

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI

KÜLTÜRLERARASI EVLİLİKLERDE ETNİK SINIRLAR VE
KADIN ÖZNELEŞMESİ: ARAP ALEVİLERİ ÖRNEĞİ



Doktora Tezi

Manolya HARNUBOĞLU

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI

KÜLTÜRLERARASI EVLİLİKLERDE ETNİK SINIRLAR VE
KADIN ÖZNELEŞMESİ: ARAP ALEVİLERİ ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

Manolya HARNUBOĞLU

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Elif Ekin AKŞİT VURAL

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI

KÜLTÜRLERARASI EVLİLİKLERDE ETNİK SINIRLAR VE
KADIN ÖZNELEŞMESİ: ARAP ALEVİLERİ ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Elif Ekin AKŞİT VURAL

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1- Prof. Dr. Elif Ekin AKŞİT VURAL (DANIŞMAN)

2- Doç. Dr. Gülsüm DEPELİ SEVİNÇ

3- Doç. Dr. Emel MEMİŞ PARMAKSIZ

4- Dr. Öğr. Üy. Engin SARI

5- Dr. Öğr. Üy. Kadriye ŞAHİN

Tez Savunması Tarihi: 09.06.2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Elif Ekin AKŞİT VURAL danışmanlığında hazırladığım “Kültürlerarası Evliliklerde Etnik Sınırlar ve Kadın Özneleşmesi: Arap Alevileri Örneği” (Ankara, 2022) adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:

Adı-Soyadı ve İmza

Manolya HARNUBOĞLU

Sevgili Annem ve Babam, Nazire - İbrahim Harnuboğlu'na ithafen...

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde, benden katkılarını, bilgi ve tecrübelerini esirgemeyen ve desteğini her daim hissettiğim kıymetli tez danışmanım Prof. Dr. Elif Ekin AKŞİT VURAL'a çok teşekkür ederim. Her ihtiyacım olduğunda yanımda olan, bilgilerini her daim paylaşan, ilgisini ve desteğini hep üzerimde hissettiğim kıymetli Hocam Doç. Dr. Gülsüm DEPELİ SEVİNÇ'e teşekkürlerimi sunuyorum. Kùltürlerarası Evlilik konusunu öneren, yorumları ve yönlendirmeleri ile çalışmama büyük katkıları olan kıymetli Hocam Dr. Öğr. Üyesi Engin SARI'ya çok teşekkür ederim. Tez jürisinde olmayı kabul eden ve desteklerini hissettiren kıymetli Hocalarım Doç. Dr. Emel MEMİŞ PARMAKSIZ ile Dr. Öğr. Üyesi Kadriye ŞAHİN'e ve Doç. Dr. Aylin ERASLAN ile Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sayim VURAL'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Doktora sürecinde tanıştığımız andan itibaren desteklerini her daim hissettiren, bilgi ve tecrübelerini her daim paylaşan, her aradığımda ulaşabildiğim ve yolumu her kaybettiğimde yol gösteren kıymetli Hocalarım Prof. Dr. Funda ŞENOL CANTEK'e ve Doç. Dr. Tuğba TAŞ'a çok teşekkür ederim. Bilgi ve tecrübelerini benimle paylaşan kıymetli Hocam Prof. Dr. Güzin YAMANER'e teşekkürlerimi sunuyorum. Ankara Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Doktora Programındaki kıymetli Hocalarıma ve sevgili arkadaşlarıma çok teşekkür ederim. Doktora sürecinin en başından beri dostluklarını hissettiğim, her daim yanımda olan ve yardımlarını esirgemeyen kıymetli arkadaşlarım Fidan SABAZ'a, Sevcan BİRDAL'a ve Dr. Öğr. Üyesi Ayla DENİZ'e çok teşekkür ederim. Bilgisayar konusunda teknik destekleri için Ali YILMAZ ile Deniz ARSLAN'a ve başkanı olduğu dernek aracılığıyla çalışmanın geniş kitlelere duyurulmasına ön ayak olan Ali NURLU'ya teşekkür ediyorum. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu Müdürümüz Dr. Öğr. Üyesi Volkan KILIÇ ile birlikte, tüm mesai arkadaşlarıma destekleri için çok teşekkür ederim. Harita konusundaki yönlendirmeleri için Prof. Dr. Tùlay ÖCAL'a, Hatay haritasını

