmiştir. Burada açıkça görülen şey, hedef olarak belirlenen Alevi kadınının karşısına bir kıstas olarak Sünnî kadının konulmuş olduğu ve bunun üzerinden modernlik, özgürlük, muhafazakarlık, namus gibi birtakım tanımlamaların yapıldığıdır. Yazara göre burada bir çelişki mevcuttur: Alevi kadını hem modernite hem de özgürlük bağlamında imgeleştirilmektedir ancak yine aynı kimlikteki kadınların kadınlıklarının namuslu ve erdemli sıfatları üzerinden kurulmaya çalışılması, patriyarkal bağların nasıl benimsendiğini göstermektedir çünkü yazara göre namus vurgusu, hegemonik gücün saldırılarına bir cevap verme amacı taşıyan

⁸⁵ A.e., s. 73-101.

savunmacı bir sıfattır ve hegemonyanın belirlediği anlamlar setini seslemek riski taşımaktadır.⁸⁶

Karakaya- Stump, Depeli gibi Alevi-Bektaşilik araştırmalarındaki erkek merkezli araştırmaları eleştiren isimlerin yanı sıra, Alevi hareketi içerisindeki erkek merkeziyetçi, erkek egemen durum da pek çok yazar tarafından eleştirilmeye başlanmıştır, bu eleştirilerin yükselmesine paralel, Alevilikte kadın ve erkek gerçekten eşit mi sorusu da akıllarda uyanmıştır. Zeynep Arslan, bu eleştirileri yükselten araştırmacılardan bir tanesidir. İslami hareketlerin yükselişini önlemek için bir engel olarak, uygun görüldüğü müddetçe Kemalist hareket, sol-sosyalist hareket ve liberal çevrelerin Aleviliği gündemde tuttuğu eleştirisi yükselmektedir. Bireylerin bu gibi politik eksenli hareketlerde ve organizasyonlarda yer alırken, Alevi kimliğini geri planda tutmak zorunda kalması da bu eleştirileri destekler nitelikte bir detay. Keza Avrupa diasporasında da Aleviliğin modern yapısı ve entegrasyona açık halinin çokça vurgulanması, siyasi amaçlar ekseninde sunulmakta, bunun üzerinden makul bir göçmen algısı yaratılmaya çalışılmaktadır. Her millete aynı gözle bakma düsturundan hareketle, Alevilerin bu dışarıdan gelen baskıyı bir baskı olarak görmekte zorlandıkları Arslan tarafından altı çizilen bir husustur. Sosyalist feministlerin toplumdaki eşitsizliklerin giderilmesinin yolunu en alt katmandaki kimselerin bilinçlenmesine bağlamasını vurgulayarak, kendi konumunu kavrayıp, kaderlerini eline alan kadınların değişimi başlatabileceklerini düşünmektedir. Alevilikteki referans noktasının Sünnilik olmasını sorgulayan Arslan, Sünni kadınların örtünmesi, kararların Sünni erkekler tarafından alınması, çocuk bakımının Sünni kadınların görevi olması gibi birtakım temel karşıtlıkların altını çizip, bu gibi durumların Alevi ailelerinde de olduğunu ifade etmiştir. Buna göre kız çocuklarının eğitime hayli önem veren Alevi ailelerinde, söz konusu durum evlilik olduğunda kadınların hayatlarına müdahaleler söz konusudur. Öyle ki kadınlar kendi hayatlarından feragat etmek zorunda kalmakta, feodal aile yapısının varlığı onların özgürleşmesini engellemektedir. Sonucunda bu eleştirilerin temellendiği ve yükseldiği görüşmelerde, kadınların her türlü alanın mutfağında çalışan kimseler olduğu, politik örgütlenmelerde kadınların aktif rol oynayamadığı ve sayıca az olduğu sıklıkla vurgulanan unsurlardandır. Arslan bunların sonucunda, genç Alevi kadınların bu gibi bağlara karşı daha eleştirel yaklaştığı, daha yenilikçi olduğu

⁸⁶ A.e., s.69-71.

sonucuna varırken, kadın-erkek eşitliğini sağlamak hususunda önemli bir çabanın henüz söz konusu olmadığını da ekler.⁸⁷

Alevi-Bektaşilik alanındaki araştırmalarında Aleviliğin ne olduğu ve diğer inançlardan hangi noktalarda ayrıldığı konusunda temel ve tekrar eden argümanların bulunduğunu belirten yazar, bu argümanları şöyle sıralar: İnsan Tanrı'nın tecellisidir, cinsiyet ayrımı, her insan kutsaldır, cins yoktur can vardır, ibadet sırasında kadınlar dışlanmaz, dede kadar ana da değerlidir, tekeşlilik esastır, boşanmada kadının rızası önemlidir, evde kadın söz sahibidir, kadın eve gelen misafirden saklanmaz, sosyal hayata dahil olmuştur, hiçbir alanda ayrımcılık yoktur kadına karşı. Eşitlik vurgulayan bu gibi çalışmaların, eşitliğin Aleviliğin değişmez bir özelliği olduğunu vurguladığı görülmektedir ancak tarih ve mekân farklarına bakılmadığı için eşitlik iddiasında sorunlu yanlar mevcuttur çünkü toplumsal pratikte söylemdeki gibi işlemeyen noktalar vardır diye eleştirir Salman ve daha önce bahsettiğimiz yazarlara katılarak, eşitlik olduğunu tartışmadan kabullenmenin, konunun üzerini örtmeye ve eşitsizliğin sürmesine zemin hazırlamaya yardımcı olduğunu belirtir. Çünkü bu ön kabullerin pratik ayağında, kadınların cem törenlerinde ön saflarda oturmadığı, cenazelerde en son yemek yedikleri, düğünlerde takılan takının erkeğin adıyla anons edildiği gibi örnekler mevcuttur. Nitekim Salman'ın yaptığı görüşmeler sonucunda da kız alma-verme diye tabir edilen olay ekseninde kız çocuklarının sanıldığı kadar özgür olmadığı, çekeşli yaşayan kimselerin bulunduğu, kadınların cem hizmetleri sırasında ev içi emek rollerine uygun şekilde görev aldığı görölüyor. Salman, eşitlik argümanının yükseldiği eserlerin çoğunun erkekler tarafından kaleme alınmasının da altını çizerek, çünkü artık kadınlar hem araştırmacı hem de araştırılan olarak seslerini duyurmaya başlamaktadır ancak sayıları hala çok azdır. Eşitlik iddiasının temelinde bir karşılaştırma söz konusudur ve bu karşılaştırmaların taraflarından biri Alevi kadınları iken diğer tarafına konumlandırılan grup Sünni kadınlardır. Bu karşılaştırmadan hareketle, Alevilerin uzun yıllar boyunca devlet ve Sünni çoğunluğun baskısına maruz kaldığı, 20. Yüzyılın ikinci yarısıyla beraber kapalı kaldıkları köylerden kentlere göç ettiklerini vurgulayan yazar, böylesi bir toplumsal dönüşümün muhakkak ki toplumsal cinsiyet ve buna dayalı ilişkiler ağını da etkilediğini belirtir. Salman'ın bu alandaki ayırıcı noktası da kentleşmenin Alevi toplumu üzerindeki

⁸⁷ Zeynep Arslan, **Kızılbaş: Alevilerin ve Mazlumların Sorunlarının Tartışıldığı Demokratik Kürsü**, No:71, Mart 2017, s.6-8.

etkilerini incelemesinden gelir. Kırsal hayatın getirdikleri ile kadın-erkek arasında bir eşitlik kurulamadığı düşünülüyorsa, kent yaşamıyla beraber kadınların konumunda bir değişim olması gerek diye düşünen yazar, bu sorgulama üzerinden bir araştırmaya girişiyor. Araştırmanın ayırt edici özelliği olarak doğrudan Alevi kadınlarını ele alması gösterilmiştir.⁸⁸

Kent yaşamına katılan Alevileri farklı mekanlarda inceleyip, bu mekanlar bağlamında kadın-erkek eşitliği algısına eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşır Cemal Salman.* Ona göre Alevi kadınların kendilerini ifade etmede, sosyal ilişkilerde, inanç ve toplumsal hayatta söz sahibi olabilmede fırsat yakalayabildiğini ancak inanç önderliği, temsil ve görünürlük, ev içi emekte bölüşüm, etkinliklerde ikincillik gibi noktalarda erkeklere göre arka planda kaldığı görülmektedir. Göçle birlikte kadınların konumunun idealize edilen yönde olumlu bir biçimde değişmediği, ezberlenen düşüncelerin sürdüğünü belirtmektedir. Kadınların derneklerdeki sayısının azlığı ve düzenlenen etkinliklerde de toplumsal cinsiyet rollerine uygun işler yaptıkları altı çizilen diğer hususlardandır. Alevi kurumlarında kadın yöneticilere bakışın iki kanadını şöyle tanımlar yazar: Bir yanda erkek ve muhafazakâr Aleviliğin simgesi Dedeler Kurulu, diğer yanda erkek egemen bir aile yapısından gelen, bulunduğu ortamda erkek yöneticilerle birlikte olan ve bu ortamlardan güçlenerek çıkmayı hedefleyen kadın yöneticiler. Bu gibi kurumlarda başkanlık yapan kadınların ise ikili sıkıntısı mevcuttur: Hem kişisel hayatlarındaki yükler hem de toplumsal cinsiyete dayalı önyargılar sebebiyle kadın yönetici olmalarından dolayı baskı hissetmektedirler. Kişisel görüşmelerden birindeki şu cümle bir hayli vurucu: “Evlerin yüzde 80’inde kadın emeği var ancak tapuların en az yüzde 90’ı erkeklerin elinde.” Bu görüşmeler ekseninde ortaya çıkan bulgulara göre Alevi kadınlar, kırsal alışkanlıklar ve kentsel beklentiler arasında kalmaktadır, böylece özgürlük ve sınırlı hareket alanı arasında ikili bir zeminde ilerlemeye çalışmaktadırlar. Alevi kadınların Alevi kurumlarda vitrin olarak kullanılması konusuna da değinilmiştir, kadınların yerel düzeydeki hareketlerinin sınırlandırıldığı ve kurumsal politikadaki simgeselliği belirtilmiştir. Bu durum da kadın-erkek eşitliği söyleminin bir timsali niteliğindedir zaten, örgütler eşitlik söylemine sarılmıştır ancak

⁸⁸ Cemal Salman, “Sözde Özgürlük ve Özde Eşitlik Tartışmaları Işığında Kente Kadın ve Alevi Olmak”, **Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi**, No: 14, 2016, s.167-181.

* Salman’ın özetlediğimiz bu kapsamlı makalesinin yeniden düzenlenmiş haline ise Lamekandan Cihana: Göç, Kimlik, Alevilik kitabının “Toplumsal Kurumlarda ve Cinsiyet Rollerinde Dönüşüm” bölümünde ulaşmak mümkündür. Yazar burada kente göç ekseninde üç başlığa bakmaktadır: Kadının göç sürecindeki konumu, içevlilik meselesi ve musahiplik kurumu.

pratikte bu alanda eksiklik söz konusudur. Yazarın görüştüğü kadınların birçoğu özde eşitlik söylemini reddetmiştir ve hem aile hem de kurumsal hayatlarından örnekler vermişlerdir. Söylemden farklı bir pratiğe sahip olduğu vurgulanmıştır. Göç ve kentleşme, kadınların hayatlarında bir sözde özgürleşme yaratmış olup, göçten sonraki dönemde ilişki ağları ile değişmeyen ataerkil ağlar sebebiyle toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretim devam etmiştir ve kadınlar için baskı oluşturmıştır. Kadınların bireysel yaşamlarında aile, akraba, hemşehri, kamusal alanda bu baskıları deneyimledikleri gözlemlenmiştir.⁸⁹

Kentleşme ekseninde değişen yapıya bakan bir diğer isim Melahat Demirbilek'tir, bunu yaparken ailenin değişen yapısına odaklanır. Yalçın gibi o da Alevi-Bektaşî kültüründe çocuklar ile ilgili araştırma yapar ancak konuya daha eleştirel yaklaşır; Alevi-Bektaşîlerin çocuk yetiştirirken diğer topluluklardan bir farkı olup olmadığı sorusu çalışmasının odak noktasıdır. Çocuk yetiştirmek yetişkinlerin sorumluluğundadır ve yetişkinler de toplumsal hayatlarında toplumsal, eğitimsel, hukuksal kurumlar tarafından çevrelenmiştir. Dolayısıyla Alevi kimliğe sahip birinin hayatındaki kurumların işleyişi farklı olacağı için, çocuk yetiştirme stilleri de buna bağlı olarak diğer topluluklara kıyasla değişkenlik gösterebilir. Yazar bu düşünceden hareketle Alevilikte çocuk ve çocuk yetiştirme konusunu araştırarak alandaki büyük bir açığı doldururken, araştırmasına Alevi inancındaki kurumları da dahil ederek yola çıkar. Ankara Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Genel Merkezi'ne gelen Alevilerle görüşmeler yapılarak bir çalışma yürütülmüştür. Yazarın elde ettiği bulgular hayli önemlidir. Buna göre aile ve toplumsal yapıya bakıldığında, kırsaldan kente göç sonrasında geniş aile yapısından çekirdek aile formuna geçilmiştir. Kadınlar ve çocukların erkekler ile aynı sofrada yemek yemeye başladığı, kız çocuklarının okutulduğu ve karar alınırken kadınların ve çocukların fikirlerine de başvurulduğu daha demokratik bir yapıya geçildiği görülmüştür. Cinsiyet ayrımına baktığımızda, kırsaldaki Alevi ailelerinde kadınların tarlada çalıştığı ve ev içindeki sorumluluğun da tamamen onların üzerinde olduğu görülmüştür. Alevilikte tek eşliliğin esas olduğu söylene de birden fazla evlilik yapan dedeler, babaların olduğu görülmüştür. Soy devam etsin mantığı ile ailelerin oğlan çocuk istediği, kız çocuklarının ise çok küçük yaşlardan itibaren ev işleriyle ilgilendiği, ilköğretimden sonra okumaya devam etmediği ortaya çıkmıştır. Erkeklerle önce yemek verilmesi, oğlan çocuklarının daha değerli görülmesi ve kız çocuklarının küçük yaşta

⁸⁹ Salman, **a.g.e.**, s.182-195.

fazla sorumluluk alması ekseninde ebeveynleri karşılaştıran yazar, annelerin kız çocuklarını babalardan daha fazla ayırdığını vurgular. Bir başka deyişle, kırsaldaki Alevi ailelerinde erkek egemen yaşam biçimi epeyce benimsenmiştir. Kırsaldan kente göç sonrasında bu cinsiyet ayrımının hafiflemeye başladığını söyleyen yazar, kız çocuklarının eğitime önem verildiği, kadınların ailedeki karar alım süreçlerinde rol oynadıkları ve iş hayatına dahil olduklarını bu duruma örnek olarak gösterir. Çocuk yetiştirme meselesinde de sorumluluğun kadınlarda olduğu, çoklu doğumların yaygın olmasının karşısında doğum kontrol yöntemlerinin kullanılmadığı belirtilmiştir. Kente göç sonrasında ise çocuk sayısının azaldığı, doğum kontrol yöntemlerinin yaygınlaştığı ve büyük kız çocuklarının çocuk bakımını bıraktığı bu sorumluluğun ağırlıklı olarak anneye kaldığı görülmüştür. Bulguları elde etmek için yapılan görüşmelerde kadınların kırsal hayattaki cinsiyet ayrımcılığına katılırken, erkeklerin hiçbir dönemde böyle bir ayrımın olmadığını ifade ettiğini de eklemek gerekir. Yazar bu durumu, erkeklerin ayrıcalıklı konumları sebebiyle pozitif etkiler ile karşılaşp, ayrımcılığı deneyimlememelerine, görmemelerine bağlamaktadır.⁹⁰

Özetlemek gerekirse, Alevi-Bektaşî inancında kadın-erkek eşitliği olduğunu belirten yazarlar, bu yargılarını tarihten ve edebiyattan referanslar göstererek temellendirirler ve inancın ibadet ayağına bakarak, kadın ve erkeğin cem ibadeti sırasında aynı mekânda olmasının önemini vurgularlar. Eşitlik temellendirilirken, öteki atfedilen Sünni toplum bir kriter olarak belirlenmekte ve kadınların Sünni toplum içerisinde olduğundan daha özgür olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır. Genel geçer algıda Sünniliğin makbul vatandaşlık olarak atfedilmesi başlı başına bir sorun iken; Aleviliğin kendini bir özne olarak kurarken bile Sünniliği kriter alması çok problematiktir. Bir inancın kadın ve erkek eşitliğindeki seviyesini belirlemenin kriteri, bir başka inanç olmamalıdır. Kaldı ki eşitlik iddiasının bir mit olduğunu belirten yazarlar da sıklıkla bu karşılaştırma üzerinde durmakta, inancın eşitliğe önem verdiğini ancak pratikte gerçeğin böyle tezahür etmediğini vurgulamaktadırlar. Eşitlik iddiasını temellendirirken görülen bir diğer husus, bunu deneyimleyen özneler yer verilmemesidir. Eleştiri yöneltten araştırmacıların ise aksine saha çalışmaları yürüttüğü, Alevilerin eşitlik deneyimlerini bu çalışmalar üzerinden analiz ettiği görülmektedir. Her iki grubun da vurguladığı önemli noktalar bulunmaktadır: Alevi-Bektaşî inancı, özünde eşitlik temelli bir kültüre sahipken içinde bulunduğu

⁹⁰ Melahat Demirbilek, "Alevi Kültüründe Çocuk", **Toplum ve Sosyal Hizmet**, C:18, No:2, Ekim 2007, s.65-73.

coğrafyanın etkisi ve kentleşme sonrasında Sünni toplumla karşılaşmayla birlikte ataerkil örüntüleri içselleştirmiştir. Bu sebeple eşitliğe dair bir analiz yapılırken, inancın özü unutulmadan, bunun pratiğe nasıl yansıdığını doğru bir biçimde analiz etmek gerekmektedir.

Öyle ki bu araştırmanın temel amacı da Karakaya'nın eleştirisinden hareketle, daha önce de belirttiğimiz üzere, Alevilikte kadın ve erkek eşitliğini siyah ya da beyaz gibi net çizgiler ile değerlendirmek değil, Alevi-Bektaşî inancında, pratiklerinde eşitsizlik olan ve olmayan noktaları bir bütün içinde ancak ayrı ayrı ele alarak, eşitlik vardır ya da yoktur gibi kesin yargılardan kaçınıp, var olan yapıyı analiz etmek olacaktır. Bunu yaparken, eşitliği eleştiren araştırmalarda görülen eksikliklerden hareketle kentte yaşayan hem kadınların hem de erkeklerin deneyimlerine yer verilecek olup, elde edilen bilgiler doğrultusunda toplumsal cinsiyeti algılayış biçimleri analiz edilecektir. Öncesinde Aleviliğin kent hayatına geçiş serüvenine dair genel bilgi verilecektir; kırsaldan kente geçişte Aleviliğin yapısında görülen değişimler ve değişen kurumlar incelenecek olup, mekânın inancı nasıl etkilediği üzerinde durulacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KENTSEL MEKÂNDA ALEVİLİK

Bugün Alevilik, yalnızca tek bir coğrafyada var olduğunu iddia edebileceğimiz bir inanç değil, farklı mekanlarda farklı varyasyonlarıyla karşılaşabileceğimiz bir inanç olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple, Salman'ın da dikkat çektiği üzere böyle bir yapıyı tek bir mekânla kısıtlayıp tanımlamak yanlış olacaktır çünkü Alevilerin mekân ile kurduğu ilişki sabit değildir, değişmiş ve değişmekte olan bir yapıyı işaret etmektedir.¹ Osmanlı Dönemi'nde Bektaşiliğin kente yakın konumlanan yapısının karşısında, Anadolu'nun kırsalında var olagelen Alevilik, Cumhuriyet'le birlikte bir dönüşüme uğramıştır. Araştırmada ele alacağımız mekân ve Alevilik ilişkisi, bu dönüşümle beraber kente taşınan ve yapısında önemli değişiklikler geçiren Aleviliğin mekânla kurduğu ilişki olacaktır. Daha açık ifade etmek gerekirse, Anadolu Aleviliğinin kapalı bir toplum yapılanması ile kırsal mekândan kentsel mekâna geçişi ve bu süreçte geçirdiği değişimler ele alınacaktır.

3.1. Kırdan Kente Göç Serüveninde Aleviler ve Mekân

Mekânsal bakıldığında Alevilerin kent merkezlerinden uzak kırsal kesimlerde yaşadığı görülmüştür. Bu bilgiye kültürel bir gerçeklik gibi yaklaşp değerlendirdiğimizde ise Alevilerin inanç ve değerlerini korumak adına bu yolu seçtiği görülür. Bu şekilde devlet ve Sünni iktidar pratiğinden uzak bir biçimde yaşamak durumunda kalan Aleviliğin, bu sebeple kırsal hayatta geliştiği görülmektedir.² Necdet Subaşı, Alevilerin bu kendilerini koruma isteğini incelerken üç ayrı kavramın ön plana çıktığını belirtir: Periferi, getto, diaspora.³ Subaşı'nın bu kategorizasyonu epey faydalı olduğu için bu üç kavram üzerinden Aleviliğin modernleşme serüveni aktarılacak olup, bu süreçte geleneksel Alevilikten modern Aleviliğe geçerken yaşadığı dönüşümlere bağlı olarak hangi kurumlara ihtiyaç duyduğu, kendini hangi mekanlarda konumlandığı görülecektir.

¹ Salman, **a.g.e.**, s.49-51.

² **A.e.**, s.33.

³ Necdet Subaşı, "Güvenliğin Modern Mekanları ve Aleviler", **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, C:1, No:1, Aralık 2003, s.73-77.

Tekkeleri irfan ocaklarına dönen Bektaşilerin aksine Aleviler, eğitimsiz kalan bir kesim olmuş, kendi içlerine kapalı yaşamış ve bu sebeple de ata geleneklerine bağlılıklarını korumuşlardır.⁴ Osmanlı dönemindeki dini/sosyal yapılanma içerisinde kendini merkeze karşıt bir konumda ve buna bağlı olarak periferide bulan Aleviler, bu merkezden uzak mekanlarında kendi güvenlik algıları ekseninde belirli kurumlar ile düzenlerini korumayı hedeflemişlerdir. Dedelik ve musahiplik kurumu, cem ibadetleri ekseninde kendi yargı mekanizmalarını da bir nevi oluşturan Aleviler, iç evlilik ile merkezden uzak konumlanan, kapalı yapılarını korumayı hedeflemişlerdir. Periferiye sığınma, merkezdeki Sünni hegemonyanın baskı ve saldırılarından uzak ve güvende olma hissini de beraberinde getirirken, esasen merkezden bu denli uzak konumlanmalarının kendi seçenekleri olmadığı da unutulmamalıdır. Bu kapalı halde kendi kimliğini sürdürme durumu, inanç pratiklerini ve yaşam biçimlerini korumayı sağlamıştır muhakkak ancak toplumun geri kalanından soyutlanmalarına ve onlarla birlikte bir gelişim göstermemelerine de sebebiyet vermiştir.⁵

Cumhuriyetle beraber periferide kapalı bir toplum olarak yaşamlarını sürdürme hali, modernleşme sebebiyle değişime uğramıştır. Osmanlı Avrupa'daki topraklarını kaybetmeye başlayınca Bektaşiler de üstünlüklerini yitirmeye başlamıştır, Aleviler ise aksine bir yükseliş yaşamışlardır. Melikoff bu durumun özellikle Atatürk'ün laikleştirme adımlarıyla temellenmiş olduğunu belirtir. Göç ve kentleşmenin artması, eğitime ulaşma imkanlarının fazlalaşmasıyla birlikte modern topluma katılma isteği ile dolan Alevilerin, periferideki mekanları da farklılaşmış, kırsal hayat yerini kent yaşamına bırakmaya başlamıştır ve hatta maddi anlamda daha iyi bir konuma gelme amacı güdenler Avrupa'ya doğru göç etmiştir. Yaşam koşullarını iyileştirmek ve gençlerin eğitimden faydalanmasını ummak amacıyla kente doğru göç eden Aleviler ise bu göç dalgasıyla beraber kültürlerinde değişim yaşamıştır.⁶

Kent ortamında kırsaldakinden farklı olarak açık ve etkileşim yaşayabilecekleri bir mekânda olan Aleviler, kırsaldaki pratikleri sürdürmeyi tercih ettiği ve bu doğrultuda mahalleler içerisinde, yalıtılmış ve kapalı ancak güvensizliği azaltıcı bir ortamda yaşamayı tercih etmiştir. Gettolaşma ile kent ortamında Alevilerin bir arada olduğu mahallelerin yaratılması, kırsaldaki kapalı yapı pratiklerinin kent ortamına uyarlanmasıdır. Alevilerin bu sayede hem Sünni hegemonya karşısında kendini

⁴ Melikoff, **a.g.e.**, s.10.

⁵ Subaşı, **a.g.e.**, s.78.

⁶ Melikoff, **a.g.e.**, s.10-13; Subaşı, **a.g.e.**, s.79-80.

koruma altına almayı amaçladığı hem de bilinmezlerle geberken kent hayatına karşı da bir savunma yarattığı söylenebilir. 1990'larda bu yalıtılmışlık durumu devam etse de etkileşimin arttığı ve hak taleplerinin yükseldiği bir kimlik olarak karşımıza çıkmıştır. Kimlik siyasetinin yükselişi ve Alevi kimliğinin görünürlüğünün artmasıyla birlikte 1990'lı yıllardan itibaren Alevilerin çoğunlukta olduğu mahalleler, kimlik inşasında önemli bir rol oynamaya başlamıştır. 2000'lerle birlikte ise kentsel mekânda yaşanan değişim ve dönüşümler bu mahallelerin yalıtılmış ve kapalı durumunu değiştirmiştir.⁷

Buna bağlı olarak Alevilerin dini ritüellerinde birtakım aşınmalar söz konusu olmuş ve bu da Alevi kimliğini etkilemiştir. Kapalı ve yalıtılmış dünyadan çıkan ve dışarıya ile etkileşimi artan Alevilerin geleneksel bağları ve buna bağlı olarak inanç, kültür ve ritüel ayaklarını devam ettirmeleri zor bir hale gelmiştir. Bu sebeple, kimliklerini ön plana çıkarmak ve taleplerini duyurmak için çabalayan ve bütün bunları yaparken kentsel mekandaki değişim ve dönüşümlere de ayak uydurmaya çabalayan Alevilerin, cemevi gibi mekanlara ihtiyacı bu bağlamda doğmuştur. Kent ortamında Sünni kesimle etkileşime girmeleri, mahalle ortamında kapalı bir hayat sürmeye çalışsalar dahi farklı ocak ve yörelerden gelen ve dolayısıyla farklı inanç pratiklerine sahip Aleviler ile yaşamaya başlamaları da kendi kültürel uygulamalarını devam ettirmelerini zorlaştırmıştır. Bu gibi zorluklar, cem, musahip tutma, dedelik gibi geleneksel Aleviliğe ait önemli hususların etkilenmesine ve hatta değişmesine sebep olmuş; bütün bunların ışığında da yukarıda vurguladığımız üzere, cemevlerine olan ihtiyaç doğmuştur.⁸ Göç ve kentleşmenin Aleviliğin geleneksel yapısını yani inanç ve ritüel ayağını zayıflattığı görülmektedir, öyle ki geleneksel Aleviliğin yok olma tehlikesi ve modern Aleviliğin doğuşu arasında bir gerilim yükselmiştir. Bu noktada aradaki gerilimi anlamak için geleneksel Alevilik ve modern Aleviliğin ne olduğuna yakından bakmak gerekmektedir. Ancak öncesinde Alevilerin kentsel mekâna geldiklerinde buraya tutunmak adına sol hareket ile ilişki kurmasından bahsedilecek olup, sonrasında bahsedilen gerilime bakılacaktır.

⁷ Subaşı, a.y.

⁸ A.e., s.84; Ulaş Tol, **Kentsel Alevilik ve Alevi Gençlerin Kimlik Arayışları**, Kamusal Politika ve Demokrasi Çalışmaları Derneği (PODEM), Berghof Vakfı, İstanbul, Podem Yayınları, 2016, s.15.

3.1.1.Mekâna Uyumlanma Ekseninde Aleviler ve Sol Hareket

Devletin söyleminin, resmî ideolojiyle bağlantısı bulunmaktadır. Bu bilgiden hareketle bakıldığında, Osmanlı Dönemi'ndeki temel motivasyonun devletin yapısı ve bütünlüğü olmasından dolayı Alevilere karşı söylemin de bundan etkilendiği görülmektedir. Kentte yaşayanlar ile Anadolu'nun göçebe toplulukları arasında bir merkez ve çevre ikiliğinin doğduğu ve bu çatışmanın, çevrede konumlanan Alevilerin de içinde bulunduğu grupları kontrol edilmesi güç olan heterodoks zümreler olarak etiketlediği bilinmektedir. Dahası, merkezin çevre üzerinde siyasi ve ekonomik bir kontrolünün olması dolayısıyla doğan çatışma ekseninde 19. yüzyıldan itibaren devletin amacının çevredeki grupları merkeze dahil etme ve kontrol altına alma olduğu da bilinen bir diğer husustur. Bu ikilik ve yapısal farklılıkların, Aleviliğin oluşumunda önem arz eden büyük çaplı isyanlara sebep olduğu bilinmektedir. Örneğin, çevrenin merkeze karşı Baba İlyas önderliğinde başlattığı Babai İsyanı, göçebe zümrelerin Selçuklu yönetimine karşı çıkmıştır. Yavuz Sultan Selim'in yönetime geldiğinde Kızılbaş-Alevi grupları İslam'ı yozlaştırma tehlikesi barındıran kafirler olarak yaftalandıktan sonra şiddet kullanarak baskı uygulaması da Osmanlı Dönemi'nden Alevilere kalan önemli travmalardan bir diğeridir. Yönetimin bu tarz etiketlemeleri meşrulaştırma yöntemi ise fetvalar ile sağlanmıştır.⁹

Osmanlı yönetimi ile problematik ilişkiler sürdürülmesi sebebiyle Cumhuriyet'in kuruluşunda Atatürk ve onun reformlarına büyük bir coşku ile destek olan Alevilerin, yeni düzenin laik yapıya dair verdiği sözler ve düzenlemelerden etkilendiği ortadadır. Bu etkilenmeye karşı iki farklı bakış açısı gelişmiş olup, ilk bakış açısına göre Alevilerin laiklik politikalarından olumlu yönde etkilendiği vurgulanırken; ikinci bakış açısı daha eleştirel yaklaşım, olumlu etkilerin yanında verilen tavizler ve yaşanan olumsuzluklara da bakmaktadır. Buna göre Schüler, Alevilerin laiklik politikalarından negatif etkilenmediğini ve kısıtlamaya maruz kalmadıklarını belirtir. Halifeliğin kaldırılması, eğitimin laikleştirilmesi gibi uygulamaların Sünni İslam'ı hedef aldığını belirtir; Aleviler ise bu zamana kadar kendi kurumları ile kapalı bir toplum yapısı sürdürdükleri için bu gibi kurumlardaki değişimlerden etkilenmemiş, aksine Sünni İslam'ın zayıflamasından dolayı Cumhuriyet'in destekçisi olmuşlardır. Öyle ki

⁹ Zeki Uyanık, **The Alevi In The Post-1980 Turkey: A Critical Discourse Analysis Of Official Texts**, (Unpublished Postgraduate Thesis), Middle Esat Technical University, the DEpartment of Sociology, 2009, s.95-105.

Cumhuriyet sonrasında laiklik ekseninde oluşan güven duygusu ile kapalı yapısını açan ve kentlere göçle beraber de tamamen geleneksel yapının çözülmesiyle karşılaşan Alevilerin, siyasi açıdan birlikte hareket etmemelerini de buna bağlar; çünkü Alevilikte bunu sağlayacak bir yapı yoktur, her türden partinin içerisinde Alevi adayların bulunmasını da tek tip bir tutum sergilemediklerinin göstergesi olarak sayar.¹⁰ Alevilerin siyasi açıdan yalnızca bir partiye oy vermediklerini, bölümün ilerleyen kısımlarında ele alınacağı üzere, tarihsel sürece bakıldığında rahatlıkla anlamaktayız; bu sebeple önermesinin bu kısma katılmakla birlikte laiklik politikalarından etkilenmedikleri kısmının eksik kaldığı görülmektedir.

Bodrogi ise, Kemalist laiklik politikalarının Alevi-Bektaşilik inancına uygun olduğunu belirtmektedir. Kadının erkek ile aynı mekânda bulunabilmesi, ibadet edebilmesi, sosyalleşebilmesi ekseninde bakıldığında bunun modernleşme adımlarına uygun olduğunu ve hatta modern, laik politika adımlarının Alevilikte zaten bulunduğu dikkat çeker. Osmanlı Dönemi'nde Alevilerin ötekileştirilmesinin yanı sıra, II. Mahmud'un yeniçeri ocağını kapatması sonrasındaki çatışmaların da Bektaşiliği ve Bektaşiliğin konumunu etkilediğine dikkat çeker. Buna göre, bahsi geçen süreç yalnızca ocağın kapatılmasını içermemiş, dervişlerin öldürülmesine ya da sürgün edilmelerine de neden olmuştur. Bu ezilmelerin doğal sonucu olarak Alevilerin ve Bektaşilerin, Cumhuriyet'in destekçisi olmasını normal karşılar. Ancak tek sebebin bu olmadığını da ekler. Atatürk'ün Hacı Bektaş'ı ziyaret etmesi ve orada Çelebi Cemalettin Efendi ile görüşmesi, sonrasında bu ismin mecliste yer alması gibi detaylar, Alevi-Bektaşilerin Cumhuriyet'in destekçisi olmasında önemli noktalardan bir diğeridir. Çelebinin ölümünden sonra kardeşinin de partiyi desteklediği ve hatta bütün Alevi-Bektaşilere partiyi destekleme çağrısında bulunduğu da bilinmektedir. Bodrogi, daha sonra bu ismin oğlunun¹¹ da İnönü ve Ecevit döneminde CHP'de yer aldığını ekler. Buradan açıkça görüldüğü üzere Bektaşiliğin Çelebi kolu Cumhuriyet politikalarını desteklemiş ve yanında yer almıştır.¹² Bütün bunlar ekseninde denebilir ki Atatürk'ün 30 Ağustos 1925 yılında Kastamonu Nutku'ndaki "Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz."¹³ sözüne karşın Alevi ve

¹⁰ Harald Schöler, **Türkiye'de Sosyal Demokrasi, Particilik, Hemşehrilik, Alevilik**, Çev. Yılmaz Tonbul, Der. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999, s.161-162.

¹¹ Ulusoy, **a.g.e.**

¹² Bodrogi, **a.g.e.**, s.58-61.

¹³ "Atatürk'ün Kastamonu'ya Gelişi-Şapka ve Kıyafet Devrimi", (Çevrimiçi) T.C. **Kastamonu Valiliği**, <http://www.kastamonu.gov.tr/ataturkun-kastamonuya-gelisi---sapka-ve-kiyafet-devrimi>, 22 Temmuz 2019.

Bektaşiler Cumhuriyet'in laiklik politikaları doğrultusunda kapalı kaldıkları yapıyı kırarak, Cumhuriyet'le birlikte yeniden hayata karışacakları umudu da yeşermiştir. Atatürk imajı Mehdi imajı ile birleştirilmiş, zihinlerde bir kurtarıcı figür olarak kurulmuştur. Birçok Alevi-Bektaşinin evinde ya da cemevlerinde, Atatürk-Hz. Ali-Hacı Bektaş Veli'nin yan yana bulunduğu fotoğrafların olması da bu kurtarıcı figür ve kutsallaştırılan değerlere iyi bir örnektir.¹⁴

Uyanık ise Cumhuriyet'in laiklik adına verdiği sözlerin ve Alevilerin taleplerinin karşılanıp karşılanmadığını sorgulayarak, diğer yazarlardan farklı bir yoldan gider. Sünni İslam politikalarıyla Osmanlı Dönemi'nde ezilen ve azınlık haline gelen Aleviler, ötekileştirilmiştir ve bu ötekileştirmeye Cumhuriyet Dönemi politikalarında da rastlanmaktadır. Ancak yönetimin yeni düzeninde din alanındaki reformlarında görülen değişimler (dini unvanların kalkması, tekke ve zaviyelerin kapanması, vs.), yalnızca Sünni toplumu etkilememiş, Aleviliğin geleneksel formunda çok önemli olan dedelik kurumunu ve cem ibadetlerini de vurmuştur. Ek olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıyla birlikte, Sünni İslam'ın değerleri baz alınmış olup, Aleviliğin dini prensipleri yok sayılmıştır. Laiklik sözü ile çıkılan yolda, böylesi düzenlemelerin olması ise uzun vadede Alevilerin problem yaşayacağı konuların temelini atmıştır.¹⁵ Yeni dönemle birlikte Osmanlı'dan farklı olarak vatandaş olarak haklar elde eden Alevilerin, reform paketlerindeki dini alanda yapılan değişimlerden etkilenmenin yanı sıra, Türklük politikasından da etkilendiği görülmektedir. Heterodoks ve senkretik yapısını sıklıkla vurguladığımız Aleviliğin, böylesi koşullarda tektipleştirmeye mahkûm edildiğini rahatlıkla görmekteyiz. Böylelikle, inançları sebebiyle Osmanlı'da ezilen Alevilerin artık etnik kimlikleri sebebiyle de ezilmesi sorunu doğmuştur.¹⁶

Çokuluslu ve çokdinli Osmanlı'dan, Türk milliyetçiliğinin temel alındığı ulus devlet modelinin çıkarıldığını belirten Massicard, karmaşık bir hale gelen toplumun İslami bir çatıda değil Türklük çatısında toplandığını ifade eder. Türk milliyetçiliğinin inşası sırasında tarihe bakıldığında Anadolu'daki Alevi kültürü ile karşılaşmıştır. Kaldı ki önceki bölümde bahsedildiği üzere Köprülü ve Baha Said'in çalışmaları da bu Türk kökenleri açıklamak üzerine temellenmiştir. Cumhuriyet'in kurulduğu yıllara baktığımızda ise Aleviliğin bu kültürel yönünü kullanmak, İslam'ın içerisindeki gerici

¹⁴ Bodrogi, **a.g.e.**, s.58-63.

¹⁵ **A.e.**, s.110-111.

¹⁶ Nil Mutluer, "Aleviler ve Yeni Merkezileştirme Politikaları", **Alternatif Politika**, C:7, No:2, Haziran 2015, s.354.

harekete karşı çıkmak için bir olanak tanımıştır. İnancın kadın ve erkeği eşit görmesi, ibadetin aynı ortamda yapılması, içki ve müzik konusunda katı kuralların olmaması gibi noktalardan hareketle Aleviliğin modernliğin temsili ve Sünni İslam'ın karşıt değeri olarak kurulduğu görülmektedir. Massicard burada çok önemli bir noktaya değinmektedir, Cumhuriyet içerisinde Aleviliğin cemaat yapısı etkisiz hale getirilirken halk ozanları benimsenmekte ve resmî ideolojiyi yaymak için kullanılmaktadır. Yazar, Pir Sultan Abdal'ın nefeslerindeki Şah kelimesi yerine dost kelimesi kullanılarak nefesin söylenmesini buna bağlar.¹⁷

Cumhuriyet'le birlikte laik değerlerin ön plana çıktığı ve bunun ulusa yayılmasında Aleviliğin kullanıldığı görülmektedir. Ancak Aleviliğin tam olarak anlaşılmamasından dolayı inancın değerlerinin baltalandığı ortadadır. Bu durum, Alevilik bünyesindeki bazı grupların yönetimin Türk milliyetçiliği değerleri ekseninde dışlanması ya da Aleviliğin inanç yönünün yönetim tarafından ekarte edilerek, onu yalnızca bir kültür olarak sunması gibi noktaları içermektedir. Halbuki Alevilik ne yalnızca bir kültür ne yalnızca bir inanç ne de yalnızca bir siyasi tutumdur. Alevilik bu üç özelliği de bünyesinde barındıran bir kültür, inanç ve siyasi duruştur. Tarihsel olarak karşılaştığı baskılar sebebiyle siyasi bir boyut kazandığı, bünyesindeki zenginlikler nedeniyle önemli bir kültür haline geldiği görülmektedir. Bu özelliklerin tümü bir arada değerlendirilmediğinde ve herhangi birisi çıkarıldığında, yapının bir ayağı eksik kalmakta ve sallanmaktadır. Belki de bu yüzden, bu zamana kadar güçlü bir Alevi hareketi ortaya konmamıştır. Bünyesinde farklı etnik grupları barındıran Aleviliğin her türlü tektipleştirme projesinden zararlı çıktığı görülmektedir. Osmanlı Dönemi'nde ötekileştirilen ve bir özne olarak dahi görülmeyen Alevilerin Cumhuriyet'in kurulmasında oynadığı rol ve laiklik politikaları ekseninde birer özneye dönüşmesi, var olan koşulların iyileştirildiği algısını yaratsa da Alevi kimliğinin geniş bir çatıyı temsil ettiği unutulmamalıdır. Kaldı ki detaylıca ele alacağımız üzere, uzun yıllar boyunca Alevi kimliğinin tanınması için gösterilen çabalar ve bu sorunun çözümünün sol harekette aranması da tektipleştirmeye giden bir başka yolu doğurmuş, Alevilerin seslerini duyurmalarını engellemiştir.

