

# Alevilikte Kadın Erkek Eşitliği Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım

Nimet Okan\*

## Özet

*Alevilikte yaygın olarak kabul edilen kadın erkek eşitliği söylemi Alevilikteki toplumsal cinsiyet algısının çerçevesini oluşturmaktadır. Alevilikte cinsiyetler arası eşitlik iddiası Alevi inancının önemli bir özelliği olarak kabul edilmekte, bu iddia çeşitli gerekçelerle savunulmaktadır. Örneğin cem ritüeli sırasında kadın ve erkeğin cinsiyetlerinden soyutlanarak yani “can” olarak aynı mekânı paylaşmaları Alevilikteki kadın erkek eşitliği söyleminin önemli göstergesi olarak benimsenmekte, “Alevilikte kadın-erkek eşittir” iddiası, tarihsel kişilikleriyle öne çıkan bazı kadın figürler aracılığıyla temellendirilmektedir. Alevilikle ilgili birçok yayında kadının toplumsal cinsiyet kimliği eleştirel bir çözümlenmeye tâbi tutulmaksızın, topluluk kimliğinin ayırt edici bir özelliği olarak sunulmaktadır. Ancak Alevilikte kadının konumuna ilişkin olarak “idealize edilenle” “yaşanan” arasındaki farklılaşma, Alevi kadının dinsel yaşam içindeki konumundan gündelik yaşamının ayrıntılarına dek nüfuz edebilecek çalışmalarla anlaşılabilir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Alevilik, toplumsal cinsiyet, kadın erkek eşitliği.*

## Abstract

*The rhetoric of equality of women and men which is generally acknowledged in Alawite order constitutes the frame of perception of gender in Alawite order. The*

---

\* Kültür ve Turizm Bakanlığı, Cumhuriyet Blv. No:4, B Blok, Kat:3 Ulus-Ankara/TÜRKİYE

*assertion of women and men equality is accepted as the main feature of Alawite belief and advocated with various reasons. For instance, it is admitted as an important indicator that men and women during the Cem (gathering) ritual share the same place as “can” which means leaving genders aside but pure soul. The proclamation that “women and men are equal” is grounded through certain historical female figures in Alawite order. In many studies, gender of woman is presented as a distinctive feature of communal identity without any critical analysis. Nonetheless the differentiation between the “idealized status” of woman and “reality” in Alawite order could be grasped by means of such studies that would infiltrate into the Alawite women’s position in religious life and everyday life.*

**Key Words:** *Alawism, gender, equality of woman and man.*

## **Giriş**

Makalede dinsel bir inanç olarak Alevilikte toplumsal cinsiyet ilişkileri “Alevilikte kadın erkek eşittir” iddiası çerçevesinde ele alınacaktır. Bu nedenle yürütülecek tartışmada toplumsal cinsiyet kavramı önem kazanmaktadır. Toplumsal cinsiyet, toplumsal ve kültürel olarak belirlenen, içeriği tarihe, coğrafyaya, dolayısıyla toplumdan topluma göre değişebilen bir “cinsiyet konumu” ya da “cins kimliği”dir. Toplumsal cinsiyet kavramıyla kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıkların toplumsal ve kültürel olarak kurgulandığı iddia edilmektedir. Kavram, cinsiyetler arası farklılıkları gündeme taşımakla birlikte bu farklılıkların içerdiği eşitsiz güç ilişkilerine de odaklanmaktadır (Berktay, 1996: 16; Mutluer, 2008: 17). Ann Oakley’e göre ‘cinsiyet’, kadın ve erkek arasındaki biyolojik ayrım, ‘toplumsal cinsiyet’ ise kadınlık ve erkeklik arasındaki biyolojik farka paralel ve toplumsal açıdan eşitsiz bölünmeye atıfta bulunan kavramlardır (Marshall, 1999: 98).