hazırlayan ve yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Reşat GEÇEN'e ve desteklerini hissettiğim Doç. Dr. Olcay ÖZKAYA'ya teşekkürlerimi sunuyorum. Görüşmecilerime, görüşmecilerime ulaşmam için aracı olan kişilere, yardımcı olan herkese ve aileme gönülden teşekkürlerimi sunuyorum. Sevgili annem ve rahmetli babam, bilime duydukları hürmetten dolayı öğrenimime devam edebilmem için hayatımın her anında destekçim olmuşlardır. Babam aramızda olmasa da, anneme ve babama kalbimin en derinlerinden teşekkür ederim. Annemin ve babamın sonsuz ve sevgi dolu destekleri ve yardımları olmasaydı bu tez yazılamazdı.



İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
GİRİŞ.....	1
Çalışmanın Problemi ve Amacı	1
Çalışmanın Önemi	4
Çalışmanın Yöntemi	12
 I. BÖLÜM: KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM, ETNİSİTE VE MEZHEP	
1.1. Kültürlerarası İletişim ve Kültürlerarası Evlilik	37
1.1.1. Kültürlerarası İletişim	37
1.1.2. Kültürlerarası Evlilik.....	45
1.2. Etnisite, Etnik Grup ve Etnik Kimlik.....	55
1.2.1. İlkçi Etnisite Yaklaşımı	61
1.2.2. Durumsalcı ve Araçsalcı Etnisite Yaklaşımları	64
1.2.3. Fredrick Barth'ın “Sınır” Teorisi	67
1.3. Mezhep Kavramsallaştırması.....	76
1.3.1. Mezhep	76
1.3.2. Arap Aleviliği ve Anadolu Aleviliği	88
1.4. Etnisite, Mezhep ve Toplumsal Cinsiyet	106
 II. BÖLÜM: ARAŞTIRMA BULGULARI VE ANALİZİ	
2.1. Sınır Göstergeleri	119
2.1.1. Dışarıdan Sınır.....	124
2.1.1.1. Arap Aleviliğinde Bayram, Namaz ve Amcalık Kurumu	124
2.1.1.2. Arap Aleviliğinde “Sır” ve “Reenkarnasyon”	141
2.1.1.3. “Kız Alma-Verme” Ritüellerinde Önyargı.....	150
2.1.1.4. Söylemsel Sınırlar: “Minnina” ve “Fellah”	170
2.1.2. İçeriden Sınır	182
2.1.2.1. Arap Aleviliğinde Namazın Erilliği ve Kadın-Erkek Farkları	182
2.1.2.2. Temizlik-Kirlilik İkili Ekseninde Arap Alevi Kadınların Konumu	193
2.1.2.3. Toplumsal Cinsiyet Bağlamında “Kadın İş” ve “Erkek İş”	203
2.1.2.4. Ataerkil Yansıma Olarak Çocuk Bakımı.....	208