Devletin resmi olarak kabul ettiği ile dünya standartlarına göre azınlık kategorisinin farklı olduğunu belirten Oran, Alevilerin dünya standartlarına göre azınlık kategorisinde olduğunu belirtir. Cumhuriyet'in kurucu unsuru olmaları, sayılarının az

¹⁷ Massicard, **a.g.e.**, s.42-45.

olmaması ya da azınlık kavramının negatif anlamlar ile yüklenmesinden ötürü Alevilerin azınlık olmayı kabul etmedikleri, dahası devletin de onları azınlık saymadığı bilinmektedir. Alevilik İslam'ın içinde değerlendirilmediğinde, eski Türklük ile arasında bağ kurulduğu ve Şiilik üzerinden bir benzetme yapıldığı, bunun sonucunda da Osmanlı'da ötekileştirilen bir topluluk olarak karşımıza çıktıkları görülmektedir. İslam'ın içinde yer aldıklarında ise Sünnilik ile bir kıyaslamanın doğduğu ve dinsel farklılıkların onları ötekileştirdiği görülmektedir. Bu noktadan hareketle, Aleviliğe bakış açısı değişse de ötekileştirilme durumu asla değişmemektedir. Oran, sayıca az olan Alevilerin bir azınlık bilincine sahip olduğunu ve kendilerini farklı bir grup olarak gördüklerini belirtir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e her dönemin azınlığı haline gelen Alevilerin ikircikli bir yurttaşlık konumuna geldiği belirtilir. Bunun temelde iki nedeni olduğunu belirten Mutluer, Alevilerin bölgesel ve tarihsel farklılıklar doğrultusunda inanç ve etnik çoğulluk halinde olduğunu belirtir. Bu sebeple, Cumhuriyet'e geçişten sonra Türkmen ve Arap kökenli Aleviler kurucu olurken, Kürt Alevilerin inancın yanında etnik kimlikleri sebebiyle de ötekileştirildiği ve bunun sonucunda Kürt hareketine dahil oldukları bilinmektedir.¹⁸ Genel itibarıyla ise Alevilerin sol hareketle bir yakınlığı söz konusudur ve bu ilişki kentleşme ile başlamıştır.

1950'lerden itibaren artan kente göç süreci sonrasında 1960 ve 1970'lere geldiğimizde Alevi toplumunun solla olan bağlantısı, hareketin o dönemde Kemalist çizgiyle olan bağlılığından ileri gelmektedir.¹⁹ Ayrıca Aleviliğin kentleşme ile olan ilişkisi, politikleşme sürecini başlatmıştır çünkü 1960'lardan itibaren kentsel mekâna dahiliyetin artmasıyla beraber geleneksel yapının gevşemesi durumu, Alevilerin görünürlüğünü artırmanın yanında siyasi taleplerini de duyurmalarına bir zemin hazırlamıştır.²⁰ Bir sonraki alt başlıkta daha detaylıca göreceğimiz üzere bu dönem, Alevi yayınlarının da arttığı bir aralıktır. Kentleşmenin politikleşme sürecini tetiklemesinin yanı sıra Alevileri bir kimlik bunalımına sokmasından ötürü, sol hareket ile olan bağın arttığı görülmektedir çünkü Aleviler bu süreçte yalnızca kentte yaşamaya başlamamış, inancın geleneksel yapısının çözülmesine de tanık olmuştur.²¹ Kaldı ki modernleşmenin ve kentleşmenin Alevilik üzerindeki tek etkisi

¹⁸ Baskın Oran, **Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama**, İstanbul, Tesev Yayınları, 2004, s.36-44; Mutluer, **a.g.e.**, s.352.

¹⁹ Depeli, **a.g.e.**, s.67.

²⁰ Ertan, **a.g.e.**, s.13-14.

²¹ Ertan, **a.g.e.**, s.27-32.

geleneksel yapıyı ve kurumlarını çözmesi değil, aynı zamanda Alevilik ve Aleviler arasında mesafe oluşturmastır. İktidarın Aleviliği tanımlama çabalarının benzerinin, Aleviler arasında da var olduğunu ve Aleviliğin tanımında ortaklaşamamanın bir krize döndüğünü görmekteyiz. Hem devletin hem de Alevilerin tanım sorunu, Salman'ın tabiriyle Alevilerin hem her yerde hem de yersiz bir topluluk olmalarına sebep olmaktadır. Bütün bunlar doğrultusunda, Alevilik ve Aleviler arasındaki mesafenin açılması ile siyaseten tanınmanın birbirini etkilediği görülmektedir. Ecevitoğlu ve Yalçınkaya da bu bilgilerden hareketle, Alevilerin gelenekle arasındaki mesafeyi kapatıp yeniden ilişki kurmasının, devletle arasındaki ilişkiyi de etkileyeceğini belirtir.²²

Kentsel mekâna dahiliyet sonrasında politikleşme sürecinin başladığı 1960-1980 arasındaki dönem, kimliksel değil bireysel bir politikleşmenin söz konusu olduğu bir aralıktır. Bir başka deyişle, bir Alevi hareketinden söz edilemez ama daha önce de vurgulandığı üzere sol örgütler ve partiler çevresinde Aleviliğin politik bir bilinç kazandığı görülmektedir. Örtük politikleşme olarak tanımlanan bu dönemde, Alevi kimliğinin sol hareket ve ideoloji içerisinde erimesi söz konusudur. Ertan, Alevilik ve sol ilişkisinde önem arz eden bir diğer mevzunun Alevilik ve CHP arasındaki bağ olduğunun altını çizer ve bu bağın 1970'lerde zirveye ulaştığını ekler. Erken dönem Cumhuriyet yıllarında, laiklik politikalarının etkisiyle Sünni-muhafazakâr İslam'ın etkisi azaldığı için Alevilerin daha güvenli bir çevrede var olması, bu bağın sağlamlaşmasında etkindir.²³ 1990'lar Türkiye siyasetinde yaşanan kültürel dönüşüm, Alevi kimlik siyasetini de etkilemiştir ve bağımsız bir hareketin doğmasına sahne olmuştur. Ertan, Alevi kimlik siyasetinin ortaya çıkışını bu kültürel dönüşüm ekseninde yaşanan iki konu başlığı ile ilişkilendirir, buna göre Kürt sorunu ve siyasal İslam'ın yükselişi sosyo-politik dinamiklerdendir.²⁴ Bu siyasi atmosfer içerisinde, Aleviliğin inanç yönünü gizli yaşamayı tercih eden ve siyasi harekete dahiliyeti sol

²² Jinde Zekioğlu, "Aleviler hep kenarda, kenardakiler birbirine tutunmadıklarında düşer", 17 Şubat 2019, (Çevrimiçi) **Artı Gerçek**, <https://www.artigercek.com/haberler/aleviler-hep-kenarda-kenardakiler-birbirine-tutunmadiklarinda-duser>, 13 Temmuz 2019; Pınar Ecevitoğlu, "Aleviliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasal Cazibesi", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C:66, No:3, 2011, s.141.

²³ Ertan, **a.g.e.**, s.32-34.

²⁴ **A.e.**, s.14-15.

gruplar ekseninde gerçekleştiren yapısının 1990'larla birlikte bir değişime girdiği ve Alevi kimliği üzerinden örgütlenmenin başladığı görülmektedir.²⁵

Bu süreçte Alevi hareketinin Alevi kimliği üzerinden yükselmesi, Alevilerin kendileri üzerine düşüncelerine de zemin hazırlamıştır. Depeli, bunun kentsel mekâna geldikten sonra özünü unutmamak ve devletin Alevi özneyi tanımlama çabalarına karşı bir söylem üretmek için gerekli olduğunu belirtmektedir. Bu vurgu, kentsel mekâna geldikten sonra Aleviliğin ve Alevilerin yaşadıklarını anlamak ve bu yaşanan dolayısıyla sol hareketle neden bağ kurmalarını görmek açısından hayli önemlidir. Aynı dönemde ilk defa Alevilik Bildirgesi'nin yayınlanması da hareketin değişen yönünü gözler önüne sermektedir.²⁶

Aleviler ve CHP arasındaki bağa geri dönecek olursak, Alevilerin CHP'nin bir temsilcisi olarak görülmeyi kendilerinin seçmediğini, bunun onlara atfedilen bir başka etiket olarak kaldığını görürüz. Üstelik Alevilerin talebi, eşit vatandaşlık ve laik bir devlet yönetimi iken Stockholm Sendromu ya da kaba tabiriyle celladına âşık olmak ile yaftalanmaları üzerinde düşülmesi gereken bir mevzudur. Yüzyıllar boyunca etiketlenme ve ötekileştirilme ile geçen hayatlarının, Cumhuriyet sonrasında laiklikle birlikte bir nebze de olsa rahatladığını düşünebiliriz ancak her çağın ötekisi olmaya devam ettikleri de aşikârdır. Diğer her konuda olduğu gibi siyaset sahnesinde de neyi nasıl yapmaları gerektiği devamlı kendilerine salık verilen Alevilerin, kendi kaderlerini kendilerinin tayin ettiği bir siyasi ortamın yaratılması ve daha fazla söz sahibi olmaları şart. İçine eklemlendikleri sol hareketten, 1980'ler sonrasında 1990'larla birlikte bir nebze de olsa sıyrılıp Alevi hareketi diyebileceğimiz bir siyasallaşma ile karşılaşsak da bunun efektifliği sorgulanacak cinstendir.²⁷ Bu noktada, devletin Alevi sorununu çözerken iletişime geçtiği birimlerin halkın taleplerini aktarması ve bunu yaparken Alevi kimliğinin geniş bir çatıyı referans gösterdiğini unutmaması gerekmektedir.

Alevilerin temel bağlılığının CHP'ye değil, sol harekete olduğunu anlamak için siyasi seçimlerine tarihsel olarak bir göz gezdirmek yeterlidir. İkinci Dünya Savaşı sırasında CHP yönetiminin uyguladığı politikalar, hali hazırda ekonomik anlamda kötü olan kırsal kesimde ziraatle uğraşan kesimin üzerinde bir baskı oluşturmuştur.

²⁵ Ecevitoglu, a.y.

²⁶ Depeli, a.g.e., s.68.

²⁷ Besim Can Zırh, "CHP, Aleviler ve Stockholm Sendromu, **Birikim Dergisi**, No:287, Mart 2013, s.69-70.

Bu da hükümetin eleştirilmesine ve gözden düşmesine yol açan bir sürece sürüklemiştir. Kırsalda kendi içinde ve kapalı bir biçimde yaşayan insanların hükümete yönelttiği bu eleştirilerin yanında, Sünni kesimin laiklik politikalarına duyduğu öfke de var olan siyasi durumu değişime götürmüştür. Meclis içerisinde tarım ve ekonomi eksenindeki görüşmeler, bu koşullar çerçevesinde bir muhalefetin doğuşuna sebebiyet vermiştir.²⁸ Dönemin koşulları ekseninde CHP'ye karşı bir tutum sergileyen herkesin birleştiği bir çatı parti olarak kurulduğu düşünülen DP'nin, 1946 yılında girdiği ilk seçimden itibaren Alevilerin yoğun yaşadığı yerlerden destek aldığı bilinmektedir. DP'nin ekonomi politikalarının özellikle kırsaldaki insanlar için bir umut doğurduğu, Aleviler de kırsaldaki nüfusun büyük bir kısmını oluşturduğu için DP'nin iktidara gelmesinde önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bektaşiliğin Çelebi kolunun Atatürk döneminden başlayarak CHP'ye olan desteği ise ekonomik koşulların kötüleşmesiyle birlikte sarsılmış, DP'nin varlığı sonrasında da destek konusunda birtakım bölünmelerin yaşandığı ve DP'ye destek vermeye başladıkları görülmüştür. Partinin 1950'lerde başarı elde etmesini sağlayarak destek olmuşlardır. 1957 yılına geldiğimizde ise partinin laik politikalarından uzaklaşması ve Sünni tarikatlara yönelik eylemleri sonucunda Alevilerin desteğini kaybetmişlerdir.²⁹

1961 yılına gelindiğinde, o dönemin anayasasının sunduğu özgürlükler ekseninde Alevilerin kimlik ve var olma talepleri ve bunu gerçekleştirecek ortam bulunsa da dönemin partilerinden CHP ve AP'nin bu talebe karşılık vermediği görülmektedir. Sol harekette görülen canlanmanın ötekileştirilmesi sebebiyle her iki partinin de bu tonu benimsediği de bilinmektedir. Bu sebeple, Alevilerin sol hareket ile arasındaki bağın siyasi partiler tarafından etiketleme unsuru olarak görülmesi, yeni bir hareketin gerekliliğini de ortaya koymaktadır. Ayrıca Alevi kimliğinin tanınması talebi de önemli bir noktadır. Böylesi talepler ekseninde doğan BP'nin zaman içerisinde Alevilerin kimlik hareketine yardım etmekten ziyade yüzünü sol harekete dönmesi ise önemli bir noktadır.³⁰ Fakat, kısaca söylemek gerekirse dönemin taleplerine cevap vermeyen partiler, siyasette yeni bir partinin oluşmasına sebep olmuştur. 1966 yılında Birlik Partisi adıyla kurulan ve daha sonra Türkiye Birlik Partisi adını alan bu

²⁸ İsa Tolga Çıplak, **Demokrat Parti Döneminde Aleviler ve Bektaşiler'in Siyasi ve Sosyo-Kültürel Faaliyetleri (1950-1960)**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s.41-43.

²⁹ Schöler, **a.g.e.**, s.162-163.

³⁰ Atıl Cem Çiçek, Selçuk Aydın, Hüseyin Baran, "Gelenekle Sol Arasında Sıkışmış Bir Siyasal Hareket: (Türkiye) Birlik Partisi", **Siyasal: Journal of Political Sciences**, C:26, No:2, 2017, s.29-30.

siyasal parti, Alevilerin bir araya geldiği ve Hacı Bektaş Dergahı'ndan destek alan bir oluşum olarak karşımıza çıkmaktadır. On dört yıl boyunca varlığını sürdüren parti, bu süreç zarfında Alevi hareketine farklı yüzlerle yaklaşmıştır. Bu farklı yüzler iki dönemde incelenebilir: 1966-1970 arasında gelenekselliğin ön planda olduğu bir süreç varken, 1970-1980 arasında partinin yüzünü sola döndüğü ve geleneksel bağın zayıfladığı görülmektedir.³¹

Partinin 1969 yılındaki seçim beyannamesinde, laiklik ilkesi vurgulanmış olup Diyanet'in tekelci tutumu eleştirilmiş, inanç gruplarının temsiliyetinin önemi belirtilmiştir. Açık bir ifade ile Alevilik kelimesi geçmese de ırk, din ve mezhep ayrımına son verme vurgusu ile laik bir düzen içerisinde eşit vatandaşlar olarak yaşama arzusuna yer verilmiştir.³² 1969 yılındaki parti tüzük ve programına bakıldığında ise seçim beyannamesinde yer alan Diyanet'in farklı inançlara eşit davranması gerektiği vurgusunun devam ettiğini, ders kitaplarındaki mezhep bilgisinin belirli bir mezhebin tekeline sokulmasının eleştirildiğini görürüz. Ayrıca Atatürk ilke ve inkılaplarına bağlılık ve Türklük vurgusu da göze çarpan bir diğer detaydır.³³ 1972 yılında Türkiye Birlik Partisi adını alan partinin tüzük ve programının, Diyanet ve Türklük vurgusu gibi noktalar ekseninde 1969 ile benzer vurgular taşıdığını görürüz ancak faşizme karşı duruş ibaresiyle birlikte sol harekete dahiliyet mesajı da verilmiştir.³⁴ 1980'e gelindiğinde ise sol harekete geçildiğinin sinyali net bir şekilde verilmiş ve partinin amacının iş ve dış sömürüyü engellemek, tam bağımsız özgür ve demokratik toplumcu bir Türkiye yaratmak olduğu vurgulanmıştır. Diğer vurguların ise çıkarıldığı görülmektedir.³⁵

Tarihsel anlamda yaşanan katliamlar, baskı politikaları ve toplumsal olaylar ekseninde sağ ve sol ikiliği doğmuş ve Aleviler sol hareketle bağdaştırılırken, Sünni toplum ile sağ hareket arasında bağ kurulmuştur. Dahası yaşanan baskı ve şiddet olayları, Alevilerin gözünde sağ kesimin Yezid ile benzeştirilmesine neden olurken, sağ görüşteki Alevilerin de az da olsa var olduğunu ve onlar için de bütün

³¹ A.e., s.27-28.

³² "Birlik Partisi Seçim Beyannamesi", s.4-5, (Çevrimiçi) **Açikerişim@TBMM**, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/2517>, 15 Temmuz 2019;

³³ "Birlik Partisi Tüzük ve Programı", s.3-5, (Çevrimiçi) **Açikerişim@TBMM**, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/802>, 15 Temmuz 2019.

³⁴ "Türkiye Birlik Partisi Tüzük ve Programı", s.3-5, (Çevrimiçi) **Açikerişim@TBMM**, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/817>, 15 Temmuz 2019.

³⁵ "Türkiye Birlik Partisi Tüzük ve Programı", s.3, (Çevrimiçi) **Açikerişim@TBMM**, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/887>, 15 Temmuz 2019.

problemlerin temelini sol kesimden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çamuroğlu, bu tarz ikiliklerin karşılıklı etiketlemeler yarattığını ve her iki grubun kimi noktalarda otoritelerden ortak talepte bulunsa da dayanışma sağlayamadıklarını belirtir. Aleviliğin sol olarak nitelendirilmesine ise Aleviliğin sol kavramı ortaya çıkmadan evvel var olduğunu söyleyerek kabul etmez. Solun başarılarını ise Alevi seçmenin onu seçmesinden ileri geldiğini belirtir, yaşananlar göz önüne alındığında da Alevilerin başka bir tercih yapmasının beklenmeyeceğini de ifade eder. Mevzu yalnızca sağ hareketin Sünni İslam'la birlikte hareket etmesi değil; özgürlük ve eşitlik gibi taleplere kulak tıkayan tavrından da kaynaklanmaktadır. Türkiye siyasetinde özgürlüğün ve eşitliğin kolayca elde edilebilen ve uğruna bedel ödenmeyen bir şey olması durumunda, meselenin sağ ve solu tercih etmekten çıkacağını söyler.³⁶

Türkiye'deki koşullar sebebiyle Alevilik ve sol arasındaki bağın doğduğu görülmektedir. Kaldı ki sağ hareketin farklılıklara karşı kapalı tavrı, yapısı gereği Aleviliğin destek vereceği bir hareket olmaktan uzaktır. Katliamlar, travmalar ve ötekileştirmeler ile dolu bir geçmiş de bunu zorlaştırmaktadır. Ancak buradan hareketle kendini eleştirmesi gereken tek hareket sağ değildir, solun da özeleştirilmesi ve Aleviliğin taleplerine ne derece kulak verdiği, kimlik siyasetine ne derece destek olduğunu düşünmesi gerekmektedir. Kaldı ki Depeli'nin örgütlü kadınlar ile yürüttüğü görüşmeler ekseninde ortaya çıkan bilgiler de bunu doğrulamaktadır. Sol örgütler içerisinde Alevilik ya da kadınlık kimliğinin geri planda ve muğlak kaldığı görülmektedir. Kişilerin bu örgütler içerisinde Alevi kimliklerini ön plana çıkarmak istemediği ve bu kimliği yalnızca sol harekete uyumlu şekilde katliamlar ve baskı politikaları ekseninde ezilen bir kimlik olarak benimsediği ve dinsel/mezhepsel herhangi bir vurgudan kaçındığı görülmektedir. Bu durum yalnızca Alevi kimliğinin ön plana çıkmaması ile sınırlı kalmamakta, kadınlık ve kadın olma durumu da aynı şekilde arka plana itilmektedir. Bu noktada, her türlü kimlikten ezilen insanı bünyesine çağırarak sol hareketin içerisinde kadın olma ya da Alevi olma durumunun neden muğlak kaldığı düşündürücüdür. Bu noktada görüşmecilerin bu örtüklüğü tercih etmesi, arasında sıkı bir bağ bulunduğu inanıldığı Alevilik ve sol hareketin üzerine düşünülmesi ve özeleştirilmesi gereken bir konuya dikkat çekmektedir.³⁷

Sonuç olarak, Osmanlı Dönemi'ndeki ötekileştirici ve baskıcı politikalar ekseninde zarar gören Alevi-Bektaşilerin, Cumhuriyet'in vaat ettiği laik ülkenin destekçileri

³⁶ Reha Çamuroğlu, **Değişen Koşullarda Alevilik**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2005, s.70-78.

³⁷ Depeli, **a.g.e.**, s.81-87.

olduğu görülmektedir. Özne olarak dahi tanınmayan ve mekânsal anlamda da ötekileştirilen, kırsal ve dağlık alanlarda otonom bir yapı halinde yaşayagelen bu topluluğun, Cumhuriyet'le birlikte özne olarak tanındığı ortadadır. Bu sayede kırsal hayatta kapalı bir formda yaşayan Alevilerin, bu yapıyı çözerek değiştirdiği de görülmüştür. Kentleşme ve modernleşmeyle birlikte ise bunun zirveye ulaştığı, Alevi kimliğinin görünürlüğünün arttığı bilinmektedir. Kentsel mekâna geldiğinde, burada var olma ve mekâna uyumlanma ekseninde siyasileşme süreci içine giren Alevi hareketinin farklı boyutlardan geçtiği ancak geçen bu süreç zarfında, laik politikaların destekçisi olan Alevi-Bektaşilerin, siyasileşme sürecinde öncelikle sol hareketle yakınlaştığı görülmüştür. Bu noktada, kentsel mekâna göç eden Alevilerin, başlangıçta Sünni öteki algısı ve güvenlik duygusu sebebiyle burada da kırsaldaki kapalı yapı pratiklerini sürdürerek Alevi mahallelerinde gettolaşma eğiliminde olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Çünkü sol hareketi tercih etmeleri de benzer bir güvenlik duygusunu temelinde barındırmaktadır. Travmalar ekseninde kimliğini ön plana çıkarmaktan ziyade kapalı kapılar ardında yaşayan ve kamusal mekânda her daim kendini gizleyen Alevilerin kentsel mekâna tutunurken güvensizlik hissettiği ilk yıllarda gettolaştığı ancak günümüzde bunun da yavaşça çözüldüğü bilinmektedir. Buna takiben, sol hareket üzerinden Alevi hareketinin siyasallaşması da benzer bir örüntü ve güvenlik duygusunu içerir, solun geniş çatısı altında erimeyi tercih eden Aleviler bu sayede bir nevi görünmezliği ve güvenliği tercih etmişlerdir.

Kentleşmeyle birlikte sol harekete yakınlaşma, yalnızca mekânsal anlamda güven ve aidiyet hissetme ile Aleviliğin siyasallaşmasını beraberinde getirmemektedir. Aynı zaman bireylerin bilgiye ulaşımının artması ve siyasi figürlere olan ilginin yükselmesi ile dini otoritelerin eleştirilmesi ve Aleviliğin geleneksel formu ile modern hali arasındaki çatışmayı doğuran etmenlerden biri olarak da bilinmektedir. Buradan hareketle, Aleviliğin kentsel mekâna geçişle birlikte geleneksel formunda geçirdiği değişim ve dönüşümlere yakından bakmak yerinde olacaktır.

3.2. Geleneksel Alevilik ve Modern Alevilik Arasındaki Gerilim Ekseninde Değişen Alevilik

Modern Alevilik, tarihsel arka plan ve dolayısıyla onunla ilişkili geleneksel Aleviliğin inanç yönünü temelinde barındırır. Bu inanç temelinde menkıbeler, cem ibadeti, dedelik ve musahiplik kurumları unsurları yer almaktadır; bu unsurlar ile tasavvufi İslam yorumunun birleşmesi sonucu geleneksel Alevilik doğmuştur. Rıza Yıldırım, bu ikili temeli modern Aleviliğin alt katmanı olarak tanımlar ve bu katmanın 1960'lara kadar olan süreçte etkin rol oynadığını ancak kentleşme ve fikir akımlarının etkisiyle birlikte eski gücünü kaybetmeye başladığını, günümüzde ise unutulmak üzere olduğunu belirtir. Kentli ve modern eğitim almış bireylerde bu zayıflayan bağ rahatlıkla gözlemlenmektedir çünkü kent hayatına geçiş sonrası eğitimin artmasıyla beraber bahsedilen inanç temelli geleneksel Aleviliğin yerine sol ideoloji, Kemalizm, laik bakış açısı, anti-Sünni ve anti-devletçi görüş, pozitivizm gibi akımların bireyler üzerindeki etkisi de artmaktadır; yine de bu bağın yalnızca kentli bireylerde zayıfladığını söylemek eksiktir. Kırsalda yaşayan Alevilerin inanç ve tarihsel derinlik ile olan bağı daha kuvvetlidir ancak onların da ilişkilerinde bir gevşeme söz konusu olduğu görülmüştür, ayrıca bu kişilerin Alevi hareketindeki etkisinin sınırlı olduğunu vurgulamaktadır Yıldırım. Alevi hareketinde etkisi yüksek olan kesim, geleneksel Alevilikten kopan ve kentli, eğitim almış kimseleri barındırmaktadır. Köy ve kırsal hayat ile şekillenen Alevi inancının ve kurumlarının, şehirleşmeyle birlikte bir krize girdiği ve kentte işlevsiz kaldığı görülmektedir. Geleneksel Aleviliğin, kenttekilere cevap verememesi üzerine doğan bu kriz, Alevi kimliğini bir radikal dönüşüme uğratmıştır. Bu mecburiyetle birlikte kent Aleviliğinin oluşum süreci başlamıştır.³⁸ Modernleşme ve kente göç sonrasında, geleneksel Aleviliğin temel özelliklerinde yaşanan birtakım değişimler ve Aleviliğin vizyonundaki bazı noktaların yeniden düzenlenmesi süreci, Necdet Subaşı tarafından Alevilerin kendilerini gözden geçirmesi olarak tanımlanmaktadır ve modernleşen Aleviliğin geleneksel formu ile karşı karşıya geldiği vurgulanmaktadır.³⁹

³⁸ Rıza Yıldırım, "Cemevi Neyi Temsil Ediyor?", Türkiye'nin Demokratikleşmesi ve Alevi Talepleri Tespit ve Öneri Raporu, **Liberal Düşünce**, C:19, No:73-74, Bahar-Yaz 2014, s.13-15.

³⁹ Necdet Subaşı, "Modern Alevilik: Sınırları Zorlayan Söylem Arayışları", **İslamiyat**, No:4, 2001, s.147-148.

3.2.1. Geleneksel Aleviliğin Değişen Kurumları: Ocak Sistemi, Dede-Talip İlişkileri, Musahiplik, Düşkünlük, Cem İbadeti

Modernleşmeyle beraber bilgi toplumuna geçen topluluklar, geleneksel yapılar ile olan ilişkilerinde değişimler yaşamaktadır. Farklı topluluklarda farklı etkileri bulunan modernleşmenin, hayatın bütün alanına yayılması ve bütün alanları etkilemesi mevzuu ise ortaktır. Kırsal hayattan kente geçişi, kentleşmeyi de etkileyen modernleşme sonucunda, nüfusun hem sayısı hem de değerleri dönüşüme uğramaktadır. Bunun sonucunda geleneksel yapılarda çözülme yaşanmakta, bu çözülme kimi noktalarda yeni koşullara evrilmekte, kimi noktalarda ise geleneksel yapının tamamen erimesine sebebiyet vermektedir. Alevi toplumunda da kentleşme sonrası tarihsel arka planın ağırlıklı olduğu ve buna bağlı olarak inanç pratiklerinin de eş derecede önemli olduğu Geleneksel Aleviliğe dair özelliklerde değişimler yaşanmış, kimi noktalarda kayıplara sebebiyet vermiştir. Yaşanan değişim modernleşme ve kentleşmeyle beraber dönüşen Alevi toplumunun pek çok alanına etki etmiştir.⁴⁰

İlk olarak, ocak sisteminin ve bağlantılı olarak dedelik kurumunun etkilendiği, bu etkinin negatif yönde olduğu bilinmektedir. Geleneksel Aleviliğin inanç ve kültürel yapısının en önemli kurumu kabul edilen dedelik kurumu, inancın aktarımı ve bilginin üretimi hususunda Aleviliğin geleneksel formunun günümüze ulaşmasının ilk sırada yer alan aracı rolünde görülmektedir.⁴¹ Ancak kentleşme ve modernleşmeyle birlikte dede, aşık ve baba gibi otoritelerin ağırlıkta olduğu geleneksel Aleviliğin zayıfladığı görülmektedir. Dedelik kurumunun kimi noktalarda bu değişime ayak uydurduğu kimi noktalarda ise yok olduğu gözlemlenmiştir. Otorite konumundaki bu dini liderlerin bilgi üretimi konusundaki kontrollerinin zayıfladığı ve bu güç dengesinin eğitilmiş, sol gelenekten gelen Alevi yazarların yararına değiştiğini söylemek de mümkündür.⁴²

Ocak sisteminde dinsel bir hiyerarşi kurulduğu görülür. Pirlık/dedelik ve taliplik üzerinden kurulan bu hiyerarşinin, aynı zamanda sarmal ve döngüsel olduğunu belirten Deniz, herkesin talip olduğu bu sistemde dedeliğin yalnızca belirli aşiretlere,

⁴⁰ Ali Yaman, "Geçmişten Günümüze Alevi Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, No:63, 2012, s.18-19.

⁴¹ Ocak, **a.g.e.**, s.14.

⁴² Yıldırım, **a.g.e.**, s.67.

soylara mahsus olduğunun altını çizer. Buna göre dede olan bir soyun, başka bir dedelik soyuna tabii olabileceği, buradan da bir talip-dede ilişkisi çıkabileceğini vurgular, bu da hiyerarşik ilişkilerin sarmal ve döngüsel yapısını açıklamaktadır.⁴³ Bu hiyerarşinin eleştirilmesi ve sorgulanması, bilgiye ulaşım ve bir önceki bölümde bahsedildiği üzere sol hareketle olan bağın artmasıyla olmuştur.

Aleviliğin geleneksel formunun dışı kapalı ve özerk yapısının temelinde dedelerin dini ve sosyal yapıdaki konumu yer alır. Daha açık söylemek gerekirse, dışarı ile olan bağın en aza indirildiği ve kendi kendine yeten bir topluluğun kurulduğu görülmektedir; bu topluluğun siyasi ve hukuki anlamda düzenini sağlayan şey ise devlet aygıtları değil, dedenin otoritesidir. Dedenin bu otoritesini uyguladığı yer ise cem ibadetleri esnasındadır. Dolayısıyla, kırsalda dış dünyaya kapalı ama kendi içerisinde karşılıklı iletişimin ön planda olduğu bir Alevilik formu ile karşılaşırız.⁴⁴ Ertan, Aleviliğin bu kurumlarını birer mikro devlet mekanizmasına benzetirken; Shankland ise Alevilerin bu geleneksel kurumlarından sıyrılmadan devlet mekanizmalarına dahil olamayacaklarını belirtir.⁴⁵

Dedelik kurumunda kentleşme etkisiyle yaşanan değişim farklı kimliklere sahip dede tipolojileri ortaya çıkmıştır: Cemevi ve derneklerde gönüllü ya da maaşlı çalışanlar, çalışmayan ancak dedeliğin verdiği yetkiye dayanarak hizmete devam edenler, hizmeti sürdürmeyen ancak aileden gelen bilgiler ve okuyup öğrendikleri ile bilgilenenler ne hizmet veren ne de bilgi sahibi olanlar. Yaman bu tipolojilerin ocakları ve ocaklarda yaşanan değişimi anlamak için önemli bir nokta olduğunu belirtir. Alevi-Bektaşî yolunun soyundan gelen Ocakzadeler olması beklenen dedelerin, günümüzdeki koşullarda cemevlerinde maaşlı birer görevli olarak çalışmaya başlamasıyla statülerinin dernek ve yöneticilere bağlı hale geldiği görülmektedir. Buna bağlı olarak yalnızca dedesoyu olmaları yetersiz kalmakta, hitap yeteneklerinin ve bilgi birikimlerinin de yüksek olması beklenmektedir. Önemli bir soydan gelmeleri dedelerin insani açıdan da örnek teşkil etmesini gerektirmiştir. Kırsalda hukuki görevleri benimseyip, adalet sağlama ve topluluğun barış içerisinde yaşamasını temin etme görevleri çözülmüş, kent yaşamıyla beraber bu adalet ve barış sağlama rollerinin zayıfladığı gözlemlenmiştir. Bu gibi roller, devletin hukuki

⁴³ Dilşah Deniz, "Dersim Alevilik Mitleri ve Erkeklik Kurguları", **Cinsiyet Halleri**, Der. Nil Mutluer, İstanbul, Varlık Yayınları, 2008, s.61-63.

⁴⁴ Mehmet Ertan, **Aleviliğin Politikleşme Süreci: Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkânları**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.30-31.

⁴⁵ Ertan, **a.g.e.**, s.32; Shankland, **a.y.**

sistemi ile çözümlenmeye başlamıştır. Genel itibariyle “El ele, el Hakka” olarak tanımlanan ocak sisteminin temel özelliklerinde niteliksel değişimler yaşanmış ve bu özellikler kent hayatıyla beraber uygulanamaz hale gelmiştir.⁴⁶

Musahiplik ve düşkünlük de Aleviliğin modern formuyla birlikte geleneksel hatlarını terk etmiş ve yeni bir yapıya dönüşmüş, hatta kimi noktalarda zayıflamıştır. Bir sonraki bölümde, görüşmecilere yöneltilen sorular da bunun doğruluğunu kanıtlamıştır. Dördüncü bölümde, musahiplik ve düşkünlüğün, genç kuşağın eğitim ve siyasetle olan kuvvetli bağıyla birlikte zayıfladığı, kendilerinden önceki kuşakların da buna uyum sağlayarak eski sıkı bağlarını gevşettiğinden bahsedilmiştir.

İnancın gündelik hayatta somutlaşması ritüel ile birlikte olur. Bu bağlamda bir ritüelin kaybı inancın da kaybına sebebiyet verir. Aleviliğin göç sürecinde sosyal değişime uğramasıyla birlikte ritüel kayıplarına da uğradığı bilinmektedir. Cemler, bu ritüel kayıplarının görüldüğü alandır. Düşkünlük sisteminin eskisi gibi uygulanmadığı, düşkünlük sayılacak eylemleri yapan kimselerin cemlere alınmaya devam ettiği görülmüştür. Genç yaştakilerin ise ritüelleri tam olarak bilmediği ya da uygulamadığı, cemevlerini sohbet ya da etkinlik için toplanma yeri olarak gördüğü belirtilmiştir. Yaşça büyük Alevilerin bu noktada eleştirileri mevcuttur. Cemlerde sandalyelere oturulması, sadelikten uzak giyim-kuşam ile ceme gelinmesi gibi noktalar sebebiyle cemlerde yaşanan dönüşümü eleştirirler.⁴⁷ Bu noktadaki eleştirilerin yalnızca gençlere yıkılması, konuyu eksik ele almamıza sebep olacaktır. Kente göç sonrasında geleneksel yapının çözülmesi ve ailelerin Aleviliğe genç nesillere aktarmada eskisi kadar başarılı olamaması sonucu gençlerin inançtan uzaklaştığı göz önünde bulundurulmalıdır. Kaldı ki eğitim düzeyinin artması ve sol düşünce ile olan bağ da gençlerin bu tutumlarında bir etken atfedilebilir. İnançta yaşanan değişimlere karşı kapalı olmak, inancın tamamen çözülüp unutulmasına sebebiyet vereceği için değişimlere açık olup, modern formda var olmasını kabul etmek uzun vadede yarar sağlayacaktır.

Özetle, kentleşmenin Modern Alevilik yüzünden geleneksel inanç yönüne ait dede-talip ilişkisi, düşkünlük, cem ibadetleri, musahiplik gibi kurum ve ilişkilerin zayıfladığı ve hatta işlevini kaybederek yapısının değiştiği görülmektedir. Bunu inanç bağının

⁴⁶ Yaman, **a.g.e.**, s.23-26.

⁴⁷ İlkay Şahin, “Ooktan Cemevine Yapısal Bir Dönüşüm: İngiltere Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi Örneği”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, No:63, 2012, s.48-49.

zayıflaması olarak okuyacağımız gibi, eğitim düzeyi artan ve modernleşen bireylerin taleplerine göre inancın uyum sağlaması olarak da görmek mümkündür. Kimi pratiklerin kişileri zorladığı ve baskıladığı ortadayken, sıkı sıkıya geleneksel yapıya bağlı kalmayı beklemek, bireylerin inançtan büsbütün uzaklaşmasına sebep vermektedir diyebiliriz. Bu noktada yapılması gereken şey iktidarın Alevi vatandaşların taleplerine kulak vermesi ve cemevlerinin statüsünün yükseltilmesi, eksikliklerin giderilmesi sonrasında bireylerin de bu noktada inancı büsbütün terk etmek yerine geliştirmeyi arzu ederek yola devam etmesidir.

3.2.2. Modern Aleviliğin Yeni Kurumları: Cemevi, Dernek, Vakıf

Ekonomi, sosyal hayat, kültür gibi alanları etkilemenin yanında, kişilerin hayatına da dokunan kentleşme süreci sonrasında, Alevi-Bektaşî inancının geçirdiği değişim doğrultusunda Modern Alevilik kavramı doğmuştur. Bu kavramın ortaya çıkmasıyla birlikte uzun yıllardan beri süregelen Aleviliğin geleneksel formu arasında bir çatışma yaşanmıştır. Modern formun ortaya çıkmasında devlet, iktidar ve Sünni kesimin etkisi epey yüksektir çünkü Aleviler kente geldiklerinde iktidara ve iktidarın norm atadığı Sünni inanca yakınlaşıp, gündelik hayatta daimî bir ilişki içerisine girmektedirler. Ancak bu kentleşme süreci, iç dinamikleri zorlamanın yanında, değişim için de bir kapı açmıştır.⁴⁸ Bu değişim doğrultusunda Aleviliğin Modern formuyla birlikte yeni kurumlar doğmuş; cemevleri, dernekler, vakıflar ortaya çıkmış, basım ve yayın alanlarında Alevilik yükselişe geçmiştir.

İlkay Şahin, cem ve musahiplik gibi geleneksel yapıya ait inanç ve sosyal akrabalığın, kırsaldan kente göç sonrasında dernek üyeliğine geçişinin sembolik göstergesi olarak cemevlerini gösterir. Buna göre cemevleri, kente göçle beraber değişen geleneksel yapı ile modern yapı arasında kalan, Alevi toplumunun geçirdiği dönüşümü gösteren bir mekân, bir organizasyon biçimidir.⁴⁹

Kırsal hayatta bir kişinin evinde toplanıp yapılabilen cem ibadetleri, kent hayatında bu gerçekleştirilemediği için cemevlerini doğurmuştur ancak iktidarın cemevlerini tanımlaması ve yapımında yardımcı olması beklenirken, bunun karşılanmaması

⁴⁸ Gül, a.g.e., s.96-97.

⁴⁹ Şahin, a.g.e., s.45.

beraberinde diğer sorunları getirmiştir. Şu an kimi kesim Diyanete bağlı camilerin alternatifi olarak tanımlasa da büyük bir çoğunluk tarafından cemevleri kültürel bir mekân olarak tanımlanmaktadır. Ancak kent ortamında tek sorun cemevlerinin tanımı değildir: Farklı çevrelerden gelen Alevilerin farklı ibadet şekilleri olabilmesi sebebiyle, kent ortamında bir cem töreninde bilmedikleri bir cem ibadetine katılıp ne yapacağını bilemeden sadece izleyici durumunda kalan kimseler olabilmektedir. Ayrıca, cemevlerinin yönetimi derneklerin elindedir bu da derneğin Aleviliği nasıl tanımladığına bağlı olarak cemevlerinin bir inanç merkezi mi yoksa siyasi bir hareketin yürütülmesi için gerekli bir mekân mı olduğu fikrini etkilemektedir.⁵⁰

Alevilerin kent hayatındaki ilk tezahürleri dernekler üzerinden olmuştur. Kentli Aleviliğin bu ilk döneminde (80'ler 90'lar), siyasi kimlik mücadelesi ön plandadır. Anti-İslam, anti-Sünnilik ekseninde bir tepkisellik yükselmiştir. Dernekleşme döneminde, Sünni hegemonyaya karşı bir varoluş mücadelesine giren Alevi hareketinin talepleri de buna uygun olarak daha siyasi ve seküler bir tondan yükselmektedir ve cemevine ilişkin taleplerin hareketteki yeri zayıftır. 90'lara gelindiğinde ise bu noktada bir değişim yaşanır: Hem dünyada hem Türkiye'de hissedilen dinsel canlanma Alevi hareketini de etkilemiştir ve bu doğrultuda hak taleplerinin vurgusu siyasal ve kimlik mücadelesinden çıkıp inanç merkezine kaymıştır. Yıldırım'ın alt bellek katmanı olarak tanımladığı inanç temeline yönelme sonrasında, cemevinin kentli Aleviliğin dayanağı olduğu ve buna bağlı taleplerin de toplumsal varlık talebi olduğu fikri yükselişe geçmiştir.⁵¹

Kırsal bölgedeki geleneksel Alevilikteki ibadet ayaklarından biri olan cem ritüelinin değişen yapısına dair bir diğer nokta, bugün kent hayatındaki uygulanış biçiminde dernek ve vakıfların oynadığı roldür. Kentleşmeyle birlikte etkiye açılan geleneksel Aleviliğin modern örgütlenmeler ile yaşatılmaya çalışıldığı görülmektedir. Buna göre kitle ve yerel örgütlenmeler inancın ritüel ayağında önemli rol oynamaktadır, her iki örgütlenmenin de geleneksel Aleviliği idrak etme ve uygulama biçimleri farklılık göstermektedir. İlk olarak kitle örgütlenmeleri kategorisinde cemevleri, dernekler, vakıflar ve dergahlar yer almaktadır. Cemevleri, cem ibadetinin yapıldığı ve Alevi-Bektaşî inancının yaşatıldığı bir mekân olması sebebiyle diğer kitle örgütlenmelerinden farklıdır. Dernekler bir diğer önemli kitle örgütlenmeleridir. Pir Sultan Abdal Derneği bu alandaki önemli bir örnektir. Derneğin cem yaptırmak gibi

⁵⁰ A.y.