Ataerkillik kavramının sanayi sonrası toplumlardaki erkek egemenliği biçimlerini anlaşılır kılmada yetersiz kaldığına yönelik eleştiriler ve bu kavramın yerine toplumsal yaşamın tümünü içerecek bir kavramsallaştırmanın gerekli olduğu tartışmaları, 1980’lerde yaygın olarak kullanılmaya başlayan toplumsal cinsiyet kavramını gündeme getirmiştir. Kavram temelde “biyolojik cinsiyet farklılıklarına yüklenmiş, toplumsal, kültürel ve psikolojik inşalar” olarak tanımlanmaktadır. Toplumsal cinsiyet kavramı cinsiyet farkının yanında, cinsiyet hiyerarşisini de içererek merkezine iktidar ilişkilerini koymaktadır. 1990’larla birlikte toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşilerin ırk, sınıf, din gibi pek çok farklılıklarla toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kesiştiği tartışılmaya başlanmıştır (Kandiyoti, 1997: 169; Şafak, 2003: 803-805). Buradan hareketle toplumsal cinsiyet kavramına dayalı olarak Alevilikte hâkim olan kadın erkek eşitliği iddiası önem kazanmaktadır.

Alevilikte cinsiyetler arası eşitliğe yapılan vurgu gerek Aleviler arasında gerekse Alevilikle ilgili yayınlarda sıklıkla dile getirilmektedir. Yaygın olarak kabul edilen bu görüşe göre Alevilikte “kadın erkek eşittir”. Bu eşitlik iddiasının teolojik kökleri, iddianın tartışılmadan kabul edilmesindeki temel nedenlerdendir. Bu teolojik mirasa göre Alevilikte kadın-erkek yoktur; “can” vardır. Bir ibadet biçimi olarak cemlerde, kadın-erkek bir arada bulunur. Bir erkek olarak cemin yürütücüsü olan “dede” iken, dedeyle evlenerek “ana” statüsü elde eden kadın, dedenin gördüğü saygıyı dede kadar hak eder. İslam’da yeri olan çokeşlilik yerine, Alevilikte tekeşlilik vardır. Dolayısıyla boşanma, İslam’daki gibi tek taraflı olarak erkeğin isteğine bağlı değildir; hatta Alevilikte boşanma ancak cemaatin cemde ikna edilmesiyle gerçekleştiği için oldukça zorlaştırılmıştır. Kadını geçerli bir mazereti olmadan boşayan erkek “düşkün” ilan edilir. Düşkünlük

ise bireyi topluluk dışına iteceği için bireyin yalnızlaştırılması anlamına gelmektedir. Erkeğe uygulanan bu yaptırımla boşanmanın zorlaştırılmasının kadını korumak amacıyla yapıldığı iddia edilmektedir.

Alevi olarak tarihi kişilikleriyle öne çıkan bazı kadınların yaşamlarına yapılan atıflar, bu iddianın yaygın olarak kabul edilmesini sağlayan gerekçeler arasında önemli bir yere sahiptir. Bu kadınların yaşamları hakkında yapılan değerlendirmeler, eşitlik söyleminin hem topluluk tarafından kabul edilmesini kolaylaştırmakta hem de toplulukla ilgili oluşan algıya katkı sağlamaktadır.

### **Alevi Kültüründe Eşitlik Söylemini Güçlendiren Kadın Figürler**

Alevilikte kadın-erkek eşitliği iddiası, bir yandan Alevi dinsel yaşamının kurallarıyla açıklanırken, öte yandan seçmecî bir yaklaşımla tarihe başvurularak verilen örnek kadın figürlerle güçlendirilmektedir. Öne çıkan kadın figürlerden Hz. Fatma, Kadıncık Ana, Hüsnîye ve Anşa Bacı kadın erkek eşitliği ekseninde idealize edilen Alevilik algısını pekiştirmek üzere işlerliğe sokulmaktadır.

“Alevilikte kadın-erkek eşittir” ve hatta daha ileri giderek söylersek “Kadın, Alevilerde baş tacıdır!” (Vorhoff, 1999: 257) söylemine, tarihsel bir kişilik olarak Hz. Fatma’nın efsanevi yaşamı üzerinden meşruiyet kazandırılmaya çalışılmaktadır. Hz. Fatma, Ehl-i Beyt içinde yer alan tek kadın şahsiyettir. Anlatılarda Hz. Fatma’ya Hz. Muhammed’in “kızı”, Hz. Ali’nin “karısı”, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in “annesi” olarak bir kimlik kazandırılmaktadır.<sup>1</sup> Hz. Hüseyin’in soyundan gelen On İki İmamların Hz.