2.2. Kùltùrlerin Etkileşim Boyutları	211
2.2.1. Yaşanılan Coğrafyanın Belirleyiciliği.....	211
2.2.2. Kùltùrlerarası Etkileşimin Etkileri	225
2.2.3. Ortaklaşma ve Farklılaşma Bağlamında Dil	232
2.3. Kadının “Özne”leşmesi.....	245
2.3.1. Kadının Güçlenme Alanları Olarak Eğitim ve İş Olanakları	245
2.3.2. Evliliklerin Turnusol Kâğıdı Olarak Siyasi Görüş	258
2.3.3. Dini Ritüellere Uzaklığın Arap Alevi-Sünni Ortaklaşmasındaki Yeri	272
SONUÇ	288
KAYNAKÇA.....	296
EKLER	317
EK-1: İSLAM MEZHEPLERİ	317
EK-2: SİYASİ MEZHEPLER	318
EK-3: GÖRÜŞMECİ LİSTESİ.....	319
EK-4: DIŞARIDAN VE İÇERİDEN SINIR	320
EK-5: GÖRÜŞMECİLERİN SİYASİ GÖRÜŞLERİNE İLİŞKİN KARAR VERME DERECELERİ	320
EK-6: GÖRÜŞMECİLERİN DİNE BAĞLILIK DERECELERİ	321
EK-7: GÖRÜŞMECİLERİN YERİNE GETİRDİKLERİ DİNİ RİTÜELLER.....	321
EK-8: HATAY HARİTASI.....	322
EK-9: HATAY HARİTASI.....	323
ÖZET	324
ABSTRACT	325

GİRİŞ

Çalışmanın Problemi ve Amacı

Bu çalışmada, Hatay'ın¹ Antakya ve Defne² ilçelerinde yaşayan Nusayri/Arap Alevi kadınların, Sünni Türk veya Sünni Arap erkeklerle evlilik yoluyla kurdukları kültürlerarası ilişkilerde öznelliklerini nasıl sergilediklerine odaklanılacaktır. Bu bağlamda, literatürde “Nusayri” olarak adlandırılan ve Hatay yöresi ile Adana, Mersin ve Tarsus gibi çevre illerde yaşayan Arap Aleviler, kendilerini “Alevi” ya da “Arap Alevi” olarak tanımlamaktadırlar. Aynı doğrultuda, çalışmada yer alan ve Hatay’da ikamet eden kadın görüşmeciler, kendilerini “Alevi” ya da “Arap Alevi” olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla, çalışmanın saha bulguları doğrultusunda, çalışmadaki kadın görüşmeciler için “Arap Alevi” adlandırması kullanılacaktır. “Nusayri/Arap Alevi” adlandırmasıyla ilgili ayrıntılı tartışma için “Çalışmanın Yöntemi” bölümüne bakılabilir. Kültürlerarası evliliklerin, kadını dönüştürüp dönüştürmediği, dönüştürmesi durumunda kadının, farklı kültüre mensup eşiyle kültürel fark üzerinden yürüttüğü pazarlığı nasıl hayata geçirdiği önem taşımaktadır. Bununla birlikte, kültürlerarası evliliklerin kadını dönüştürmemesi durumunda, kadının kendini nasıl konumlandığı da dikkat edilecek hususlar arasındadır. Burada, odak noktası olarak Barth’ın “sınır” teorisini ele almamız gerekir. Söz konusu teoriye bazı eklemeler yaparak, Arap Alevi kadınların hem kendi etnik grupları olan Arap Aleviliğinde hem de eşlerinin etnik grubu olan Sünnilikte kendilerine yer açıp açamadıkları ve kendilerine yer açmaları

¹ Saha çalışması, Hatay’ın merkez ilçesi Antakya ve bir diğer ilçesi Defne’de ikamet eden ve kültürlerarası evlilik yapmış eşlerle yürütülmüştür. Bu nedenle, özel bir durum olmadığı sürece, çalışmanın söz konusu ilçeleri kapsadığını belirtmek için Hatay ifadesi kullanılacaktır.