⁵¹ Yıldırım, a.g.e., s.14-17.

bir durumu olmasa da Alevi kültürünü ve inancını yaptığı ve düzenlediği etkinliklerle yaşattığı, bu etkinliklerde yapılan cemlerle de katkıda bulunduğu bilinmektedir. Vakıf olarak önemli iki isim sayılabilir: Hacı Bektaş Veli Kültür Vakfı, Cem Vakfı. Geleneksel Aleviliğin önemli bir ibadet ayağı olan cemlerin devamlılığını sağlayan kent hayatındaki ikinci örgüt tipi, esas amacı yardımlaşma ve dayanışma olan yerel köy dernekleridir. Kırsaldan kente göç eden kimselerin aynı şehirden göç edenler ile bağ kurmasını sağlamakla birlikte, iletişim ağı da kuran bu dernekler sayesinde göç sonrasında yaşanabilecek olumsuzlukların bir nebze de olsa önüne geçilmeye çalışılmaktadır.⁵²

CEM VAKFI (Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı) 1995 yılında kurulmuş olup, Alevi İslam anlayışının aktarılması ve araştırılması için çalışmalar düzenlemektedir. Bu doğrultuda, iktidarlar, siyasi partiler, kurum ve kuruluşlar ile görüşmeler yapmaktan çekinmeyen vakıf, ilkelerden ödün verilmediği müddetçe Alevi İslam anlayışının anlaşılması ve haksızlıkların giderilmesi için çalışmalarına devam edeceğini ve tavırlarının diyalog kurmaktan yana olduğunu açıkça ifade eder. Aleviliğe dair yüzyıllardır süregelen sorunların haricinde, kentleşmeyle birlikte doğan sorunlar için de çözüm yolları aradığını belirten vakıf, kırsal hayattan kent hayatına gelen ve buraya tutunmaya çalışan Alevilerin adaptasyonunu sağlamak, ibadet etmeleri için onlara bir cemevi sunmak ve kütüphane, konferans salonları gibi mekanlar ile kişilerin bilinçlenmelerine yardım etmek amacıyla hareket ettiklerini ve projeler hazırladıklarını da eklemektedir. Vakıf yalnızca Türkiye'deki Aleviler için hizmet vermemekte, diasporadaki Alevileri de düşünerek Avrupa'da Avusturya ve Almanya merkezli koordinasyon merkezi de açmıştır. Konferanslar ve söyleşiler ile bilgilendirici etkinlikler düzenlemenin yanı sıra sosyal yardımlaşmayı artıracak etkinlikler düzenlenmiş, öğrenciler için burs imkânı sağlanmıştır. Bunun yanı sıra kitap yayınlarına hayli önem veren vakfın hali hazırda 12 yayını bulunmaktadır. 31 Ağustos 2012'de düzenledikleri "Aleviler Ne İstiyor?" toplantısının, tüm Alevilerin beklenti ve düşüncelerini yansıttığını düşünen vakıf, bunun Türkiye'de bir ilk olduğunun altını önemle çizmektedir.⁵³

⁵² Hulusi Yılmaz, "Geleneksel Cem Uygulamaları ve Cem Uygulamalarının Kentsel Dönüşümünde Rol Alan Aktörler: Dernek ve Vakıflar", **Alevilik Araştırmaları Dergisi**, No:2, 2011, s.197-207.

⁵³ "Tarihçemiz", (Çevrimiçi) **Cem Vakfı**, <http://www.cemvakfi.org/pages/Kurumsal/3/tarihcemiz> , 6 Mayıs 2019.

1960'ların sonu ve 1970'lerin başında yükselen sanayileşme ve kentleşme sürecine kadar kırsalda hayatlarını idame ettiren Alevilerin, bu hızlı değişimle birlikte eski kapalı cemaat tipi yapılanmadan vazgeçmeye başladığı görülmüştür. Kente göç dalgası ve modernleşme ekseninde kırsaldaki Alevilerin yakın cemaat ilişkilerinin artık ülkeye ve uluslararası zemine sıçradığı söylenebilir. Bu noktada, kırsaldaki kapalı formunu terk eden Alevilerin, geride bıraktıkları kökleri ile yeniden bağ kurmak istemesinde inancın geleneksel formuna dair bilgi edinme önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim kırsalda sözlü gelenek ile yayılan inancın, bağların genişlemesi ve Alevilerin kapalı mekanlardan dışarı taşması sonucunda yerini yazılı forma bırakmış, sonucunda artan bir Alevi yazınına beraberinde getirmiştir.⁵⁴

Siyasal İslam'ın baskıları karşısında kendi kimliklerini ön plana çıkararak direnmeyi seçen Alevilerin 1980'li yıllarla birlikte bir uyanışa tanıklık ettiği vurgulanmalıdır. Bu süreçte Alevi yayınlarında yaşanan patlamalar çok önemlidir. Aynı dönemde yüksek eğitim görüş kimselerden oluşan bir Alevi elit tabaka ve değişim sürecini maddi açıdan desteklemeye hazır olan, Alevi göçmenlerden oluşan iş insanları ortaya çıkmıştır. Bütün bu değişimler ekseninde diyebiliriz ki, kırsal hayat ile bağdaştırılan, eğitimsiz kalmış, sözlü geleneğe bağlı bir topluluk formundan Alevi uyanışı ile çıkılmış, kentli, eğitilmiş, laik değerlere önem veren ve bu değişimler doğrultusunda kimlik sorunlarına karşı çözüm taleplerini seslerini çıkararak ifade eden bir topluluk haline gelmiştir. Bu uyanış, Alevilerin kendi kimliklerine sahip çıkmaları için bir çağrıda bulunmuştur. Dolayısıyla, bu zamana kadar kendileri hakkında kendileri dışında söz söyleyen her türlü yazarın karşısına, yeni araştırmalar ve yayınevleri ile çıkmışlardır. Bir başka deyişle, Alevi uyanışının açıkça ifade edilişi kitle iletişim araçları ile olmuştur. Vorhoff bu amaçla hazırlanan Alevi yayınlarını dört kategoriye ayırır: Alevi-Bektaşî inancını açıklamaya çalışan inceleme kitapları, Alevi ritüellerini canlandırma amacıyla çıkan öğreti, dua, efsane, hikâye ve ibadet kitapları, güncel sorun ve politikalara odaklanan Alevilik üzerine düşünceler içeren yayınlar ve dergiler.⁵⁵

Ayyıldız ve Can Yayınları, Alevi-Bektaşîlik araştırmalarının yapıldığı önemli yayınevlerindendir. Alevilik ve Bektaşîlik yazınında önem atfeden dergilere bakacak olursak; Mart 1991 yılında ilk sayısını yayınlayan *Kavga Dergisi*, Aralık 1992'de 22.

⁵⁴ David Shankland, "Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevi Hareketinde Etnografyanın Yeri", **Alevi Kimliği**, Der. T. Olsson, E. Özdalga, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s.23-24.

⁵⁵ Vorhoff, **a.g.e.**, s.49-54

sayısında adını *Kervan* olarak değiştirerek yayın hayatına devam etmiş, Aralık 1998 yılında 71. ve son sayısını yayınlamıştır.⁵⁶ Bir diğer önemli dergi ise ilk sayısı Haziran 1994'te *Birlik ve Dirlik* adı ile yayımlanan, 1998 yılından itibaren *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* adıyla yayın hayatına devam eden dergidir. 2006 yılından itibaren *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* adını alarak yayın hayatına günümüzde de devam etmekte olup Alevi-Bektaşî inancına dair önemli konuları ele almaktadır.⁵⁷ Alevilik Araştırmaları Dergisi ise Haziran 2011 itibarıyla yayın tarihine başlayan ve altı ayda bir çıkarılan bir diğer dergidir. Anadolu kültürünün temel dinamiği atfettikleri Aleviliği anlamak ve anlatmak için çıktıkları yolda, Ehl-i Beyt yolunu benimsediklerini belirtirler.⁵⁸ Diğer dergiler ise şöyledir; *Cem Dergisi*, *Nefes Dergisi*, *Pir Sultan Abdal Kültür ve Sanat Dergisi*, *Gönüllerin Sesi*, *Pir, Çağdaş/Yeni Zülfikar*.⁵⁹

Değişen tüm bu yapı ve kurumların yanı sıra, kuşaklar arasında da inanca dair bir algı değişimi söz konusudur. Gençlerin ateist olma eğilimi göstererek Aleviliğe de buradan yaklaştığı, kendinden bir önceki kuşakların ise Alevi kimliğini böyle algılamadığı görülmektedir. Gençlerin ateist olmasının altındaki temel, ebeveynlerin çocuklarına Aleviliğe dair bilgi aktarımında bulunmamasına bağlanmaktadır ancak bu değişimdeki etkenin eğitim düzeyinin artması ve sosyalizm, Marksizm gibi düşünce akımları ile olan ilişkinin sıkılaşması ile ilgili olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Gençlerin Alevi inancına değişiklik getirilmesi, kadınların başı açık cem ibadetlerine katılması ve yerde değil bir sandalye ya da benzeri bir eşyanın üzerine oturarak ibadet edebilme isteği yolu bilmemek ile bir tutulmaktadır. Şehirdeki dedelerin bilgi yetersizliğinin de bu gibi reform taleplerinin önünü açtığını vurgulamaktadır Gül.⁶⁰ Bu vurgusu epey önemlidir, bunun üzerinde, bir sonraki sözlü tarih bölümünde yapılan görüşmeler ekseninde daha detaylıca durulacaktır. Öncesinde kentte kadın ve erkek Alevi olma deneyimine bakılacaktır.

⁵⁶ “Kavga-Kervan Arşivi”, (Çevrimiçi) TKP, https://www.t-k-p.net/yayinlar/kavga_kervan/kavga_kervan.html, 8 Mayıs 2019.

⁵⁷ “Arşiv”, (Çevrimiçi) *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, <http://hbvdergisi.hacibayram.edu.tr/index.php/TKHBVD/issue/archive>; “İçerik hakkında”, (Çevrimiçi) *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, <http://hbvdergisi.hacibayram.edu.tr/index.php/TKHBVD/about> 8 Mayıs 2019.

⁵⁸ “Hakkımızda”, (Çevrimiçi) *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, <http://www.aadergisi.com/hakkimizda.html>, 30 Temmuz 2019.

⁵⁹ Vorhoff, a.y.

⁶⁰ Gül, a.g.e., s.107-108.

3.3. Metropolde Kadın/Erkek Alevi Olmak

Mekân, bir bireyin toplumsallaşma kanallarını üreten, dönüştüren örüntüler sunmanın yanında, bireyin nesnel ve öznel deneyimlerini şekillendirip sosyal dünyayı anlamlandırmasını da etkilemektedir. Ek olarak mekân, bireylerin toplumsal hayatta var olma biçimlerini ve mücadelelerini, tüketim alışkanlıklarını, kamusal alana katılımlarını ve sosyoekonomik donanımlarını da belirlemektedir.⁶¹ Mekân, toplumsal pratikler tarafından inşa edilir, iktidar yapısı ve ilişkileri tarafından da düzenlenir. Sınıf, ırk, etnisite, yaş, din, cinsiyet gibi toplumsal özellikleri olan kimlikler de mekân tarafından düzenlenmekte ve mekâna göre değişmektedir. Buna bağlı olarak, bu kimliklere bağlı eşitsizlikler de mekân üzerinden ifade edilebilir. Norm olan bir kimlik sınıfı, bir mekânla ilişki kurarken, öteki atfedilenler bu mekânlardan dışlanabilmektedir. Dışlananlar, kendilerine ait mekânlar oluşturmakta, norm olanın “sahip olduğu” mekânların sınırlarında konumlanmaktadır. Bu doğrultuda, cinsiyetin mekân ve mekânın sınırları çerçevesinde oluştuğu, iç ve dış ayrımı üzerinden cinsiyetin kurgulanışı söz konusu olabilmektedir.⁶² Hem toplumsal cinsiyet uzamı şekillendirmekte hem de uzam toplumsal cinsiyeti etkileyip, şekillendirmektedir. Bireyler, cinsiyetlendirilmiş mekânlar içerisinde kadın ve erkek olmak üzerine normatif bilgiler almakta bu şekilde de mekân, toplumsal cinsiyetin yeniden üretildiği bir yer haline gelmektedir.⁶³

Mekân ve toplumsal cinsiyet arasında ilişki kurabilmemizi sağlayan radikal kent kuramcılarıyla birlikte mekân, toplumsal ilişkilerden bağımsız bir nesne olarak atfedilmekten çıkmıştır. Kendilerinden önceki klasik Marksistlerden farklı olarak, kent mekânına daha ayrıntılı analizler yaparak yaklaşmışlardır. David Harvey, Henri Lefebvre gibi isimlerin de içinde olduğu bu Neo-Marksistlerin en önemli vurgusu, kentsel mekânın politik ve ideolojik süreçlerden ayrı düşünülemeyeceğini vurgulamaları olmuştur, böylece mekânın toplumsalla arasında bir ilişki kurulmuştur. Lefebvre'e göre, mekânın üretimi toplumsal ve zihinsel üretimle gerçekleşmektedir, yani her toplum kendi mekânını üretmektedir ve mekân, toplumsal bir üründür. Bu

⁶¹ Gül Aktaş, “Kadın Açısından Kente İlişkin Mekân Pratikleri”, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, No:27, 2017, s. 137-138.

⁶² Elif Çelebi, Didem Havlioğlu, Ebru Kayaalp, “Giriş”, **Sınır Bilgisi: Siyasal İktidar, Toplumsal Mekân ve Kadına Yönelik Şiddet**, Der. Elif Çelebi, Didem Havlioğlu, Ebru Kayaalp, Haz. Aksu Bora, Ankara, Ayizi Kitap, 2014, s. 9-10.

⁶³ İrvin Cemil Schick, “Cinsiyetin Üretildiği Bir Alan Olarak Mekân”, **Sınır Bilgisi: Siyasal İktidar, Toplumsal Mekân ve Kadına Yönelik Şiddet**, Der. Elif Çelebi, Didem Havlioğlu, Ebru Kayaalp, Ankara, Ayizi Kitap, 2014, s. 24-25.

sebeple mekân hem üretim aracı hem de tahakküm ve güç aracı olabilmektedir. Mekân üzerine analizlerinde kent hakkı kavramı üzerine konuşan Lebevre'ye göre bu hak, kent alanlarının ve mekanlarının kullanım hakkını, kentsel mekânda zaman geçirme hakkını, yaşayacağı yeri seçme hakkını, özgürlük, bilgi edinme, bireysellik, yerleşme hakkını ifade etmektedir. Bu hak kentsel yaşam hakkına dönüştürülerek formüle edilebilir; bu sayede kentte yaşama, kentin sunduğu olanaklardan yararlanma hakkı da gündeme gelecektir. Bu hakkın kavramsallaştırılması kapitalist üretim ilişkileri ve sınıf çelişkilerine odaklandığı için toplumsal cinsiyet körü olmakla eleştirilmiştir. Harvey ise kentsel hakkın, kentin barındırdığı kaynaklara erişimden çok daha fazlası olduğunu ifade eder. Ona göre kenti değiştirme ve yeniden icat etme mühimdir, çünkü kenti şekillendirmek insan hakları açısından hem çok önemli hem de epey ihmal edilmiştir. Kentsel hakkın bir heves ya da moda değil, sokaklarda, mahallelerde ezilen insanların yardım çığlıklarından yükseldiğini ifade etmektedir.⁶⁴

Mekânın cinsiyetlendirilmesinin evrensel bir sorun teşkil etmesi haricinde, Türkiye'ye baktığımızda da kentlerin yapısının eril ve cinsiyetlendirilmiş olduğunu görürüz. Planlama, tasarım gibi konuların haricinde toplumsal cinsiyete dayalı kodlar ve pratikler, erkekliği yüceltip kadını denetleyen bir mekânsallık üretmektedir. Bahsettiklerimiz ışığında baktığımızda, kente ait mekânların ve buralarda olma deneyimlerinin, ataerkil örüntüler ile iç içe olması sebebiyle kadınları dezavantajlı ve tehlide açık hale getirdiğini söyleyebiliriz. Kısıtlanmış ve dışlanmış kadınların mekân deneyimlerinin, zorluklarla mücadele etmeyi gerektirdiği, olumsuz duygulara sebebiyet verebileceği ve bütün bunların, mekânları zevk, heyecan ve macera üzerinden tecrübe edebilen erkeklerden farklılaşabileceği görülmektedir. Özellikle kamusal mekânın, heteroseksüel erkeğin cinselliğinin tahakkümünde olduğu görülmektedir.⁶⁵ Tam da bu sebeple, feminizm, kadınların sokakları da meydanları da elde etmesi için özgüven aşulamakta, ötekileştirilen kadınların özel alandan çıkmasının önünü açmaya çalışmaktadır. Mekânın iç ve dış ayrımının yanında, bahsettiğimiz üzere gecenin de mekân kullanımında bir kriter olması sebebiyle

⁶⁴ Dilek Köse Akkırman, **Toplumsal Cinsiyet ve Mekân: Kent Mekanına Erişimde Cinsiyete Dayalı Farklar ve Eşitsizlikler**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, 2017, s. 24-35.

⁶⁵ Acuner, Derya, "Canavarlaş(tırıl)an kent sokakları: Kadının kent deneyimi üzerine bir değerlendirme", **Fe Dergi: Feminist Eleştiri**, C: 8, No:1, Haziran 2016, s. 5.

“Geceye Yeniden Sahip Çıkma” yürüyüşleri ⁶⁶ ile birlikte kadınlar, bakıp, dokunan ve seslenen öznenin, baktığı, dokunduğu ve seslendiği nesnelerin üzerinde iktidarını uygulayıp onun özgürlüğünü kısıtladığını ifade etmekte ve bu bakma ve izleme kültürünün taciz ve tecavüz kültürünün inşasında rol oynadığının altını çizip, geceleri de sokakları da geri almak için mücadele etmektedir. ⁶⁷

Levent Şentürk, kentin eril yapısını vurgularken bahsi geçen erilliğin erkeklik ile bir tutulamayacağını, kastedilenin eril şiddet ve baskı olduğunu belirtir. Üstelik eril kent, erkeğin erkeğe, kadının kadına şiddet ve baskı uygulamasına da sebebiyet verebilen mekanlar olarak karşımıza çıkar. Bu noktada, toplumsal cinsiyet ve mekân çalışırken yalnızca kadınların mekândan etkilenişini işlemenin eksik kalacağını vurgulayan Şentürk, erkeklerin de mekândan etkilenimlerinin çalışmalara dahil edilmesiyle birlikte çok daha gerçekçi bakış açılarının yakalanabileceğini vurgular. ⁶⁸ Bu açıdan bakıldığında, bu çalışmada kentte yaşayan Alevilerin toplumsal cinsiyet algısı incelenirken, yalnızca kadınlara değil, erkek görüşmecilere yer veriyor olmak bir kere daha anlam kazanır.

Mekânın üretiminde iktidarın norm atfettiği öznenin merkezde konumlanırken, öteki atfedilenlerin merkezin dışına atılması konusuna geri dönecek olursak, konuyu feminist perspektiften okumak araştırmanın feminist yöntemle ele alınmasından ötürü ayrı bir önem arz edecektir. Feminist kuram içerisinde bütünleştirici bir kimlik inşasının dışlama edimini içinde barındıracağını altını çizen Zeynep Direk, böylesi bir çabanın kadınların yaş, memleket, sosyal sınıf, cinsel yönelim ve daha pek çok açıdan farklı kimliklere sahip olabileceği düşüncesini görmezden gelmeye sebep olacağını belirtir. Cinsiyet gibi ırkçılığın da üretilen bir olgu olarak karşımıza çıktığını ekleyen yazar, her ikisinin farklı düzlemlerde ezilme pratikleri yarattığını ancak birbirlerinin içerisinde de konumlanmış olduklarını ifade eder. Tarihin, bu gibi normatif alanlar üzerinden öznelerin dışarı atılması tarihi olduğunu belirtir. Cinsiyetçilik normlar tanımlayıp buna uymayan özneleri ötekileştirirken, tam da burada bahsedilen şeyi gerçekleştirmektedir. Normatif değer yargılarının dışarısına atılan öznelerin, merkezden uzakta kuytulara konumlandığı, merkezdeki norm olan

⁶⁶ Bahar Kılınç, “Gece ve Tehlike : Andrea Dworkin’in “Geceyi Geri Al” Yürüyüşü Konuşması”, (Çevrimiçi) **5Harfliler**, <http://www.5harfliler.com/gece-ve-tehlike-andrea-dworkin/>, 10 Haziran 2019.

⁶⁷ Çelebi, Havlioğlu, Kayaalp, **a.g.e.**, s. 10-11.

⁶⁸ Levent Şentürk, “Eril Kente Dönüş”, **Cins Cins Mekân**, 3. bs., Der. Ayten Alkan, İstanbul, Varlık Yayınları, 2017, s.36-38.

özneler tarafından etiketlendiğini açıklar. Bu Butler'ın tanımıyla toplumsal cinsiyetin bir bela haline geldiği yoldur. Burada ötekileştirilen öznelerin, bir direniş pratiği geliştirerek kendisine seslenilen tanımları benimseyip buradan bir karşı çıkış geliştirmesi mümkündür. Bu sayede normun tanımladığı şeyleri benimseyen bedenler, onun yarattığı iktidarı şaşırtarak bir boşluğa düşürebilme imkânı elde edebilmekte ve kendi kendisini kurma şansını da yakalamaktadır.⁶⁹

Öteki olarak etiketlenen kişinin dışarı atılırken karşılaşacağı eylemin, karşısındaki insanın inancından yükselmekte olduğunu vurgulayan Selek, bunun da bir iktidar üretimi olduğunu belirtir. Bu iktidarın içerisine Butler ve Direk'in altını çizdiği ırkçılık, cinsiyetçilik ve homofobiyi dahil edip, ek olarak militarizm, milliyetçilik gibi farklı alanları da dahil eder. Bu alanlar içerisindeki ezme ve ezilme pratikleri öylesine iç içe geçebilen bağlara sahiptir ki bir kişi hem ezen hem de ezilen konumuna geçebilmektedir. Bu bağlar ekseninde söylenebilir ki iktidar, toplumsal ilişkiler ekseninde kendini sürekli kılan bir sistem yaratır.⁷⁰

Öznenin kuruluşu ve ötekileştirilmesi ekseninde verilen bilgiler, mezhepçilik üzerinden Alevilerin ötekileştirilmesini okurken kullanılabilir ve hatta buradan yapılacak analiz bir adım ileri götürülerek, mezhepçiliğin de tıpkı cinsiyetçilik gibi özneler üzerinde iktidarını uygulayarak ve ötekileştirerek onları merkezden uzlaştırdığı söylenebilir. Ayrıca, Aleviliğe toplumsal cinsiyet penceresinden bakınca, bunun dışında pek çok noktanın benzerlik gösterdiği görülecektir: Feminist kuramda olduğu gibi Alevilikte de bütünleştirici bir tanımlama yapma sorunu mevcuttur ve bu çabaların çoğu, başka grupların Alevilik tanımından dışlanması ile sonuçlanmıştır. Keza Aleviliğin de normun dışına itilmesinden, ötekileştirilmesinden bahsetmek gerekir. Sünniliğin makbul vatandaşlık ve makul özne olarak kurulması, Aleviliğin muktedir hale gelişine sebebiyet vermekle beraber; toplumsal cinsiyet perspektifinden bakıldığında, kadınların ataerkil iktidar tarafından dışlanması ile benzerlik gösterir. Kaldı ki bu sebeple hem kadın hem de Alevi olmak, çifte ezilme denilen durumu doğurmaktadır. Ayrıca, Selek'in vurguladığı noktalar göz önüne alındığında Alevi toplumu Sünni hegemonya tarafından dışlanan ve üzerinde iktidarın baskısını hisseden bir grup olarak karşımıza çıkarken, bu topluluk içindeki erkeklerin

⁶⁹ Zeynep Direk, "Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi", Der. Zeynep Direk, **Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar**, 6. bs., İstanbul, YKY Yayınları, 2018, No:156, s.67-69.

⁷⁰ Selek, **a.g.e.**, s.120-121.

kadınlar üzerindeki ikincilleştirici eylem ve düşünceleri de ezilenin ezen konumuna geçişine iyi bir örnektir.

Kente dahiliyet sonrasında kadın bedeninin kontrol altına alınmaya çalışılması, ezilen kimliğe sahip Alevi erkeklerinin kadın bedenini kontrol ve baskı yolu ile ikincilleştirmesi sonucunda ezen konumuna geçişinin bir kanıtıdır. Kentsel mekânda Sünni hegemonyayla ilişkilerin artışı sonucu, tarihsel süreçte karşılaştıkları baskı ve etiketlenmeleri savuştururken ve kendi varlıklarını savunurken, erkek öznelerin kadınları ötekileştirdiği gerçeği gözlerden kaçmakta ve bu edim, “Alevi-Bektaşî inancında kadın ve erkek eşittir.” söylemi ile kamufle edilmek istenmektedir. Bu tarz bir savunma mekanizması geliştirilirken kadınlar üzerinde baskı uygulanması ise kabul edilmek istenmese de içselleştirilen ataerkil kalıntıların bir uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada, araştırmaların ortaya koyduğu bu gerçekliğe bir de saha çalışmasında yakından bakmak gerekmektedir. Ancak daha önce de belirtildiği üzere çalışmada yalnızca kadınların ezilmesine değil, bu açıklamalar doğrultusunda görüleceği üzere erkeklerin bu sistemi nasıl tanımladığı, toplumsal cinsiyete dair farkındalıklarının ve algılarının nasıl olduğu da araştırmada yer alacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KENTLİ ALEVİLERİN TOPLUMSAL CİNSİYET ALGISINA SÖZLÜ TARİH İLE BAKIŞ

Çalışmanın geçtiği semt olan ve Marmara Bölgesi'nde İstanbul'a bağlı 39 ilçeden biri olan Kartal¹, 40° 50' enlem ve 29° 11' boylamları arasındadır. Batısında Maltepe, kuzeyinde Sancaktepe, kuzeydoğusunda Sultanbeyli ve doğusunda Pendik bulunmaktadır. Kara yolu açısından kendisine en yakın il Kocaeli iken, deniz yolu ile Yalova ve Bursa'ya da ulaşım mevcuttur. ² İlçe, dağ, deniz, orman, yer altı kaynakları, yeşil alanlar ve sayfiye yerlerine sahiptir. İlçenin en önemli yükseltisi Aydos Dağı (537 metre) iken, ilçenin yüzölçümü Aydos ormanları dahil olmak üzere toplam 39.73 km²'dir. Engebeli bir araziye sahip olan ilçenin Aydos Dağı dışındaki önemli yükseltileri; Yakacıküstü Tepesi, Yakacık Orta Bayır, Yakacık Arka Bayır, Aydos Dağı, Orhan Tepe (Dragos)'dur. Coğrafi konumu ve fiziki özellikleri sebebiyle birden fazla iklimin özelliklerine sahip olan ilçede, Karadeniz'in yağışlı ikliminin ve Akdeniz'in ılıman ikliminin özellikleri bulunmaktadır. İlçenin tarihine baktığımızda ise; Bizans İmparatorluğu döneminde VI. yüzyılın başlarında Kartalimen isminde bir balıkçı köyü olarak kurulduğunu görürüz. İlçe ismini ilk defa sahilde balık avlamak için gelip yerleşen Kartelli isminde bir balıkçıdan almıştır. Bizans zamanında, liman önemi taşıyan ilçeye o dönemde Kartalimen denildiği de bilinmektedir. Ek olarak bölgede, Bizans Dönemine ait tarihi eserler de bulunmuştur. ³

Kartal'da ilk vapur iskelesi 1857 yılında inşa edilmiştir. 1947'de Kartal ve çevresinin sanayi bölgesi olarak belirlenmesiyle, ilçenin nüfusu ve üretimi artmıştır.⁴ 2013 yılına ait verilere göre Kartal'ın toplam nüfusu 447,110 iken bu nüfusun 222.638'i erkek ve 224.472'si kadındır. 2013 verilerine göre 15-29 yaş arasındaki genç nüfusun toplam 103.642 olduğu bilinmektedir. Bu haliyle ilçenin toplam nüfusunun dörtte birini gençler oluşturmaktadır ve Türkiye'deki genç nüfusun fazla oluşuna da iyi bir örnek teşkil etmektedir. 20-64 yaş arasındaki çalışan nüfus, 292.737 iken; 65 yaş üzeri

¹ Ek bilgi için bkz. "Kartal Belediyesi Kent Haritası", (çevrimiçi) Kartal Belediyesi <https://www.kartal.bel.tr/tr/kartalrehberi/KentHaritasi.aspx> , 11 Haziran 2019.

² "Kartal Belediyesi 2015-2019 Stratejik Plan", (çevrimiçi) Kartal Belediyesi, <https://www.kartal.bel.tr/tr/kurumsalyapi/StratejikPlan.aspx> , 10 Haziran 2019, s. 11-14.

³ "Kartal Belediyesi 2015-2019 Stratejik Plan", a.y.

⁴ "Kartal Hakkında", (çevrimiçi) Kartal Belediyesi, <https://www.kartal.bel.tr/tr/kartalrehberi/KartalHakkinda.aspx> , 15 Haziran 2019.

kesim, 29.262 olarak kayıtlara geçmiştir. İlçenin nüfus artış hızına baktığımızda, 1940'lardan 2013 yılına kadar 24 kat arttığı görülürken, 1950'li yıllarda hızı yüzde 20'lerde seyretmiştir.⁵ Bu hızı kırdan kente göç sonrası artan kentleşme ve modernleşme sürecine bağlayabiliriz.

Kartal ilçesinin sosyo-kültürel yapısı çeşitlilik göstermektedir, bunda iç göçün ve buna bağlı olarak artan nüfusun etkisi bulunmaktadır.⁶ Farklı kimlikten insanların bir arada yaşaması ve göç alan bir ilçe oluşu, içinde bulunduğu İstanbul ve daha geniş açıdan bakıldığında da Türkiye ile benzerlikler taşıdığını göstermektedir. Türkiye'ye baktığımızda 2017 yılı verilerine göre ülkeye 466 bin 333 kişi göç etmiş olup, bu sayının %52,3'ünü erkek, %47,7'sini ise kadın nüfus oluşturmaktadır. 166 bin 44 kişi ile en fazla göç alan il, İstanbul olmuştur.⁷ Nüfus artış hızı 13,9 olan İstanbul'un⁸ 2017-2018 verilerine göre toplam nüfusu 15.067.724 olup, aldığı göç miktarı 385.482 ile en yüksek şehirdir. Verdiği göç ise 595.803 olup net göç hızı - 13,9 ile hem göç veren hem de göç alan bir şehirdir.⁹

Verilen bilgiler dahilinde söyleyebiliriz ki Kartal, İstanbul ve Türkiye'yi düzgün bir kesitle temsil etmekte ve böyle bir araştırma için uygun bir ölçeklendirme sağlamaktadır. Düzgün kesit alma imkânı sebebiyle tercih ettiğim Kartal ilçesi, farklı Alevilik anlayışlarını barındırması ve Sünni nüfusun etkin olması sebebiyle, bu ilişkileri gözlemleme şansı da vermiştir. Özetle bu semt, dengeli objektif bir gözlem yapma ve bütünü yansıtan bir kesitle, doğru ölçeklendirme yapma şansı sunduğu için tercih edilmiştir. Burada yaşıyor olmam ise bu araştırma boyunca bir avantaj olmuş, deneklere ulaşma ve gözlem şansı açısından bir nevi hemşerilik bilinci ile daha kolay ilişki kurmama, sorulara daha içtenlikli cevaplar almama yardımcı olmuştur.

⁵ "Kartal Belediyesi 2015-2019 Stratejik Plan", **a.g.e.**, s.15-17.

⁶ "Kartal Hakkında", **a.y.**

⁷ "Uluslararası Göç İstatistikleri", TÜİK (çevrimiçi), <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=30607> , 16 Haziran 2019.

⁸ "İllere Göre Nüfus ve Yıllık Nüfus Artış Hızları", TÜİK (çevrimiçi), <http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist> , 16 Haziran 2019.

⁹ "İllerin Aldığı, Verdiği Göç, Net Göç ve Net Göç Hızı", TÜİK (çevrimiçi), <http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist> , 16 Haziran 2019.

4.1. Görüşmecilerin Sosyo-Ekonomik Bilgileri:

Bu başlık altında görüşmecilerin sosyo-ekonomik bilgileri toplanmıştır. Buna göre görüşmecilerin yaşları, memleketleri, medeni durumları, eğitim ve çalışma durumları öğrenilmiş olup, ikamet ettikleri semte dair bilgi vermeleri istenmiştir. Görüşmecilerin Kartal semtinde yaşamalarının sebebi anlaşılmak istenmiş olup, bu seçimin kırsaldan kente gelen Alevi toplulukların güvende hissetmek adına şehirde bir arada yaşama pratiğini sürdürmeleri ile ilgisi olup olmadığının analizi yapılmıştır. Mekânın ötekileştirilme ile olan ilişkisi kadar toplumsal cinsiyet ile olan bağı da önemli olduğu için kadın ve erkek görüşmeciler arasındaki benzerlikler ve farklılıkların hatları çizilmiştir.

Görüşme yapılan kişilerin sosyo-ekonomik bilgileri aşağıdaki gibidir (Tablodaki görüşmecilerin sıralaması, yapılan görüşmelerin tarihine göre düzenlenmiştir):

Tablo 1: Görüşmecilerin Sosyo-Ekonomik Bilgileri

Sıra No	Cinsiyet	Yaş	Profesyonel Durum	İkamet Ettiği Yer	Evlenme Durumu
A	K	28	Memur	Bingöl	Bekar
B	E	67	Emekli Öğretmen	Erzincan	Evli
C	K	23	Lisans Öğrencisi	Tunceli	Bekar
D	K	52	Ev Kadını	Tunceli	Evli
E	K	51	Terzi (çalışmıyor)	Erzincan	Evli
F	E	31	Makine Teknisyeni	Erzincan	Evli
G	K	28	Müşteri İlişkileri Uzmanı	Erzincan	Evli
H	E	60	Sekreter	Erzincan	Evli
I	K	25	Yabancı Dil Eğitmeni	Gümüşhane	Bekar
J	K	24	Operasyon Uzman Yardımcısı	Bingöl	Bekar
K	E	66	Emekli Tüccar	Erzincan	Evli
L	K	59	Ev Kadını	Erzincan	Evli
M	K	30	Doktora Öğrencisi	Tunceli	Bekar
N	E	42	Endüstri Mühendisi	Erzincan	Evli

İrk, sınıf, din, cinsiyet, etnisite ve daha pek çok kimliğin mekanlara göre kurulduğu ve yine mekanlara göre değiştiği bilinmektedir. Bu kurulma ve düzenlenme sonrası ortaya çıkan eşitsizlikler de dolayısıyla mekân ile ilişkilidir. Mekân belirlenirken, belirli bir kimliğin özne olarak atandığı ve bu kimliğe sahip olmayanların ötekileştirildiği görülmektedir. Ötekileştirilenlerin merkezden ve öznellikten dışlanmasının yanında,

merkezin dışındaki çeperlerde konumlandığı ve bu halde iken bile iktidarın içinde olduğu unutulmamalıdır. ¹⁰ Aynı şey öznenin kurulumu için de geçerlidir.

Kırsaldan kente göç sonrasında öteki kimlik olan Sünni-muhafazakâr dünya ile sıklıkla karşılaşması sonucu yaşanan gerginlikler, Alevilerin güvenlik duygusu üzerine düşünmemiz gerektiğini göstermektedir. Osmanlı döneminde merkezin dışında yer alan dini/sosyal bir dünyaya ait olan Alevilerin, günümüzde de merkezde yer alan Sünni-muhafazakâr hegemonyadan uzak bir dünyayı temsil ettiği ancak güvenlik algısında eskiden beri var olagelen tedirginlikleri aşma çabası içinde olduğunu görmekteyiz. Osmanlı'dan Cumhuriyete geçtiğimizde, modernleşmeden Alevilerin de etkilendiği ve hatta pek çok kere kendi geleneksel yapısı ile karşı karşıya geldiği ortadadır. Modernleşmeyle birlikte gelenekselci yapısını sorgulayan ve arada bir gerilimin var olduğu görülen Alevilik, aynı zamanda geleneksel korkularını, ötekileştirilmişliklerini de gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu gerilim, Aleviliğin modernleşme sırasında geleneksel yapısı ile yüzleşirken aynı zamanda yeni sürecin doğurduğu farklı Alevilikleri de bünyesine alması ile daha da artar. Bu noktada hem geleneksel yapısını korumak hem de modernleşmenin sunduğu yeni kimlikleri keşfetmek arasında bir denge kurması gereken Aleviliğin, tüm bunları yaparken kent yaşamı içerisinde varlıklarını koruma altına alma dürtüsüne de sahip olduğu vurgulanmalıdır. ¹¹ Bu sebeple görüşmecilere Kartal'da yaşama sebepleri sorulmuş, bunun Sünni dünyaya karşı kendilerini koruma ve güvende hissetme amacı taşıyıp taşımadığı analiz edilmek istenmiştir. Görüşmecilerin büyük kısmının bu semte göç ettiği, göç ederken hemşehrilik bağı gözeterek, akrabalarının peşinden buraya geldiği görülmüştür. Bu noktada kadınların evlenip şehir değiştirmesi durumu söz konusu iken erkeklerin akrabalık bağları ekseninde semti seçtiği görülmektedir. Yalnızca B ile yapılan görüşmede farklı bir amaç ile göç edip bu semtte yaşamayı tercih etme durumu söz konusuydu. B'nin hikayesinin ardında, Alevi olduğu için Anadolu kırsalında ötekileştirilen bir öğretmenin hikayesi var:

“Ben burda yaşamayı kendim seçmedim. Burda... Mecburiyetten geldim kızım çünkü bizim ülkemiz demokrasiden bahsediyor ama maalesef ülkemiz demokrasiden bahsetmek büyük bir yanlışlıktır çünkü insanlar düşüncelerini özgürce ortaya koyamıyorlar. Ha bir de hiç suçun olmadığı halde seni mimledikleri için eskiden daha çok yapılıyordu şimdi de yapıyor. Bir de Alevi kimliğin varsa bu daha farklı oluyor, ben Alevi kimliğimden dolayı Erzincan'da

¹⁰ Çelebi, Havlioğlu, Kayaalp, a.y.

¹¹ Necdet Subaşı, “Güvenliğin Modern Mekanları ve Aleviler”, **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, C:1, No:1, Aralık 2003, s.73-77.

birkaç kez hiç suçum olmadığı halde görevden aldılar. Yapılan soruşturma sonucu tekrar göreve verdiler, tabii mağduriyet yaşadık ondan dolayı. Baktım olmuyor, hakkım olan yerleri mesela merkez köylere, merkeze vermiyorlar. Eş durumundan tayin hakkım olduğu halde vermiyorlar. En iyisi ailece, çocuğumuzla çocuğumuzla bir arada olabilelim diye İstanbul'a tayin istedim çıktım geldim ama gelmez olaydım. İstanbul'u da sevmiyorum.”¹²

Türkiye laik bir ülke olsa da gelenek ve göreneklerin yerleşmiş yapısı sebebiyle, kadınların cinselliği kontrol altına alınmaya çalışılmaktadır. Eğitim seviyesi, ekonomik seviyenin düşük oluşu gibi sebepler nedeniyle bu kontrolün Doğu Bölgelerinde daha yoğun olduğu görülmektedir. Bu gelenek ve görenekler ve dini pratiklerin kadınların yaşamındaki etkisi erken yaşta evlilik, görücü usulü evlendirme gibi örneklerde karşımıza çıkmaktadır. Pınar İlkcaracan'ın Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yürüttüğü saha çalışmasında 599 kadına anket yaparak elde ettiği bulgulara göre, evliliklerin %61.2'si ailenin verdiği kararla gerçekleştirilmiş olup, kadınların %50.8'i kendi rızası dışında evlendirilmiştir. Evlilik kararını kadınlar vermiş olsa bile eşlerini ilk kez nikahın gerçekleştiği gün görebilmektedirler.¹³

Yaptığım görüşmelerdeki orta yaş üzeri grup içerisinde D görüşmecisi 17 yaşında, E görüşmecisi 19 yaşında, L görüşmecisi 15 yaşında evlenmiştir. 50 yaş üzeri kadın görüşmecilerin hepsinin erken evlenmiş olmasını bir tesadüf olarak nitелеmek yanlış olacaktır. Aksine buradan hareketle, Alevi toplumunda kız çocuklarının erken yaşta evlendirilmesi pratiğinin ne denli yaygın olduğu görülmektedir. Bu görüşmecilerin hepsi, evlendikten sonra kırsaldan kente göç etmiştir. Dolayısıyla erken yaşta evliliğin kırsal, geleneksel yaşam ve inanç formuna daha yakın olduğu söylenebilir. Genç kuşağın evliliklerinin erken yaşta olmaması ve rızaya dayalı gerçekleşmesi de artan eğitim ve bilgilenmenin bir yansıması olarak okunabilir. Evlilik örneği üzerinden söylenebilir ki kent hayatıyla birlikte, kadınların kendi hayatları üzerinde daha fazla söz sahibi olmaya başladıkları görülmektedir. L görüşmecisi erken yaşta yapmış olduğu evliliğin pişmanlığını görüşme boyunca sıkça vurgulamıştır, bunu ailesinin bir hatası olarak görmektedir:

“15 yaşında evlenip İstanbul'a geldim 76'da. Mecbur kaldım erken evliliğe. Akrabamız olduğu için anne babam verdi. Bu, eşim, olmasa başkasına verirlerdi. Önceden küçük evlendiriyorlardı kız çocuklarını, 14-15 dedin mi, tamam! Doğru bulmuyorum bunu. Şu anki aklım olsa, hiç öyle bir hata

¹² B görüşmecisi, Erkek, 3 Nisan 2019, Ses Kaydı.