<sup>1</sup> Şeriati (2006: 199) Hz. Fatma’yı Hz. Muhammed’in “kızı”, Hz. Ali’nin “karısı” ve Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’in “annesi” olarak edindiği kimliklerin ötesinde bir kadın olarak tanımlamaktadır: “ ‘Fatma, Hz. Hatice’nin kızıdır’ demek isterdim. Fakat anladım ki, Fatma o değil. ‘Fatma Muhammed (s.a.v)’in kızıdır’ demek isterdim. Ama anladım ki, Fatma o değil. ‘Fatma Hz. Ali (r.a)’nin eşidir’ demek isterdim. Fakat anladım ki, Fatma o değil.

Fatma üzerinden bir silsile izledikleri, seyyidlerin şecerelerinin Hz. Hüseyin üzerinden Hz. Fatma'ya bağlandığı belirtilmektedir: “Hz. Fatma bizzat Peygamber tarafından ilan edilen manevi yüceliği kanıtlanmış olarak görülmektedir. Alevilerin hafızasında Hz. Fatma, Peygamberin kutsal soyundan gelen trajik kahramanların annesidir. Hz. Fatma'ya verilen değer bir başka göstergesi de Hz. Ali'nin diğer çocuklarının değil, yalnız Hz. Fatma'dan olanların Seyyid kabul edilmesidir” (Bahadır, 2004: 96). Alevilikte kadının erkekler kadar saygı duyulan, erkekler karşısında ikincilleştirilmeyen bir cins olarak kabul edilmesinde Hz. Fatma, Alevi anlatılarında yaşamı ve ahlaki özellikleriyle Alevi kadınlar için örnek bir kadın modelidir.

Vilâyetname'de<sup>2</sup> adı geçen ve efsanevi bir karakter olarak değerlendirebileceğimiz “Kadıncık Ana” ise, Alevilikte kadının erkekle eşit statüye sahip olduğu iddiasının bir başka dayanağı olarak gösterilmektedir. Kadıncık Ana, Âşıkpaşazade'nin *Tarih-i Ali Osman* adlı eserinde, *Gaziyan-i Rum*, *Ahiyan-i Rum*, *Abdalan-i Rum* ve *Bacıyan-i Rum* olarak sınıflandırdığı Anadolu Selçuklular dönemindeki Türkmen gruplarından Bacıyan-i Rum'un, yani Anadolu Bacılarının önemli isimlerinden “Hatun Ana”dır (Bayram, 1981). “Kutlu Melek” ve “Fatma Ana” olarak da zikredilen Kadıncık Ana, Vilâyetname'deki anlatılarda önemli bir yere sahiptir. Vilâyetname'ye göre Hacı Bektaş Veli Sulucakarahöyük'e güvercin donuyla geldiğinde, Kadıncık

---

‘Fatıma Hz. Hasan ve Hüseyin’in annesidir’ demek isterdim. Fakat Fatıma o değil. ‘Fatıma Zeyneb’in annesidir’ demek isterdim. Ancak yine fark ettim ki, Fatıma o değil. Hayır, bütün bunlar doğrudur ve bunların hiçbiri Fatıma değildir. Fatıma Fatımadır”.

<sup>2</sup> Hacı Bektaş Veli adına 15. yüzyılda yazıldığı bilinen *Vilâyetname-i Hacı Bektaş-ı Velî* yani *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî el-Horasani* adlı eser tarihsel bilgilerle birlikte menkâbelerin iç içe geçtiği bir eserdir. Hacı Bektaş Veli'nin yaşadığı yıllarda oluşan menkâbelerin sözlü kültüre dayalı olarak 15. yüzyıla kadar geldiği ve bu menkâbelerden oluşan Vilâyetname'nin 15. yüzyılın ilk çeyreğinde kaleme alındığı düşünülmektedir. Vilâyetname, Hacı Bektaş Veli'nin yaşamına ışık tutacak bilgilere sahip olmakla birlikte, Bektaşilik ve Alevilikte hâkim olan inançların çoğunun kaynağını oluşturması açısından önemlidir (Ocak, 1996: 156-157).

Ana Erenler Meclisi'nde sohbettedir. Hacı Bektaş Veli'nin geldiği ilk olarak, meclisteki erenler arasında bulunan Kadıncık Ana'ya malum olur (Bahadır, 2004: 110). Bu anlatıya dayanılarak Kadıncık Ana'nın Erenler Meclisi'nde bulunan erkeklerden daha üstün bir statüye sahip olduğu sonucu çıkarılmaktadır.