² Bu noktada, “2012 yılında yürürlüğe giren 6360 Sayılı Kanun”u ele alan Levent Duman’a (2020: 2612) göre, “6360 Sayılı Kanun kapsamında büyükşehir belediyesi kurulan illerden biri Hatay olmuştur. Büyükşehir belediyesi oluşturulmasının yanı sıra, bu kanun kapsamında Hatay’da Antakya Belediyesi’nin sınırları ilçe sınırlarına eşitlenirken, Arsuz, Defne ve Payas olmak üzere yeni ilçeler oluşturulmuştur”. Dolayısıyla, Defne’nin önceden Antakya’ya bağlı olduğunu söylemek mümkündür.

durumunda bunu nasıl hayata geçirdikleri irdelenecektir. Barth'ın “sınır” teorisi, farklı etnik gruplar olan Arap Aleviliği ile Sünnilik arasındaki sınırları açıklaması açısından önemlidir. Ancak Arap Alevi kadınların hem kendi etnik gruplarında hem de evlilik sonrası katılacakları etnik gruptaki konumlanmalarını tam olarak göstermemektedir. Bu nedenle, “sınır” teorisini Arap Alevi kadınları içine alacak şekilde genişleterek, bu kadınların kendi etnik gruplarındaki ve kültürlerarası evlilikleri yoluyla başka bir etnik gruptaki yerlerini daha geniş bir perspektiften ele almamız gerekir. Bu bağlamda, Arap Alevi kadınların içinde bulunduğu durumu bir bütün halinde ele alabilmek adına Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki sınıra “dışarıdan sınır”, Arap Aleviliğinde kadın ve erkek bireyler arasındaki sınıra ise “içeriden sınır” diyebiliriz. Bu kavramsallaştırmayla birlikte, Arap Alevi kadınların Arap Alevi topluluğundaki konumunun, Sünni topluluğun Arap Alevi kadınlara yönelik davranış ve tavırlarına etkileri görünür hale gelecektir. Arap Alevi kadının Sünni topluluk içinde dışlanıp dışlamadığı, kabul edilme ya da dönüştürülme biçimlerinin nasıl olduğu önem taşımaktadır. Öne çıkan bu konular, Arap Alevi kadınların perspektifi ve hikâyeleri üzerinden ele alınacaktır. Diğer bir deyişle, kadınların, evlilik yoluyla öznelliklerini nasıl yeniden kurdukları tartışılacaktır. Dolayısıyla, Hatay yöresinde yapılan kültürlerarası evlilikler ve evlilik içi dinamiklerin kadınların öznelliklerine etkisi, din, mezhep, etnisite ve kültür faktörlerinin etkileri çerçevesinde ele alınacaktır. Bu çerçevede tezin ana kavramlarını sınır, kültür, kültürlerarası evlilik, kültürlerarası iletişim, çokkültürlülük, kültürel ve etnik kimlik ile mezhep aidiyetleri oluşturmaktadır. Bu kavramlar tezin birinci kısmında ele alınacak olup, aralarındaki ilişki seçilen örneklem üzerinden analiz edilecektir.

Kurulan bir yapıya sahip olan kadın öznelliği sınır gibi kültürel etmenler tarafından şekillendirilir ve dönüştürülür. Belirli bir kültürün içine doğan kadının öznelliği, atanmış cinsiyetine paralel olarak aile, sosyal çevre ve coğrafi mekân tarafından şekillendirilmektedir. Bu şekillendirmede bireyin ait olduğu etnik grubun

içindeki sınırlar etkili olduğu kadar, başka bir etnik grubun oluşturduğu görünmez sınırlar da etkilidir. Dolayısıyla, hem grup içi hem de grup dışı sınırların gözetilmesi gerekir. Bu bağlamda, kadın öznelliği belirli bir kültürde aile, sosyal çevre ve coğrafi mekânın özellikleriyle sürekli bir etkileşim halindedir. Bu durum bizi yaşamın sürdürüldüğü mekânın kültürel özelliklerine götürür. Bunun yanı sıra, etnik grup içindeki “içeriden sınır” ile etnik gruplar arasındaki “dışarıdan sınır” da kadın öznelliğinin belirlenmesinde rol oynar. Bu bağlamda, çalışmanın amacı, çok dinli, çok kültürlü, çok etnili ve farklı dillerin konuşulduğu bir şehir olan Hatay’da Arap Alevi kadınların öznelliklerinin, aile, sosyal çevre ve coğrafi mekân ile etkileşim halindeki “içeriden” ve “dışarıdan sınır” gibi kültürel etmenler tarafından ve kültürlerarası evlilik yoluyla nasıl şekillendirildiğinin ve dönüştürüldüğünün irdelenmesidir.