¹³ Pınar İlkcaracan, “Türkiye'nin Doğu Bölgelerinde Kadın Cinselliği Bağlamının İncelenmesi”, **Müslüman Topumlarda Kadın ve Cinsellik**, Der. Pınar İlkcaracan, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.133-143.

yapmazdım. Sordular bana, “Siz bilirsiniz!” dedim. Aile seçiyor ama öylesine de sordular işte.”¹⁴

Aynı görüşmeci istediği gibi eğitim alamadığını ve ilkokul mezunu olduğunu da pişman olduğu bir diğer nokta olarak vurgulamıştır. Bunun sorumlusunun da ailesi olduğunu belirtir:

“Ailem izin vermedi okumama. Ev işi yaptırmaktan izin vermedi. Özellikle de öğretmen abim... İzin vermedi. Onu da söyleyeyim de içimde kalsın. (gülüyor)”¹⁵

Buna göre eski jenerasyon Alevi ailelerinin, kız çocuklarının eğitim hayatına gereken önemi vermediği ve bunun yerine kız çocuklarını erken yaşta evlendirme eğiliminde olduğu görülmektedir. Ayrıca, 50 yaş üzeri kadın görüşmecilerin, erken yaşta evlendirilmesinin yanı sıra hepsinin ev kadını olması ve terzi olan E'nin dahi mesleğini yapamaması önemli bir noktadır. Bu 3 kadın da kendini tanımlarken “Mesleğim yok şu an, çalışmıyorum” cümlelerini tercih etmiştir. Ev içi emeğin değersizleştirilmesi konusuna sonraki bölümlerde detaylıca bakılacaktır ancak bu cümlelerden hareketle, kadın emeğinin değersizliği algısının ne denli yerleştiği de mutlaka vurgulanması gereken hususlardandır. Böylesi bulgular, Alevi ailelerin toplumsal cinsiyet rollerini benimsediğini ve eşitliği vurgulayan bir inanç içerisinde zıtlık barındırdığını göstermektedir. Kent hayatıyla birlikte değişen ve dönüşen aile yapısının, eğitimle birlikte farklılaştığı ve kız çocuklarının eğitim hayatına önem verilmeye başlandığı görülmektedir. Buna göre genç kuşak kadın görüşmecilerin hepsi iyi eğitim almıştır ve erkeklerin de kadınların da en az yüksek öğretimden mezun olduğu görülmektedir. Yapılan hataların sonraki jenerasyonlarda devam ettirilmemesi, değişen ve gelişen bir topluluğa işarettir.

Kartal'da yaşayan İstanbulluların sayısı 67.840 iken bu sayıyı 25.975 ile Erzincanlılar ve 20.683 ile Sivaslılar takip ediyor. Bu şehirlerin haricinde Trabzon, Erzurum, Kastamonu, Rize, Samsun, Giresun, Ordu, Tokat, Elâzığ ve daha pek çok şehirden insanın bu semtte yaşadığı verilerde mevcut.¹⁶ Buna göre görüşme yaptığımız 8 kişi Erzincanlı, 2 kişi Bingöllü, 3 kişi Tuncelili, 1 kişi Gümüşhanelidir. Bu veriler dahilinde diyebiliriz ki Erzincanlı kişi sayısının fazla çıkması şaşırtıcı olmamıştır.

¹⁴ L görüşmeci, Kadın, 10 Haziran 2019, Ses Kaydı.

¹⁵ L görüşmeci.

¹⁶ “Kartal'da en çok hangi memleketliler yaşıyor”, (Çevrimiçi) **Kartal24**, <https://www.kartal24.com/7674-kartalda-en-cok-hangi-memleketliler-yasiyor> , 16 Haziran 2019.

Daha önce de belirttiğim üzere aynı semtte oturduğum için hemşehrlik benzeri bir bağ ile görüşmelerim kolaylaşmıştır, memleketimin Erzincan olması da benzer bir rol oynamıştır. Geniş bir açıdan bakıldığında, Alevilerin güvenlik duygusu sebebiyle kente göç ederken kırsal pratikleri de beraberinde getirdiği ve aynılık duygusu arayarak, akrabaları ile bir arada yaşamayı tercih ettiği söylenebilir. Bu durum köyden kente göçün ilk yıllarında gettolaşma ve mahalle kültürünün artması olarak ortaya çıksa da ilerleyen zaman sonucunda jenerasyonların farklılaşması bu durumu değiştirmiştir. Köyden kente göç eden ebeveynlerin yerini, kentte doğan çocukları almıştır. Dolayısıyla bu yeni jenerasyonun kente uyumlanması da artmış olup, ikamet etme durumları da değişkenlik göstermeye başlamıştır. Kaldı ki genç neslin Sünni kesim ile olan ilişkisi de daha sonra 5.4. numaralı alt başlıkta da göreceğimiz üzere, kendinden bir önceki nesilden daha farklı bir formda karşımıza çıkmaktadır. Öncesinde, kişilerin eğlence anlayışı ve boş zamanlarını nasıl değerlendirdiği konusuna yakından bakacağız.

4.2. Eğlence Anlayışı:

Özel alana hapsedilmek istenen kadınlar için kamusal alan olan kent sokakları, özgürleşmeyi içerirken aynı zamanda baskılara da gebedir. Acuner durumu kent sokaklarının kadınlar için çelişkilerle dolu olması şeklinde tanımlamaktadır. Kent ve kadınlar arasında karşılıklı dönüştürücü bir ilişkinin olduğunu belirtir. Buna göre kadının kent yaşamında özgürleşmesini bu karşılıklı ilişkinin bir sonucu olarak tanımlayabilir. Kentin bireye sunduğu anonimlik ve yabancılarla çevrili olma durumu aynı zamanda bir güvenlik duygusunu da beraberinde getirir diyen araştırmacılar mevcuttur fakat bu araştırmacıların atladığı nokta, toplumsal cinsiyet rollerinin göz ardı edilmesidir. Buna göre norm olanın dışında kalan her türlü özne, kent sokaklarında karşılaştığı bir sorun karşısında görünmez olabilmektedir. Sokak ortasında öldürülen kadınlar bunun yalnızca bir örneğidir. Bir süre önce Türkiye’de meydana gelen bir başka kadın cinayeti de bu durumun acı bir tekrarıdır. Emine Bulut, kız çocuğunun gözleri önünde boşanmak istediği eşi tarafından öldürülmüştür. Bu sırada güvenli sayılabilecek kent yaşantısında, kimse duruma müdahale etmemiştir. İsimler değişse de kadınların karşılaştığı baskı aynı kalmaktadır. Bir

başka ifadeyle, kentte özgürleşmenin yanı sıra bir baskı da mevcuttur, çünkü mekânın cinsiyetli yapısından kent sokakları da payını almaktadır.¹⁷

Bahsedilen noktalar, bireyin eğlenme hakkını da etkilemektedir. Kadınların kendini güvende hissetmesi, mekân bazında değişebileceği gibi zamana göre de farklılaşabilmektedir.¹⁸ Bu da kadınların eğlenmek için kenti nasıl, ne zaman ve ne şekilde kullanacağı sorularını beraberinde getirmekte, kadınları daimî bir sorgulama, baskı ve tedirginlik döngüsüne hapsetmektedir. Belki de bu sebeple, kadınların büyük bir kısmının boş zaman aktivitesi olarak seçtiği eylemler, belirli bir alanda ve güvenli atfedilen mekanları içermektedir. Kadın görüşmecilerden yalnızca birisi, boş zamanlarında vakit buldukça şehir dışına çıkmayı sevdiğini ifade etmiştir.

“Boş vakitlerimde genelde şehir dışına çıkmayı seviyorum yani hafta sonları vs... Fırsat buldukça ve bunun da tabii ki yine belirli şehirler, hani kültür farkından dolayı, mesela Eskişehir ya da Ege kıyılarına, Akdeniz kıyılarına, bu tarz yerlere gitmeyi seviyorum.”¹⁹

Sohbetin ilerleyen vakitlerinde, boş zamanlarında şehir dışına çıkmayı tercih etmesinin sebebinin İstanbul'da rahat gezip, eğlenememesi olduğunu açıklamıştır. Eskişehir gibi öğrenci kenti olarak anılan yerlerde kendini iyi hissettiğini ve istediği saatte dışarı çıkabildiğini belirten A, İstanbul'un göç alan yapısı nedeniyle günden güne kalabalıklaşması ve farklı fikirleri bünyesinde barındırması dolayısıyla da güvende hissedemediği bir ortam doğurmasından şikayetçi. Dolayısıyla, yukarıda bahsettiğimiz üzere nerede, nasıl ve ne zaman eğlenmek istediğini mekâna göre belirleyen bir kadın ile karşı karşıyayız:

“Şöyle, ee aslında bir erkek de rahat yürüyemez şehirde. Bir kadın daha çok rahat yürüyemez. Yani yüzde 10'sa erkeğin daha rahat olma ihtimali, bizim de yüzde 5. Çünkü neden? Kadının kendi, toplum anlayışından bahsediyorum, kadının bir iffeti olduğu için, her an böyle bir saldırı altında kalacak. O saatte, özellikle böyle bir şeyle karşı karşıya kaldığı zaman, “O saatte ne işi var, hmm demek sen bu saatte dışarıdasın, bu kadın şöyle, böyle!”. Hani biliyorsun. Yani farklı düşüncelere yol açacağını bildiği için kadın, tedirgin olur. Onun için, yaşadığım şehirleri kendim seçmek isterim. Mesela Eskişehir'e gittiğimde, gecenin 3'ünde 4'ünde dışarıda olduğum zaman mesela birazcık olsun tedirgin olmuyordum. Neden? Çünkü biliyorum, oradaki zihniyet de benim zihniyetimdi. Öğrenci çoğu zaten, öğrenci şehriydi ve gerçekten de bir kere bile başımın belaya girdiğini görmedim. Yani

¹⁷ Acuner, **a.g.e.**, s.4-7; “Emine Bulut'un son sözleri sosyal medyada: Ölmek istemiyorum”, (Çevrimiçi) **Bianet**, <http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/212118-emine-bulut-un-son-sozleri-sosyal-medya-olmek-istemiyorum> , 20 Eylül 2019.

¹⁸ **A.e.**, s.9.

¹⁹ A görüşmecisi, Kadın, 23 Mart 2019, Ses Kaydı.

(duraklıyor)... bir kere şöyle bir sıkıntım olmuştu, okulların kapandığı bir dönem, bir tane gecenin 3'ünde bir kulüpten çıktık arkadaşım ile birlikte. Yolda giderken bir tane Tofaş, altını çiziyorum Tofaş yine ekonomik sınıftan, arkamızda dolandığını gördüm. Rahatsız olduk tabii. Çünkü belli yani, kötü niyetli. İçinde alkol falan alıyorlar, camdan görünüyor. Direkt polisi aradık. Yani tabii ki burda demek istediğim aslında fakirlik, zenginlikten ziyade ekonominin ne kadar insan hayatına etki ettiğini..."

A ile yaptığım görüşme ilk görüşmem olması sebebiyle bana pek çok alanda fikir verdi. Burada açıkça gördüğüm şey, kadınların eğlence anlayışının mekân ve mekânda kendilerini güvende hissetmeleri ile yakından ilgili olduğuydu. Daha açık ifade etmek gerekirse, bir kadın kendini içinde yaşadığı semtte, şehirde ve hatta kimi örneklerde ülkede rahat hissetmiyorsa, boş vakitlerinde eğlenme tercihleri de buna göre kısıtlanabiliyor. 23 yaşındaki C ise boş zamanlarında yapmaktan hoşlandığı ne varsa, Pir Sultan Abdal Derneği'ne taşımaya çalıştığını ve böylelikle semtin geri kalmış alanlarını onarmaya çalıştıklarını anlatıyor. Görüşme öncesindeki sohbetimizden de açıkça anladığım üzere C ve arkadaşları, dernek içerisinde epey faydalı etkinlikler düzenliyorlar. Kadın-erkek eşitliği adına sohbetler gerçekleştiriyor, kişilerin hayatlarında eksik kalan eğlence gibi noktaları değiştirip dönüştürerek, kendilerine mahalle içinde bir dünya yaratmaya çalışıyorlar. C'nin eğlence anlayışındaki bu değişimi, görüşme esnasında sıklıkla güvenli attettiği semtte eğlenme isteği olarak da okuyabiliriz:

"Aslında (gülüyor), ya bunu son birkaç senedir çok değişti boş zamanlarımda ne yaptım. Mesela şeyi hatırlıyorum üniversiteye ilk başladığım yıllarda ya da eskiden Uğur Mumcu'da oturdum, orada otururken işte boş zamanlarımda arkadaşlarımla Kadıköy'e gidiyordum, işte Taksim'e gidiyorduk. Böyle biraz daha bizim, Kartal uzak bir yerde çünkü, farklı yerlere gidiyorduk. Orada vakit geçiriyorduk, sinemaya tiyatroya falan ama burda, ben de Evrensel Gazetesi'nde staj yapıyordum. Burada ee muhabirliğe gelmişim, haber yapacaktım buranın festivalini ve sonrasında burda da örgütlendim zaten. Gençlik çalışmalarında yer aldım. O yüzden son 3-4 senedir bu biraz değişti. 3-4 senedir benim daha önceden mesela tiyatroya giderken, şimdi artık burda tiyatro yapma alanı oluşturmaya çalışıyoruz yani. İşte genelde mahalledeyim, dernekteyim, arkadaşlarla birlikteyiz işte. Eğitim çalışmaları yapıyoruz. Hani aslında mekân olarak uzak olduğumuz her şeyi burda yaratmaya çalışıyoruz ya da çok mesela şu an maddi şeyler gerektiren işleri biz burda çok uygunla yapmaya çalışıyoruz."²⁰

Boş vakitlerinde eğlenmek için ev içinde zaman geçirmeyi tercih eden ev kadınlarının sayısı dikkat çekici bir noktadır. Orta yaş üzeri kadın görüşmecilerin sosyalleşmesinin de kısıtlanmış bir mekânı işaret ettiği görülmektedir. Kadınlar boş

²⁰ C görüşmecisi, Kadın, 8 Nisan 2019, Ses Kaydı.

vakitlerinde evlerinde zaman geçirecekleri aktiviteleri tercih etmekte ya da arkadaşlarının evlerine oturmaya gitmektedirler. Özel alandan çıkan kadınların, bulundukları semtten çok fazla uzaklaşmadığı da dikkat çeken bir diğer husustur.

“Boş zamanlarımız, biz aile binasında yaşadığımız için böyle hani eltim, görümcelerim, kayınvalidem, kayınpederim... Genelde onlarla geçiyor ve Kartal’a falan, diyelim ki Kartal, Pendik... Böyle bir iş, iş olduğu zaman gidiyorum genelde. Gün yapıyorum işte böyle biraz daha... Hoşuma gider yani diyalogu insanlarla koparmayı istemiyorum, seviyorum insanlarla. Gün yapıyorum. İşte karşıya bazen öle çok nadir giderim böyle, bir iki arkadaş, kafa dengi bir iki arkadaşla öyle gidiyorum geziyorum.”²¹

“Yani genelde de Kartal’dayım. Çok da bi yere gittiğim yok yani, evdeyim. Kızım diyor ya rahatsız olduğu için, yani benim hayatım şu var diyelim... Bak kızım doğdu, 41 yaşına girdi halan 2 yaşındaki çocuk gibi. O isterse gideriz, o istemezse zaten mümkün değil götürmem de. Sürekli ben de onu yalnız bırakamıyorum, yani bu şekilde evde geçiyor zamanımız. Daha doğrusu, yazımız bile kışımız hep evde geçiyo.”²²

“Burda, evde ev işi yapıyorum. Yürüyüşe gidiyorum. El işi, dikiş yapıyorum, örgü örüyorum. Semtte eşimle yürüyüşe, dışarı çıkıyoruz bazen. Küçük kızım ile sohbet ediyoruz. Öyle yani.”²³

Bu görüşmelerdeki ortak nokta, kadınlar kendilerine yüklenen rolleri sorgularken suçlayıcı bir tondan eleştirilerini yükselterek, aile hayatlarında karşılaştıkları baskıların sorumlusu olarak aile, eş gibi kişileri sorumlu tutmakta, ancak bu rolleri ne denli benimsediklerine dair bir özeleştiriye gidememektedir. İçinde bulundukları koşulları çaresizlik ve mecburiyet ekseninde aktaran kadınların, toplumsal cinsiyet rollerine karşı kurban rolüne bürünmesi, Alevilerin Sünni hegemonya karşısındaki tutumu ile benzerlik göstermektedir.

Altın günleri de kadınların belirli bir mekânda ve yine ev içerisinde eğlenmek için tercih ettiği boş zaman aktiviteleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneksel altın günlerinde kadınlar geniş bir arkadaş çevresi ile bir araya gelerek, evlilik, çocuklar, yiyecek, giyecek gibi konular ekseninde muhabbet eder ve bu esnada el işleri ile uğraşırlar. Altın ya da nakit unsurunun bulunması ise sosyalleşmenin yanı sıra bu günlerin sürekliliğini sağlayan unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadınlar bu sayede sosyalleşirken aynı zamanda yatırım yaparak maddi anlamda bir kazanç sağlamayı da hedeflemektedir. Sosyo-ekonomik açıdan birbirine benzer koşullarda kadınların bir araya gelmesi tercih edilse de kadınlar arasında bir hiyerarşinin de söz

²¹ D görüşmecisi, Kadın, 8 Nisan 2019, Ses Kaydı.

²² E görüşmecisi, Kadın, 16 Nisan 2019, Ses Kaydı.

²³ L görüşmecisi.

konusu olduğu gör÷lmektedir. Buna göre eşinin mesleği nüfuzlu ya da yaşı diğer kadınlardan daha fazla olan bir kadının konuşmalarının altın gününde daha fazla saygı ve dikkatle dinlendiği gör÷lebilir.²⁴ Orta yaşı üzeri kadınlarda yaptığım görüşmelerden bir tanesinin bir altın gününde gerçekleşmesi de altı çizilmesi gereken bir noktadır. Görüşmeci engelli kızı sebebiyle rahat sosyalleşemediğini, altın gününe gelirken bile büyük sorun yaşadığını belirtmiştir. Benzer şekilde, D görüşmecisi de boş zamanlarında altın günlerine katıldığını, arkadaşları ile bu şekilde zaman geçirmeyi çok sevdiğini belirtmiştir. L görüşmecisi de daha evvel Ümraniye’de oturduğunu ve o dönem akrabalarının yoğun olduğu bir bölgede ikamet ettiği için bir araya gelerek altın günleri yaptıklarını, kadınların bu şekilde vakit geçirirken para biriktirdiğini vurgulamıştır.

Orta yaşı üzeri erkeklerin de kadınlarla benzer şekilde boş vakitlerinde bulundukları semtte sosyalleştiği ve farklı semtlere gitmeyi tercih etmeyerek, belirli sınırlar içerisinde zaman geçirdiği gör÷lmüştür. Boş zamanlarında yaşadığı semtte ya da o semte yakın yerlerde zaman geçirmeyi tercih eden görüşmecilerin büyük bir kısmının, bu seçimi sorgulamadığı ya da daha doğru bir ifadeyle, bu seçimi neden yaptığını açıklayamadığı gör÷lmektedir. Alışkanlıklar, belirli bir mekân içerisinde zaman geçirmenin vermiş olduğu güven duygusu, rutinin yarattığı korunaklı alan gibi bir ya da birden fazla noktaya dair bilgi toplanmaya çalışılsa da görüşmecilerden yalnızca bir tanesi, bu durumun özeleştirisini net bir şekilde ortaya koyabilmiştir:

“Boş zamanlarımızda da belli bir lokasyonda zaman geçiriyoruz genelde çok fazla uzağa gitmiyoruz. Lokasyonun verdiği güven duygusundan çok, burada yaşıyor olmanın zaman içinde yarattığı bir güven duygusu oluyor tabii ki... Yaşadığı yerde belli bir zaman geçirince insan, alışkanlıktan ve çevreyi tanıyor olmaktan bir rahatlık hissediyor. Buraya özel bir güven duygusu olduğunu sanmıyorum. Farklı yerlerde de yaşadım, yaşadığım sürece oralarda da güven duygusu vardı. Güven duygusunun çoğu alışkanlık ve etrafı tanıma duygusu sanırım.”²⁵

Kadınlar ve erkeklerin boş vakit aktivitelerini değerlendirirken, karşımıza çıkan bir diğer nokta L’nin ev işlerini boş zaman aktivitesi olarak tanımlamasıdır. Bu feminizmin de üzerinde durduğu önemli bir konudur. Bu noktada feminizmin tanıttığı önemli kavramlardan biri olan zihinsel çalışma yükümlülüğüne göre kadınlar, boş vakitlerinde bile ev içi görev ve sorumlulukları düşünmekte ve zihinlerinde bir sonraki

²⁴ Aslı Büyükokutan, “Geleneksel Altın Günlerine Halkbilimsel Yaklaşım: “Muğla Örneği””, **Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi**, C:4, No:14, 2012, s. 117-121.

²⁵ N görüşmeci, Erkek, 23 Ağustos 2019, Ses Kaydı.

görev için liste yapmaktadır. Evi paylaştıkları partnerleri ev işi yapsa dahi bu görev ve sorumlulukların hatırlatılması yine kadınlara kalmakta, böylece bitmek bilmeyen bir döngü ile kadınların omuzlarına bir yük daha eklenmektedir. Bu zihinsel çalışma yükü, kadınları her anında yakalamaktadır; öyle ki o günün yemeğini hazırlayan bir kadın aynı zamanda çocukların ödevini, ütülenecek kıyafetleri, bir sonraki günün yemeğini düşünebilmektedir. Durum böyle iken boş vakitlerinde televizyon izleyen bir erkek yalnızca televizyon izlerken, bir kadının aynı anda bir sonraki günün yemeği olacak fasulyeyi temizlediğine ve bunu yaparken eve dair bir başka halledilmesi gereken şeyi düşündüğüne şahit olabiliriz. Aynı evi paylaşan erkek partner eşitlikçi, özgürlükçü olup, rol ve sorumluluklarının bilincinde olsa dahi bu zihin yükünü paylaşmadığı müddetçe, kadınların tam olarak rahata ermesi ya da dinlenebilmesi mümkün olmayacaktır.²⁶ Bütün bunlar kadınların eğlenmeye, boş zamana olan ihtiyacının ne kadar fazla olduğunu gözler önüne sererken, ev içi görev dağılımında rol ve sorumlulukların da toplumsal cinsiyet algısındaki önemini göstermektedir. Erkeğin ev içindeki işlere olan katkısının yardım olarak tasvir edilmesi ise bir başka noktadır. Kadının ev içindeki işlerde partnerinden yardım talep etmesinin beklenmesi, ev içi emek ve bakım emeğinin hali hazırda yalnızca onun sorumluluğunda olduğu algısını taşımaktadır. Konuya daha detaylı bakmak için, görüşmecilerin aile ve hane ekseninde rol ve sorumluluk algısını yakından incelemek yerinde olacaktır.

4.3. Aile, Hane Ekseninde Rol ve Sorumluluk Algısı:

Biyolojik farklılıkların kültürel olarak yorumlanması sonucu karşımıza çıkan toplumsal cinsiyete dayalı değerler, bütün topluluklarda görülmesine rağmen aynılaşıp farklılaştığı noktalar bulunmaktadır. Temelde kadın ve erkek arasındaki farklılığın vurgulanması ve eşitsizliğin ortaya çıkması her toplumda temel teşkil eden ortaklıktır. Buna göre kişinin cinsiyetine bağlı olarak ondan belirli rol ve sorumluluklar beklenmekte, bu rol ve sorumlulukların en açık şekilde gözlemlenebildiği birim olarak aile kurumu karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal cinsiyete dayalı rollerin bireylerden beklediği rol ve sorumluluklar doğumla beraber kişilere empoze edilir ve

²⁶Tuba Torun, "Kadının zihin yorgunluğu", (Çevrimiçi) **Gazete Duvar**, https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2017/08/22/kadinin-zihin-yorgunlugu/?fbclid=IwAR3tc2cgwcWgZlixWxt8KeZCQfxQC_YeOwQWAqk7oNM5XzTF6PYb169wVBI , 1 Ağustos 2019.

bireyler bunları içselleştirerek büyürler. Kız ve oğlan çocuklarının aile içerisinde bu rolleri öğrenmeye başladığı ve toplumsal cinsiyet kimliklerini elde ettiği bilinmektedir. Yine bu kalıp yargıların sunduğu üzere, kadınların ev içindeki sorumluluğu erkeklere oranla daha yüksektir ve çocuk ile yaşlı bakımından sorumlu olma, ev işlerini halletme, yemek yapma gibi domestik birtakım görevlerden oluşmaktadır. Buna karşın, erkeğin rolü iş ve para kazanma odaklı olup, ailenin maddi geçimini sağlamak evin babası olarak tanımlanan erkeğin görevi olarak görülmektedir.²⁷

Geleneksel anlamda ev içindeki tamir, tadilat işlerinin erkek görevi olarak atfedildiği, kadınların ise yemek, temizlik ve çocuk bakımından sorumlu olduğu görülmektedir. Babanın egemen olduğu Türkiye'deki kentsel çekirdek aile formunda, geleneksel forma göre bazı değişimler ve modernleşme görülmektedir. Kırsalda görülen geleneksel formdaki ailede kadının ev içi emek ve çocuk bakımı gibi sorumluluklarının, kentsel mekânda kadınların iş hayatına dahililiyeti sonrasında modernleştiği, ufak da olsa değişimler yaşandığı bilinmektedir. Ancak, Günay ve Bener'in çalışmasında ortaya koyduğu üzere, kadınların iş hayatına dahililiyeti ekseninde maddi anlamdaki sorumluluklarda yaşanan değişimin benzerinin, ev içi emek konusunda yaşanmadığı ortaya konmuştur. Daha açık ifadeyle, ev içi emek ekseninde ele alınan temizlik, çocuk bakımı, yemek ve diğer rol ve sorumlulukların değişiminde bir direnç söz konusudur. Yazarlar bunun sebebinin toplumsal cinsiyete dayalı algının uzantısı olmasından ileri geldiğini belirtir.²⁸

Gelenekselden modern forma geçişte, aile içinde karar alımın eşler arasında eşitlik götüğü gözlemlenmektedir. Bireylerin rol ve sorumluluklarının dağılımını etkileyen unsurların başında toplumsal cinsiyete dayalı algı, eğitim düzeyi, ikamet ettikleri yer, evliliklerinin süresi gibi faktörler de gelmektedir. Kadınların eğitim düzeyinin yükselmesi, iş hayatına katılımı, ailedeki birey sayısının artması, kente göç gibi durumların da ev içindeki sorumlulukların paylaşılmasına yardımcı olan etkenler olduğu belirtilmektedir.²⁹ Bu sebeple, bir kurum olarak karşımıza çıkan ailedeki rol ve sorumlulukların dağılımını incelemenin toplumsal cinsiyete dayalı algıyı ölçmek adına bir hayli faydalı olacağı kanısındayım. Bu doğrultuda, görüşmecilere haneyi kimlerle paylaştığı sorulmuş olup, ev içindeki görev dağılımının nasıl olduğu öğrenilmiştir. Buna göre kişilerin varsa birlikte yaşadığı kimseler ile ilgili bilgi

²⁷ Gülay Günar, Özgün Bener, "Kadınların Toplumsal Cinsiyet Rollerini Çerçevesinde Aile İçi Yaşamı Algılama Biçimleri, *TSA*, C:15, No:3, Aralık 2011, s.157-158.

²⁸ *A.e.*, s.159.

²⁹ *A.e.*, s.159-160.

alındıktan sonra, evin hangi mekanlarında daha fazla vakit geçirdikleri öğrenilmiştir. Ek olarak aile bireyleri arasındaki açık iletişime dair sorular sorulmuştur. Bu sorular dahilinde aile bireyleri ile her konuyu açıkça konuşabilen görüşmecisi sayısı epeyce azdır: 10 görüşmeciden yalnızca biri* ailesi ile iletişiminin açık olduğunu ifade ederken, açık bir iletişime sahip olmadıklarını belirtenler arasında H'nin bu konudaki tavrı hayli akılda kalıcı bir örnek olarak yer bulmuştur:

“Yok... Yok, hayır. Biz sanırım, (gülüyor) mutaassıbz. Bizde her şey ulu orta konuşulmaz. Çocuklarla da konuşmayız her şeyi.”³⁰

Verdiği bu kısa cevabın ardından hemen konuyu kapatma eğiliminde olan H, özel alana dair sorduğu sorularda açıklayıcı cevaplar vermekten kaçınmış ve rahatsız olduğunu hissettirmiştir. Özel alana dair çalışmada değinilen bir diğer husus, cinsiyete dayalı eşitsiz ev içi sorumluluk algısı. Bu doğrultuda görüşmecilerin evlerinde belli bir görev dağılımı olup olmadığı sorulmuştur. Devamında kişilerin görev dağılımına dair fikirleri alınmış, “Kadınlar yemek ve temizlik işlerinde daha iyi; erkekler tadilat ile ilgilenmeli ve eve ekmek getirmelidir” gibi toplumsal cinsiyet rollerinin sağlamaştırılmasına sebep olan kalıp yargılara katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Bu noktada H'nin cevabı önceki soruya verdiği tavır ile benzerlik göstermiştir ve “Evet, böyle bir algıya sahibim. Bana göre kadın ve erkeğin görevleri farklıdır. Ben buna inanıyorum” cevabından sonra diğer soruya geçmek istediğini belirterek, yeniden konuyu kapatma eğilimi göstermiştir. Görüşmecinin toplumsal cinsiyete dair algısına bakıldığında, kurduğu babalık rollerini benimsediği ve bu benimseme üzerinden bir role bürünerek, eşi ve çocukları ile ilişkilendiği gözlemlenmiştir.

Ataerki ve toplumsal cinsiyetin kurguladığı roller, erkekliğin inşasında rol oynadığı gibi babalığın da tanımlanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Babalığın ataerki erkeklik olarak karşımıza çıktığını belirten Bozok, bu durumun duygusal anlamda mesafeli, para kazanıp ailenin geçimini sağlama endeksli bir erkeklik kurgusu yarattığını ifade eder.³¹ Buna göre ataerki erkeklik kurgusu içerisinde yükselen babaların, ev içi emek konusunda eşlerine “yardım” etmesi, hali hazırda yapması gereken bir görev değil de bütün iş ve sorumluluğunun yanı sıra eşinin “görevlerine”

* I görüşmecisi, Kadın, 31 Mayıs 2019, Yazılı Görüşme.

³⁰ H görüşmecisi, Erkek, 25 Mayıs 2019, Ses Kaydı.

³¹ Mehmet Bozok, “Türkiye’de Ataerkillik, Kapitalizm ve Erkeklik İlişkilerinde Bicimlenen Babalık”, **Fe Dergi**, C:10, No:2, 2018, s.31-42, Fe Dergi: Feminist Eleştiri (Çevrimiçi), https://cins.ankara.edu.tr/20_4.pdf, 20 Ocak 2019, s.32.

de katkıda bulunan bir erkek imajı çizerek ataerkinin ekmeğine yağ sürmektedir. Özel alana hapsedilen kadının ev içi emek ve bakım emeğinden sorumlu tutulması, bu alandaki rol ve sorumluluklarını eşine hatırlatması, her daim bu iş yükünü düşündüğü için zihinsel bir yorgunluğa sahip olması ise göz ardı edilmektedir. Eve ekmek getiren erkek modelindeki babanın, ev içine dahiliyeti ekstrem bir durum olarak resmedilmekte, bunu yapan erkek olumlu özelliklerle nitelenmektedir. Her durumda erkeğin ve erkekliğin yüceltilmesi ile sonuçlanan bu durum, kadının fiziksel ve zihinsel yükünü yok saymaktadır. Bu noktada feminizm, annelik rollerinin kurulmasına benzer şekilde babalık rollerinin de kurulduğunun altını çizmektedir. Buna göre bir babanın ataerkil örüntülerle bezeli toplumsal cinsiyet rollerinden etkilenmediğini söylemek yanlış olacaktır. Türkiye’de de erkek, babalık rolü ile iktidarını aile üzerinde kurmakta ve aile içindeki ahlak, din, vb. alanlarda söz sahibi olmaktadır. Yine benzer şekilde, genel olarak babanın eve ekmek getiren bir figür olarak kurulurken, ev içi emek ve bakım emeğine gönüllü olarak katıldığı ve bunu bir sorumluluk olarak görmediği de söylenebilir.³²

Bu noktada kadın emeğinin ev içi emek ve bakım emeği üzerinden değerlendirilmesi gerekmektedir. Görüşmeler ekseninde özellikle mesleği ev kadını olan görüşmecilerin sıklıkla vurguladığı şey, görünmeyen emeklerinin onları ne kadar zorladığı ve hane içerisindeki bütün yükü omuzladıklarıdır. Genç kuşak görüşmecilerinden A, evlerinde bir görev dağılımının olmadığına ve herkesin her işi yaptığına inanmaktayken sohbetimiz sırasında yönelttiğim sorular sonucunda fikri değişmiştir. Bir süre düşündükten sonra her şeyi annesinin yaptığını fark eden görüşmecinin yaşadığı bu farkındalık dikkate değerdir ancak devamındaki açıklamaları, kadının annelik üzerinden tanımlanması ve bunun üzerinden özneleştirilmesini içerdiği için düşündürücüdür:

“Yok görev dağılımı yok da tamamen, hislerle alakalı bir şey. Herkes görevini bilir aslında öyle söyleyeyim. Yani şöyle, aslında benim görevim değildir ama vicdanen rahat etmediğim için mesela, ben zaten çalışan bir insanım o görevi almış durumdayım, ek görev olarak da anneme yardım. Bu da vicdanla alakalı bir şey, aslında yapmasam yapmam. Kimse bana niye yapmıyorsun, niye etmiyorsun demiyor, demez de. Tamamen vicdanla alakalı bir şey. (...) Her şeyi annem yapıyor (gülüyor). Annem yapıyor, babam çalışıyor, ben çalışıyorum. Ya aslında şöyle baktığın zaman, eskilerden beri kadınla erkeğin aslında eşit olmadığını görüyoruz. Şu noktada... herkesin bir görev dağılımı var. Annenin, annenin görevi belli. Babanın görevi belli, baba para kazanır. Anne temizlik yapar. Annem hayatında hiç çalışmamış bir insan.

³² A.e., s.32-33.

Şimdi çalışsa biz izin vermeyiz. Neden? Annesin çünkü. (...) Kıyamıyorsun aslında. Kıyamadığım için zaten bu şekilde, yoksa anne... Neden çalışmasın ki anne? Niye çalışmasın yani? Akli başında kadın. Zeki de kadın. Hepimizin annesi öyledir. Yani bizim... Bir evlat yetiştirebildiğine göre, o kapasiteye sahip demek ki ama biz birazcık şey yapıyoruz. Hani bu yaştan sonra ne çalışacaksın, biz ne güne duruyoruz falan filan diye. Yani ondan dolayı.”³³

Delphy ve Firestone, toplumsal cinsiyete dayalı eşitsiz ilişkileri açıklarken sınıf kavramını kullanan iki önemli isimdir. Delphy, kadın ve erkek arasında toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden doğan ve erkeği kadının emeğini çalan bir pozisyona yerleştiren ekonomik bir eşitsizliğin varlığından bahseder. Kadınların doğrudan üretici, erkeklerin ise hiçbir karşılığı olmadan doğrudan emeği gasp edenler olarak ortaya çıktığı bu ataerki düzende, kadın emeği erkek için harcanmaktadır. Marksist ideolojiye göre tüm ev kadınları farkı boyutlarda da olsa yaşamlarını aynı şekilde sürdürüp, üretim ilişkilerine dahil olmaları sebebiyle aynı sınıfta yer alırlar. Tüm kadınların tam zamanlı ev kadını olmadığı gerçeğini göz ardı etmesi sebebiyle Delphy'nin tezi eleştirilmektedir. Firestone ise tıpkı Delphy gibi Marksist ideolojideki kavramları alarak tezini geliştirir: Ona göre cinsiyet sınıfın kendisidir ve bu durum yalnızca ev kadınlığı ve eşlerinin üretim ilişkilerine kurulu olmaktan ziyade, kadının yeniden üretimdeki rolüne dayalıdır. Onun tezi de biyolojik determinizmle eleştirilir. Walby, bütün bunlar ekseninde, sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkisi tartışmasına şöyle bakar: Rollere bağlı eşitsizliğin toplumsal boyutunu gözler önüne seren ve bu eşitsizliğin maddi yönünü vurgulayan sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkisi, kadın ezilmesinin yalnızca maddi yanlarına odaklanmasından ötürü kimi noktalarda eksik kalabilmektedir. ³⁴ Buradan hareketle, çalışmada toplumsal cinsiyet eşitsizliğini incelerken yalnızca sınıf kavramı üzerinden gidilmeyecek, kadın ezilmesinin ekonomik boyutunu ev içi emek ve bakım emeği üzerinden de inceledikten sonra ezilmenin diğer boyutlarına bakmaya devam edeceğiz.

Sosyal politikaların oluşturulması ve anlaşılması hususunda, toplumsal cinsiyet rollerine bağlı kadınlık ve erkekliğin sosyal inşası ön plana çıkar. Sosyal politika ve toplumsal cinsiyet ilişkisini vurgulayan feminist yaklaşıma göre toplum, toplumsal cinsiyet ilişkileri ekseninde kurulması sebebiyle, sosyal politikalar bundan bağımsız değildir. Eğitim, eşitsizlik, yurttaşlık gibi sosyal politikanın ilgilendiği konu başlıkları da bu rollerden etkilenir. Bunun yanı sıra erkeğin ekmek kazanan olarak tasvir edildiği geleneksel aile biçimini de eleştiren feministler, yeniden üretim ve işgücü

³³ A görüşmecisi.

³⁴ Walby, a.g.e., s. 26-29.

içerisinde kadınların konumlarını da tartışmaya açarlar. Kısacası, sosyal politikaya yönelik feminist eleştiride, kadının aile içindeki konumu, ev içi emek ve bakım emeğinin değeri gibi konuların altı çizilmiştir. Lewis, kadınların hem refah hizmetlerinden yararlanıcı hem de aile içerisinde enformel karşılığı ödenmeyen refah savunucuları olmasını, ücretli ve ücretsiz emeğin toplumsal cinsiyete bağlı iş bölümünün eşitsiz ve cinsiyetçi yapısından kaynaklandığını belirtir. Ücretsiz iş olan ev içi emek ve bakım emeği için ücretli işten çekilen kadınların durumuna yakından bakacak olursak, ev içindeki çocuk ve yaşlı bakımından sorumlu olmalarının yanı sıra, ev içindeki diğer her türlü iş de onların görevi olarak tanımlanmaktadır.³⁵

Ev içi emek ve bakım emeğinin göz ardı edilmesi, kadınların ikinci sınıf vatandaş konumunda değerlendirilmesine yol açarken, iş güçlerinin maddi-manevi karşılığını alamama durumunu da doğurmaktadır. Bir başka deyişle, kadının ev içi emeği ve bakım emeğinin göz ardı edilmesi yalnızca ekonomik bir sonuç doğurmamakta, kadının toplumdaki itibarını düşüren, emeğini görünmez kılan bir ortam da yaratmaktadır. Toplumsal cinsiyetin atfettiği roller ve sorumluluklar sebebiyle, ücretli bir işe sahip olan kadının da ücretsiz iş olarak tanımladığımız ev içi emek ve bakım emeğinden sorumlu olması beklenmektedir. Bakım emeğinin manevi boyutunu biraz daha açmak gerekirse, bakım veren bir kadının hem fiziksel hem de duygusal bir çaba içerisine girdiği görülmektedir. Atfedilen rollerin, toplumun devamlılığını sağlamak adına kadını anneliğin kutsallığı üzerinden övdüğü ve ev içi emeği ile bakım emeğini görünmez kıldığı ortadadır. Öyle ki bu bakış açısına göre kadının ev içi emeği ve bakım emeği işten sayılmamakta, kadın olmasından mütevellit hali hazırda yapması beklenen sorumluluklar altında sıralanmaktadır.³⁶

Kent yaşamında çocuk ve yaşlı bakımı hizmetlerinin eksikliği sebebiyle kadınların işgücü piyasasına dahil olmadığı, olsa bile bir süre sonra ayrılmak zorunda olduğu görülmektedir. Düşük gelirli kadınların, bu işi başkasına yaptırmakta zorlandığı, eğer aile büyüklerinden yardım alacak konumda değilse de çocuk bakımı için işinden ayrılmak zorunda kaldığı gerçeği ortadadır. Yüksek gelirli olanların ise bu bakım işleri için yardım aldığı göçmen kadınların emeğine yöneldiği gözlemlenmektedir; bu da bakım hizmetleri konusunda sosyal politikaların eksikliğini bir kere daha gözler önüne serer. Ek olarak, kadınların gelirleri yükselse dahi ev içi emeğe ait

³⁵ Jane Lewis, "Feminist Yaklaşım", **Sosyal Politika**, Der. Pete Alcock, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2011, s.141-143.