Yine Vilâyetname'ye göre Kadıncık Ana, Hacı Bektaş Veli'nin yanında uzun süre kalarak Hacı Bektaş Veli dergâhına hizmet etmiş, Hacı Bektaş Veli'nin güvenini kazanarak Hacı Bektaş Veli'nin gizli bilgileri teslim ettiği bir kadın olarak tarihteki yerini almıştır. Bektaşi tarikatının kurucusu olarak kabul edilen, Abdal Musa'nın, yetiştirilmesinde büyük ölçüde katkısı olan Kadıncık Ana'nın müridi olduğu zikredilmektedir (Mélïkoff, 1998: 202). Alevilikte bir erkek, kadının müridi olabilmektedir. Kadıncık Ana ile ilgili olarak verilen bu örnek, Alevilikte hiyerarşinin cinsiyete değil, bireylerin tasavvuf içindeki konumlarına bağlı olduğunu belirtmek üzere kullanılmaktadır.

Ayrıca Kadıncık Ana, Bektaşilikte yaşanan “Dedegan” ve “Babagan” ayrışmasında kilit önemde olan bir isimdir. Dedegan koluna mensup olan Çelebiler, Hacı Bektaş Veli'nin “döl evladı” olduklarına, Kadıncık Ana'nın Hacı Bektaş Veli'nin kanayan burnundan üç damla kanın damladığı abdest suyunu içerek hamile kaldığına ve kendilerinin de Kadıncık Ana'nın doğaüstü bir doğum sonucunda Hacı Bektaş Veli'yle soy bağına sahip olduklarına inanmaktadır. Babagan kolu ise Hacı Bektaş Veli'nin mücerred<sup>3</sup> olduğuna, Babagan koluna bağlı Bektaşiler ise Hacı Bektaş Veli'nin “yol evladı” olduklarına inanmaktadır. Vilâyetname'deki anlatıda Hacı Bektaş Veli'nin mücerredliği ise yine Kadıncık Ana dolayısıyla aktarılmaktadır. Anlatıya göre Hacı Bektaş Veli, Sulucakaraöyük'te Çepni boyundan İdris'le

<sup>3</sup> Gölpinarlı'ya göre (1977: 240) “Tek, yalnız, salt anlamına gelen bu Arapça söz, tarikat ehli arasında evlenmemiş kişiye verilen ad, sıfattır”.

evli olan Kadıncık Ana'nın evinde kalmaktadır. Hacı Bektaş Veli'nin Kadıncık Ana'nın evinde kaldığını gören İdris'in erkek kardeşi Saru, Kadıncık Ana ile Hacı Bektaş Veli'yi zina yapmakla suçlar. Saru bu suçlamadan bir süre sonra, meyve toplamak için ağaca çıkan Hacı Bektaş Veli'nin hayâlarının olduğu yerde, beyaz ve kırmızı olmak üzere iki gül bulunduğunu görür. Hacı Bektaş Veli'nin mücerred olduğunu anlayan ve yaptığı suçlama nedeniyle Hacı Bektaş Veli'den af dileyen Saru, yaşamının sonuna kadar Hacı Bektaş Veli'nin müridi olarak kalır (Mélíkoff, 1998: 115-130).

Bu anlatıya dayalı olarak Danık (2002: 239-250), evli bir kadının bir başka erkekten çocuk sahibi olmasının kabul edilemezliğini göz önünde bulundurarak Vilâyetname'de, Kadıncık Ana'ya yöneltilen 'zina' suçlamasının Hacı Bektaş Veli'nin 'mücerred' olduğuna ilişkin anlatıyla boşa çıkarılmasını, Kadıncık Ana'nın aklanması mı yoksa Hacı Bektaş Veli'nin bir mucizesi midir? sorusunu yönelterek şu şekilde tartışmaya açmaktadır:

“Vilâyetname'nin ikinci kişisi, 'Bacıyan-ı Rum' teşkilatının simgesi, bütün varlığını Hacı Bektaş'a adayan ve hizmetinde bulunan, üstelik bir başkasıyla evli olan bir kadın, başka türlü nasıl aklanabilirdi? Yaşadığı çevre olarak ister Hıristiyan, isterse Müslüman olan bir çevre olsun, evlilik dışı bir çocuk ediminin, günahkârlığın ta kendisi olan bir kültürel birikim çevresinde, böylesine güçlü bir mitostan başka bir delilin varlığı gerekir miydi?... Vilâyetname'nin Kadıncık Ana'sı 'iki damla kan' ile aklanırken, evli olmasının da bu zorlamada rolü olduğu bir gerçektir. Kocasını İdris'in sessizliği, kim bilir belki

de İdris'in kardeşi Saru'nun, Hacı Bektaş'ın kış günü kuru ağaçtan elma toplarken, Hacı Bektaş'ın erkeklik organının yerinde bir çift gül gördüğünün söylenmesindedir”.