Kültürlerarası iletişim ve etkileşim sonucunda kültürlerarası evliliklerin gerçekleştirdiğine şahit olduğumuz Hatay, farklı etnik grupların bir arada yaşadığı bir şehir olarak göze çarpmaktadır. Bu nedenle, Hatay ile ilgili yapılacak olan çalışmaların kültürlerarası iletişim ve etkileşime yaslanması gerekir. Bununla birlikte, Arap Alevilerin Arap, Sünnilerin de hem Arap hem Türk kökenli olmasından kaynaklı etnik kökenin de çalışmaya dâhil edilmesi gerekir. Bunun sebebi, bireylerin bir etnik grubun üyesi olmalarıdır. Arap Aleviliği söz konusu olduğunda, soyun erkek üzerinden devam ettirilmesi ve sadece Arap Alevi erkekten olma erkek çocuklarına namaz öğretilmesinden dolayı, Arap Aleviliğinin ilkçi karakteri ön plana çıkar. Her ne kadar çalışmanın temelini Barth’ın “sınır” teorisi oluştursa da, sınırların daha iyi anlaşılması için Arap Aleviliğinin ilkçi perspektifinin de çalışmaya dâhil edilmesi gerekir. Bunun yanı sıra, Durumsalçı ve Araçsalçı yaklaşımların da dikkate alınması, Arap Alevi bireylerin duruma göre Arap Alevi kimliklerini açıklamayı ya da gizlemeyi seçme nedenlerini göstermesi açısından gereklidir. Dolayısıyla, etnisite konusunda ilkçi, durumsalçı ya da araçsalçı bakış açıları gibi, Barth’ın “sınır” teorisi de Arap Aleviliği

ile Sünnilik arasındaki sınırların varlığını, ne zaman ve nasıl katılaştığını ve/veya esnediğini göstermesi açısından dikkate alınmalıdır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Barth'ın “sınır” teorisinin, “içeriden sınır” ve “dışarıdan sınır” şeklinde genişletilmesi, Arap Alevi kadınların kendi toplulukları içinde ve başka bir toplulukta karşılaştıkları katmanlı sınırları açığa çıkaracak niteliktedir. Bu da, Arap Alevi kadınların sınır ve kültürlerarası evlilik deneyimlerini anlamamızı kolaylaştıracaktır.

Çalışmanın Önemi

Kendini “Alevi” olarak tanımlayıp, Arap Alevi bireylerden oluşan bir çevrede, Arap Alevi gelenek ve göreneklere göre yetiştirilmiş bir kadının, evliliğinde Sünni kültürün değer ve öğretileriyle nasıl iletişime girdiği önem taşımaktadır. Türkiye toplumunda azınlıklardan biri olan Arap Aleviliği mezhebine mensup bir kadın olma deneyimiyle, Sünni-Türk veya Sünni-Arap bir erkekle evli olma deneyiminin kesiştiği noktada Arap Alevi kadınların, ana akım mezhep olan Sünniliğin karşısında Arap Aleviliğinin kültürel değerlerini devam ettirip ettirmedikleri kritik bir öneme sahiptir. Çünkü Arap Alevi kadınlar, Arap Aleviliğinde yer alan namaz, amcalık kurumu gibi dini ritüellerden dışlanarak, “içeriden sınır”ı deneyimlemektedirler. Söz konusu dışlanma biçiminin, dışarıdan gelen boyutu da “dışarıdan sınır” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. O da Arap Aleviliği ile Sünnilik arasındadır. Dolayısıyla, Barth'ın “sınır” teorisi ışığında, etnik gruplar arasındaki sınırları “dışarıdan sınır” olarak değerlendirebiliriz. Arap Aleviliği ile Sünnilik arasındaki sınırların “dışarıdan sınır” olduğunu düşündüğümüzde, Arap Alevi kadınların Arap Aleviliğinin yanı sıra, Sünnilik bağlamında da dışlanma pratiklerini deneyimlediklerini ve katmanlı sınırlarla karşı karşıya kaldıklarını söyleyebiliriz. Bu nedenle, evlilik yoluyla sonradan eklemlendikleri Sünni kültürde kendilerine alan açmaya çalışan Arap Alevi kadınların çatışma