³⁶ Berrin Oktay Yılmaz, "Kadınların Sosyal Vatandaşlığı ve Bakım Emeğine Yönelik Tartışmalar", **Kadın Araştırmaları Dergisi**, C:12, No:1, 2013, s.141-149.

sorumlulukların yine onlardan beklendiği de unutulmamalıdır. Ev içinde tartışma ortamı oluşmasını istemedikleri için de kadınların sessiz sedasız tüm bu yükü sırtlanmayı kabul ettiği bir başka üzerinde durulması gereken husustur.³⁷ Kadınların işgücü piyasasındaki yerinin olumlu anlamda değişmesi için, tıpkı Joya Misra ve Leslie King'in de vurguladığı gibi ev içi emek ve bakım emeği bağlamında erkeklerin kadınlarla aynı seviyeye gelmesi şarttır.³⁸

TÜİK'in 2014-2015 yılında yapmış olduğu Zaman Kullanım Araştırması'na göre çalışan kadınların aile içi bakım konusunda erkeklerden 5 kat fazla zaman harcadığı belirtilmiştir. Buna göre kadınların bakım emeği için bir günün 3 saat 31 dakikasını harcadığı, erkeklerin ise 46 dakikasını ayırdığı ortaya konmuştur.³⁹ Bakım emeğinin kadınlara yüklenmesini kapitalist sistemin hedeflerinden biri olarak tanımlayan Melda Yaman Öztürk'e göre, sosyal politikalardaki eksiklikler, hizmet alanındaki gerilemeler sebebiyle oluşan boşlukları kadınların doldurması beklenmektedir. Sağlık sistemindeki dönüşümler sebebiyle hastaların hastanede kalma süresinin kısaltılması sonucu, hasta bakımının ev içine aktarıldığı ve dolayısıyla bu sorumluluğun, inşa edilmiş roller sebebiyle kadınlar tarafından giderilmesinin beklendiği gözlemlenmektedir.⁴⁰

41 yaşında engelli bir kız çocuğu olan, iki çocuk annesi E ile görüşmemizde, ev içi emeğin tamamen onun omuzlarında olduğunu gördüm. Görüşmemiz boyunca en sık vurguladığı şey de bu oldu: Ev içi emek ve bakım emeğinin sadece onun üzerinde olması ve eşinin ona hiçbir yardımının bulunmaması.

“Ev tamamen benim sırtımda. Her şeyiyle... Bak hasta kızım olmasına rağmen, her şeyiyle benim sırtımda. Şimdi artık yaşlandım da. Yapamıyorsun, taşıyamıyorsun. Zaten yani beyin kanaması geçirdim, ölümlerden döndüm. Ya buna rağmen benim eşim gelip de şunu şurdan alıp da şuraya koymaz yani, yok öyle bişey... (...) Evin tadilatını da ben yapıyorum. Gene eşim yapmıyo. Benim eşim eve bir çivi... Bir şey olmuştu, prizimiz düşmüştü, ben onu 1 sene hiç ellemedim. Dedim ki “Evin erkeği!”. Erkek yani, eline bir tornavida alsın, ben de görünce “Aa benim kocam, şeyi,

³⁷ Gülay Toksöz, “Neoliberal Piyasa, Özel ve Kamusal Patriarka Çıkmazında Kadın Emeği”, **Türkiye’de Refah Devleti ve Kadın**, Der. Saniye Dedeoğlu, Adem Yavuz Elveren, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s.116-118.

³⁸ Joya Misra, Leslie King, “Kadın, Toplumsal Cinsiyet ve Devlet Politikaları”, **Siyaset Sosyolojisi: Devletler, Sivil Toplamlar ve Küreselleşme**, Der. Thomas Janoski vd., Ankara, Phoenix Yayınları, 2010, s.581.

³⁹ “Zaman Kullanım Araştırması, 20014-2015”, (Çevrimiçi) **Türkiye İstatistik Kurumu**, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=18627> , 21 Nisan 2019.

⁴⁰ Melda Yaman Öztürk, “Ataerkil Kapitalist Toplumda Kadın Bedeni”, **Toplum ve Hekim**, Temmuz-Ağustos 2012, C:27, No: 4, s.278.

prizi yerine takıyor!” diye bi gururlaniyim. 1 sene kaldı o öyle. Tam da çocuğun böyle yatağının yanında, baktım olmayacak. Tekrar bi tahta buldum, getirdim dayadım. Dedim çocuk, Allah korusun takılır, makılır. Elektrik bu yani ve onu en son 1-2 sene sonra ben yaptım yani. Ben yaptım. Benim eşim, hayır...”⁴¹

E’nin üzerindeki yük ev içi emekle sınırlı kalmıyor, bakım emeği de aynı şekilde onun omuzlarında. Engelli kızına bakan E, kış aylarında annesiyle de ilgileniyor. Bütün bir gününü onların bakımına adadığı için kendisine tek bir gün bile ayıramamaktan şikayetçi. Evde en fazla zaman geçirdiği alan ise bu doğrultuda, üzücü ancak şaşırtıcı olmayan bir şekilde mutfak oluyor.

“Mutfak. Mutfak... Mutfak çünkü ben kışın annemi de alıyorum yanıma. Annem de yaşlı. Deryam benim gene böyle bakım istiyio. Ya bütün gün ben mutfaktayım. Sabah ben kalkıyorum kendi kahvaltımı yapıyorum, onları beklersem onlar 1’de 2’de kalkıyolar. Arkadan annem kalkıyo, ona hazırlıyorum. Arkadan Derya kalkıyo, ona hazırlıyorum. E sonra tekrar ben öğlen acıkıyorum. Yani her şey böyle tek tek, tek tek... Gece yatana kadar ben mutfaktayım. Bak dün, önceki gece saat 12, yemin ederim öyle bir bağırdım ki belki konu komşu duymuştur. “Ama yeter!” dedim ya. Ya bi akşamda bir insan 4-5 kere mutfağa girer mi ve giriyorum, dizi izlicem. Oturuyorum, kalkıyorum yarım saat bişey oluyo. Bi mutfağa giriyorum... (...) Ev tabii yani. Alışverişi bende. Her şeyiyle bende. Faturaya ben. Yani şimdi benim eşim, eşim çalışıyo ama akşam saat 5-6 neyse işini bırakıyo. Doğru kaaveye, kaaveye gidiyo diyelim saat yeri geliyor 10’a kadar, 9 neyse 9-10-11. Sen orda stresini atıyosun ama benim stresimi atacağım hiçbir alanım yok. Bak yok. (...) Böyle bi hayat yani. Yani daha doğrusu, ben hayatımı yaşamıyorum. Ben birilerini yaşatmaya çalışıyorum. Yani ben kendi hayatımı, daha ben 60-70 yaşındayım, hep eşime de bunu derim. “Ya,” derim “bak 60 yaşına geldim. Ya bir gün bana verin, tek bir gün. Hiçbir şey düşünmeden sabah çıkıyım evden. Gidiyim o gün ne yapcaksam kendim için yapıyım.” Ama hayır, hiç yapmadım. Mümkün değil, yapcağımı da sanmıyorum. He eşime dediğim zaman, “E,” diyo “ben,” diyo “sana gitme mi diyorum?” Bakın, gitme mi diyorum... Ya gitme mi diyorum’la olmuyo, senin bana destek olman lazım. Bizim hasta bi çocuğumuz var. Yani biz bunu ikimiz paylaşmamız gerekiyo.”⁴²

Anadolu’da karşımıza çıkan mutfak tipinde yemek yapma ya da ısınma gibi temel ihtiyaçları karşılayan bir tandır ya da ocağın bulunduğu ve mekânın da yalnızca bu işler için kullanıldığını görürüz. Cumhuriyet’le birlikte yaşanan değişimler arasında, mutfağın kullanımı da bulunmaktadır. Değişen ve dönüşen dünyanın küreselleşme ekseninde ekonomik anlamda da farklı bir noktaya geldiği ve kapitalist pazar ekseninde tüketimin farklılaştığı bilinmektedir. Mutfak, bundan nasibini alan bir özel alana ait mekandır. Buna göre, yaşam standardını gösteren bir sembol haline

⁴¹ E görüşmecisi.

⁴² A.e.

gelen mutfak, sınıflar arasındaki hiyerarşiyi de bir başka şekilde kurmuştur. Aynı zamanda yaşanan değişimler, mutfağı yalnızca yemek yapılan ya da ısınmak için kullanılan bir mekân olmaktan çıkarmış, bir yaşam alanı haline getirmiştir. Bu yaşam alanında barınanlar ise tahmin etmesi zor olmayacağı üzere kadınlar olmuştur. Toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde, kadınların özel alana hapsedilmesi ve ev içi emekten sorumlu tutulması ekseninde mutfak ile yakın ilişki kurmaları normal karşılanabilir ancak İnce'nin araştırmasında ortaya konduğu üzere, ev işlerini yaptırmak için yardımcıları bulunan kadınların dahi mutfakta zaman geçirmeyi tercih ettiği çünkü mutfağın evin kalbi, bereket alanı olarak nitelediği görülmektedir. Aynı zamanda, kadınlar doğrudan müdahale ederek bir şeyler ürettiği için bu mekânı sevdiklerini ve zamanlarını burada geçirmeyi tercih ettiklerini söylemiştir.⁴³ Bu da bizi şu düşünceye götürmektedir, toplumsal cinsiyete dayalı rollerin yarattığı normlar kadınları değersizleştirmekte ve kendilerini dahi bu değersizliğe inandırmaktadır. Öyle ki kadınlar onlara çizilen sınırları içeren özel alan içerisinde, kendilerini var etmeye çalışarak, ait olmaları gereken alan olan mutfakta kendilerini tatmin etmektedir.

Gençlerin en çok zaman geçirdiği alan yatak odaları ve salon iken orta yaş üzeri kadınlar zamanlarını mutfakta geçirmeyi tercih ediyor ya da salonda eşleri ve çocuklarıyla birlikte oturuyorlar. Erkeklerin vakit geçirdiği alan ise salon oluyor. Bu durum emekli erkek görüşmeciler için bile geçerli. Dolayısıyla mekânın cinsiyetlendirilmiş halinin özel alanda da söz konusu olduğunu, kadınların onlara atfedilen rollere uygun olarak mutfakta zaman geçirdiğini ve hatta bu rolleri benimsemelerinden ötürü bundan keyif aldıklarını da görmekteyiz.

“Salon ve mutfakta zaman geçiriyorum. Özellikle mutfak. Ne bileyim, burda daha rahatım, iyi hissediyorum. Televizyon izliyorum, el işi yapıyorum, örgü yapıyorum, yemek yapıyorum, telefon karıştırıyorum, kızım ile oturuyorum. Her şeyi burda yapıyorum yani.”⁴⁴

Aile ve hane içerisindeki rol ve sorumluluklar ekseninde, annenin, babanın, kardeşlerin ve evin diğer üyelerinin toplumsal cinsiyete dair algısını farklı açılardan analiz ettikten sonra aile dışındaki ilişkilerin bir adım ötesine bakmak gerekmektedir.

⁴³ Şengül İnce, “Bir Tasarım Etnografisi Çalışması: Mutfakta Biri Var”, **Sahanın Sesleri: İletişim Araştırmalarında Etnografik Yöntem**, Der. Hakan Ergül, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s.225-239.

⁴⁴ L görüşmecisi.

Bu noktada, görüşmecilerin arkadaşlık ve romantik ilişkilerine dair bilgiler toplanmış ve bir sonraki bölümde analiz edilmiştir.

4.4. Arkadaşlık ve Romantik İlişkileri:

Her iki grubun da inancı en iyi şekilde anlayıp temsil ettiğini düşünmesi, birbirlerini ötekileştirip, dışlamaya götürmektedir. Bu da öteki olarak atfedilen grupların etiketlenmesiyle sonuçlanır. Daha önceki bölümlerde de vurguladığımız üzere heterodoks yapısı yüzünden Alevi toplumuna dair ön yargıların bulunması, "mum söndü" gibi karalamaların yükselmesine, dinden çıkmış ve sapkın bir inanç olarak etiketlenmesine sebep olmuş; Sünni toplumunun ise gericilik ve yobazlıkla itham edilmesine neden olmuştur. Dahası, tarihsel süreçteki katliamların bir sonucu olarak Sünni toplum, Kerbela olayına işaret eden bir kelime olan Yezit kelimesiyle etiketlenmiştir. Bütün bu algıların sonucunda da iki mezhep arasındaki iletişimin negatif bir biçimde etkilendiği gözlemlenmiştir.⁴⁵ Geleneksel formunda kırsal hayatta kapalı ve kendi dünyasında var olagelen Aleviliğin, modernleşme ve kente göç sonrasında değişimler yaşadığından önceki bölümlerde bahsedilmişti. Bu elbette, Sünni toplumla olan iletişimin de artmasına ve komşuluk, arkadaşlık ilişkileri ekseninde diyalogun doğal olarak yükselmesine zemin hazırlamıştır. İletişimin artmasıyla beraber, ön yargıların da kırılmaya başladığı, etkileşimin arttığı ortadadır. Bu sebeple görüşmecilere, Alevi bireylerin ikili ilişkilerde mezhebe önem verip vermediği sorulmuştur. Arkadaşlık ilişkileri ve romantik ilişkilerin kurulmasında hangi hususlara dikkat ettikleri, mezhebin dikkat edilen hususlar içerisinde yer alıp almadığı öğrenilmiştir.

24 yaşındaki J, yaptığımız görüşmede mezhebin arkadaşlık ilişkilerinde önem atfetmediğini ve onun için önemli olanın eğlenmek, birbirini anlamak olduğunu belirtti:

"Arkadaşlarımın çoğu Ankara'da, üniversite yıllarımdan. Sürekli irtibat halinde olduğum az sayıda arkadaşım var. Diğerleriyle gerekmedikçe konuşmayı çok tercih etmem. Konuşurken de belli bir vakit geçirmiş oluyoruz ve ben o vaktin çok eğlenerek geçmesinden yanayım her zaman ve karşı tarafın beni anlayabilmesinden tabi. Bunları sağlayamayan ama yine de arkadaşım olan

⁴⁵ Mustafa Yağbasan, Ali Öztürk, "Kültürlerarası İletişim Bağlamında Alevi-Sünni Dikotomisi: Tunceli ve Elazığ Örneği", **Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C:4, No:2, 2016, s.176-180.

insanlarla konuşmayı fazla sevmem. İyi günü de kötü günü de görmüş insanları seçmiş oluyorum genelde, böyle olmayan insanlarla çok kısa soluklu arkadaşlığım oluyor ve irtibatı koparıyorum. Eğlenebilmekten kopmaması da benim için önemli tabi, başımıza zor bir durum geldi diye gülümsememizin eksilmesine hiç gerek yok bence. Ayrıca bugüne kadar yeni tanıştığım, arkadaş olduğum birinin bana mezhebimi sorduğuna denk gelmedim. Ben de kimseye sormadım. Benim için bir kriter değil bu.”⁴⁶

31 yaşındaki F ile yaptığımız görüşmede de benzer bir yanıt aldım:

“Arkadaş olarak her kesimden arkadaşla sahibim iyi kötü çirkin inançlı inançsız legal illegal. Arkadaş daha genel bir ad... İş arkadaşı, asker arkadaşı, mahalle arkadaşı, spor arkadaşı... Nereye gitsek, orada iletişim kurduğumuz herkes arkadaş sınıfına giriyor ve bu ad altında anılıyor. O yüzden sabit bir arkadaş anlatımım yok. He dost dersek, arkadaşla dost kavramı farklı oluyor o zaman dostlarımı anlatabilirim. Az önce dediğim gibi, bulunduğumuz ortama göre arkadaşlar ediniyorum. İyi bir insan olması yeterlidir bende, Hünkâr Hacı Bektaşî Velinin dediği gibi “Dili dini ırkı ne olursa olsun iyiler iyidir”. Arkadaşımın mezhebi benim için önemli değildir, lakin bulunduğu mezhebin öğretileri benim mezhebimin değerlerine zarar verici söylemler içermiyorsa. Çünkü benim inanış sistemim de Tevalla ve Teberra vardır: Kısaca, Ehlibeyti seveni sev, sevmeyeni sevme. Bu inanışa ters bir durumda, ben orada yokum.”⁴⁷

Alınan cevapların hiçbirinde mezhep, ikili ilişkilerde önem atfeden bir faktör olarak belirtilmemiştir ancak genel olarak görüşmecilerin Sünni toplumun onlara karşı ön yargı taşıdığı düşüncesinde ortaklaştığı görülmüştür. Dahası, görüşmenin ilerleyen kısımlarında, onların da Sünni topluma karşı bir ön yargıya sahip olduğu gözlemlenmiştir.

Alevi ve Sünni grupların arasında yükselen gerilim ve yaşanan negatif olaylar sebebiyle ikili ilişkiler etkilenebilmektedir. Bu iki gruptan kişilerin evliliklerinde, geçmişe dayalı bu olumsuz tecrübelerin birer yansıması olarak önyargı olabilmektedir. Yaşam tarzının ve geleneklerin farklı oluşu sebebiyle bireylerin farklı mezhepten kimseler ile evlenme konusunda çekince yaşaması söz konusu olabilirken, kimi zaman da bu çekincenin evlenmeyi düşünen çiftlerin aileleri tarafından yansıtıldığı görülmektedir. Toplumun değer yargıları sebebiyle kişiler evlenecekleri insanların aynı mezhepten olmasını tercih etmek zorunda bırakılmaktadır; ancak bu şekilde evliliğin daha huzurlu olacağı, çocuk yetiştirirken ortak bir kültür aktarılacağı gibi birtakım ön kabuller söz konusudur. Partnerin kimliği, sınıfı, eğitim düzeyi gibi toplumsal faktörlerin haricinde mezhebi de toplumun gözünde önem arz etmektedir. Bu sayede ortak ibadet ve değer yargılarına sahip

⁴⁶ J görüşmecisi, Kadın, 31 Mayıs 2019, Yazılı Görüşme.

⁴⁷ F görüşmecisi, Erkek, 20 Mayıs 2019, Yazılı Görüşme.

olma durumunun sağlanacağına inanılmaktadır. Burada önemli bir faktör olarak yeniden karşımıza çıkan toplumsal cinsiyet, erkeğin daha muhafazakâr olduğu evliliklerde kadınların baskılandığı olgusunu da açıklamamıza yardımcı olur.⁴⁸

Çatak, evlilik kararında yalnızca partnerlerin değil çevrenin de söz sahibi olduğunun altını çizerek ve bu düşüncesini, dinin eş seçimindeki önemini araştıran çalışmaları üç ayrı başlığa indirerek açıklar. Buna göre eşlerin dini muhafazakarlık seviyeleri birbirinden farklı olabilmektedir. Mezhep aynı olsa da tutuculuktaki bu değişim sebebiyle çiftler arasında gerilim yaşanabilmektedir. İkinci olarak, sekülerleşmenin etkisiyle din ve mezhebin duygusal ilişkilerdeki önemi azalmaktadır. Ancak Türkiye özelinde baktığımızda sekülerleşme söz konusu olsa da kişilerin aile içerisinde geleneksel değerleri koruma eğilimine sahip olduğu görülmektedir. Son olarak, bireylerin dini kimliklerindeki farklılıklar, aile üyeleri tarafından hoş karşılanmamakta ve uzun vadede onları cezalandırıcı birtakım tutumlarda bulunmaktadır.⁴⁹

“Ben de eşim de Alevi bir kökene sahibiz, bu birbirimizle ilişkimizde ilişkiyi belirleyen şey değildi elbette ama işimizi kolaylaştıran bir şeydi tabii ki. Kendimizi anlatma durumundan kurtulduk, aileler arası oluşabilecek anlayış sorunu azaldı. Yabancılık hissi yerine direkt yakınlık hissi konulmasa da başlangıçta, tanıdık olma hissine benzer bir his geliyor doğal olarak. İlişkilerimde çok önemli olmadı mezhep meselesi, ama Alevi olan ilk kişi eşimdi, duygusal ilişki anlamında. Bu kendini anlatma sürecini kolaylaştırdı ve kısalttı ama Alevi olan iki kişi için de inanç konusu farklı olabilir. Genetik yolla edindiğimiz kimlikler var ama bu kimliklerin altını yaşayarak, kendi deneyimlerimizle dolduruyoruz. Temelde, duygusal ilişkilerde inanç konusunun çok önemli olduğunu düşünüyorum ve ilişkinin devamını belirleyen faktörlerden biri bence.”⁵⁰

Sünni hegemonyaya karşı kendini koruma içgüdüsüne sahip olması sebebiyle içe dönük ve kapalı bir topluluk olarak karşımıza çıkan Aleviliğin, endogamiyi içselleştiren bir yapı olarak karşımıza çıkması söz konusudur. Bu yapıdaki değişim de yine kent hayatına adaptasyon sonrasında yeni neslin Sünni kesimle olan iletişiminin artması ile olmuştur diyebiliriz. Dini hiyerarşi içerisinde farklı hiyerarşik rütbeye sahip kimselerin evlenmesi bile hoş karşılanmaz ve hatta kimi noktalarda düşkün ilan edilmesine sebep olurken, bu sert yapının artık geleneksel yapının kentleşmeyle birlikte çözülmesinden etkilenerak değiştiği gözlemlenmektedir. Bu bilgiler doğrultusunda katılımcılara, duygusal ilişki içerisinde oldukları partnerlerinin

⁴⁸ Bilge Deniz Çatak, “Mezhep Farklılıklarının Evli Çiftlerin İlişkileri Üzerindeki Etkileri: Berlin-İstanbul Örneği”, *Mediterranean Journal of Humanities*, No:2, 2015, s.1-5.

⁴⁹ A.e., s.5-6.

⁵⁰ N görüşmecisi.

mezhebinin önemli olup olmadığı sorulmuştur. D görüşmecisi, mezhep farklılıklarına inanmadığını belirtse de Alevi bir kadının, Sünni bir erkek ile evlendiğinde baskılanacağına dair bir ön kabule sahiptir. Bu ön kabulünü, kendi deneyimleri üzerinden örnekendirerek anlatan D'nin baskı korkusunun yalnızca Sünni kimlikle sınırlı olmadığı ve Türklüğü Sünnilik potasında eriterek konuştuğu gözlemlenmiştir:

“Şimdi, biz mesela küçükken ya da 15 sene önce çok böyle Aleviliği-Sünniliği o kadar bilmezdik yani. Çünkü biz hepimiz arkadaşız, dostuz, insanız, Türkiye Cumhuriyeti’nde yaşıyoruz. Öyle biliyodum. Ha bu sonraki bu siyasilerden dolayı çok ötekileştirildi insanlar işte Sünni, işte Sünni-Alevi derken. Ee eşim... Ya ben kendim zaten küçük yaşta evlendiğim için zaten o tercihim olmuyodu ki Allahtan Sünni de değil ama korktuğum için son dönemlerdeki bu insanların bu yaşamında. Ben çocuklarıma dedim yani, “Sünniden uzak durun.” Dedim. Ha küçük oğluma da aynısını diyorum ama küçük oğlum bazen diyo “Yok anne, sen yanlış düşünüyorsun.” İşte, “Arkadaşlık...”. “Tamam,” diyorum, “doğrudur yavrum, yanlış düşünebilirim.” Hani ama ben gördüklerimden, yaşadıklarımından korkuyorum yani. Çok sağlıklı olmuyo, çok uyuşulmuyo. Biz, benim çevremde Alevi-Sünni evliler çoktur. Mesela Alevilerin kızı gittiğinde, daha çok baskı görüyo. Çok çok baskı görüyo ve de yeri geldiğinde kapatılıyo ama bizim Aleviler, mesela benim iki tane elim de Türktür, yani Sünnidir ama onlar gayet rahattır. Biz onlara oruç tuttuklarında bile kalkıyoruz, onlara yemek de hazırlıyoruz yani. Gayet hoş görüyoruz yani. Baskı yok, “Tuttun, tutmadın!”. Aynen rahat yaşasın yani çünkü o Allahlan kul arasındadır yani. Ben senin zorlan, çekiştirerek veya kafana vura vura seni sofraya getir, işte “Savurun ye, orucunu tut!”. Bizde öle bişeler yok yani, ben Alevilerde hiç duymadım. Biz, mesela biz köy gibi yerde çok doğru dürüs yemeğimiz de yoktu. Biz ahşam ne yedisek, kalırdı taa diğer güne mesela. Öyle gece kalk ye ya da sağlam sağlam yemek ye... Biz kokulu şeler yemezdik yani o devirde. Bişe işte kesmemeye dikkat ederdik. Onun dışında ne varsa yerdik elimizde.”⁵¹

Alevi aile yapısının geleneksel Türk aile yapısı ile benzerlik gösterdiği ve ataerkil örüntülere sahip olduğu görülmektedir. Kadının aile yaşamında ve evlilikte söz sahibi olduğu ve hatta kadını koruduğu, inançtaki kadın erkek eşitliğini tanımlarken sıklıkla vurgulanan unsurlarındandır. Ancak pratiğe bakıldığında, görücü usulü evliliklerin gerçekleştirildiği, kız çocuklarının erken yaşta evlendirildiği görülmekte, erkeğin evin babası olarak çocuk ve eş üzerinde domine edici bir gücünün olduğu da görülmektedir. Evlilik ve aile yapısındaki bu özellikler, tıpkı bir zamanlar Sünni kesim ile evlilikten kaçınılması gibi değişime uğramaya başlamıştır. Buna göre kent yaşamıyla birlikte kendini sorgulayan, çağdaş değerlere bağlılığını sıklıkla ifade eden, eğitime önem veren Alevi-Bektaşî inancının yaşadığı değişimler önemli ancak yeterli seviyede değildir. Evlilik içerisinde kadının konumunun değerlendirilmesinin

⁵¹ D görüşmecisi.

bile Sünni aile yapısı ile olan kıyaslama üzerinden kurulması, yerleşik öteki algısının bir örneğidir. Buna göre Alevi ailelerde kadınların Sünni bir aileye gelin gitmesi korku ile karşılanırken, Sünni bir gelinin Alevi aileye gelmesi kadın için rahatlık olarak görülmektedir. Böylesi bir karşılaştırmayla, Alevi topluluklarındaki cinsiyet eşitsizliğinin üstü örtülmekte ve kadınların özgür olduğu yanlışlığının perçinlenmesine sebep olarak, pratikten farklı bir kadın konumu idealize edilmektedir.⁵² Genç kuşak ve ebeveynleri arasındaki farklılaşma burada da karşımıza çıkmaktadır. Gençlerin Sünniler ile olan etkileşimi daha rahat olmakla beraber, arkadaşlık ya da romantik ilişkilerde mezhebin önemi azaltmakta, orta yaş ve üzeri kesim için ise Sünni toplum ile olan iletişimden kaçınılmamakla beraber, bir çekincenin her daim yer aldığı açıkça hissedilmektedir.

Görüşmenin devamında, toplumsal cinsiyet algısı ile yakından ilişkili olan şiddet konusunu ölçmek için romantik ilişki içerisinde oldukları partnerlerinin kendilerine karışıp karışmadığı sorulmuştur. Bu karışma edimi, giyim kuşam, arkadaş seçimi, alınan kararlar, maddi kazanım gibi farklı alanlarda sorgulanmıştır. Bu noktada elde edilen bulgulara geçmeden önce, şiddetin tanımının nasıl yapılacağı, var olan ilişki içerisindeki durumunun analizinin nasıl yapılması gerektiği ve eğer şiddet görülen bir ilişki varsa bu durumda izlenmesi gereken adımların neler olduğuna bakmak gerekmektedir. Türkiye’de kadına karşı şiddet hususunda elde edilen kazanımlardan olan 6284 sayılı kanun ile İstanbul Sözleşmesi ve CEDAW’dan da bahsetmek gerekmektedir.

Şiddet eylemi ile karşılaşmadan önce, bazı noktalara dikkat ederek durumun tanımının yapılabileceği ve önlem alınabileceğini belirten Mor Çatı, buna göre genç kadınların flört şiddetiyle karşı karşıya olup olmadıklarını anlamının bazı yolları olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda, ilişki içerisinde bulunan partnerin, toplumsal cinsiyetin norm atfettiği değerleri kabul etmesi ve bunu takiben erkeklerin kadınlardan daha üstün, güçlü olduğunu düşünmesi, cinsiyetçi söylemler, küfürler ile iletişim kurması, erkeğin kadın üzerinde şiddet uygulayabileceğine inanması gibi noktalar şiddetin belirleyicilerindendir. Aynı şekilde partnerin bedene dair yorumlarının aşağılayıcı olması, giyim kuşama karışması, arkadaş çevresine dair sınırlayıcı ve baskılayıcı tutumlar içinde olması gibi noktalar da şiddetin belirleyicisi

⁵² Karin Vorhoff, “Söylemde ve Hayatta Alevi Kadınına Kısa Bir Bakış”, **Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, ve Nusayriler**, İstanbul, İslami İlimler Araştırma Vakfı, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi:28, 1999, s.257-259.

olmakla beraber, uygulandığı takdirde flört şiddeti kapsamında sayılmaktadır.⁵³ Sanıldığıının aksine şiddet yalnızca fiziksel olarak tezahür etmemektedir, psikolojik şiddet ve flört şiddeti gibi tespiti çok güç olan farklı şiddet türleri mevcuttur. Erktolia'nın 25 Kasım Kadına Yönelik Şiddete Karşı Uluslararası Mücadele Günü için hazırladığı 2016 yılında hazırlanan Twitter kampanyası, kadınların farklı şiddet türlerini öğrenmesini ve bilinçlenmesini, kendi şiddet deneyimlerini paylaşmasını, kadın dayanışmasına katkıda bulunmasını hedeflemiştir. Bu kampanyada açıklanan şiddet türleri şunları içermektedir: duygusal şiddet, fiziksel şiddet, cinsel şiddet, ekonomik şiddet, dijital şiddet, flört şiddeti.⁵⁴

Erkek şiddeti ile karşılaşan kadınlar, 6284 sayılı Kanuna başvurarak şiddeti engellemek için hak talep edebilmektedir. Şiddeti yalnızca fiziksel formuyla tanımlamayan kanun, cinsel, psikolojik, ekonomik şiddet gibi diğer türleri de kapsamı açısından çok önemlidir ve kadınların şiddete uğraması ya da uğrama tehlikesinde olması durumuna karşı alınabilecek tedbirleri içermektedir. Şiddete uğrama tehlikesi ibaresi, şiddetin eyleme dökülmeden önce de önlenebileceğini işaret etmesi açısından önem arz ederken, kişinin şiddet eylemine maruz kalacağı tehlikesini hissetmesini yeterli bir kriter olarak tanımlamaktadır. Bu kanun ile kadınlar sığınma talep edebilmekte, yakın koruma altına alınmak istediğini belirtebilmekte, şiddet uygulayan ya da uygulama tehlikesi barındıran kişilere karşı uzaklaştırma isteyebilmekte, bu kişinin kendisine rahatsızlık vermemesi için her türlü iletişim ağlarıyla ulaşmasını engelletebilmekte, resmi kayıtlarda yer alan adresini gizletebilmekte, aynı şekilde kimlik bilgilerini de gizlemek ya da değiştirmek için talepte bulunabilmekte, varsa şiddet uygulayan kimsenin silahına el konmasını talep edebilmekte, geçici nafaka ya da maddi yardım talebinde bulunabilmekte, geçici velayete başvurabilmekte, ikamet edilen konuta aile konutu şerhi koydurabilmekte, kanun kapsamında koruma kararı altına alındıysa genel sağlık sigortasından yararlanabilmektedir. ŞÖNİM yani şiddet önleme ve izleme merkezleri de bu kanunla birlikte kurulmuş olup, 40 ilde hizmet sunmaktadırlar. Bu merkezler aynı zamanda şiddet gören kişilere maddi ve manevi destek vermek için de çok etkilidir.⁵⁵

⁵³ "Flört Şiddeti", (Çevrimiçi) **Mor Çatı Vakfı**, <https://www.morcati.org.tr/tr/8-mor-cati-kadin-siginagi-vakfi/8-flort-siddeti>, 23 Ağustos 2019.

⁵⁴ "Erktolia Resmi Twitter Sayfası", (Çevrimiçi) **Twitter**, <https://twitter.com/erktoia/status/800617204211335168>, 4 Ocak 2019.

⁵⁵ "Erkek Şiddetini Önlemede 6284 Sayılı Kanun", (Çevrimiçi) **Mor Çatı Vakfı**, https://www.morcati.org.tr/attachments/article/256/Erkek_Siddetini_Onlemede_6284_Sayili

Şiddet ile ilgili önemli anlaşmalara bakacak olursak: Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi, uluslararası alanda bölgesel olarak hazırlanan ilk Avrupa Konseyi Sözleşmesi olup, kadına karşı şiddet ve ev içi şiddet ile mücadeleyi esas almaktadır. 11 Mayıs 2011 yılında İstanbul'da imzalanmıştır. Kadına karşı şiddet ve aile içi şiddetin her türlüünü kınayan, kadına karşı şiddetin önlenmesi için kadın ve erkek arasında fiili ve hukuki eşitliği esas alan, kadına karşı şiddetin toplumsal cinsiyete dayalı olduğunu ifade eden, namus cinayetlerine ve kadın sünneti gibi uygulamalara dikkat çeken, toplumsal çatışma ve kaos anlarında kadınların cinsel şiddete uğradığını ifade eden, kadınların ve genç kızların erkeklerden daha fazla şiddet riskine maruz kaldığını ancak erkeklerin de aile içi şiddet mağduru olabileceğini belirten, çocukların aile içi şiddete tanık olabileceğini ve etkilenebileceğini açıklayan bu sözleşme, bütün bu sayılanların bilincinde olarak şiddetten arınmış bir Avrupa yaratmayı hedeflemektedir.⁵⁶ Sözleşme, 24 ülkenin imzalarıyla birlikte 1 Ağustos 2014'te yürürlüğe girmiştir.⁵⁷

Yakın tarihte *Yeni Akit* ve *Yeni Şafak* gibi muhafazakâr çizgideki gazetelerin, sözleşmeye dair verdiği tepkiler mevcuttur ve buna göre sözleşmenin “yuva yıkan yapısı sebebiyle” kaldırılması gerektiğini belirtmektedirler.⁵⁸ Sözleşmeyi imzalayan ilk ülke olan Türkiye, bu sözleşme ile kadın-erkek eşitliğini sağlamak ve şiddeti önlemek adına önemli bir adım atmıştır. Dolayısıyla, böylesi kazanımlar içeren bir sözleşmenin kaldırılması ya da revize edilmesi gibi eylemler, kadın-erkek eşitliğini

[Kanun Brosur 2016 web.pdf](#), Erişim Tarihi 23.08.2019; “Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun”, (çevrimiçi) **Resmi Gazete**, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/03/20120320-16.htm>, 23.08.2019.

⁵⁶ “Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi”, (Çevrimiçi) **Council of Europe**, <https://rm.coe.int/1680462545>, 4 Ocak 2019; Nisan Kuyucu, “İstanbul Sözleşmesi Nedir?” <https://bianet.org/1/85/186497-istanbul-sozlesmesi-nedir>, (çevrimiçi) **Bianet**, 28.08.2019.

⁵⁷ “İstanbul Sözleşmesi bugün yürürlüğe girdi”, (Çevrimiçi) **Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı**, <https://www.morcati.org.tr/tr/266-istanbul-sozlesmesi-bugun-yururluge-girdi>, 4 Ocak 2018.

⁵⁸ Oğuzhan Çağlar, “KADEM'den itiraf gibi açıklama! “İstanbul Sözleşmesinde dinimize aykırı maddeler olduğunun farkındayız””, (Çevrimiçi) **Yeni Akit**, 16 Temmuz 2019, <https://www.yeniakit.com.tr/haber/kademden-itiraf-gibi-aciklama-istanbul-sozlesmesinde-dinimize-aykiri-maddeler-oldugunun-farkindayiz-844873.html>, 23 Ağustos 2019; İsmail Kılıçarslan, “İstanbul Sözleşmesi kadınları korur mu?”, (Çevrimiçi) **Yeni Şafak**, 23 Temmuz 2019, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/istanbul-sozlesmesi-kadinlari-korur-mu-2052149>, 23 Ağustos 2019.

sağlamak adına atılan adımların geriye götürülmesine sebep olmanın yanı sıra, kadınların konumundaki büyük bir kaybı da beraberinde getirecektir.⁵⁹

Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi olarak da bilinen CEDAW ise, kadınların insan haklarını geliştirmeyi amaçlayan bir diğer adımdır. Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 1979'da kabul edilmiş olup, 1981'de yürürlüğe girmiştir. Sözleşme, kadına karşı ayrımcılığı şöyle tanımlamaktadır: zarar verme ya da tanınma, eğlenme, uygulama hakkını hükümsüz kılma amacı taşıyan, kişinin medeni haline bakılmaksızın, kadın ve erkeğin eşit olması temeline dayanarak insan hakları ve siyasal, ekonomik, sosyal, kültürel, sivil ve diğer alanlardaki temel özgürlüklerin cinsiyet temelli kurulan herhangi bir formdaki dışlama, mahrum etme ve kısıtlama eylemi.⁶⁰ Türkiye, 1985 yılında CEDAW'ı imzaladıktan sonra, "Aileyi Koruma Kanunu" ve nüfusu 50 bini geçen yerlerde yerel yönetimlerin kadın sığınağı açma zorunluluğunun kabulü gibi iki örnekle karşılaşmıştır, ki bu bize CEDAW'ın yaptırım gücünü ve kadınlar için kazanımlarını özetler niteliktedir.⁶¹ CEDAW'ın bir diğer etkisi ise kadın örgütlerinin komiteye sunmak için hazırlayabileceği gölge raporlarda yatmaktadır. Örgütlerin hazırladığı bu raporlar ile kadınların uğradığı ayrımcılığı önleme hususunda sivil bir bakış açısı ile mevcut durumun incelenmesine önemli bir etki sağlanmış, katılımcılık artmıştır.⁶²

Arkadaşlık ve romantik ilişkilerde mezhebin önemine dair sorulan soruların devamında, romantik ilişki içerisinde olunan partnerlerin tavrı sorgulanmıştır. Buna göre partnerlerin birbirlerinin giyim kuşamına, arkadaş çevrelerine, aldıkları kararlara karışıp karışmadığı sorulmuştur. Burada dikkat edilen nokta, görüşmecilerin karşılaştığı tutumları öğrenmenin yanı sıra onların da partnerlerine karşı nasıl bir tavır içerisinde olduğunu anlamak ve bu sayede ikili ilişkilerdeki cinsiyet rollerini benimseme düzeyinin ne derece olduğunu idrak etmek amacı taşımaktadır. Buna göre erkek görüşmecilerin hemen hepsi partnerlerinin kıyafetlerine karışmadığını

⁵⁹ "İstanbul Sözleşmesi tartışmaları sürüyor: Kaldırım demek idama geri dönmek gibi", (çevrimiçi) **T24**, 15 Temmuz 2019, <https://t24.com.tr/haber/istanbul-sozlesmesi-tartismalari-suruyor-kaldirim-demek-idama-geri-donmek-gibi,830633>, 15 Mayıs 2020.

⁶⁰ "Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination of Women", (Çevrimiçi) **UN Women**, <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/>, 2 Ocak 2018.

⁶¹ Çakır, a.g.e., s.29.

⁶² Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW), (Çevrimiçi) **Kadının İnsan Hakları Yeni Çözümler Derneği**, <http://www.kadinininsanhaklari.org/programlar/savunuculuk/ulusal-duzeyde-savunuculuk/kadina-karsi-her-turlu-ayrimciligin-onlenmesi-sozlesmesi-cedaw/>, 5 Ocak 2018.

belirtirken, eşlerinin onların kıyafetlerine karıştığını ifade etmiştir. Burada karışmak, müdahil olmaktan kasıtları bir baskı anlamı taşımamakta, aksine kıyafet seçiminde yardımcı olduklarını ifade etmek için kullanılmaktadır. Özellikle orta yaş üzeri erkeklerin bunu vurguladığı görülmektedir, aynı yaş grubundaki kadın görüşmeciler de bu noktayı vurgulamakta, eşlerinin kıyafetlerine dair yorum yaptıklarını ifade etmektedir.

“Yok, karışmam. O yerine göre bilir zaten. Yani aşırıya kaçmamak şartıyla o da bana bazen müdahale ediyor, şunu giy, şunu giyme diye.”⁶³

“Eşim kendine yakışan her şeyi giyebilir. Fikir verme var, denetim yok ama. O bana biraz karışır. Renk, uyum vs.”⁶⁴

“Ha o bana yorum yapar ama ben ona yapmam. Yapıyor o yorum ama benim iyi giyinmem için yapıyo. Bazen ben bele rasgele renkler seçip giyince uydurma olduğu... ben hiç çula önem vermem. Önemli olan yürekteki.”⁶⁵

Bu konuda soruda yer alan “kıyafete karışmak” ifadesinin erkekler ve kadınlar arasında farklı şekillerde algılandığı gözlemlenmiştir. Aynı soruya yanıt veren kadın görüşmeciler kelimeyi negatif anlam üzerinden açıklarken, erkekler eşlerinin kıyafet seçimlerine yardımcı olmalarını dahi karışmak kelimesi üzerinden değerlendirmiştir. Buradaki ikilik dikkate değerdir; G görüşmecisi eşinin kıyafetine bir kez karıştığını ancak verdiği tepki sonrasında yeniden böylesi bir tutuma bürünmediğini ifade etmiştir:

“Eşim, benim dışarıda geçirdiğim zamana karışamayacağının farkında, bana müdahale etmesine asla izin vermezdim. Birbirimizin giyim kuşamına da müdahale etmiyoruz, bunu bir defa dillendirmişti ancak benim tepkimden sonra bir daha yinelemedi.”⁶⁶

M de benzer bir cevap vermiş, partnerinin kısıtlaması ile karşı karşıya kaldığında tepki verdiğini ifade etmiştir:

“Ne giydiğime bakmaz ya da karışmaz elbet ama “açık” bulduğunda ufak erkek reflekslerini gözlemliyorum. “Çok açılıyor üstün düzelt istersen” gibi, fakat yine feminizan duruştan tam tersi düzeltmiyorum ben kızabiliyorum.”⁶⁷

G ve M’nin aksine A görüşmecisi, sevgilisinin kıyafetleri de dahil olmak üzere yaşantısına, arkadaş çevresine, sosyalleşmesine karıştığını açıkça ifade etmekte ve kendisinin de sevgilisinin hayatını sorguladığını ve dışarı çıktığında nereye gittiğini

⁶³ H görüşmecisi.