Eşitlik söylemini güçlü kılmak üzere, tarihteki Alevi kadınlar arasında öne çıkarılan karakterlerden diğeri ise “Hüsniye”dir (1957). İmam Cafer Sadık'ın hizmetindeki Ehl-i Beyt'i seven bir tüccarın kölesi olan Hüsniye, İmam Cafer Sadık'tan ve kölesi olduğu tüccardan dersler alarak kendisini yetiştirir. Tüccar, İmam Cafer Sadık'ın ölümünden sonra kölesini satmak zorunda kalır. Sahip olduğu bilgi ve cesaret nedeniyle yüksek bir bedelle satılmak istenen Hüsniye, Abbasi hükümdarı Harun Reşid'e getirilir. Harun Reşit, aralarında İmam Şafii'nin de olduğu dönemin din bilginleri ile Hüsniye'nin tartışmasını ister. Ayet ve hadislerle dayanarak yürütülen tartışma, Hüsniye'nin zaferiyle sonuçlanmıştır. Hüsniye, içine girdiği tartışmada hem Hz. Ali'nin halifeliği hak ettiğini söylemiş, hem de halifelik makamını işgal eden Harun Reşid'i incitmemiştir (Aytekin, 1957). Aleviler için Hüsniye'nin önemi, Ehl-i Beyt taraftarı bir kadın olarak inançlarından ödün vermeksizin, bilgisi ve cesaretiyle Sünni ulemaya karşı durabilmesinden kaynaklanmaktadır. Hüsniye'nin hikâyeleştirilerek aktarılan içindeki ayrıcalıklı konumlarıyla açıklanabilecek bir anlama sahiptir. Topluluk içinde kadın erkek eşitliğinin Anşa Bacı ile sembolize edilmesi, eşitlik söylemini pekiştirmektedir. Öyle ki Anşabacılı olmak, topluluğun erkek üyeleri için bir “gurur” kaynağına dönüşmüştür.

### **Alevilik Üzerine Yayınlarda Toplumsal Cinsiyet**

Alevilikle ilgili birçok yayında Alevilikte kadın konusuna yer verilmiştir. Ancak bu yayınlarda Alevilikte kadın-erkek eşitliği, Alevi inancına içkin bir özellik olarak değerlendirilmektedir.



Bu yayınların çoğunda Alevilikte kadının konumu ve yaşam biçimi, Aleviliğin Sünni İslam'la farkının gösterilmesinde bir araç işlevi görmektedir. Fuat Bozkurt'un *Aleviliğin Toplumsal Boyutları* (1993) adlı çalışmasında Alevi kadınlar Sünni kadınlarla karşılaştırılmakta, Aleviliğin kadınlara görece özgürlükçü koşullar sunduğunun altı çizilmektedir: "Medrese Sünniliğinin Aleviliğe tüm olumsuz etkilerine karşın Alevilikte kadın hakları daha çoktur. Kadın daha özgürdür. Kadın yetkileri elinden alınmış bir varlık değildir. Erkeğin taşıdığı yetkileri o da taşır." (Bozkurt 1993: 108-109).

Belkıs Temren'in "Bektaşî ve Alevi Kültüründe Kadın" (1999) adlı makalesinde Alevi kadınlarla Sünni kadınların, Alevi kadınları erkekler karşısında güçlü kılacak biçimde karşılaştırıldığını görmekteyiz. Ayrıca ibadet sırasında, kadın ve erkeğin cinsiyetlerinden sıyrılarak aynı mekânı paylaştıkları belirtilmektedir: "İnsan merkezli olan Bektaşî ve Alevi kültüründe Tanrı herkesin Tanrı'sıdır, ibadet herkes içindir, bu nedenle kadın ve erkek beraber ibadet eder. Onlar ibadetleri sırasında cins faktörlerinden soyunmuş, sıyrılmış olarak bir üst bağlamda insan olarak meydana girerler" (1999: 317).