noktalarını hayata geçirip geçirmediklerini anlamak, kadınların Sünni kültürdeki konumlarını görmek açısından gereklidir. Bu tez çalışması için Arap Alevi kadınların, gündelik hayatta ve eviçi karar süreçlerinde söz sahibi olup olmamaları, kültürel pazarlığı yürütme biçimleri merkezi öneme sahiptir. Bununla birlikte, kültürel pazarlık çerçevesinde kadınların öznelliklerini nasıl ve hangi yollarla sergilediklerini, gündelik pratikler bağlamında değerlendirmek de oldukça önemlidir.

Bu noktada, uluslararası literatürle birlikte, Türkiye literatürünü bir arada inceleyecek olursak, Fredrick Barth'ın "sınır" teorisi, Arap Aleviliği, mezhep, kültür, kültürlerarası iletişim, kültürlerarası evlilik, milliyetçilik, toplumsal cinsiyet, etnisite, etnik grup ve etnik kimlik alanlarında çalışmaların yapıldığını görürüz. Söz konusu alanlar, farklı disiplinlerdeki otoritelerce irdelenmiştir. Örneğin, önemli olan hususun, etnik grubun kültürel özelliklerinden ziyade, etnik sınırlar olduğuna işaret eden Fredrick Barth (2001: 18), etnik gruplar arasındaki sınırların geçirgen olduğunu savunur (Francis, 1976; Wallman, 1986; Epstein, 1978; akt. Hutchinson&Smith, 1996: 9). Bu çalışmalarda farklı etnik gruplar arasındaki sınırların nasıl katılaşp, esnediğiyle ilgili bilgiler yer almaktadır. Bu noktada, Arap Aleviliği ile ilgili bazı çalışmalar yapılmış olsa da, Arap Alevi kadınlarla ilgili çalışmaların yapılması gerekir. Bu bağlamda, Hatay'daki Sünni erkek ile Arap Alevi kadından oluşan kültürlerarası evlilikler, Barth'ın "sınır" teorisi bağlamında incelenmediği için sınır ile mezhep, yani Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki ilişki, Arap Alevi kadınlar temelinde irdelenmeye değer bir konu olarak karşımıza çıkar.

Arap Aleviliğinin ve etnik sınırların konu alındığı çalışmalara örnek vermek gerekirse, Fulya Doğruel (2013), yüksek lisans tezinin kitaplaştırılmış şekli olan *Hatay'da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü/ "İnsanîyetleri Benzer..."* adlı kitabında, Antakya ve Samandağ'daki Arap Alevileri, Arap Hristiyanları ve Ermenileri iş alanları,