⁶⁴ K görüşmecisi, Erkek, 10 Haziran 2019, Ses Kaydı.

⁶⁵ B görüşmecisi.

⁶⁶ G görüşmecisi, Kadın, 20 Mayıs 2019, Yazılı Görüşme.

⁶⁷ M görüşmecisi, Kadın, 21 Haziran 2019, Yazılı Görüşme.

ona haber vermesini istediğini ifade etmektedir. Ancak belirgin olan tutum, A'nın partnerinin bu tutumunu meşrulaştırma çabasıdır:

“Ya şöyle, ee... Aslında erkek arkadaşım da Alevi. Çok karışmaz, hatta kendi aile yaşamlarında da mesela annesini falan görüyorum. Gayet tatiline de gidiyor, bikinisini de giyiyor ya da normal giyiniyor vs. . Onla ilgili kıyafete karıştığını hiç görmedim yani ama sadece erkeklere karşı biraz korumacı. (...) Güvenmediği için, çevreye güvenmediği için olabilir. Biraz karışıyor, kıskanç olduğu için. Yani “Nereye gidiyorsun?”, gittiğim zaman asla rahat bırakmaz. Hatta şu ana kadar nasıl aramadı merak ediyorum (gülüyor), yani “Neredesin, naptın?” ama şey değil yani, baskı değil böyle. “Nerdesin eve git!” vs değil de kıskançlığı olduğu için sürekli darlıyor böyle. “Ne zaman gidiceksin?”, güzel güzel tatlı tatlı böyle söylüyor ama ben sıkıyorum tabii yani. Baya bir sıkıyor beni.”⁶⁸

Kısaca özetlemek gerekirse, ataerki sebebiyle evlilik kadın için başlı başına zor bir şey olarak karşımıza çıkarken, Alevi bir kadının Sünni bir erkekle evlenmesi bu durumu daha da zorlaştırmaktadır. Her ne kadar inancın kadın ve erkek arasında eşitliği vurguladığı ve inancın kadına değer verdiği vurgulansa da Alevi bir kadının Sünni bir erkekle evlenmesi, çocuğun babanın soyundan olduğu düşüncesi sebebiyle kadının değersiz kılındığı ve soyun bozulduğu inancı hakimdir. Yine bu sebepten Alevi bir erkeğin, Sünni bir kadınla evlenmesi bir önceki örnekle karşılaştırıldığında daha az tepkiye sebep olmaktadır.⁶⁹

Genç kuşağın eğitim seviyesi arttıkça, kent yaşamının farklı ideolojilerle birlikte kişilerin düşünce dünyasını genişlettiği görüldükçe bu konudaki katı tutum da erimektedir. Arkadaşlık ve romantik ilişkilerde güdülen katı kurallar erimeye başlamakta, kırsaldaki sert, kapalı ve kadının konumunu hiçe sayan durum değişmeye başlamaktadır. Romantik ilişkilerde partnerinin baskısı ile karşılaştığını belirten kimse bulunmamaktadır, var olan baskıcı tavır ve davranışlar ise kimi görüşmeciler tarafından meşru gösterilmek istenmiştir. Mekânın kullanımına bakacak olursak, evlendikten sonra ev içi emekten sorumlu olması beklenen kadınların ise bu beklentiye uygun olarak en çok mutfakta zaman geçirdiği görülürken, gençlerin cinsiyetlerinden bağımsız olarak yatak odalarında zaman geçirdiği, erkeklerin ise salonda oturmayı tercih ettiği görülmektedir. Bu bölüme kadar sıkça vurguladığımız Alevi-Bektaşî inancının görüşmeciler tarafından nasıl görüldüğüne, tanımlandığına ise bir sonraki başlıkta bakılacaktır.

⁶⁸ A görüşmecisi.

⁶⁹ Nimet Okan, **a.g.e.**, s.171-172.

4.5. İnanç Algısı:

Toplumsal cinsiyet, 20. yüzyılın sonları itibariyle toplumsal bir kategori olarak karşımıza çıkar. ⁷⁰ Joan W. Scott, cinsiyetler arasındaki farklılıklar üzerine kurulu olması sebebiyle toplumsal ilişkilerin de kurucu ögesi olan toplumsal cinsiyetin aynı zamanda iktidar ilişkilerini de belirgin kıldığını belirtir çünkü o, iktidarın doğrudan ortaya konduğu ya da konmasına aracılık eden bir alan olmanın yanı sıra, dini geleneklerin devamlılığını sağlayan bir yöntemdir de. Bahsi geçen bu ve diğer hiyerarşik yapılar, cinsiyetler arasındaki yapay ilişkilerin genelleştirilmesinden ibarettir.⁷¹ Bu sebeple toplumsal cinsiyet temelli cinsiyetler arası iktidar ilişkilerini anlamının yollarından biri de inanca yakından bakmaktan geçmektedir. Görüşmecilerin inanca dair fikirlerinin, toplumsal cinsiyet algılarını ölçmede yardımcı olacağı düşünüldüğü için, her bir görüşmeciye inançlı olup olmadığı, Aleviliği nasıl tanımladığı, Alevi olmanın onlar için önemi, inancın emrettiği ibadetleri ne kadar yerine getirdiği ve buna bağlı olarak cem ibadetlerine katılıp katılmadığı, musahibi olup olmadığı sorulmuştur.

14 görüşmeci içerisinde yalnızca G ve M kendini inançlı biri olarak görmediğini belirtmiştir. Geriye kalan 12 görüşmeci de inançlı olduğunu ifade ederken, ortaklaştıkları birtakım cümleler kurmuşlardır. Buna göre “genel algıya göre inançlı olmadıklarını, klasik inanç durumuna uymadıklarını, kendilerine göre bir inanma durumu içinde olduklarını” belirtmişlerdir. Bu vurgular, Alevilerin kendilerini norm atfedilen öznenen uzak gördüklerini ve bu durumun inanç içerisinde diğer alanlardan daha açık bir şekilde yükseldiğini göstermektedir. Daha açık ifadeyle, kendi inancını tanımlarken norm atfedileni kriter olarak aldıkları ve ötekileştirilmişliklerine vurgu yaptıklarını görmekteyiz.

“Alevilik çok geniş bir alan bence ana başlık olarak görüyorum bunun da içerisinde çeşitli alanlar var bazıları mezhep olarak tanımlasada bir alevi olarak işin aslının öyle olmadığını biliyorum alevilik bir mezhep değil meşreptir. Aleviliğin derinine indiğimiz de bir mezhep bile olmadığını Peygamberimizden sonraki dinin işletim sistemini Velayet olarak İmam Ali ve evlatları yani Oniki imamın yürüttüğünü biliyor ve buna iman ediyoruz bundan kaynaklıda bizim yolumuz vardır deriz. Daha sonra tabi mezhepler çıkmaya başladığında bizde mezhepsel isim olarak Caferilik ismini alıyoruz İmam Caferi Sadık'ın buyrukları üzerine. Daha sonrada bölgesel olarak bu inanışlar şekilleniyor Alevi,şii,ehli hak, kakai ,yaresan,ışıkçılar,babailer vs gibi çeşitli

⁷⁰ Scott, a.g.e., s.34.

⁷¹ A.e., 38-43.

isimler de anılıyor ve kendimizi öyle anıyoruz. Bu inanış yenilikçi hakdan hukuktan adaletten iyilikden güzellikden yana olan herşeyi içinde kapsayan bir inanış. Herkese aynı nazarda bakabilmek alevilikdir. Alevilik aynı zamanda ezilenden yana olmaktır. Zulüme karşı sessiz kalmamaktır diyor ya İmam Ali efendimiz haksızlık karşısında sessiz kalan dilsiz şeytandır diye.”⁷²

“Dini olarak bir tanımlama getiremem size, ama sunnilerden daha açık görüşlü insanlar olduklarını düşünüyorum diyebilirim. Gereksiz bir genelleme de yapmış olabilirim bilmiyorum.”⁷³

“Alevi olmak benim için insan olmayı, dürüst olmayı, doğru olmayı, hak-hukuk bilmeyi ifade ediyor.”⁷⁴

“Belki de en büyük şansım olarak görüyorum. Özgür ve eşit bir ailede büyüdüm. Sevgi ve saygı ön plandaydı. Çünkü ailemin inancında sevmek en önemli unsur. Herkesi ve her şeyi varoluşundan öte seviyoruz. Alevilik bir erkandır, yoldur, yordamdır. Her canlıya iyi ya da kötü Allah'ın bir parçası olarak bakmaktır.”⁷⁵

“Ya aslında Alevilik öyle bir inanç ki... Tabii şimdi 80'lerden sonra ya da Kanuni Sultan Süleyman'a kadar çekebiliriz bu dönemi. O dönemden sonra Alevilik İslam'ın bir parçası ya da İslam'ın bir mezhebi ya da İslam'ın bir özümüştüğüne böyle bazı söylemler oldu. Bu şekilde aslında bir asimilasyona uğradı. Bundan öncesine baktığımızda, ee Hz. Ali'den de evvel, adı farklı olabilir, Hz. Ali'nin öncülük etmediği bir inanç olabilir ama Alevilik inancının ve kültürünün yaşandığı bir inanç biçimi var. Buna Kızılbaşlık diyebiliriz, Işıkçılar diyebiliriz. Birçok isimden geçmiş yani. Ee o yüzden ben Aleviliğe inandığımda kendimi İslam'ın içinde de görmüyorum. Ee aynı zamanda Türkiye coğrafyasında yaşadığımız için, muhalif olmanın zorunluluğu ile doğuyoruz, o kimliği üstümde ediniyorum. Bunun dışında da inançsal bakımdan çok romantik, çok ee pagan diyorlar doğaya dair gerçekten her canlıya değer veren bir inanç olduğu için ister istemez sahipleniyoruz ve benim sahip olduğum ideoloji de Alevilik inancının eee... Temelinde olan, yani eş değer gidiyor bunların hepsinde.”⁷⁶

Ortak bakış, Aleviliğin dürüstlük, erdemli olmak, doğruluk gibi ahlaki birtakım davranışların bütünü olduğudur. Ek olarak, özellikle I ve K görüşmecileri bu tepkisini daha sert şekilde belirtirken, görüşmecilerin büyük kısmı Aleviliğin siyasi bir tutum olarak tanımlanmasına karşı çıkmıştır. İnancın manevi yönünün ön plana çıkarıldığı görülürken, manevi yönü destekleyici ibadet ayağının eksik kaldığı da ortadadır. Görüşmeciler içinde düzenli cem ibadetine katılanların sayısı epey azdır, musahibi olanların sayısı da aynı şekilde seyretmektedir. Genç kesimin musahibi olmaması, orta yaş ve üzeri görüşmecilerin musahibinin olması ise bu kurumun kentleşme ve sonrasında erimeye başladığı bilgisinin bir doğrulaması niteliğindedir. Cemlere

⁷² F görüşmecisi.

⁷³ J görüşmecisi.

⁷⁴ K görüşmecisi.

⁷⁵ I görüşmecisi.

⁷⁶ C görüşmecisi.

düzenli katılan ise 2 kişi bulunmaktadır. Kentleşme sonrasında değişen yapı sebebiyle genç kuşağın ibadet kısmından koptuğu bilgisi, görüşmecilerle yapılan sohbetler ile doğrulansa da eski jenerasyonun da farklı şikayetleri ve sebepleri bulunduğu görülmüştür. Buna göre dedeliğin değişen yapısı, kişilerin cemlere katılmamasındaki başlıca sebeptir. B görüşmecisi, dede soyundan geldiğini ancak dedeliğin değişen yapısı sebebiyle sistemi eleştirdiğini belirtmiştir:

“Bak kızım, ben seyyit çocuğuyum yani peygamber soyundan geldim. Şöyle anlatayım, babam ee 12 sene Şahkulu’nda cem cemaati yürüten bir zattır. Bana dede diyorlar, ben diyorum ki “Ben dede değilim”. Ben insan olmaya çalışıyorum. Neden bunu kullanıyorum çünkü inancımıza göre o dedelik sıfatını taşıyan kişiler, dedelik sıfatıyla orda oturan insanlar, her şeyden önce Kerbela’da şehit olan Hüseyin’in oturduğu postta oturuyorlar. Hz. Hüseyin, oturduğu makamda babası İmam Ali’yi dara çıkarmış bir insandır çünkü burada hakkını bilen oturacak. Cemler yüzeysel kızım, bir şey verilmiyor. Cem nedir, orda bir olmaktır. Oraya küsülü giriyor, barıştırılacaktır. Oraya hırsız giremez, ikrarsız giremez? Tamam mı kızım, şimdi sadece yüzeysel. Dön babam, dönme ile olmuyor. İnsanların içindeki saygıya sevgiye sonsuz hürmetim var. O insanları kullanmanın anlamı yok.(...) Geçen sene dedeler toplantısı oldu katıldım, iki tane gündem oluşturuldu. Bir tanesi gündeme ilişkin, kalktılar hep kendilerini methettiler. O at bakışı, ya çağ almış başını gidiyor. Çağ başını almış gidiyor, hangi çağda yaşıyoruz ki? Bir de bunu düşünelim. Kendini çok iyi yetiştirmiş bir arkadaşı eleştirmeye kalktılar, ya adam yetiştirmiş ne güzel. Yav ne güzel deyin, teşekkür edin. Hayır, çünkü çıkarlarına dokunuyor, menfaatlerine dokunuyor. Menfaat yolu değildir.”⁷⁷

B görüşmecisi, konuşmamızın devamında ibadetin kollarının gevşemesinin ve yeni neslin artık Aleviliğin bu geleneksel yapısına dair fikir sahibi olamayışının özeleştirisini veriyor ve suçun gençlerde değil, onlardan önceki jenerasyonlarda olduğunu belirtiyor:

“Yavaş yavaş bağınazlığa, ikrarsızlığa doğru gidiyoruz. Bunu bilmemek gençlerin suçu değil. Biz tarlayı nadasa bıraktık ve ot bitti. Şimdi gençler bu otu seçip ayıklayamıyorlar. Bu otu, önder dediğimiz, dede diye bahsettiğimiz kişiler ayıklayamıyorlar. Neden? Çünkü zamanında gençlere hiçbir şey verilmedi. Cem öğretilmedi, cemaat öğretilmedi, musahiplik nedir anlatılmadı, kırvalık nedir bilinmedi. Şimdi kırvallığı hem dost biliyorlar. Efendim kırvaynan kız alır veririz diyorlar. Yav böyle saçmalık olur mu? İkrarlık farklı bir bağdaştır, mısahiplik hele çok farklı bir bağdaştır. Ama nerde? Kaybettik her şeyi ama demin dedim bu suç önderlerin boynunadır ama şunu da söylüyüm önder derken... Sen bu yolda nesin? Talipsin, talip derler bizde. Aslında en büyük, ulu olan taliptir de talibin kendinden haberi olmadığı için bunlar oluyor. Talip talipliğini bilse, yerinde sorgulamasını yapabilse, gerçekleri ortaya koyabilse, bu kervan böyle gitmez.”⁷⁸

⁷⁷ B görüşmecisi.

⁷⁸ B görüşmecisi.

Bütün bu fikirler ekseninde Aleviliğin kentleşme sonrasında değişen yüzüne dair farklı fikirlerin yükseldiği, bilgi kirliliği olduğu ve uzlaşmaktan ziyade, farklı fikirlerin gün be gün arttığı görülmüştür. Görüşmeciler, inancın özüne sıklıkla vurgu yapsa da ibadet ayağını kabul etmediklerini de eklemiş, Aleviliği yeniden tanımlamıştır. Ortaklaşılan noktalar bulunsa da her bir görüşmecinin Aleviliği yeniden, kendi değerlerine göre tanımladığı gözlerden kaçmamıştır. A görüşmecisi ise bu tanımlama sorununun, Sünni kesimle olan bağına vurgu yapmış, Alevilik içerisindeki yanlış örnekler sebebiyle bütün bir inancın ve bu inanca bağlı kişilerin etiketlendiğini belirtmiştir:

“Alevilik, Ali’ciliktir. “Ali sevilmez mi?” derler. Ali’yi sevmeyen, peygamberi de sevmez çünkü peygamber efendimizin onunla ilgili çok güzel sözleri de vardır. Ya peygamberin damadı, Allah’ın Arslanı diye geçen bir zat, nasıl olur da insanlar tarafından farklı gösterilir ya da farklı düşünür? Yani şöyle söyleyeyim, baktığın zaman ben aslında mezheplere pek fazla inanan bir insan değilim, çünkü insanlıktan yana olduğum için. İnsanın... En önemli, en has olan şey, insan ahlakıdır. Yani dinler aslında bir nevi insanların inanç boşluğunu doldurmak için, mezhepler vs. Etikettir bir yerde. Ha inançlı bir insanım ama bu fikre de sahibim çünkü insanlar bunu çok kullanıyorlar. Mezhepler de o şekilde olduğunu düşünüyorum. Alevilik konusunda da Aleviliğin şu dönemde çok farklı lanse edildiğini görüyorum. Yani çok farklı yaşıyor insanlar, farklı algılıyorlar. Yani çok saçma sapan sorular duyuyorum. “Abdest alıyor musun?” diyen var. “Sizde söyleymiş, sizde ee...” ya farklı şeyler söyleyeceğim de kayıta olduğumuz için. Yani böyle çok garip garip şeyler. “Siz böyle yapıyormuşsunuz doğru mu?”. Yav arkadaş, senin peygamberin, benim de peygamberim. Benim inandığım da senin inandığın. E Ali’yi seviyorum, senin de sevmen lazım. Sen Ali’yi sevmiyorsan, sende bir sıkıntı var demektir zaten.(...) Mesela biri çıkıyor, tek tanıdığı Alevi o oluyor, onun o yaşantısını, o şekilde davranışını insanlara vs. bunu görünce doğal olarak diyor ki “Aa bütün Aleviler böyle!”⁷⁹

Alevilere karşı ötekileştirmenin de aslında inancın içindeki yanlış örneklerden dolayı olduğuna inanan A, bu sebeple bütün Alevilerin etiketlendiğini ifade ediyor. Bunun çözümünü ise temsilin artmasında, siyaset sahnesinde görünürlüğün artmasında buluyor. Dinin içinde var olduğu toplulukların özelliklerini kendisine kattığını, bunu yaparken kimi özellikleri de değiştirdiğini ve farklı formlar aldığını belirten Berktaş, bu sebeple herhangi bir dini ve bu din içerisindeki kadının konumunu incelerken yalnızca dini özellikler üzerinde durmamak gerektiğini ve o toplumun siyasi, kültürel, ekonomik yönlerini de incelemek gerektiğini vurgular.⁸⁰ Berktaş’ın bu ifadesi ve A’nın görüşme esnasındaki cümleleri ekseninde, din algısına yer verdikten sonra ülkedeki

⁷⁹ A görüşmecisi.

⁸⁰ Berktaş, a.g.e., s.15.

siyasi, kültürel, ekonomik durum ve yurttaşlık, siyaset, devlet bağlamında konuyu incelemek yerinde olacaktır.

4.6. İktidar/ Devlet/ Yurttaşlık/ Siyaset Algısı:

Besim Can Zırh, Alevilerin Cumhuriyet dönemiyle birlikte inşa edilen ulus-kimlik ile olan ilişkisini tanımlarken sahipsizlik kelimesini kullanır. Buna göre, Alevilerin istekleri Türkiye siyasetinde ne yer edinebilmiş ne de bir temsil bulabilmiştir, bu sebeple de varlıkları sahipsiz kalmıştır. 1960 Askeri Darbesi sonrasında CHP'yi desteklemeye başlayan Alevilerin, şu an genel başkanı Alevi olan CHP'ye desteği devam etse de partinin Alevilerin isteklerine karşı çekingен bir tutum sergilediği ortadadır. Zırh, milliyetçi-muhafazakâr AKP ve Kürt Hareketi tarafından, CHP'ye olan yakınlık sebebiyle Alevilerin güvenilmesi güç bir toplum olarak görüldüğünü vurgular. Alevi seçmeni kendi hareketine dahil etmeye çalışıp, çabası sonuçsuz kalınca üstenci bir tavırla bu toplumu dışlayıcı bir söylem benimsemenin, Türkiye'deki siyaset tarihindeki tüm siyasi geleneklerin ortak noktası olduğunu söyler.⁸¹ Peki her dönemin mağduru, kurbanı ve de suçlusu ilan edilen Aleviler neden buradan örgütlü bir direniş çıkarmıyor? Kendi taleplerini ve isteklerini açıkça dile getirecekleri, Türkiye siyasetinde daha etkin rol oynayabilecekleri şekilde adımlar atmıyor? Katliamlar, işaretlenmeler, etiketlenmeler ve dışlanmalar ile geçen ömürleri, onları bastırılmış, sinmiş ve korku dolu hayatlara mı mahkûm ediyor? Bütün bu sorular ekseninde, görüşmecilerin siyasi duruşunu ve kimliğini anlayabilmek adına sorular sorulmuştur. Öncelikle görüşmecilerin siyasi kimliğini tanımlaması istenmiş, sonrasında kendilerini ait hissettikleri kimlik grubu sorulmuştur. Oy verdikleri partiyi neye göre seçtikleri, sevdikleri ve sevmedikleri partilerin isimleri, devletin laik ve adil yönetimine verdikleri önem, yaşam tarzına müdahale, askerlik, hayvan ve çevre hakları bağlamında sorular derinleştirilmiştir.

Buna göre görüşmecilerin siyasi görüşleri, kendini ait hissettikleri siyasi kimlik, sevdiği ve sevmediği partiler aşağıdaki gibidir:

⁸¹ Besim Can Zırh, "Tanımlama ve Tanınma Eşiğinde Alevilik", **Ayrıntı Dergi: İki Aylık Sosyalist Siyaset ve Kültür Dergisi**, No:25, Mart-Nisan 2018, s.105-106.

Tablo 2: Görüşmecilerin Siyasi Kimlikleri

A	Liberal Demokrat	Kemalizm	-	HDP, AKP
B	Kemalist	Kemalizm, Sosyalizm	CHP	-
C	Yurtsever	Kürt	HDP	AKP, MHP, CHP
D	Sol	Alevilik	HDP, CHP	Sağ Partiler
E	Sol	Kemalizm	CHP	AKP, MHP, HDP
F	Sol	Alevilik	ÖDP, TKP	Siyasal İslamcı Partiler
G	Komünist	Kürt, Alevi, Komünist	HDP	Sağ Partiler
H	Sosyal Demokrat, Kemalist	Sosyal Demokratlık, Kemalizm, Alevilik	CHP	MHP, AKP
I	Kemalist	Kemalizm	CHP	-
J	Sol	Solculuk	-	Sağ Partiler
K	Sosyal Demokrat	Sosyal Demokratlık, Alevilik	CHP	MHP
L	Laik, Kemalist	Feminizm, Kemalizm	CHP, HDP	AKP
M	Sol	Sosyalizm, Feminizm		
N	Sol	-	-	-

Görüşmecilerin siyasi görüş açısından sol ideolojide ortaklaştığı, bunu Kemalizm'in takip ettiği görülmektedir. Bunun dışında sağ partilere karşı bir duruşun söz konusu olduğu da ortadadır:

“Sevdiğim, sevmediğim yani sevebilme ihtimalim... Aslında şeyi düşündüm hiç sevmedim ama genel olarak tüm yani o sağ, işte geçmişinde katliam olan, geçmişinde insanları öldürmüş hiçbir partiden hoşlanmıyorum. Bu CHP, MHP, AKP, hepsi olabilir. He bugüne kadar da hiç sevdiğimi düşünmedim onları. Genel olarak hep bir taraf, Alevi olduğum için zaten taraflı doğdum. Hiçbir zaman yakın hissetmedim onlara kendimi.”⁸²

“Sevdiğim siyasi parti konusunda bir kerede cevap vermek zor, ama sevmediğim partiler konusunda hemen cevap verebilirim. Sevmediğim parti ve partiler var ve bazen duruşumuz sevmediğimiz partilerin karşısında olmaktan ibaret. Kendimi karşıtlıkla ifade ediyor olmak hiç hoşuma gitmese de durum bu”⁸³

CHP'nin Aleviler tarafından desteklenmesinin kimileri tarafından celladına aşık olma durumu olarak tasvir edildiğini görürüz. 1938 yılında Dersim Katliamı'nda öldürülen Alevilerin şu an başında Dersimli ve Alevi olan bir başkanın bulunduğu CHP'ye olan

⁸² C görüşmecisi.

⁸³ N görüşmecisi.

desteği su götürmez bir gerçektir. Ancak bu durumu celladına aşık olmak tanımlamasıyla açıklamak, tarihsel süreci iyi okuyamamaktan ileri gelmektedir. Alevilerin tehlike olarak atfettiği şey yükselen İslamcı harekettir, dolayısıyla bunun karşısında konumlandıkları seküler tabanlı bir siyasi hareketi desteklemeleri şaşırtıcı değil, dönemin gerekliliğine göre hareket etmekten ileri gelir. Kaldı ki tarihe bakıldığında, süreç içerisinde CHP'den başka partilere de oy verdikleri görülmektedir, ancak tekrar vurgulamak gerekir ki dönüp dolaşıp CHP'ye gelmelerinin temel sebebi seküler siyaset anlayışıdır. Ercan Geçgin bunu etnik bir kimliğin hayatta kalma stratejisi olarak okumaktadır.⁸⁴

Görüşme yaptığım E'nin bu konudaki fikirleri, yükselen siyasal İslam karşısında laik değerleri yücelten herhangi bir partinin olmamasının yanı sıra Alevilerin CHP'ye oy vermelerinin bir gelenek haline geldiğini de gösteriyor:

“Ya şöyle, bu bizim artık alışkanlık halimize gelmiş yani kanımıza işlemiş. Ben hayatta, daha bugüne kadar başka partiye oy vermedim çünkü dedemden başlıyo. Dedemden, babam, biz ve çocuklarımız... Yani eğer ben başka partiye oy vericeksem, önce babama ihanetlik etmiş olurum yani o, onu taşıyım mesela. Ha ben babama ihanetlik edemem. İsterse bu parti batsın, isterse ne olursa olsun, ben buna vermek zorundayım. Bu kadar.”

CHP'ye verilen destek, Atatürk imajı çevresinden yükselmiştir. Atatürk'ün kurucu olarak gösterdiği değerlere yapılan vurgu, görüşmelerde sıklıkla ön plana çıkmıştır. B ile yapılan görüşmede kadınlara verilen değerın Atatürk'le birlikte zirveye çıktığı vurgusu dikkat çekicidir. Burada B'nin kullandığı ifadeler, kadınların var olan sistemde ezilmesini sağ partilere ve ideolojilere bağlarken, kadınların elde ettiğı özgürlüklerin ve hakların da Atatürk tarafından verildiğini söylemesiyle, kadınların edilgen bireyler olarak görüldüğüne işaret etmektedir.

“Biz maalesef insanları hem mezhep olarak hem de... işin en acı yanı ne biliyor musun? Kadınları, kadınları hor görüyoruz. Bırak ikinci sınıf, üçüncü dördüncü sınıf olarak görüyoruz. Hele şimdi yeni şeye göre de farklı görmek istiyorlar. 17 yaşında 11 yaşında kızları, kendini bilmezler evlendirmeye çalışıyor. Bunlar yobazlar, bunlar nefisine uymuş. Bunların dinimizle alakası yok, kendi pis nefislerini uydurdıkları, tatmin etmek istedikleri için yapmak istedikleri hareketlerdir. Toplum da n'apıyorlar? Germeye çalışıyorlar. Hiçbir zaman için kadını, eğer kendinden haberi varsa bilinçli bir kadın... ne demiştir Atatürk? “Ey Türk kadını, sen yerlerde sürünmeye değil, omuzlarda gökyüzüne yükselmeye layıksın” demiştir. En büyük değeri Mustafa Kemal Atatürk vermiştir. Kadın, en büyük varlığa sahiptir çünkü neden kızım? Sen de yarın bir anne olacaksın. Sen de şu an benim karşımda bir kızsın ama

⁸⁴ Ercan Geçgin, “CHP ve Aleviler”, (Çevrimiçi) **Ayrıntı Dergi: İki Aylık Sosyalist Siyaset ve Kültür Dergisi**, 8 Kasım 2014, <http://ayrintidergi.com.tr/chp-ve-aleviler/>, 26 Nisan 2019.

bir kadınsın. Kadın bir yaratıcıdır. İnsan yaratıcısı kimdir? Annedir. “Cennet annelerin ayakları altındadır.” Niye söylenmiş bu? Ama kendini bilen için bu. Kendini bilmeyen cahiller için hiçbir şey söyleyemem ben. Hele günümüzün en büyük kanayan yarası da budur. Öldürülen işkenceye uğrayan bir sürü kadınlarımız var ama bunu karşısında okumuş, profesör olmuş, halen cehaletten kurtulmamış kadınlarımız da var. Hele çokeşliliği kabul eden kadınlarımız da var ama Atatürk çok eşliliği kabul etmemiştir. Aslında dinimizde de çokeşlilik yoktur ama kendi çıkarları için bunu uyduruk uyduruk ortaya atıyorlar.”⁸⁵

Aleviliğin Türk kültürüne indirgenmesi ve öz-Türk bir kültür olarak sunulması, inancın heterojen yapısını yok saymakla birlikte, ezilmeye etnik boyutlar da eklemektedir.⁸⁶ A görüşmecisi ile yaptığımız sohbet, Aleviliğin Türklük potasında eritilmesi ve asimilasyonun boyutunu yakında görmemi sağladı. Kürt ve Alevi bir kimliğe sahip olmasına rağmen kendini Atatürk ilkelerine bağlı bir Türk genci olarak tanımlayan A, Aleviliği tanımlarken sıklıkla Türklük vurgusu yaptı. Kadın-erkek eşitsizliğinin oluşmasının ve kadına karşı şiddetin artmasının sebebini Türklüğün tam olarak anlaşılamamasından ve hatta Türklük ideolojisinden uzaklaşmaktan ileri geldiğini belirtti:

“Ev toplantısı var diyelim. Erkekler geliyor, kadınlar geliyor. Bakıyorum. Önce erkeklere yemek veriliyor. Daha gençken böyle, daha dişliydim. “Ya!” derdim, “Niye önce erkekler yemek yiyor ki?”. Bak kadınların tepkisi şu: “Olsun onlar önce, erkekler önce yer!”. Kadınlara da öyle bir aşılamişlar ki bunu. Ya kadın narindir, bizim bildiğimiz öyle. Zaten İslam’da da bu böyle geçiyor, kadının ne kadar değerli olduğu. Ya da Türk kültüründe, İslam’daki Türk kültüründe de bu böyle geçiyor, kadının ne kadar önemli olduğu ama bakıyorsun önce erkeğe yemek veriyorlar. (...) Ya bu çok garip veya bir düğün salonuna gidiyorsun. Erkekler, daha açık, dışarıda toplanıyorlar. Kadınlar böyle basık düğün salonlarının içinde. “Üf püf!” yapıyorlar sığın içindeler falan böyle. Hani bu çok ilginç yani. Bilmiyorum, ben bunu tamamen Türk kültürü değil de bu Araplaşan o da dinle alakalı olarak da Araplaşan toplumun sorunu olduğunu düşünüyorum. Yani bizim eğer birazcık toplumumuzu anlama, gerçekten birazcık Türk olduklarını kabul etseler bu insanlar, birçok özelliklerin, birçok bu anlattığım şeylerden bazılarının Arap kültüründen bize geçtiklerini çok iyi görürler. O da İslam’la birlikte geçmiş zaten. Yani kimse sana İslam’ı yaşama demiyor ki, Elhamdülillah ben de Müslümanım, herkes Müslüman ama senin kültüründe ne kadar... Hep kültür, kültür diyoruz ya, kültürünü kaybetmiş insanlar. (...) Yani bir erkeğin gerçekten kadına mal mülk gözüyle bakmaması gerekiyor. Ya bu bizim özellikle Türk toplumunda, daha doğrusu Araplaşan toplumda çok görülen bir şey. Halbuki Türklükte bilirsin. Tomris hatun vs. bunlar... Ya da eskiden ee, toylara yani toplantılara vs. kadınlar katılırdı. Erkekliğin olmadığı zamanlar vs. . Şimdi bakıyorsun

⁸⁵ B görüşmecisi.

⁸⁶ Zeynep Arslan, “Gelişen Türkiye siyasi konjüktüründe vede Alevilerin kurumsallaşma taleplerinin giderek güçlendiği şu günlerde güçlü bir Alevi iradesinin oluşması elzemdir...”, **Kızılbaş Dergi**, No:63, Temmuz 2016, s.7.

yani ister istemez bir yadırgıyorsun, “Nedir yani böyle?” diye. Nasıl bir anda bu kadar değişebildi bu toplum?”

Etnik ve dini ötekileştirilmeler ekseninde etiketlenen Aleviliğin aynı zamanda ahlaki bir tondan yükselen cinsiyetçilik ile de karşı karşıya olduğunu vurgulayan Zırh, burada epey önemli bir noktaya parmak basmaktadır. Buna göre 1970'lerden itibaren yükselen bir söylem olarak karşımıza çıkan 3K yani Kızılbaş, Komünist ve Kürt söyleminde Kızılbaşlığın Kadın kategorisini de işaret ettiği bilgisinden hareketle, Aleviliğin ötekileştirilmesi sorununun temelde Türk Sünni muhafazakâr erkeğin onu tanımlama isteğinden ileri geldiğini belirtir. Görüldüğü üzere Alevilik, yalnızca dini açıdan ele alınamayacak kadar geniş alanları etkileyen bir kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır; bununla bağlantılı olarak dini ötekileştirmenin yanında siyasi, kültürel ve toplumsal ötekileştirmelerin de öznesi haline getirilmiştir. Aleviliğin karşılaştığı bu ötekileştirme edimlerinin, cinsiyetçilikten ayrı değerlendirilemeyeceği bir kere daha, başka bir boyuttan böylelikle gözler önüne serilmektedir.⁸⁷ Üstelik bu yalnızca Aleviliğin tanımlanırken karşılaştığı cinsiyetçi tavırlarla sınırlı kalmamakta, görüşmelerde görülebileceği üzere, Aleviliğin içerisinde var olan örtük cinsiyetçilikle de alakalı olmaktadır. Bu sebeple görüşmecilere, başörtüsüne dair fikirleri sorulmuş, eşitlik algısı ölçüldüğünde sıklıkla karşılaştırma ögesi olarak kullandıkları Sünni kadınların bedenlerine dair algıları ölçülmek istenmiştir.

TÜSES'in yaptığı bir araştırmada başörtülü bir kadın görmek genç kadınların %94,1'ini rahatsız etmiyorken, genç erkeklerin %95,6'sını rahatsız etmemektedir. Toplamda %94,6 oranında gencin rahatsızlık duymadığı ortaya konmuştur, CHP'li gençlerde ise bu oran %89,8'dir.⁸⁸ Yapılan görüşmeler bu oranlar ile benzerlik göstermektedir. Genç kuşağın farklı yaşamlara karşı daha hoşgörülü olduğu görülmüştür. Buna göre orta yaş üzeri kesimin başörtüsünün politik bir sembol olarak nitelediği, geçmiş korku ve travmaların tetiklenerek başörtüsü üzerinden şekillendiği görülmüştür. Burada da açıkça görülen şey, muhafazakâr Sünni hegemonyaya karşı var olan korkunun kadın bedeni üzerinden sembolleştirilmesidir. Ancak gençlerin kent ortamındaki etkileşimle birlikte kendilerinden önceki kuşaklardan farklı bir yola girdiği görülmektedir.

⁸⁷ Zırh, **a.g.e.**, s.70-71.

⁸⁸ Demet Lüküslü, Begüm Uzun, Yüksel Taşkın, **Gençler Konuşuyor: Gençlerin Gözünden Dindar-Seküler Eksenli Kutuplaşma**, İstanbul, Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı & Friedrich Ebert Stiftung, 2018, s.130.

Alevilik ve devlet arasındaki mesafeyi giderme amacıyla çıkılan yolda Alevi Çalıştayı sonucunda, var olan mesafe daha da açılmıştır. Hükümet ve Alevi dernekleri arasındaki fikir ayrılıkları, uzlaşmayı imkânsız kılmıştır çünkü dernekler eşit yurttaşlık üzerinde konuşmayı beklerken, hükümetin tavrı Aleviliği tanımlamak üzerinde yoğunlaşmıştır. 2010 yılında Kılıçdaroğlu'nun CHP genel başkanlığına gelmesiyle birlikte Tunceli doğumlu Alevi bir kişinin varlığı, Alevilerin CHP'ye dair umut beslemesine sebep vermiştir. Bu süreç aynı zamanda iktidar partisi ve muhalefet arasındaki tartışmaların mezhepçi tondan yükselmesine de sebep vermiş, ötekileştirmeyi siyaset sahnesine bir kere daha taşımıştır. Siyasilerin mezhep üzerinden atışması, Alevi evlerinin işaretlenmesi ile sonuçlanmıştır. Bu yükselen gerginlik, korku ve güvensizlik duyguları, Taksim'de başlayan Gezi olaylarının Alevi mahallelerine sıçramasına ve olaylar sırasında ölenlerin büyük çoğunluğunun Alevilerden olmasına kadar uzanan bir başka süreci tetiklemiştir. Olayları takip eden yıllarda, bir başka kişinin cemevi avlusunda vurularak öldürülmesi de Aleviler için artan korku ve güvensizlik duvarına bir yeni tuğla daha eklemiştir. Bütün bu süreçte baktığımızda, Alevilerin sevmediği parti olarak neden sağ partileri ve özellikle iktidar partisini söylediği anlaşılabilir bir sebeptir. Yüzyıllar boyu süregelen güvensizlik, baskı ve ötekileştirmelerle dolu hayatlar, günümüzde de aynı şeylerle karşılaşmakta ve bu kısır döngüden kurtulamamaktadır.⁸⁹

Alevi Çalıştayı nihai raporunda, Alevi sorununun temelini dönemin siyasi kollarına ve siyasilerin çıkarlarına göre yönlendirilmesinden ileri geldiğini, toplumun Alevilerin istek ve taleplerini anlama konusunda bir çekincesinin olmadığını görüyoruz. Bana göre, siyasilerin çıkarlarına göre yönlendirmesi sonucu Alevi sorununun ortaya çıktığı doğru bir noktayken, bu siyasilerin halktan bir karşılık bulduğu ve böylelikle, iktidarlar gelip geçse de Alevi sorununun baki kaldığı ortadadır. Bir başka deyişle, bu problemin ortadan kalkmamasının önündeki temel neden yalnızca siyasi aktörler olmaktan çok uzaktır, toplumun öteki algısının Alevileri merkezden dışarıya attığı inkâr edilmemelidir. Kaldı ki siyasiler arasındaki çatışmaların, halkta hemen karşılık bulması ve saldırılar, ev işaretlemeleri ya da gündelik hayattaki ötekileştirme hikayeleri olarak vuku bulması da bunun bir işaretidir. Bütün bunlar, görüşmecilerin de ifade ettiği üzere Alevilerin sağ partilerden uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Asıl nokta sağ partiler değil, elbette onların temsil ettiği değerler ve ideolojidir. Aleviler,

⁸⁹ Besim Can Zırh, Mehmet Ertan, "Aleviler", **Birikim Dergisi**, No:309-310, Ocak-Şubat 2015 s.7-10.

ötekileştirmeden uzak, ayrımcılık dilinden uzak, sevgi ve barış dolu bir dünyanın hayalini kurduğunu ısrarla ifade etmektedir. Bu bilgiler dahilinde, bir sonraki bölümde daha detaylı ele alınacak olan hayaller, umutlar, korkular ve baskılanmışlık hissi konularına yakından bakmak yerinde olacaktır.

4.7. Metropolde Kadın/Erkek Olmak:

Bu altbaşlık ekseninde görüşmecilere şehre nasıl geldikleri ve burada yaşamaktan memnun olup olmadıkları sorulmuştur. İmkânı olsa farklı bir yerde yaşamayı tercih edip etmedikleri, bulundukları şehirde kendilerini güvende hissedip hissetmedikleri öğrenilmiştir. Ek olarak, kadınların istediklerini giyip giyemediği, başörtüsü konusundaki fikirleri, artan taciz ve tecavüz olaylarına dair yorumları ekseninde, şehirdeki yaşantılarında baskılandıkları noktaların neler olduğu da öğrenilmiştir. Son olarak kişilerin mutlu olup olmadığı sorulmuş olup, geleceğe dair umutlarının neler olduğu bilgisi toplanmıştır.