Aleviliğe yönelik milliyetçi motivasyonun önemli argümanı, eski Türklerde olduğu düşünülen kadın erkek eşitliğinin, Aleviler arasında geçmişten günümüze değin varlığını değişmeden koruduğunun tahayyül edilmesi üzerine kuruludur. Hüseyin Özcan'ın "Anadolu Alevi Kültüründe Kadına Bakışın Temelleri" (2012) adlı makalesiyle Hülya Şenkul Sağlam'ın *Alevi Bektaşî İncancında Kadın* (2007) başlıklı yayınlanmamış yüksek lisans tezi, eşitlik söylemini Alevilik ile Türklük arasında bir bağ kurarak Alevilikte kadının konumunu, İslamiyet'ten önceki Türk topluluklarındaki

kadının konumuyla örtüştürerek milliyetçi<sup>4</sup> bir yaklaşımla temellendirmektedir.

İlhan Cem Erseven'in "Alevi-Bektaşilikte Kadın ve Feminizm" (1994) başlıklı makalesinde kadın konusu, benzer bir milliyetçi motivasyonla ele alınmıştır. Makalede, İslamiyet'ten önce Türklerde kadın-erkek eşitliği varken, İslamiyet'in kabul edilmesiyle eşitlik ilişkisinin erkeğin lehine bir değişime uğradığı belirtilmekte, kadının "nefsin kötü isteklerini kamçılayan bir şehvet aracı"na dönüştüğü savunulmaktadır. İslamiyet'ten sonra cinsiyetler arası eşitlik söylemine dayanan bu ilişki, ancak Alevi-Bektaşilerde korunabilmiştir. İleri sürülen bu tezin en görünür dayanağı daha önce de işaret ettiğimiz şu iddiadır: "Cemlerde kadınlar erkeklerle birlikte semah dönmüştür"; Alevilikte kadın erkek ayrımı gözetilmediğinden herkes "can"dır; Hacı Bektaş Veli Horasan'dan Sulucakaöyük'e gelirken kendisini karşılayanlar arasında "kadınlar" bulunmaktadır ve "Kadıncık Ana" saygıyla anılmaktadır. Makalede Alevilikte kadın erkek eşitliği iddiası, İslamiyet'in cinsiyetler arası ilişkide kadınlar aleyhine olan etkilerinden yalıtık bir Alevilik algısı üzerine inşa edilmektedir.

Benzer bir yaklaşım, Alevilikte kadınının ataerkil ilişkilerin yıkıcı etkilerinden uzak bir kültürel atmosferde yaşamını sürdürdüğü iddiasında görülmektedir. Bununla birlikte makalede ataerkil ilişkilerden soyutlanarak kurgulanan Alevi kadın için yaşamın sınırları, ataerkil eğilimlerle ilişkilendirilebilecek "aşını, işini, eşini bilmelidir" sözüyle çizilmektedir.

---

<sup>4</sup> Kehl-Bodrogi (1996: 52-63) Aleviliği 'Türk İslamı' olarak değerlendiren milliyetçi yaklaşımlarda Alevi kültürünün başlıbaşına Türk kültürü ile özdeşleştirildiğini belirtmektedir: "Cumhuriyetin başlangıç döneminde de savunulan 'Türk tezi'...Aleviliğe bir tür milliyetçi bakışı temsil eder. Buna göre Alevilik İslâm'ı 'Türk kültürünün değişik unsurlarıyla zenginleştirip güzelleştirmiş'...ve böylece, Anadolu insanının hususiyetlerine, Araplığın baskın olduğu Ortodoks İslâm'a göre çok daha yakın olan bir iman biçimi yaratmıştır. Alevilerde ibadet dili olarak münhasıran Türkçenin kullanılması ve ritüellere 'eski Türk', 'şaman' kültürüne ait unsurların katılması, Aleviliği 'Türk İslâmı' mahiyetine sokmuştur".

Eşitlik iddialarının yanında kadınlara “Mürşitlik” ve “Babalık” makamlarının ‘ağır hizmetleri gerektiren yorucu işler’ olduğu için verilmediği belirtilmekte, eşitlik söylemiyle çelişen bu uygulamalara karşı yöneltilebilecek eleştiriler için argümanlar oluşturulmaktadır.

İbrahim Bahadır’ın *Alevi-Bektaşî Kadın Dervişler* (2004) adlı çalışmasında Alevilikte cinsiyetler arası eşitlik söylemi, Hz. Fatma, Kadıncık Ana, Anşa Bacı gibi tarihteki önemli kadın figürlerin Alevi inancı içindeki konumları gözetilerek temellendirilmiştir. Yaşar Seyman ise “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Kadın ve Günümüz Sosyal Yaşamındaki Yeri” (2001) adlı makalesinde, “Alevi- Bektaşî kültüründe kadın erkek eşit eğitilir. Bakış açısı onları hiçbir alanda erkekten ayırmaz” yaklaşımıyla, eşitlik söylemini eğitimle ilişkisi içinde açıklamaya çalışmaktadır.

Bununla birlikte Çamuroğlu’nun *Tarih, Heterodoksi ve Babailer* (1992) adlı çalışması Yalçınkaya’nın *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar* (1996) çalışması eşitlik söylemine karşı mesafelidir. Bu yayınlarda konuyla ilgili bir bölüm olmamakla birlikte, Alevilikte kadının konumuna ilişkin değerlendirmelere yer verilmiştir. Çamuroğlu (1992: 135-136) cinsiyetler arası hiyerarşik ilişkiyi kabul etmekle birlikte, kadın ve erkek arasındaki dinsel ve toplumsal mesafenin derinleştirilmediğini savunmaktadır. Çamuroğlu’na göre Heterodoks akımların edebiyatında sık kullanılan “kişi” statüsünün erkeğe ait bir statü olması, “Babalık” kavramının kadından çok erkeği imlemesi kadın ve erkek arasındaki asimetrisinin tezahürleridir. Bununla birlikte Çamuroğlu, heterodoks dervişlerin kadın ve erkek arasındaki uçurumu bilerek daraltmaya çalıştıklarını ileri sürmektedir. Bu düşüncesini Kadıncık Ana’nın Bektaşîliğin “ikinci” önemli kişi olduğunu vurgulayarak temellendirmeye çalışmaktadır.

Yalçinkaya (1996: 70-71) ise musahipliğin uygulanış biçiminin, “kadınlara karşı eşitlikçi bir söylem geliştiren Alevilik” açısından bir sorun yarattığını belirtmektedir. Musahiplik, karşılıklı rıza ve teslime dayalı bir ilişki olmasına karşın, yaygın kabule göre musahipliğin evli erkekler üzerinden kurulan bir bağ olması, kadının bu ilişkiye katılım biçiminin ‘rıza’ ile açıklanamayacağını göstermektedir. Kadının, kocasının kurduğu musahiplik ilişkisini onaylamaması düşkünlük nedeni sayılmaktadır. İstemediği halde bu ilişkiyi onaylaması durumunda ise ‘rıza’ göstermediği için musahipliğin özüne ters düşecektir. Yaşamın cinsellik dışında bütün yönlerini içeren bir kapsayıcılıkla paylaşımını gerektiren musahipliğin, kadının yaşamı üzerindeki baskısı ve kadına yüklediği sorumluluk büyüktür. Ancak Yalçinkaya, tespit ettiği bu soruna ilişkin tartışmayı “bir yana bırakarak” musahipliğin evlilik şartı gerektirdiğini belirtmekle yetinmektedir.

### **Sonuç**

Yukarıda bir kısmını aktardığımız Alevilikte kadın konusunu ele alan çalışmalarda “olması gerekenle” “olan” arasında bir fark gözetilmemekte, Alevilikte kadının erkekle eşit haklara sahip olduğu düşüncesi ekseninde, kadının statüsüne yönelik bir olumlama eğilimi sergilenmektedir. Alevilikte kadın-erkek eşitliği söylemi, idealize edilen bir Alevilik algısına dayandırılmakta, kadınlık durumu, “Yaşarken de böyle mi?” diye sorgulanmadan olumlanmaktadır. Yayınların çoğunda cinsiyetler arası statü farklılaşması göz ardı edilmekte, benzeri gerekçelere dayanılarak Alevilikte cinsiyetler arası bir asimetriden söz edilemeyeceği savunulmaktadır.