TÜSES'in Gençler Konuşuyor Projesi'ndeki bulgulara göre, genç kadınların %78,8'i özgürlüklerinin kısıtlanmasından dolayı kaygılanıyorken, genç erkeklerde bu oran %75,9'dur. Gençlerin kaygılarının büyük bir kısmını yapısal sorunların oluşturduğu görülmektedir. Buna göre, iş bulma kaygısı ön plandadır. Türkiye dışında yaşamak isteyen genç kadınların oranı %16,1, genç erkekler ise %21,8'dir.⁹⁰ Üniversite öğrencileri arasında yürütülen bir diğer çalışmada elde edilen bulgular TÜSES'inki ile benzerlik göstermektedir. Buna göre gençlerin eğitim, ekonomi, istihdam gibi konular üzerinden kaygı beslediği görülmektedir. Genç kadınların, taciz ve tecavüz vakalarındaki artıştan endişe duyduğu, cinsiyete dayalı ayrımcılık olaylarının artması sonucu kendilerini okulda dahi güvende hissedemedikleri belirtilmiştir.⁹¹ Görüşmecilere yöneltilen sorulara gelen cevaplar, araştırmalardaki bulgularla benzerlik göstermektedir. Buna göre hem genç hem de orta yaş ve üzeri kadınların şehirdeki yaşantısında baskılandığı noktalar bedenlerine dair kaygılar taşımaktadır. Biraz daha açmak gerekirse, istedikleri kıyafetler ile dolaşamadıklarını vurgulayan

⁹⁰ Demet Lüküslü, Begüm Uzun, Yüksel Taşkın, **a.g.e.**, s.37-44.

⁹¹ İmran Aslan, Ebru Ataoğlu Kaysadu, "Gençliğin Gelecek Kaygısı ve Gençlerin Toplumsal Beklentisi Üzerine Bir Araştırma: Bingöl İli Örneği", III. International Dmitri Yavoronitski European Congress on Social Sciences, 2018 İstanbul, s.21.

kadın görüşmecisi sayısı yüksek iken erkeklerin bu soruya verdiği cevaplar, düşünce özgürlüğü eksenindedir.

“Tabii ki baskı hissedilen konular var. Mesela mezhep, mesela sosyal demokrat düşünceye sahip olmak. Çok ağırlıkta iktidar kaynaklı sebepler bunlar.”⁹²

“Evet adalet hukuk konusunda kısıtlanmış hissediyorum tabir caizse dayımız olmadığı için devlet kurumlarının hepsinde kısıtlanma durumuyla karşı karşıya kalabiliriz. Mevcut siyasal ve dini inançlarımız yüzünden de ötekileşmiş bir toplumun neferiyiz.”⁹³

30 yaşında, kendini sosyalist feminist olarak tanımlayan M görüşmecisi ile yaptığımız yazılı görüşme esnasında ifade ettikleri, çok önemli ve konunun özeti niteliğindeki:

“Hayır, İstanbul’un birçok yerinde rahatça istediğimiz gibi giyinmek mümkün değil. İlçe değiştirirken bile gittiğimiz yerlere göre giyindiğimiz bile oluyor. Fazlasıyla rahatsızlık duyduğumuz davranışlarla karşılaşabiliyoruz çünkü. (...) Şehirde en çok kadın olmaktan baskı yaşadığımı düşünüyorum, geç saatte gelmek ya da kıyafetten dolayı rahatsız hissediyorum. Dolayısıyla bu kent yaşamında ya da kamusal yaşamda da kendinizi ifade ederken kadın olduğunuzu sürekli hatırlatan bakışlarla karşılaşıyorsunuz, süzücü ya da taciz edici bakışlar ya da daha da ilerisi taciz gibi. Bu da tabi ki kaygı yaratıyor.”⁹⁴

59 yaşındaki L ile yaptığımız görüşme de her yaştan kadının kadın olmaktan dolayı şehir hayatında baskılandığını gösterir nitelikteydi. L, kadın olmaktan dolayı baskı hissettiğini vurgularken bunun sorumluluğunu erkeklere ve erkeklığe attı. Ayrıca yaşadığı baskıların taciz şeklinde de karşısına çıktığını vurgularken, hissettiği çaresizlikten bahsetti:

“Kadınlar baskı yaşıyor, erkekler çok höt höt çünkü. Nazik, beyefendi şey yok. Erkeklerde kabalaşma var, dünyayı onlar yaratmış gibiler. (...) Bu taciz, tecavüz olayları da eskiden beri vardı. Yaşadıklarım saysam 10-20’yi geçer. Hiçbir şey yapamadım. Medya çıkınca, televizyon, telefon ile ortaya çıktı hepsi. Yine de gizli kalan çok var, vardır. Aynı bizim yaşadığımız gibi... Kadınların çoğunun psikolojisinin bozukluğu bence buna bağlı. Söylesen n’apacaksın? Şimdiki aklım olsa, cahillik olmasa... Korkuyorsun çünkü, korkudan anlatamıyorsun. Eğitimsizlik, temel sebebi de. Cahillik. Gerçi eğitilmiş olup yapan da var. Esas nokta, erkeklerin kendini yüce ve erişilmez görmesi. “Yapayım, yanıma kar kalsın!” düşünceleri var.”⁹⁵

⁹² K görüşmecisi.

⁹³ F görüşmecisi.

⁹⁴ M görüşmecisi.

⁹⁵ L görüşmecisi.

Kadınların istedikleri kıyafeti giyip giyemediği sorulduğunda akıllarına ilk gelen korkunun taciz ve tecavüz olması, bu sorunun toplumsal cinsiyet ile doğrudan ilişkili olduğunu gösterir. Scully, tecavüzün bir hastalığın sonucu olarak ortaya çıktığını öne sürmenin, bu durumun saldırganın isteği dışında gerçekleştiğini ima edeceğini ve odak noktasını bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde kurban konumundaki kişi üzerine kaydıracağını söyler. Bu doğrultuda, sorumluluğun da yüklendiği kişi kurban olur ve saldırganın bu eyleminden sorumlu tutulmasında birtakım sıkıntılı söylemler ile karşılaşılabilir. Bu gibi düşünceler, saldırganın hasta olduğu ya da kurbanın eylemlerinin onu tetiklediği ekseninden yükseldiği için vakaları birey bazlı ele alır ve temeldeki sorunu görmezden gelerek, bizleri problemin çözümünden uzaklaştırır. Daha açık ifade ile taciz, tecavüz gibi cinsel şiddet edimlerinin sebebinin ve çözümünün birey bazından aranması eksiktir; sorun, olayların içinde yer aldığı kültürün yapısı ve toplumsal cinsiyet algısıdır.⁹⁶ Bu doğrultuda, görüşmecilerin artan taciz ve tecavüz olaylarına dair düşünceleri ziyadesiyle önemlidir. Kadınların ve erkeklerin konuya dair görüşlerinin aynılaştığı ve farklılaştığı noktalar da bizleri, bu topraklardaki toplumsal cinsiyet algısının nasıl kurulduğu ve benimsendiği konusuna bir adım daha yaklaştıracaktır.

Kadın olmaktan dolayı baskılandığını ve istediği şekilde giyinemediğini, davranamadığını, özetle yaşayamadığını belirten M'nin artan taciz ve tecavüz olaylarının temelindeki sebebi özetlerken kurduğu cümleler epey vurucuydu:

“Temelde ataerki, toplumsal-tarihsel ya da felsefik erkeğin kadından üstün konumlandırılmış ve her iki cinsiyet rollerini belirlemiş olan ataerki sistem. Sonra elbette ki kadını metalaştıran kapitalist sistem. Diğer yandan dini-ahlaki-geleneksel olarak kadın ve erkeğe biçilen roller. Tüm bunların üstünde yükselen ise günümüz siyasetinin kadına dair tanımlamaları, ürettiği politikalar, kadınları ikincilleştiren söylem ve pratikler. Kamplaştıran siyaset, kadın-erkek- LGBTİ bireyleri üzerinde de nefret, düşman dili kuruyor dolayısıyla da “hegemon Sunni erkek” olmanın dışında kalan özneler şiddetten payını alıyor. Kadın olmak, LGBTİ olmak ve hayvan olmak taciz ve tecavüzün cezasız bırakıldığı suçlara dönüştü. Bu nedenle de içinde çok boyutlu sebepleri taşıyan bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkmakta ve sürmektedir.”⁹⁷

Bu soruları sorduğum erkek görüşmeciler içerisinde, aldığım cevap karşısında şaşkınlığa uğradığım görüşme, H ile yapılmış olandı. Kadınların şehir hayatında

⁹⁶ Diana Scully, **Cinsel Şiddeti Anlamak: Tutuklu Tecavüzcü Erkekler Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Şirin Tekeli, Laleper Aytekin, 2. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s.58-60.

⁹⁷ M görüşmecisi.

baskılanıp baskılanmadığı, istedikleri kıyafetler ile gezip gezemediğini sorduğum H, şöyle cevap verdi:

“Evet dolaşabiliyorlar tabii ki. Bizim kesimimiz özellikle öyle. Diğerini bilemem tabii de bizim kesim yani Alevilerde kadınlar istediğini giyiyor. Askılı bluz vs...Giyiyorlar yani.”

Verdiği cevap sonrasında, artan taciz ve tecavüz olaylarını nasıl değerlendireceğimizi sorduğumda uzun süreli bir duraksama yaşadı ve kararını değiştirdi:

“Evet aslında, dediğinizde haklısınız. Böyle düşünmemiştim ama şimdi dediğinizi düşününce... Evet, rahat değil kadınlar. Minibüs, metro, rahat değil.”⁹⁸

Ancak H görüşmecisinden farklı olarak N ile yapılan görüşmede, ataerkil yapının ve yarattığı düzenin farkında olan bir erkek ile karşılaştım. Görüşmecinin şehirde büyümesi, iyi bir eğitim alması ve kendini geliştirmesi gibi etkenlerin bu farkındalıktaki rolü düşünmeye değer noktalardan. Elbette bu analiz yapılırken görüşmeciler arasında hiyerarşi kurmak niyetinden uzak, yalnızca var olan durumu açıklayıcı bir tutum içerisindeyim. Ancak eğitimin farkındalıktaki rolünün azımsanmaması gerektiğini de bir kere daha vurgulamak gerekmektedir:

“Artan taciz tecavüz durumlarının.... Emevi anlayışlı inanç yapısının hakimiyetinden, eğitimsizliğe, aile içi ve toplumsal şiddete yatkınlığa, giderek bozulan insan kalitesine, kadının ve daha ötesinde insan dediğimiz yapının bozuk bir anlayışla algılanmasına, toplumun cinsellik konusunda sahip olduğu bozuk anlayışa kadar birçok sebebi olduğunu düşünüyorum. Cinselliğin en azından fikir düzeyinde tabu olduğu inanç ve toplumlarda, cinsellikle ilgili bozuk anlayışlar hep karşımıza çıkıyor.”⁹⁹

F ise cinselliğin bastırılmasından dolayı Türkiye’de problem yaşandığını ve bunu çözenin yolunun eğitimden geçtiğini belirtmiştir:

“Cinselliğin afrikasıdır Türkiye. Baskılanmış toplum cahil eğitimsizlik toplum bunun ana nedeni.Okullarda ve eğitim kurumlarında yeterli bilgi eğitim ve öğretim yapılmıyor bunun dışında dini açıdan da egemen olan mevcut mezheplerin saçma inanışları da cahil insanların bilinç altında bir şeyleri barındırıyor biraz argo olacak ama diyorlar ya Türkiye’deki Müslümanların cevabını merak ettiği iki soru var sürekli birincisi kimlerle cinsel ilişkiye girebiliyoruz ikincisi neleri yiyebiliyoruz bunların cevabı netleşince herkes rahat edecek”¹⁰⁰

⁹⁸ H görüşmecisi.

⁹⁹ N görüşmecisi.

¹⁰⁰ F görüşmecisi.

Burada açıkça görülen şey, kadınların ve erkeklerin kıyafet özgürlüğünden anladıklarının bir hayli farklı olabilmesidir. Kadınlar, taciz ya da tecavüz korkusu ile dolaşırken; toplumsal cinsiyet rollerini benimseyen erkeklere göre bir kadının askılı bir bluz giymesi onun kıyafet özgürlüğüne sahip olduğunun göstergesi olabilir. Dahası, buradaki özgürlük kriterinin, öteki atfedilen ve yobazlık ile etiketlenen Sünni toplum üzerinden yükseldiği de ortada. Bir kadının başının kapalı olması, onun özgür olmadığını gösteriyorken; askılı bir bluz ile gezebilmesi özgürlüğünü elde ettiğinin çarpık örneği olarak zihinlerde yer alabiliyor. Bu da bizleri, kadınların beden özgürlüğünde farklı görünen ama temelinde aynı kısıtlamalara sebep olan konumda olduğu noktasına getiriyor. Daha açık ifade etmek gerekirse, başörtülü bir kadın yobazlığın simgesi iken askılı bluz giyen bir kadın özgürlük timsali haline getiriliyor; sonuçta, kadın bedeni nesneleştiriliyor ve özgürlüğün yalnızca sözde kalmasına sebebiyet veriyor.

Mevzu kadın bedeni ve cinselliği olduğunda, Türkiye'nin de içinde olduğu Müslüman toplumlardaki ortak eğilim, denetim ve baskı oluyor. Bu denetim ve baskının altında, kadın bedeninin ve cinselliğinin, kadına değil, içinde bulunduğu toplum ve aileye ait olduğu anlayışı yatıyor. Bu düşüncenin topluma ne kadar sirayet ettiği, devlet politikalarından aile içindeki ilişkilere kadar geniş bir alana yayılmasından anlaşılabilir. Türk Ceza Kanunu'na göre kadının tecavüze uğraması, kadının beden bütünlüğüne karşı işlenmiş bir suç olarak değil; topluma ve aileye karşı işlenmiş bir suç olarak ele alınıyor. Bu da bizi yine kadının bedeninin kendisine değil, topluma ait olduğu düşüncesine götürüyor. Devlet politikalarının haricinde, toplumun düşüncelerinde köklenen düşünceler sebebiyle de kadın bedeni ve cinselliği denetim altına alınıyor. Bunun örnekleri olarak kadınların kılık kıyafetlerine karışılması, kadın genital mutilasyonu olarak bilinen kadın sünneti uygulaması ya da töre bazlı kadın cinayetleri gibi durumlarla karşılaşıyoruz.¹⁰¹

TÜİK'in Yaşam Memnuniyeti Araştırması'nın 2018 verilerine göre kadınların %49,2'si kendini mutlu, %8'i ise çok mutlu tanımlarken; erkeklerin %43,8'i mutlu, %5,8'i çok mutlu tanımlıyor.¹⁰² İstanbul'da yaşayan kadınların %60,9'u kendini mutlu

¹⁰¹ Pınar İlkaracan, "Giriş:Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik", **Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik**, Der. Pınar İlkaracan, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.11-14.

¹⁰² "Cinsiyete Göre Genel Mutluluk Düzeyi", (Çevrimiçi) **Türkiye İstatistik Kurumu**, <http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist> , 15 Haziran 2019.

olarak tanımlarken, erkeklerde bu oran %55,8'dir.¹⁰³ Sorulara cevap verirken siyasete dair yaptığımız sohbet sonrasında görüşmecilerin büyük bir kısmı karamsar cevaplar vermiş olduğu gözlemlenmiştir. Bu noktada hayatlarına dair memnuniyet seviyeleri, mutlu olup olmama durumları ve hayallerinin neler olduğu soruları yöneltmiştir.

Alınan cevaplar doğrultusunda, gençlerin mutlu olmadığı, orta yaş ve üzeri grubun ise içinde bulunduğumuz siyasi atmosfer sebebiyle gençlerin yaşamı için kaygı duyduğu gözlemlenmiştir. Gençlerin mutsuz oluşunun en büyük sebebi de yine siyasi ortamdır. Mutlu olanların ise daima kaygı içinde olduğu görülmektedir:

"Mutlu değilim ya. Mutlu olduğuma inanmıyorum ve çevremde birçok insanın da mutsuz olduğunu düşünüyorum. Bugün asansörde bir temizlik işçisiyle karşılaştım, ya çok muhabbete denk geldi şimdi o sohbet. Ee, ben insanlarla konuşmayı severim böyle, yaklaşık bir iki dakika kaldığım için asansörde teyzeyle baş başa... "Nasılsın?" dedim, hani "iyi misin?" falan. "Nasıl gidiyor işler?" dedim, "Kolay gelsin abla." dedim. "İyi." dedi. Dedim ki "Abla bi'şey sorucam, mutlu musun ya?" dedim, içimden geldi bu soruyu sormak. Böyle yaptı, dedi ki "Mutluyum, Elhamdülillah". "Seni," dedim, "mutlu eden şey ne?" dedim. Artık ben de tespit yapmaya çalışıyorum, bakıyorum acaba insanlar, tek manyak ben miyim diyorum mutsuz gezen... (...) Kurduğu cümle şu, "Neden mutlusun?" dedim, "Çok şükür" diyo, "çocuğum var," diyo, "damadım var," diyo, "gelinim var," diyo, "torunum var diyo. İşim var," diyo, "Elhamdülillah çok şükür. Başka ne isterim Allah'tan?" dedi. "Hadi kolay gelsin!" dedim, çıktım gitti sonra. Ya diyorum ki, "Pollyanna resmen!". Bu senin zaten hayatında var olması gereken şeyler. İnsanlar elindekilerle mutlu olmaya çalışıyor. Ne büyük kudret ya, gerçekten çok şaşırtıcı! Bakıyorum, gerçekten bu zihniyete sahipten helal olsun. Ben yapamıyorum, çünkü daha iyi şeyler olabilirdi. Daha güzel, daha mutlu bir ülke, daha güzel bir toplum."¹⁰⁴

"Gelecek kaygısı yaşamadığım zaman, ekonomik kaygı yaşamadığım zaman, bazen birkaç kişiyle birlikteyken, hiçbir şey olmamış gibi böyle mükemmel şeyler düşünürken mutluyum."¹⁰⁵

"Geniş ailemle birlikteyken mutluyum, toplumlayken mutsuzum."¹⁰⁶

"Mutlu derken böyle ailemin içinde mutluyum ama dışarda genel olarak ben ürküyom, korkuyom yani. (...) Siyasi, din ve siyasetten dolayı korkuyorum. Hani çocuklarımdan korkuyorum, çünkü bakış açıları... hani özgürce çocuk kendini ifade edemiyö, ee saklıyo daha çok mesela çünkü azınlıkta solcular. Azınlıkta olduğu için... (...) Kendilerini ifade edemiyö çocuklar yani. O, korkuyorum ondan. Ee diyelim, işsiz güçsüz hani dedim çoktur, dışarıdan gelen çoktur. Ya mesela benim çocuğum çarşıya pazara gidip gelse bile pazara, ben korkuyom yani. İşte

¹⁰³ "İllere ve Cinsiyete Göre Mutluluk Düzeyi", (Çevrimiçi) **Türkiye İstatistik Kurumu**, <http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist> , 16 Haziran 2019.

¹⁰⁴ A görüşmecisi.

¹⁰⁵ C görüşmecisi.

¹⁰⁶ F görüşmecisi.

“Denizim çok geç kalma, gecikme,” işte, “çok karanlığa düşme.” Çünkü iki üç kişi tutabilir, para ister, haraç ister, cep telefonunu çalıyo çünkü yok yani kendisinde. Aç susuzdur o da. O yüzden korkuyorum yani. Hiç mutlu değilim gerçekten. Biz mesela birkaç sene önce daha rahattık, 15 sene önce daha rahattık. Biz küçükken, köydeyken ee eski püskü giyerdik ama daha çok mutluyduk çünkü bu kadar farkındalığımız yoktu bu kadar. Bu dönemi mesela bilmiyoduk, yaşamıyoduk bu dönemi ve çok mutluyduk yani ama şimdi değil. Şimdi evimiz de var, araba da var, para da var hani maddiyat da iyi ama rahat değiliz hani. Huzurlu değiliz, sürekli kafamızda soru işareti, “Nolcak, nolcak,” hani “gidişat nolcak? Çoluk çocuğumuzun geleceği nolcak?” ha bu böyle devame derse, daha gittikçe kötüye gider. “Alışacak mıyız?” diyoruz işte sora, “Evet toplum nası giderse biz de öle oluruz.” Diyoruz. Bu sefer, bi yandan da kabullenemiyosun. Huzursuzuz yani daha doğrusu. Buna şimdi kime sorsan bunu der sana yani.(...) Bazen nası böyle boş bulunuyom, bazen gülüyorum sonra üzülüyorum o güldüğüme. “Ha,” diyom “bu kadar sorun var, bu kadar insanlarımız sorun yaşıyor.”¹⁰⁷

¹⁰⁷ D görüşmecisi.

SONUÇ

Türkiye’de Alevilik araştırmaları yapan herkesin bir şekilde tanım sorununa değindiği, öyle ki Alevilerin siyasi tutumlarını okurken bile konuyu bu tanım meselesine getirdiği görülmektedir. Aleviliğin İslam’ın neresinde olduğu, Alevilerin etnik kökeninin ne olduğu gibi eksenlerde dönüp duran tanım mevzusunun, güncel siyaset ile yakından ilişkili olduğu ortadadır. Bu noktada, Aleviliği ve Alevi seçmeni tanımlamaktan ziyade, arzu ve taleplerine vatandaşlık ekseninde yaklaşmanın yerinde olacağını düşünüyorum. Zira Aleviliği tanımlama edimi, onu belirlenen özellikler içerisine hapsedmeyi de beraberinde getiriyor çünkü her bir araştırmacının önem atfettiği nokta, kendi kişisel görüşüne göre değişiklik gösteriyor. Bu noktada asıl dikkat edilmesi gereken şey, Alevilerin taleplerinin yurttaşlık ekseninde okunduğunda cevap verilmesi gereken talepler olduğudur, çünkü talep yerine tanıma odaklandığımızda unuttuğumuz şey, yapılan tanımların birçok şarta bağlı olarak değişebileceğidir. Alevilerin yalnızca Alevi kimliğine sahip olmadığı gibi, farklı siyasi görüşlere sahip olabileceği ve bu doğrultuda her birinin farklı düşünceler barındırabileceği unutulmamalıdır ancak ortaklaştıkları noktalar da ortada iken tanım meselesine bu denli fazla ağırlık vermek, sorun atfedilen şeylerin çözümünden uzaklaşıp, onlarca yıl boyunca yerinde sayan bir sorunun aynı noktada kalmasına sebep olmaktadır. Siyasal İslam’ın baskıcı ve asimile edici tavrı yüzünden ötekileştirilme mevzusu her bir Alevinin ortak noktasıyken, siyasi taleplerinin sekülerlik üzerinden yükseliyor oluşu göz ardı edilmemelidir. Vatandaşlık çerçevesinden taleplerine bakarsak, ortak talepler ekseninden giderilmesi gereken eksikliklerin ortadan kaldırılması ve sonrasında buradan uzlaşılan bir hareketin doğması bile mümkün olacaktır. O noktadan sonra tanım meselesi de kendiliğinden hallolacaktır.

Alevi-Bektaşilik çalışmaları yeni bir alan, buna bağlı olarak da bu alana ait tarih yazıcılığı da yeni geliyor. Bu sebeple hem çalışmalarda hem de tarihçilikte önemli eksiklikler olması normal karşılanmalıdır. En bariz olan nokta da kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının bu alandaki perspektife tam olarak nüfuz etmemiş olmasıdır. Bu alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacılar ise çeşitli kısıtlılıklarla karşılaşmaktadır. Kadınların kendileri için ve yine kendileri adına bilgi üretmek

amacıyla yola çıkmasını temel alan kadın araştırmaları, yerleşik bilginin normlarına karşı çıkarak yönelttiği sorular, getirdiği yenilikler ile bilgi teorisi oluşturmuştur. Bu açıdan bakıldığında, kadın bir araştırmacı olarak çıktığım sahada feminist yöntem kullanarak kadın araştırmaları alanına katkıda bulunmayı hedeflemem, aynı zamanda yerleşik bilgiye, normlara ve geleneksel olan her şeye bir başkaldırı ve özgürlük mücadelesidir de. Buradan hareketle, saha deneyiminde karşılaştığım tavrın eril yüzü bir kere daha gözler önüne serilmektedir. Araştırmada daha evvel bahsedildiği üzere, cemevi dedesinin görüşme yapmama ve kadın bir araştırmacı olarak bir saha çalışması yürütmeme dair küçümseyici tavrı, bilgi üretme sürecimde sınırlılık oluşturmuştur. Dedenin kendini norm olana yakın görmesinin, geleneksel Alevilikte bilginin tekelinin dedelerde bulunmasından ileri geldiğini söylemek yanlış olmaz. Bu sebeple, merkezdeki korunaklı konumunun dışına iterek beni normun da dışına ittiği, yine yanlış bir analiz olmayacaktır.

İktidarı elinde bulunduran Sünni kimlik karşısında normun dışına itilen ve ezilen bir özne olarak kurulan Alevilikte de Alevi erkeklerin benzer bir tavrı kadınlara karşı takındığı görülmektedir. Bu tavrın özellikle orta yaş üzeri erkeklerde yaygın bulunduğu saha araştırması sonucu üzücü bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneksel Alevilikte, kadının erkeğin iktidarının altında ezilen bir kimlik olarak kurulmasının karşısına, modernleşmeyle birlikte yeni bir resim sunulmuştur. Eğitim imkanları, küreselleşen dünyadaki bilgi akışının hızlanması, şehirleşme, siyasal örgütler sayesinde artan bilinç ekseninde gelenekselliğin çözüldüğü ve Modern Alevilik denilen yeni bir formun doğduğu görülmektedir. Modernleşmenin yalnızca Aleviliğin geleneksel yapısında olmadığı, bunun bireyleri etkilediği ve etkilemeye devam edeceği muhakkaktır. Buna göre artan bilinç ve eğitim seviyesiyle birlikte, genç erkeklerin toplumsal cinsiyete duyarlılığının arttığı gözlemlenmekte, daha da önemlisi genç kadınların haklarının bilincinde ve kadın özgürleşmesine dair farkındalık sahibi bireyler olarak yetiştiği görülmektedir. Gençlerin toplumsal cinsiyete dair rolleri sorgulamaya açık tavrı, görüşmelerde bariz şekilde görülmüştür; görüşme başında toplumsal cinsiyete dayalı rolleri sorgulamaktan imtina ettiği gözlemlenen A görüşmecisinin, sohbetin devamında farklı düşünmeye başladığını ifade etmesi bir hayli önemlidir. Açıkça görülmüştür ki Alevi- Bektaşilik çalışmaları, kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının perspektifinden yürütülürken yapılan görüşmeler hem araştırmacıya hem de görüşmecilere pozitif bir etki sunmakta ve adeta bilinç yükseltme toplantısı görevi görebilmektedir.

Müslüman ülkelerde kadın cinselliğini denetim altına alma arzusunun, Türkiye’de de görüldüğü ve gelenek-göreneklerin bundan etkilendiği görülmektedir. Cumhuriyetle birlikte laik bir devlet düzenine geçilse de gelenek ve göreneklerin köklü yapısı, toplumun değer yargılarında ve dolayısıyla toplumsal cinsiyet algısında önem arz etmiştir. Özellikle eğitim seviyesinin düşük olduğu Doğu Bölgelerinde kadınların bu değer yargılarından kötü yönde etkilendiği görülmektedir. Aleviliğin geliştiği toprakların Anadolu toprakları olduğu göz önünde bulundurulursa, bu durumdan etkilennememesini beklemek bir hayal olacaktır. Buna göre, özünde cinsiyetler arası eşitliği barındıran ve hatta kadının konumunu sıklıkla yücelten bir inanç olarak karşımıza çıkan Alevi-Bektaşiliğin, içinde doğup büyüdüğü ve geliştiği topraklardan etkilendiğini söylemek yerinde olacaktır. Bunun yanı sıra, kırsaldaki izole hayattan uzaklaşıp, kente göçün başlaması ve kent hayatına adaptasyonla birlikte de yine kadınların hayatlarının etkilendiğini görmekteyiz. Kırsaldaki ezilme pratiklerinin, erken yaşta evlilik, görücü usulü ve rıza alınmadan evlendirme, dedenin eşi olan ananın diğer kadınlar üzerindeki hiyerarşisi, gelinin kayınvalide ve kayınpeder karşısındaki düşük konumu, kız çocuklarının yeterli seviyede eğitim alamaması ve daha pek çok örnekler içerdiğini görmekteyiz. Kent hayatına gelindiğinde ise bu ezilme pratiklerinin gevşediği, kimi noktalarda bittiğini ancak farklı ezilme alanlarının doğduğuna tanık olmaktadır.

Kent yaşamıyla birlikte istihdama katılan, eğitim-sağlık gibi temel haklardan daha rahat yararlanabilen, evlilikte söz sahibi olan kadınların, Sünni toplumla ilişkilerin artması sebebiyle bir baskıya uğradığı görülmektedir. Buna göre iki topluluğun uzun süreli çatışmaya dayalı ezen ve ezilen ilişkisinin yarattığı travmaların, özellikle eski jenerasyonlarda hala barındığı ve bu korkuların belleklerde hala yer aldığı yapılan görüşmelerde de net bir şekilde görülmüştür. Aleviler iktidarın içinde olduklarını unutup, merkezde yer alan Sünni hegemonyanın karşısında konumlanarak kendilerini var ediyorlar. Bunu yaparken bu merkezin değerlerini de tamamen reddederek ya da kötü atfederek kendilerinde olmadığını varsayarak ilerliyorlar. Kadın-erkek arasındaki eşitsiz konumun yalnızca Sünni toplumda olduğunu çünkü Sünni kadınların başörtüsü taktığını belirtmek bunun yalnızca bir örneği. Dikkatli bakılırsa bu konuya verilen cevapların hep kadın ve kadın bedeni üzerinden olduğu görülür. Kadınların istediği gibi giyinmesi, yaşaması, düşünmesi ve var olabilmesi söz konusu değil; öteki atfedilen değerler ile daimî bir kıyaslama söz konusu ve bu karşılaştırma yapılırken bütün değerlendirmeler kadınlar üzerinden kuruluyor. Peki

bu garip değil mi? Aleviliğin kendini var eden karşıt bir güce ihtiyaç duyması başlı başına üzerinde durulması gereken bir konuyken, bunu karşısında gördüğü gücün kadın özneleri üzerinden kurması epey problematiktir. Eşitsizliğin yalnızca Sünni toplumda var olduğu, Alevi-Bektaşî inancında cinsiyet ayrımının olmadığı ve herkesin can olduğu gibi cümleler bizi kadın ve erkeğin eşit olduğu ön kabulüne götürüyor, ancak bu yanlış bir ön kabul. Kadın görüşmecilerin anlatılarına yakından baktığımızda daha detaylıca göreceğimiz üzere böylesi düşünceler, eşitsizliğin üzerini örtmenin yanı sıra, ilerlemeyi de engelliyor.

Kadınların hem ülkenin kalkınmasına destek olması hem de iyi birer kardeş, evlat, eş, anne olmaları beklenmekte, bütün bunların yanında çocuk, hasta, kardeş, ebeveyn ve eş bakımından da sorumlu tutulmaktadırlar.¹ Buradaki eksik nokta, kadınların yalnızca kadın olduğunu unutan zihniyettir. Bir kadının tanımlanabilmesinin koşulunu, birilerinin kardeşi, eşi ya da annesi olmaya bağlayan bu zihniyet, ataerkinin ta kendisidir ve yine aynı zihniyet sıfatlarla donattığı kadınların hem ülkeye hem de aileye hizmet etmesini beklemekte, karşılığında ise onların özgürlüğünü, hayatlarını talep edip, emeklerini görünmez kılmaktadır. Kadınlara önem atfettiğini belirten bir inancın da içinde bulunduğu topraklar sebebiyle benimsediği ataerkil örüntüleri görüşmecilerin anlatılarında bir kere daha görmekteyiz. Sayıları her gün artan taciz ve tecavüz haberlerine inat, Alevi kadınlarının rahat yaşayabildiğini savunan erkekliğin karşısında, ev içinde emeği görünmez sayılan, sokakta dilediğince gezemediği için baskılandığını hisseden, partnerinin şiddetine uğradığı halde ortak siyasi geçmişe sahip olmaları sebebiyle sesini çıkaramayan ve daha nice kadının anlatılarına tanıklık ediyor ve seslerini duyurmaya çalıştıklarını görüyoruz.

Kadınların esas görevinin ev işlerini yapmak ve çocuk doğurup, bu çocuklara bakmak olarak lanse edilmesi, onların eğitimini, iş hayatını kısacası hayatlarının her alanını etkilemektedir. E ile yaptığımız görüşme sırasında kendisine yönelttiğim *“Ev içi görev dağılımına inanıyor musunuz? Siz “Yemek, çocuk bakımı ve temizliği kadın yapar; tadilat ve para kazanma işleri ise erkeğindir.” cümlelerine katılıyor musunuz?”* sorularına konuyu kapatıcı bir tavırla ve kısaca verdiği *“Evet, inanıyorum. Ben de bu düşünceye sahibim”* cümlesi de bu düşüncenin uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹ Melda Yaman, “Ataerkinin “Kutsadığı”, Sermayenin “Fetişleştirdiği” Kadınların Becerikli Parmakları Türkiye’yi Büyütebilir Mi?”, **Feminist Politika**, No:28, Güz 2015, s.12.

Bu noktada kadınları iş hayatına dahil edici politikaların etkisi muhakkaktır ancak aile içerisinde başlayan toplumsal cinsiyetin eşitsizlik temelli algısının önüne geçmek de mutlak hedef olmalıdır. Buna göre eğitimin düzenlenmesi, kız çocuklarının toplumsal cinsiyet rollerini benimsemesinin önüne geçilmesi gibi küçük görünen ancak sorunu temelinden çözebilecek adımlar atılmalıdır. Alevi-Bektaşî topluluğunun, kadın-erkek eşitliğine ve kız çocuklarının okutulmasına önem verdiğini daima vurgulayan bir inanç topluluğu olarak karşımıza çıktığını sıkça vurguladık ancak görüşmeler sonucunda elde ettiğimiz bulgulardan bir tanesi, bunun hane içerisinde böyle olmadığıdır. Kız çocuklarının eğitime önem verilmesinin yanı sıra, kadın ve erkeğe ait olduğu düşünülen normatif değer yargılarından sıyrılmak da öncelikli hedef olmalıdır. Böylelikle söylemdeki eşitliğin, hayatın her alanına yayıldığını görmek ve kız çocuklarının hayata katılımını kolaylaştırmak da anlam kazanacaktır.

Kent yaşamı ve kadınlar arasındaki ilişki karşılıklı etkileşime dayanmaktadır. Buna göre, kadınlar kentin yapısında değişim ve dönüşümler meydana getirirken, kent de aynı şekilde kadınların hayatlarını etkilemektedir. Bu açıdan bakıldığında Alevi kadınların kente gelişi sonrasında hayatlarının değişmesi anlam kazanacaktır. Farklı kimliğe sahip kadınların, kültürleri ile kent yaşantısında farklı bir doku yaratarak, mekânı ve yapıyı bu farklılıklar ekseninde dönüştürmesi ise kent hayatına zenginlik katan unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğitim, istihdam, sağlık gibi alanlardan daha kolay faydalanabilmek ise kentin kadınların hayatına kattığı başlıca artılardandır. Bu değişimler ekseninde kişisel hayat hikayesi değişen kadınların yaşadıkları deneyimler, yalnızca kendilerini değil sonraki jenerasyonu da etkilemektedir. Araştırmada görüldüğü üzere, ailesinden baskı görerek erken yaşta evlendirilen, eğitim hakkı tanınmayan kadınların, çocuklarını okutma çabasında olduğu, baskı gören bu kadınların sonraki jenerasyonların aynı acıları yaşamaması için çaba sarf ettiği ortadadır. Aynı şekilde erkeklerin de mezhep kimlikleri dolayısıyla karşılaştığı baskıların, sindirme politikaları ve mağduriyet algısı ile körüklendiği ancak kent yaşantısıyla birlikte bunun da çözüldüğü görülmektedir.

Bu tarz adımların gelişme vaat ettiği bir gerçek iken, yetersiz olduğu da ortadadır. Eşitlik alanında daha belirgin adımlar görmek için Alevilerin öncelikle ön kabullerinden vazgeçmesi, kendi içlerine dönerek eşitlik olmadığını bağırان kadınlara, kadınların bu toplum içerisinde rahatlıkla yaşayamadığını belirten erkeklere kulak vermesi gerekmektedir. Bilgiyle olan bağın artması, eğitim

seviyesinin yükselmesi gibi kent hayatının getirdiği değişimler ekseninde, Alevilerin yaşamlarında kadın-erkek eşitliği adına gelişmelerin olduğu ortadadır ancak inancın özünde barındırdığı değerlerin pratikte yeterince yer bulamadığı göz ardı edilmektedir.

Kültürel simgeler, simgelerin yorumlanmasını etkileyen normatif kavramlar, toplumsal kurum ve örgütlenmeler ve son olarak öznel kimlik, toplumsal cinsiyetin birbiriyle ilişkili dört ögesidir.² Feminist eleştiri, siyasi, kültürel, toplumsal her türlü yapının, pratiklerin ve söylemlerin cinsiyetlendirildiğini vurgularken, bahsi geçen bu yapı, pratik ve söylemlerin toplumsal cinsiyet tarafından kurulduğunun ve yeniden üretildiğinin de altını çizer.³ Bu simgelerin toplumsal cinsiyetten etkilenmesi dolayısıyla, görüşmecilerin sohbet esnasında kullandığı simgelere ve ifadelere baktığımızda cinsiyet kodlarına dair örüntülere rastlamaktayız. “İnsanoğlu, bayan, adam olmak” gibi söylemler görüşmede karşılaşılan cinsiyetçi ifadelerden birkaçıdır. Buna göre cinsiyet eşitliğine inandığını belirten görüşmecilerin dahi dile yerleşmiş bu toplumsal cinsiyet temelli kalıp yargıları benimsemesi ve gündelik hayattaki söylemlerinde kullanması üzerine düşünülmesi ve özeleştirilmesi gereken noktaların başında gelmektedir. İnançta yer alan “Eline, beline, diline sahip olma” düsturu görüşmeciler tarafından sıklıkla vurgulanmaktadır, diline sahip olma meselesinin yalan söylememe ile açıklandığı bilinmektedir. Feminist bir araştırmacı olarak bu düsturun, pratiğe uygulanırken, kadını ikincilleştirici ve ayrıştırıcı söylemleri de gideren şekilde hayata geçirilmesini önermekteyim. Buna göre diline sahip olmak, dildeki cinsiyetçiliği arındırmak hedefini de güderse, toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılığı bitirmede sanılandan daha büyük bir öneme sahip bir adım atılmış olacaktır.

Son olarak, kentli Alevilerin toplumsal cinsiyet algısını sözlü tarih yöntemi ile analiz etmek için çıktığım saha çalışması ve elde ettiğim veriler dahilindeki analizlerim ve önerilerimin yanı sıra, çalışmamda yer vermediğim ancak alandaki önemli açıklıkları gösteren belli başlı noktalar mevcuttur. Buna göre, daha önce de üstünde durulduğu üzere boş vakitlerin nasıl değerlendirildiği ve toplumsal cinsiyete dayalı olarak bireylerin eğlence anlayışının nasıl değiştiğini incelemek alandaki önemli bir açığı kapatacaktır. Kadınların boş vakitlerinde yalnızca özel alanda olduğu, kendini evlerinde ya da arkadaşlarının evlerinde sosyalleştiklerinde daha rahat hissettiklerini

² Scott, **a.g.e.**, s.38.

³ Sünbülüoğlu, **a.g.e.**, s.14.

çalışmamdaki görüşmeler doğrultusunda gördüm. Erkeklerin ise toplumsal cinsiyete dayalı algıya uygun şekilde kamusal alanda sosyalleştiği, özel alanda ise yalnızca dinlendiği görülmüştür. Toplumsal cinsiyete dayalı algının değerlendirilmesi elbette yalnızca eğlence anlayışının analizi ile olmayacaktır, çünkü bu hayatın her alanına sirayet etmiş ataerkinin bir ürünüdür ve feminizm de tam da buna karşı çıkan bir hareket olarak var olmaktadır.

Eğlence haricinde, aile, hane, ikili ilişkiler, arkadaşlıklar, romantik ilişkiler, siyaset ve yurttaşlık algısı, kentsel yaşama katılım ve diğer alt başlıklara eğilen çalışmamda Alevilerin sözde eşitlikçi, özde toplumsal cinsiyete paralel giden bir algıya sahip olduğu ortaya konmuştur. Kentsel yaşama dahiliyetle birlikte değişen algıların, kişileri nasıl etkilediği ve bu sayede yeni jenerasyonun daha eşitlikçi olduğu da ortaya konmuştur. Kadınların eşitsiz ilişkilere dair vurgularının göz ardı edildiği ise kadınlarla yaptığım görüşmelerin ortak noktasıdır. En basitinden, Alevi dernek, kurum ve kuruluşlarında önemli pozisyonlara gelemeyen kadınlar, bu gibi kuruluşlarda mutfaklardan çıkamadığını ve toplumsal cinsiyet rollerine bağlı görevler ekseninde çalıştırıldıklarını haykırmaktadır. Dış dünyada sözde eşitliğin var olduğu vurgulanırken, bir başka mekân ve aynı zamanda özel alan olan hane içerisine gelindiğinde kadının ev içi emeğinin yok sayıldığı, hali hazırda her bireyin sorumluluğu olması gereken ev işlerini bir erkeğin yapmasının ise yardım olarak görüldüğü ortadadır. Hane içerisinde eşitliği sağlamadan, özel alanda idealize edilen eşitliği kurmadan genele nasıl varılacak? Bu noktada feminizmin, “Özel olan politiktir!” sloganı bir kez daha anlam kazanmaktadır. Daha açık ifadeyle, çare de kurtuluş da feminist politikadadır.

KAYNAKÇA

“Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun”, (Çevrimiçi) **Resmi Gazete**, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/03/20120320-16.htm>, 23 Ağustos 2019.

“Atatürk’ün Kastamonu’ya Gelişi-Şapka ve Kıyafet Devrimi”, (Çevrimiçi) **T.C. Kastamonu Valiliği**, <http://www.kastamonu.gov.tr/ataturkun-kastamonuya-gelisi--sapka-ve-kiyafet-devrimi>, 22 Temmuz 2019.