Bu yayınlarda önemli kadın şahsiyetlerin yaşamı referans alınarak Alevilikte yaygın olarak kabul edilen “kadın erkek eşitliği” söylemi

topluluğun ayırt edici özelliği olarak öne çıkarılmaktadır. Alevi inanç ve pratiklerinde, cinsiyetler arası ilişkileri belirleyen ataerkil örüntülerin söylem düzeyinde görünür olmadığı; ancak dinsel inançların, ritüellerin ve kadınların yaşam anlatılarının analiziyle ataerkil örüntülerin görünürlük kazanacağı düşünülmektedir. Eşitlik söylemi çerçevesinde “idealize edilen” ile “yaşanan” arasındaki farkı tartışabilmek için, Alevi inanç ve pratikleri açısından cemde oturma düzeni içinde kadının yeri; cemdeki hiyerarşik yapı içinde ananın konumu; dede ve ananın topluluk üzerindeki iktidar biçimleri arasındaki farklılıklar; On İki Hizmetle ilgili cinsiyete dayalı rol paylaşımı ve bu rollerin nitelikleri; dede-talip ilişkisinin cinsiyetler arası ilişkilere yansıyan boyutları vb. ayrıntılara nüfuz etmek gerekmektedir. Alevilikte kadın erkek eşitliği söylemini güçlendiren önemli kadın figürlerin yaşamları üzerinden ifade edilen teolojik kökleri kadar, bu teolojik mirasın günümüz Alevi kadınının yaşamıyla ne kadar örtüştüğü de önemlidir. Dolayısıyla bu perspektifle kadınların yaşamına temas eden çalışmalar sayesinde yapılacak akademik tartışmalar, toplumsal cinsiyet ilişkileri çerçevesinde günümüz Alevi kadının dinsel, toplumsal ve siyasal konumuna ışık tutacaktır.

## KAYNAKÇA

- Aytekin, S. (1957). *Hüsniye*, Ankara: Emek Basım-Yayın Evi.
- Bozkurt, F. (1993). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, Ankara: Tekin Yayınevi.
- Bahadır, İ. (2004). *Alevi-Bektaşî Kadın Dervişler*, Köln: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları.
- Berktaş, F. (1996). *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Çamuroğlu, R. (1992). *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, İstanbul: Metis Yayınları.

- Erseven, İ. C. (1994). “Alevi-Bektaşilikte Kadın ve Feminizm”, *Alevilik Üstüne Ne Dediler*, Der. Cemal Şener, İstanbul: Ant Yayınları, 72-83.
- Gölpınarlı, A. (1977). *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul: İnkılâp ve Ata Kitabevleri.
- Kandiyoti, D. (1997). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Kenanoğlu, A., Onarlı, İ. (2003). *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*, İstanbul: Hubyar Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürçü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mélikoff, I. (1998). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, (Çev. Turan Alptekin), İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü.
- Mutluer, N. (2008). “Türkiye’de Cinsiyet Hallerinin Sınırları”, *Cinsiyet Halleri Türkiye’de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları*, Der. Nil Mutluer, İstanbul: Varlık Yayınları, 14-30.
- Ocak, A. Y. (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Seyman, Y. (2001). “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Kadın ve Günümüz Sosyal Yaşamında Yeri”, *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*, Ankara: ERVAK Yayınları.
- Şafak, B. (2003). “Toplumsal Cinsiyet”, Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın (Haz.), *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 803-805.
- Şeriati, A. (2006). *Fatıma Fatımadır*, İstanbul: Dünya Yayıncılık.

- Temren, B. (1999). “Bektaşî ve Alevî Kùltüründe Kadın”, *I. Türk Kùltürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyum Bildirileri*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kùltürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi.
- Vorhoff, K. (1999). “Söylemde ve Hayatta Alevî Kadınına Kısa Bir Bakış”, İsmail Kurt ve Seyid Ali Tüz (Haz.), *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik, Bektaşîlik, Nusayrîlik*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 251-263.
- Yalçınkaya, A. (1996). *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, Ankara: Mülkiyeliler Birliğı Vakfı Yayınları.
- Yılmaz, O. (2009). *Sıraçlar (Anşabacılı ve Hubyarlı) Beydili Alevî Türkmenleri*, Zile: Veni Vidi Vici Yayınevi.