“Birlik Partisi Seçim Beyannamesi”, (Çevrimiçi) **Açikerişim@TBMM**, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/2517>, 15 Temmuz 2019.

“Birlik Partisi Tüzük ve Programı”, (Çevrimiçi) **Açikerişim@TBMM**, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/802>, 15 Temmuz 2019.

“Cem”, (Çevrimiçi) **Türk Dil Kurumu**, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&kategori=verilst&kelime=Cem, 21 Mayıs 2019.

“Cemevi”, (Çevrimiçi) **Türk Dil Kurumu**, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&qid=TDK.GTS.5ce3fd9f9cb386.44402043, 21 Mayıs 2019.

“Cinsiyete Göre Genel Mutluluk Düzeyi”, **TÜİK** (çevrimiçi), <http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist>, 15 Haziran 2019.

“Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination of Women”, (Çevrimiçi) **UN Women**, <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/>, 2 Ocak 2019.

“Erdal Gezik”, (Çevrimiçi) **İletişim Yayınları** (çevrimiçi), <https://www.iletisim.com.tr/kisi/erdal-gezik/9305#.XR4BSOgzbIU>, 4 Temmuz 2019.

“Erkek Şiddetini Önlemede 6284 Sayılı Kanun”, (Çevrimiçi) **Mor Çatı Vakfı**, https://www.morcati.org.tr/attachments/article/256/Erkek_Siddetini_Onlemede_6284_Sayili_Kanun_Brosur_2016_web.pdf, 23 Ağustos 2019.

“Erktolia Resmi Twitter Sayfası”, (çevrimiçi) **Twitter**, <https://twitter.com/erktolia/status/800617204211335168>, 4 Ocak 2019.

“Flört Şiddeti”, (Çevrimiçi) **Mor Çatı Vakfı**, <https://www.morcati.org.tr/tr/8-mor-cati-kadin-siginagi-vakfi/8-flort-siddeti>, 23 Ağustos 2019.

“İllere Göre Nüfus ve Yıllık Nüfus Artış Hızları”, (Çevrimiçi) **Türkiye İstatistik Kurumu**, <http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist>, 16 Haziran 2019.

“İllere ve Cinsiyete Göre Mutluluk Düzeyi”, (Çevrimiçi) **Türkiye İstatistik Kurumu**, <http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist>, 16 Haziran 2019.

“İllerin Aldığı, Verdiği Göç, Net Göç ve Net Göç Hızı”, (Çevrimiçi) **Türkiye İstatistik Kurumu**, <http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist> , 16 Haziran 2019.

“İstanbul Sözleşmesi bugün yürürlüğe girdi”, (Çevrimiçi) **Mor Çatı Vakfı**, <https://www.morcati.org.tr/tr/266-istanbul-sozlesmesi-bugun-yururluge-girdi> , 4 Ocak 2018.

“İstanbul Sözleşmesi tartışmaları sürüyor: Kaldırılım demek idama geri dönmek gibi”, (Çevrimiçi) **T24**, 15 Temmuz 2019, <https://t24.com.tr/haber/istanbul-sozlesmesi-tartismalari-suruyor-kaldiralim-demek-idama-geri-donmek-gibi.830633>, 15 Mayıs 2020.

“KADEM’den itiraf gibi açıklama! “İstanbul Sözleşmesinde dinimize aykırı maddeler olduğunun farkındayız”, (Çevrimiçi) **Yeni Akit**, <https://www.yeniakit.com.tr/haber/kademden-itaraf-gibi-aciklama-istanbul-sozlesmesinde-dinimize-aykiri-maddeler-oldugunun-farkindayiz-844873.html>, 23 Ağustos 2019.

“Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW)”, (Çevrimiçi) **Kadının İnsan Hakları Yeni Çözümler Derneği**, <http://www.kadinininsanhaklari.org/programlar/savunuculuk/ulusal-duzeyde-savunuculuk/kadina-karsi-her-turlu-ayrimciligin-onlenmesi-sozlesmesi-cedaw/> , 5 Ocak 2019.

“Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi”, (Çevrimiçi) **Council of Europe**, <https://rm.coe.int/1680462545> , 4 Ocak 2019.

“Kartal Belediyesi 2015-2019 Stratejik Plan”, (Çevrimiçi) **Kartal Belediyesi**, <https://www.kartal.bel.tr/tr/kurumsalyapi/StratejikPlan.aspx> , 10 Haziran 2019.

“Kartal Belediyesi Kent Haritası”, (Çevrimiçi) **Kartal Belediyesi**, <https://www.kartal.bel.tr/tr/kartalrehberi/KentHaritasi.aspx> , 11 Haziran 2018.

“Kartal Hakkında”, (Çevrimiçi) **Kartal Belediyesi**, <https://www.kartal.bel.tr/tr/kartalrehberi/KartalHakkinda.aspx> , 15 Haziran 2019.

“Kartal’da en çok hangi memleketliler yaşıyor”, (Çevrimiçi) **Kartal24**, 27 Şubat 2013, <https://www.kartal24.com/7674-kartalda-en-cok-hangi-memleketliler-yasiyor> , 16 Haziran 2019.

“Tarihçemiz”, (Çevrimiçi) **Cem Vakfı**, <https://www.cemvakfi.org/pages/Kurumsal/3/tarihcemiz> , 6 Mayıs 2019.

“Türkiye Birlik Partisi Tüzük ve Programı”, (Çevrimiçi) **Açikerişim@TBMM**, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/887>, 15 Temmuz 2019.

“Türkiye Birlik Partisi Tüzük ve Programı”, (Çevrimiçi) **Açikerişim@TBMM**, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/817>, 15 Temmuz 2019.

“Uluslararası Göç İstatistikleri”, (Çevrimiçi) **Türkiye İstatistik Kurumu**, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=30607> , 16 Haziran 2019.

“Vajina”, (Çevrimiçi) **Türk Dil Kurumu**, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c9f81ca5177d2.76236020 , 30 Mart 2019.

“Zaman Kullanım Araştırması, 20014-2015”, (Çevrimiçi) **Türkiye İstatistik Kurumu**, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=18627> , 21 Nisan 2019.

Acuner, Derya: “Canavarlaş(tırıl)an kent sokakları: Kadının kent deneyimi üzerine bir değerlendirme”, **Fe Dergi: Feminist Eleştiri**, C:8, No:1, Haziran 2016, s.1-14.

Ahmed, Sara: “Bu Öteki ve Başka Ötekiler”, **Cogito: Feminizm**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, No:58, Bahar 2009, s.173-192.

Akkaya, Gülfer: **Sır İçinde Sır Olanlar: Alevi Kadınlar**, İstanbul, Kalkedon Yayıncılık, 2015.

Akkaya, Gülfer: **Yol Kadındır**, İstanbul, Kalkedon Yayıncılık, 2017.

Akkirman, Dilek Köse **Toplumsal Cinsiyet ve Mekân: Kent Mekanına Erişimde Cinsiyete Dayalı Farklar ve Eşitsizlikler**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, 2017.

Aktaş, Gül: “Kadın Açısından Kente İlişkin Mekân Pratikleri”, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, No:27, 2017, s. 136-149.

Akyol, Cansu: “Ardahan/Damal Yöresinde Gözükızıl Ocağı Süreğinde Görgü Cemi ve Düşkünlük Sistemi”, **Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi**, No:16, İstanbul, 2017, s.201-222.

Arslan, Zeynep: **Kızılbaş: Kızılbaş Alevilerin ve Mazlumların Sorunlarının Tartışıldığı Demokratik Kürsü**, No:71, Mart 2017, s.6-8.

Arslan, Zeynep: “Gelişen Türkiye siyasi konjüktüründe vede Alevilerin kurumsallaşma taleplerinin giderek güçlendiği şu günlerde güçlü bir Alevi iradesinin oluşması elzemdir...”, **Kızılbaş: Kızılbaş Alevilerin ve Mazlumların Sorunlarının Tartışıldığı Demokratik Kürsü**, No:63, Temmuz 2016, s.7

Aslan, İmran, Ebru Ataoglu Kaysadu: “Gençliğin Gelecek Kaygısı ve Gençlerin Toplumsal Beklentisi Üzerine Bir Araştırma: Bingöl İli Örneği”, III. International Dmitri Yavoronitski European Congress on

Social Sciences, İstanbul, 2018, s.21-30.

- Aydın, Suavi: “Sunuş: Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik”, **Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik**, Der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.11-32.
- Bahadır, İbrahim: “Alevi-Bektaşî İnancına Göre Kadın”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, No:32, 2004, s.yok.
- Berktaş, Fatmagül: **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlık’ta ve İslamiyet’te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, 6. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2016.
- Berktaş, Fatmagül: “Kimlik Politikasının Sorunları ve Alevi Kadın Kimliği”, **Hakikatin Darına Durmak: Alevilikte Kadın**, Der. Bedriye Poyraz, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018, s.17-30.
- Bhasin, Kamla: **Toplumsal Cinsiyet**, Çev. Kader Ay, İstanbul, Kadınlarla Dayanışma Vakfı Yayınları, 2003.
- Birdoğan, Nejat: **Anadolu Aleviliği’nde Yol Ayrımı: İçerik-Köken**, İstanbul, Mozaik Yayınları, 1995.
- Bozkurt, Fuat: **Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu**, 4. bs., İstanbul, Kapı Yayınları, 2013.
- Bozok, Mehmet: “Türkiye’de Ataerkillik, Kapitalizm ve Erkeklik İlişkilerinde Bicimlenen Babalık”, **Fe Dergi**, C:10, No:2, 2018, s.31-42, (Çevrimiçi) Fe Dergi: Feminist Eleştiri, https://cins.ankara.edu.tr/20_4.pdf , 20 Ocak 2019.
- Butler, Judith: “Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri”, **Cogito: Feminizm**, No:58, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Bahar 2009, s.73-92.
- Büyükokutan, Aslı: “Geleneksel Altın Günlerine Halkbilimsel Yaklaşım: “Muğla Örneği””, **Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi**, C:4, No:14, 2012, s. 117-133.
- Cerav, Nevin: “Yazar Gülfer Akkaya ‘Alevi Kadınlar Feministler’se Türkiye Değişir” , (Çevrimiçi) **Ötekilerin Gündemi**, <https://www.otekileringundemi.com/?p=37270> , 26 Mayıs 2019.
- Çağlar, Oğuzhan: “KADEM’den itiraf gibi açıklama! “İstanbul Sözleşmesinde dinimize aykırı maddeler olduğunun farkındayız””, (Çevrimiçi) **Yeni Akit**, 16 Temmuz 2019, <https://www.yeniakit.com.tr/haber/kademden-itaraf-gibi-aciklama-istanbul-sozlesmesinde-dinimize-aykiri-maddeler-oldugunun-farkindayiz-844873.html>, 23 Ağustos

2019.

- Çakır, Serpil: **Erkek Kulübünde Siyaset: Kadın Parlamenterlerle Sözlü Tarih**, İstanbul, Versus Kitap, 2013.
- Çakır, Serpil: "Feminizm", **Siyasal İdeolojiler: 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla**, Der. H. Birsen Hekimoğlu Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, s.413-476.
- Çakır, Serpil: "Kadın Araştırmaları Bilimde Neleri, Nasıl Sorguluyor, Neleri Değiştirmek İstiyor?", **İnsan, Toplum, Bilim**, Der. Kuvvet Lordoğlu, İstanbul, Kavram Yayınları, 1996, s.305-316.
- Çakır, Serpil: "Mekanın Kadınlar Açısından Kurgulanışına Kuramsal ve Tarihsel Süreç İçinde Bakmak", **Kadın ve Mekân: Tutsaklık mı Sultanlık mı?**, Der. Ayşen Akpınar, Gönül Bakay, Handan Dedehayır, İstanbul, Turkuvaz Yayınları, 2010, s.133- 149.
- Çamuroğlu, Reha: **Değişen Koşullarda Alevilik**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2005.
- Çatak, Bilge Deniz: "Mezhep Farklılıklarının Evli Çiftlerin İlişkileri Üzerindeki Etkileri: Berlin-İstanbul Örneği", **Mediterranean Journal of Humanities**, No:2, 2015, s.1-23.
- Çelebi, Elif, Didem Havlioğlu: "Giriş", **Sınır Bilgisi: Siyasal İktidar, Toplumsal Mekân ve Kadına Yönelik Şiddet**, Der. Elif Çelebi, Didem Havlioğlu, Ebru Kayaalp, Haz. Aksu Bora, Ankara, Ayizi Kitap, 2014.
- Çıplak, İsa Tolga: **Demokrat Parti Döneminde Aleviler ve Bektaşiler'in Siyasi ve Sosyo-Kültürel Faaliyetleri (1950-1960)**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Çiçek, Atıl Cem, Selçuk Aydın, Hüseyin Baran: "Gelenekle Sol Arasında Sıkışmış Bir Siyasal Hareket: (Türkiye) Birlik Partisi", **Siyasal: Journal of Political Sciences**, C:26, No:2, 2017, s.27-52.
- D. Caitlin: "Neden Ben Sen Olamıyorum: Rebecca Solnit", Çev. Melike Ölker, (Çevrimiçi) **Amargi Dergi**, <http://www.amargidergi.com/yeni/?p=1653>, 27 Mayıs 2020.
- Dalkıran, Sayın: "Alevi Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme", **Ekev Akademi Dergisi**, C:6, No:10, Kış 2002, s.95-117.
- Dedekargınoğlu, "Alevilikte Cem ve Cemdeki Kavramlar", **Alevilik**

- Hüseyin: **Bektaşılık Araştırmaları Dergisi**, No:8, 2017, s.207-222.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin: “Dedelik Kurumu ve Sürek Anlayışı”, **II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu (23-24 Ekim 2010)**, Der. Aykan Erdemir, Mehmet Ersal, Ahmet Taşğın, Ali Yaman, Ankara, Cem Vakfı, s.193-205.
- Demirbağ, İlknur: “Alevi Müziği”, **Müzikte Temsil/ Müziksel Temsil I. Kongre Bildirileri**, İstanbul Teknik Üniversitesi TMDK, s.120-122.
- Demirbilek, Melahat: “Alevi Kültüründe Çocuk”, **Toplum ve Sosyal Hizmet**, C:18, No:2, Ekim 2007, s.65-75.
- Demirbilek, Sevdâ: “Cinsiyet Ayrımcılığının Sosyolojik Açidan İncelenmesi”, **Finans Politik& Ekonomik Yorumlar**, 2007, C:44, No:511, 2007, s.12-27, (Çevrimiçi) Ekonomik Yorumlar, http://www.ekonomikyorumlar.com.tr/files/articles/152820003974_1.pdf, 27 Mayıs 2019.
- Deniz, Dilşah: “Dersim Alevilik Mitleri ve Erkeklik Kurguları”, **Cinsiyet Halleri**, Der. Nil Mutluer, Varlık Yayınları, İstanbul, 2008, s.61-71.
- Depeli, Gülsüm: “Köprüde Durmak: Alevilik, Kimlik, Kadınlık”, **Hakikatin Darına Durmak: Alevilikte Kadın**, Der. Bedriye Poyraz, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018, s.65-104.
- Direk, Zeynep: “Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi” ,Der. Zeynep Direk, **Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar**, 6. bs., İstanbul, YKY Yayınları, 2018, No:156, s.67-84.
- Donovan, Josephine: **Feminist Teori: Entelektüel Gelenekler**, Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, 11. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Dressler, Markus: **Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Ecevit, Yıldız: “Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç”, **Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi**, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını, No.:2307, Açıköğretim Fakültesi Yayını, No.:1304, Eskişehir, 2011, s.2-31.
- Ecevitoğlu, Pınar: “Aleviliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasal Cazibesi”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C:66, No:3, 2011, s.137-156.
- Ergün, Emek: “Önsöz: Türkiye’de Bekaretin “El Değmemiş” Tarihi, **Bekaretin “El Değmemiş” Tarihi**, Hanne Blank, Çev. Emek Ergün, 4. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.11-

34.

- Eröz, Mehmet: **Türkiye’de Alevilik Bektaşılık**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Ertan, Mehmet: **Aleviliğin Politikleşme Süreci: Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkanları**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Fığlalı, Ethem Ruhi: **Günümüzde Alevilik ve Bektaşılık**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Geçgin, Ercan: “CHP ve Aleviler”, (Çevrimiçi) **Ayrıntı Dergi: İki Aylık Sosyalist Siyaset ve Kültür Dergisi**, <http://ayrintidergi.com.tr/chp-ve-aleviler/>, 26 Nisan 2019.
- Gezik, Erdal: **Geçmiş ve Tarih Arasında: Alevi Hafızasını Tanımlamak**, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.
- Goodwin, Kim: “Mansplaining explained in on chart”, (Çevrimiçi) **BBC**, <https://www.bbc.com/worklife/article/20180727-mansplaining-explained-in-one-chart> , 18 Haziran 2020.
- Gölpınarlı, Abdülbaki: **100 Soruda Tasavvuf**, 2. bs., İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbaki: “Kızılbaş”, **Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları**, Der. Gülağ Öz, İstanbul, Can Yayınları, 1999, s.238-253.
- Güner, Gülay, Özgün Bener: “Kadınların Toplumsal Cinsiyet Rollerini Çerçevesinde Aile İçi Yaşamı Algılama Biçimleri”, **TSA**, C:15, No:3, Aralık 2011, s.157-171.
- Haraway, Donna: **Siborg Manifestosu: Geç Yürminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist-Feminizm**, Çev. Osman Akınbay, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006.
- Hkubra: “Gezi’nin Başörtülü Kadınlarla İmtihani veya Türkiye’de “Beyaz Feminizm”e Bir Bakış”, (Çevrimiçi) **5Harfliler**, <http://www.5harfliler.com/gezinin-basortulu-kadinlarla-imtihani-veya-turkiyede-beyaz-feminizme-bir-bakis/> , 4 Ocak 2020.
- İlkkaracan, Pınar: “Türkiye’nin Doğu Bölgelerinde Kadın Cinselliği Bağlamının İncelenmesi”, **Müslüman Topumlarda Kadın ve Cinsellik**, Der. Pınar İlkkaracan, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.133-150.
- İlkkaracan, Pınar: “Giriş:Müslüman Topumlarda Kadın ve Cinsellik”, **Müslüman Topumlarda Kadın ve Cinsellik**, Der. Pınar İlkkaracan, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.11-

- İnce, Şengül: "Bir Tasarım Etnografisi Çalışması: Mutfakta Biri Var", **Sahanın Sesleri: İletişim Araştırmalarında Etnografik Yöntem**, Der. Hakan Ergül, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Mayıs 2013, s.225-249.
- Kaplan, Doğan: "Fuat Köprülü'ye Göre Anadolu Aleviliği", **Marife**, C:3, No:2, Güz 2003, s.143-163.
- Karakaya-Stump, Ayfer: **Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek**, 2. bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Karakaya-Stump, Ayfer: "Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Perspektifinden Alevi-Bektaşi Tarihi ve Tarih Yazıcılığı: Bazı Ön Değerlendirmeler", **Hakikatin Darına Durmak: Alevilikte Kadın**, Der. Bedriye Poyraz, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018, s.31-44.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina: **Kızılbaşlar/Aleviler**, Çev. Oktay Değirmenci, Bilge Ege Aybudak, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Kılıçarslan, İsmail: "İstanbul Sözleşmesi kadınları korur mu?", (Çevrimiçi) **Yeni Şafak**, 23 Temmuz 2019, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/istanbul-sozlesmesi-kadinlari-korur-mu-2052149>, 23 Ağustos 2019.
- Kılınç, Bahar: "Gece ve Tehlike: Andrea Dworkin'in "Geceyi Geri Al" Yürüyüşü Konuşması", (Çevrimiçi) **5Harfliler**, <http://www.5harfliler.com/gece-ve-tehlike-andrea-dworkin/>, 10 Haziran 2018.
- Korkmaz, Esat: **Alevi Felsefesi**, 2. bs., İstanbul, Pencere Yayınları, 1997.
- Köprülü, Fuat: **Bektaşiliğin Menşe'leri**, Çev. Mehmet Yaman, 1995, (Çevrimiçi) Alevi Bektaşi, <https://www.alevibektasi.eu/>, 3 Mart 2019.
- Kuyucu, Nisan: "İstanbul Sözleşmesi Nedir?", (Çevrimiçi) **Bianet**, <https://bianet.org/1/85/186497-istanbul-sozlesmesi-nedir>, 28 Ağustos 2019.
- Lewis, Jane: "Feminist Yaklaşım", **Sosyal Politika**, Der. Pete Alcock, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2011, s.139-147.
- Lüküslü, Demet, Begüm Uzun, Yüksel Taşkın: **Gençler Konuşuyor: Gençlerin Gözünden Dindar-Seküler Eksenli Kutuplaşma**, İstanbul, Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı & Friedrich Ebert

Stiftung, 2018.

Massicard, Elise: "Aleviler: Cumhuriyet Tarih Yazımında Unutulmuş Özneler", **Cumhuriyet Tarihinin Tartışmalı Konuları**, Der. Bülent Bilinmez, Tarih Vakfı Yayınları, 2013, s.140-150.

Massicard, Elise: **Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

Melikoff, Irene: **Uyur İdik Uyardılar: Alevilik Bektaşilik Araştırmaları**, Çev. Turan Alptekin, İstanbul, Cem Yayınevi, 1993.

Melikoff, Irene: "Anadolu'da Heterodoks İslam", **Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları**, Der. Gülağ Öz, İstanbul, Can Yayınları, 1999, s.222-237.

Melikoff, Irene: **Kırklar'ın Cemi'nde**, Çev. Turan Alptekin, 2. bs., İstanbul, Demos Yayınları, 2011.

Menemencioğlu, Belkıs: "Bektaşî ve Alevî Kültüründe Kadın", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, C:18, No:60, Kış 2011, s.129-140.

Mernissi, Fatıma: "Bekaret ve Ataerki", **Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik**, Der. Pınar İlkaracan, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.99-113.

Mies, Maria: "Feminist Araştırmalar İçin Bir Metodolojiye Doğru", **Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem**, Çev. Ayşe Durakbaşı, Aynur İlyasoğlu. Der. Serpil Çakır, Necla Akgökçe, İstanbul, Sel Yayıncılık, s.48-64.

Misra, Joya, Leslie King: "Kadın, Toplumsal Cinsiyet ve Devlet Politikaları", **Siyaset Sosyolojisi: Devletler, Sivil Toplamlar ve Küreselleşme**, Thomas Janoski v.d., Ankara, Phoenix Yayınları, 2010, s.571-593.

Mura, Elif S. U.: "Rebecca Solnit'in Açıklayan Adamlarından Mansplaining'e: Bir Kavram Nasıl Doğdu?", (Çevrimiçi) **Vira Verita**, https://viraverita.org/yazilar/rebecca-solnitin-aciklayan-adamlarindan-mansplaininge-bir-kavram-nasil-dogdu#_edn5 , 18 Haziran 2020.

Mutluer, Nil: "Aleviler ve Yeni Merkezileştirme Politikaları", **Alternatif Politika**, C:7, No:2, Haziran 2015, s.351-368.

National Geographic Türkiye, Özel Sayı- Cinsiyet Mücadelesi, No:189, Ocak 2017.

- Ocak, Ahmet Yaşar: **Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, 12. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Okan, Nimet: **Alevilik ve Kadın/Alevilikte Kadın**, T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim (Etnoloji) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara, 2014.
- Okan, Nimet: **Canların Cinsiyeti**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Oktay Yılmaz, Berrin: "Kadınların Sosyal Vatandaşlığı ve Bakım Emeğine Yönelik Tartışmalar", **Kadın Araştırmaları Dergisi**, C:12, No:1, 2013, s.139-154.
- Oran, Baskın: **Türkiye’de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama**, İstanbul, Tesev Yayınları, 2004.
- Orhon, Göze: "Alan Araştırması Deneyimini Tartışmaya Açmak: İçeriden ya da Dışarıdan Olmak, Çoğul Kimlikler ve Toplumsal Cinsiyet", **Fe Dergi: Feminist Eleştiri**, C:6, No:1, 2014, s.54-67, https://cins.ankara.edu.tr/11_5.pdf, 20 Mayıs 2019.
- Oytan, M. Tevfik: **Bektaşiliğin İçyüzü**, İstanbul, Demos Yayınları, 2007.
- Öz, Gülağ: "Alevilik Araştırmaları: Cumhuriyet Dönemi (Başlangıç ve Bugün)", **Özkaynaklarından Alevilik- Bektaşilik Araştırmaları**, Der. Gülağ Öz, Can Yayınları, Ankara, 1999, s.27-84.
- Özbudun, Sibel: **Niçin Feminizm Değil?**, İstanbul, Süreç Yayınları, 1984.
- Özmete, Emine, Melek Zubaroğlu Yanardağ: "Erkeklerin Bakış Açısıyla Toplumsal Cinsiyet Roller: Kadın ve Erkek Olmanın Değeri", **Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi**, No:20, Haziran 2016, s.91-107.
- Öztan, Ece: "Feminist Araştırmalar ve Yöntem", **Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları**, Der. Feryal Saygılıgil, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015, s.271-290.
- Pateman, Carole: **Cinsel Sözleşme**, Çev. Zeynep Alpar, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Plumwood, Val: **Feminizm ve Doğaya Hükmetmek**, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2004.
- Poyraz, Bedriye: "Giriş", **Hakikatin Darına Durmak: Alevilikte Kadın**, Der. Bedriye Poyraz, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018, s.7-16.
- Said, Baha: "Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik", **Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları**, Der. Gülağ Öz, Can Yayınları, İstanbul, 1999, s. 126-144.

- Salman, Cemal: **Lamekândan Cihana: Göç, Kimlik, Alevilik**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2019.
- Salman, Cemal: "Sözde Özgürlük ve Özde Eşitlik Tartışmaları Işığında Kente Kadın ve Alevi Olmak", **Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi**, No:14, 2016, s.163-198.
- Saygılıgil, Feryal: "Giriş", **Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları**, Der. Feryal Saygılıgil, İstanbul, Dipnot Yayınları, 2015, s.100-113.
- Schick, Irvin Cemil: "Cinsiyetin Üretildiği Bir Alan Olarak Mekân", **Sınır Bilgisi: Siyasal İktidar, Toplumsal Mekân ve Kadına Yönelik Şiddet**, Der. Elif Çelebi, Didem Havlioğlu, Ebru Kayaalp, Ayizi Kitap, Ankara, Nisan 2014, s. 23-33.
- Schüler, Harald: **Türkiye'de Sosyal Demokrasi: Particilik, Hemşehrilik, Alevilik**, Çev. Yılmaz Tonbul, Der. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.
- Scott, Joan W.: **Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi**, Çev. Aykut Tunç Kılıç, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2007.
- Scott, Joan W.: "Toplumsal Cinsiyet: Hala Faydalı Bir Analiz Kategorisi Mi?", **Feminist Tarihin Peşinde**, Çev. Ayça Günaydın, Der. Fahriye Dinçer, Özlem Aslan, İstanbul, BGST Yayınları, 2013, s.181-196.
- Scully, Diana: **Cinsel Şiddeti Anlamak: Tutuklu Tecavüzcü Erkekler Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Şirin Tekeli, Laleper Aytek, 2. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2014.
- Selçuk, Atıl Cem, Selçuk Aydın, Hüseyin Baran: "Gelenekle Sol Arasında Sıkışmış Bir Siyasal Hareket: (Türkiye) Birlik Partisi", **Siyasal: Journal of Political Sciences**, C:26, No:2, 2017, s.27-52.
- Selek, Pınar: "Türkiye'de Özgürlüğü Ararken...", **Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar**, Der. Zeynep Direk, 6. bs., İstanbul, YKY Yayınları, 2018, s.118-129.
- Sevim, Ayşe: **Feminizm**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2005.
- Seyman, Yaşar: "Alevi Öğretisinde ve Toplumsal Yaşamda Kadın", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, No:32, 2004, s.yok.
- Shankland, David: **The Alevis in Turkey: The emergence of a Secular Islamic Tradition**, London&New York, Routledge Curzon, 2003.
- Shankland, David: "Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevi Hareketinde

Etnografyanın Yeri”, **Alevi Kimliği**, Der. T. Olsson, E. Özdalga, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s.20-31.

Subaşı, Necdet: **Alevi Modernleşmesi: Sırrı Faş Eylemek**, 3. bs., İstanbul, Timaş Yayınları, 2010.

Subaşı, Necdet: “Güvenliğin Modern Mekanları ve Aleviler”, **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, C:1, No:1, Aralık 2003, s.73-91.

Subaşı, Necdet: “Modern Alevilik: Sınırları Zorlayan Söylem Arayışları”, **İslamiyat**, No: 4, 2001, s.147-164.

Sünbülöğlu, Nurseli Yeşim: “Militarist İktidarın Düğüm Noktası Olarak Erkeklik”, **Varlık Dergisi**, No:1255, Nisan 2012, s.14-20.

Şahin, İlkey: “Ocaktan Cemevine Yapısal Bir Dönüşüm: İngiltere Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi Örneği”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, No:63, 2012, s.39-58.

Şentürk, Levent: “Eril Kente Dönüş”, **Cins Cins Mekân**, 3. bs., Der. Ayten Alkan, İstanbul, Varlık Yayınları, 2017, s.36-62.

Teberoğlu, Haydar: “İnsan Olarak Kadın, Kadının Toplumdaki Yeri ve Osmanlı’dan Kalma Önemli Bir Belge”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, No: 32, 2004, s.yok.

Thompson, Paul: **Geçmişin Sesi& Sözlü Tarih**, Çev. Şehnaz Layıkel, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Thompson, Paul: **The Voice of The Past: Oral History**, 3. bs., New York, Oxford University Press, 2000.

Toksöz, Gülay: “Neoliberal Piyasa, Özel ve Kamusal Patriarka Çıkmazında Kadın Emeği”, **Türkiye’de Refah Devleti ve Kadın**, Der. Saniye Dedeoğlu, Adem Yavuz Elveren, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s.103-126.

Tol, Ulaş: **Kentsel Alevilik ve Alevi Gençlerin Kimlik Arayışları**, Kamusal Politika ve Demokrasi Çalışmaları Derneği (PODEM), Berghof Vakfı, İstanbul, Podem Yayınları, 2016.

TontişFeminiz: “Mansplaining ne demek? Cümle içinde kullanalım: Benim babam mansplaining”, (Çevrimiçi) **Çatlak Zemin** <https://catlakzemin.com/mansplaining-ne-demek-cumle-icinde-kullanilim-benim-babam-mansplaining-2/>, 30 Mart 2019.

Torun, Tuba: “Kadının zihin yorgunluğu”, (Çevrimiçi) **Gazete Duvar**, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2017/08/22/kadın-zihin-yorgunluğu/>

yorgunlugu/?fbclid=IwAR3tc2cgwcWgZlixWxt8KeZCQfxQC_YeOwQWAqk7oNM5XzTF6PYb169wVBI , 1 Ağustos 2019.

- Uyanık, Zeki: “Alevilik, Aleviler ve Kadın”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, No:32, 2004, s. yok.
- Uyanık, Zeki: **The Alevis In The Post-1980 Turkey: A Critical Discourse Analysis Of Official Texts**, (Unpublished Postgraduate Thesis), Middle East Technical University, The Department of Sociology, 2009.
- Üstten, Aliye Uslu: “Türk Romanında Alevi ve Bektaşî Kadın Algısı”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, No:71, 2014, s.197-207.
- Vatandaş, Celalettin: “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı”, **Journal of Economy Culture and Society**, No:35, 2007, s.29-56.
- Vorhoff, Karin: “Söylemde ve Hayatta Alevi Kadınına Kısa Bir Bakış”, **Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler ve Nusayriler**, Haz. Dr. İsmail Kurt, Seyid Ali Tüz, İstanbul, İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1999, s.251-263.
- Walby, Sylvia: **Patriyarka Kuramı**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014.
- Yağbasan, Mustafa, Ali Öztürk: “Kültürlerarası İletişim Bağlamında Alevi-Sünni Dikotomisi: Tunceli ve Elazığ Örneği”, **Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C:4, No:2, 2016, s.175-196.
- Yalçın, Hatice: “Alevi Kültüründe Çocuk Yetiştirme ve Kadının Konumu”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, No:79, 2016, s.79-94.
- Yaman Melda: Öztürk, “Ataerkil Kapitalist Toplumda Kadın Bedeni”, **Toplum ve Hekim**, Temmuz-Ağustos 2012, C:27, No:4, s.274-281.
- Yaman, Ali: **Kızılbaş Alevi Dedeleri**, İstanbul, Şahkulu Dergâhı Vakfı Yayını, t.yok.
- Yaman, Ali: **Alevilik’te Dedelik ve Ocaklar: Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik**, İstanbul, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2004.
- Yaman, Ali: “Geçmişten Günümüze Alevi Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, No:63, 2012, s.17-38.

- Yaman, Melda: “Ataerkinin “kutsadığı”, sermayenin “fetişleştirdiği” kadınların becerikli parmakları Türkiye’yi büyütebilir mi?”, **Feminist Politika**, No:28, 2015, s.11-13.
- Yardımcı, Sibel: “Hepimiz Likeniz! Feminist Yaşam ve Dünyaıyla Akrabalık”, **Türkiye’de Feminist Yöntem**, Der. Emine Erdoğan, Nehir Gündoğdu, İstanbul, Metis Yayınları, 2020, s.93-111.
- Yıldırım, Rıza: **Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Yıldırım, Rıza: **Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Rıza: “Bektaşî Kime Derler?: “Bektaşî” Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, No:55, 2010, s.23-58.
- Yıldırım, Rıza: “Cemevi Neyi Temsil Ediyor?”, Türkiye’nin Demokratikleşmesi ve Alevi Talepleri Tespit ve Öneri Raporu, **Liberal Düşünce**, C:19, No:73-74, Bahar-Yaz 2014, s.13-19.
- Yılmaz, Hulusi: “Geleneksel Cem Uygulamaları ve Cem Uygulamalarının Kentsel Dönüşümünde Rol Alan Aktörler: Dernek ve Vakıflar”, **Alevilik Araştırmaları Dergisi**, No:2, 2011, s.197-212.
- Zekioğlu, Zinde: “Aleviler hep kenarda, kenardakiler birbirine tutunmadıklarında düşer”, (Çevrimiçi) **Artı Gerçek**, <https://www.artigercek.com/haberler/aleviler-hep-kenarda-kenardakiler-birbirine-tutunmadiklarinda-duser>, <https://www.artigercek.com/haberler/aleviler-hep-kenarda-kenardakiler-birbirine-tutunmadiklarinda-duser>, 13 Temmuz 2019.
- Zelyut, Rıza: **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik**, 6. bs., İstanbul, Yön Yayıncılık, 1992.
- Zırh, Besim Can, Mehmet Ertan: “Aleviler”, **Birikim Dergisi**, No:309-310, Ocak-Şubat 2015, s.7-14.
- Zırh, Besim Can: “Alevi-Olmayan Bir Araştırmacı Olarak Alevilik Üzerine Çalışmak: Göç-Mekânda ama Evde Çok-Alanlı Etnografi”, **Moment Dergi: Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi**, C:4, No:1, 2017, s.52-72.

Zırh, Besim Can: “CHP, Aleviler ve Stockholm Sendromu, **Birikim Dergisi**, No:287, Mart 2013, s.69-76.

Zırh, Besim Can: “Tanımlama ve Tanınma Eşiğinde Alevilik”, **Ayrıntı Dergi: İki Aylık Sosyalist Siyaset ve Kültür Dergisi**, No:25, Mart-Nisan 2018, s.105-121.



EKLER

GÖRÜŞME SORULARI

- SOSYO-EKONOMİK BİLGİLER:

- Kendinizi tanıtabilir misiniz, kendinizden bahseder misiniz lütfen?
- Kaç yaşındasınız?
- Memleketiniz neresi? Nerede doğdunuz?
- Nerede yaşıyorsunuz?
- Eğitim hayatınızdan ve çalışma durumunuzdan bahseder misiniz?

-EĞLENCE ANLAYIŞI:

- Yaşadığınız yere geri dönecek olursak, buraya dair bilgi verebilir misiniz? Burada neler yapıyorsunuz, nasıl zaman geçiriyorsunuz?
- Neden burada yaşamayı seçtiniz?
- Boş zamanlarınızda da mı burada vakit geçiriyorsunuz?
- Kendinizi burada güvende hissediyor musunuz?
- (Evet ise) Bu sebeple mi burada yaşamayı seçtiniz? (Hayır ise) Neden?

-AİLE, HANE (ROL, SORUMLULUK: ANNE, BABA, KARDEŞ, YAŞLI):

- Aile hayatınızdan bahseder misiniz? Birlikte yaşadığınız kimseler varsa onlar hakkında bilgi verebilir misiniz?
- Ebeveynlerinizin, kardeşlerinizin, eşinizin, çocuklarınızın eğitim ve çalışma durumu nedir?
- Evinizdeki görev dağılımı nasıl? Belirli bir görev dağılımı var mı? (Yemek, temizlik, yaşlı ve çocuk bakımı, vs.)
- Sizce evlerdeki görev dağılımında kadın ya da erkek olmak önemli mi? Örneğin yemeği kadın yapar, temizlik ve ütüyi kadın yapmalıdır, tadilat işlerini erkekler yapar gibi düşüncelere katılıyor musunuz?
- Evinizde en çok hangi mekanlarda zaman geçiriyorsunuz? Neden? (Mutfak, salon, yatak odası, banyo, vs.)

- Evdeki gelir dağılımı nasıldır? Gelir ve giderin kontrolünden kim sorumlu?
- Mutfak giderleri, sağlık giderleri, fatura ödemeleri gibi harcamaların kontrol dağılımı nasıl?
- Tek başınıza verdiğiniz bir karar ile aile bütçenizi aşan bir harcama yapabilir misiniz?
- Ailenizle her türlü konuyu açıkça konuşabilir misiniz?

-ARKADAŞLIK VE ROMANTİK İLİŞKİLER:

- Arkadaş çevrenizden bahseder misiniz?
- Arkadaş seçiminizi neye göre yaparsınız?
- Arkadaşınızın mezhebi sizin için önemli midir?
- Romantik bir ilişkiniz var mı?
- Varsa eşinizin/sevgilinizin mezhebi sizin için önemli mi? Romantik ilişkilerinizde önem verdiğiniz noktalar nelerdir, mezhep bunlardan biri mi?
- Eşinizin/sevgilinizin sizden ayrı görüştüğü bir arkadaş çevresi var mı?
- Eşiniz/sevgiliniz siz olmadan dışarıda zaman geçirebilir mi, gezebilir mi?
- Eşinizin/sevgilinizin sizin dışarı çıkmanıza karışmasını nasıl karşılırsınız?
- Eşinizin/sevgilinizin kıyafetlerine, giyim-kuşamına karışır mısınız?
- Eşiniz/sevgiliniz kıyafetinize, giyim-kuşamınıza karışır mı?
- Eşinizin/sevgilinizin gelir kaynağını biliyor musunuz, sizden ayrı bir geliri var mı?
- Eşinizin/sevgilinizin sizden ayrı bir gelir kaynağı olduğunu öğrenirseniz tepkiniz ne olur?
- Eşinizin/sevgilinizin aldığı kararlara yorum yapar mısınız, karışır mısınız?

-İKTİDAR/DEVLET/YURTTAŞLIK/SİYASET:

- Siyasi görüşünüzü tanımlar mısınız? (Sağ, sol, laik, muhafazakâr gibi...)
- Kendinizi ait hissettiğiniz siyasi bir kimlik var mı? Kemalist, solcu, ülkücü, sağcı, sosyalist, feminist, Alevi, hiçbirisi ya da birden fazlası?
- Oy verdiğiniz bir parti var mı? Bu seçiminizi neye göre yaparsınız?
- Sevdiğiniz ya da sevmediğiniz bir parti mevcut mu, varsa neden?

- Sizce devlet, laikliği korumak adına adımlar atmalı mıdır?
- Adil bir yönetimin olduğunu düşünüyor musunuz?
- Yaşam tarzına müdahale olduğunu düşünüyor musunuz?
- Askerlik hakkında ne düşünüyorsunuz?
- (Askerlik yaptıysa) Hatırladığınız bir ayrımcılık hikayesi mevcut mu?
- Dünya sadece insanlar için midir ve sadece insan hakları mı önemlidir? (Değilse diğer canlıların haklarını korumak konusunda aktif bir tavrınız var mı?)

-İNANÇ:

- İnançlı biri misiniz?
- Alevi olmak sizin için ne anlama geliyor?
- Aleviliği nasıl tanımlıyorsunuz? (Yaşam biçimi, inanç, etnik kimlik, siyasi bir tutum)
- Cem ibadetlerine katılıyor musunuz?
- Musahibiniz var mı?

-METROPOLDE KADINLIK/ERKEKLİK:

- Şehre nasıl geldiniz? Burada mı doğup büyüdüünüz?
- Şehirde yaşamaktan memnun musunuz, ne gibi artıları ve eksileri var sizin için?
- Başka bir yerde yaşamayı düşündünüz mü? Neden?
- Kadınların istedikleri kıyafetler ile dolaşabildiğini düşünüyor musunuz?
- Başörtüsü konusunda fikirleriniz neler?
- Güvende hissetmek sizin için ne kadar önemli?
- Şehirdeki yaşamınızda baskılanmış ya da kısıtlanmış hissettiğiniz noktalar mevcut mu? Bu gibi durumlar size kaygı yaratıyor mu?
- Artan taciz ve tecavüz gibi şiddet olaylarının temel sebebi sizce nedir?
- Mutlu musunuz?
- Geleceğe dair umutlarınız ve hayalleriniz neler? Hayalinizdeki dünya nasıl?