din ve politika bağlamında ele alır. Buna ek olarak, Erдің Kineşçi (2017), doktora tezinin kitaplaştırılmış şekli olan *Nusayri Kimliğinin Oluşumunda Siyasal Katılımın ve Siyasi Partilerin Rolü: Hatay Örneği* adlı kitabında, Arap Alevilerin siyasete katılma pratiklerini irdeler. İnan Keser (2008), doktora tezinin kitaplaştırılmış şekli olan *Kent Cemaat Etnisite / Adana ve Adana Nusayrileri Örneğinde Kamusalılık* adlı kitabında, Adana'daki Arap Alevilerin kamusalılıklarını inceler. Hakan Mertcan (2020), doktora tezinin kitaplaştırılmış şekli olan *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler (Tarih, Kimlik, Siyaset)* adlı kitabında, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar olan süreçte Arap Alevilerin yaşadıkları gerilimleri ve olayları ele alır. Ayrıca Hüseyin Türk (2013), kültürel antropoloji perspektifiyle kaleme aldığı *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilik/ İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri* adlı kitabında, Arap Aleviliğinin etnik kökeni, tarihi ve gündelik yaşam pratikleri bağlamında kapsamlı bir incelemesini sunar. Buna ek olarak, Dicle Paşa'nın (2019) *Arap Alevi Kadınlar Üzerinde Dinin Etkisi ve Ataerkilliğin Yeniden İnşası* adlı Yüksek Lisans tezi, Arap Alevi kadınların deneyimlerini merkeze alarak, Arap Aleviliğindeki ataerkilliği ve toplumsal cinsiyet rollerini feminist perspektifle inceler. Mehmet Fiğan'ın (2017) *Etnik Sınırlarda Gezinmek: Haymanalı Kürtlerin Kimliklenme ve Kültürlerarası İletişim Pratikleri* adlı Yüksek Lisans tezi ise, kültür, kimlik ve etnisite arasındaki bağlantıyı kültürlerarası iletişim perspektifiyle ele alır. Dolayısıyla, daha önce belirttiğimiz gibi, Hatay'daki Arap Alevi kadınlarla ilgili daha fazla çalışmanın yapılması gerekmektedir.

Mezhep konusuna gelince, Ethem Ruhi Fırlalı (1998: 134-135), İslamiyet dairesindeki tüm fırkaları ele alır. Muhammed Ebu-Zehra (1978: 87-105) ise, İslam Dini'ndeki üç ayrı mezhebi, siyasi mezhepler, fıkhi (hukuki) mezhepler ve itikadi (inanca dayalı) mezhepler olarak sınıflandırırken, Mark Sedgwick (2000: 198), mezhebin temel özelliklerini ele alır. Bu noktada, Abdülbaki Gölpınarlı (1987: 21) ve İlyas Üzüm (2004: 526), mezhep kavramının tanımını yaparak, Arap Aleviliğinin

kökenini ele alırlar. Muhammed Emin Galib Et-Tavil (2015: 113), Arap Aleviliğini ayrıntılı bir şekilde değerlendirerek, Arap Aleviliği hakkında daha fazla bilgi edinmemizi sağlar. Bu bağlamda, Arap Alevilerin kendi yaptıkları çalışmaların sınırlı olduğunu belirten Hakan Mertcan (2020: 9) “[y]ayımlanan birkaç eser içinde en dikkat çekici olan et-Tavil’in (Muhammed Emin Galib et-Tawil) kitabıdır ki akademik bir çalışma olmaktan uzak olmakla birlikte, en çok istifade edilen kaynak konumunda” olduğuna işaret eder. Bu nedenle, Arap Aleviliğinin tarihsel sürecini ele alırken, Et-Tavil’in konu ile ilgili değerlendirmelerini dikkate aldığımızı belirtmemiz gerekir. Buna ek olarak, Arap Aleviliğini ele alan Mahmut Reyhani (2013a: 169-170) ise, “musahiplik” konusuna değinerek, Anadolu Aleviliğini inceler. Anadolu Aleviliği incelemelerinde uluslararası literatürden iki güçlü ismin başı çektiğini görebiliriz. Bu bağlamda, Krisztina Kehl-Bodrogi (2012: 9), Kızılbaşlar/Alevileri incelerken, Irene Melikoff (2010: 233), Kızılbaşlar/Aleviler ile Bektaşiler arasındaki farkları ele alır. Bu noktada, çalışmanın temelinde Hatay’daki Arap Aleviler olduğu için Hatay’ı ele alan araştırmacılara da yer verilmiştir. Buna göre, Birinci Dünya Savaşı’nda İskenderun Sancağını ve buranın içinde olduğu bölgenin değişim ve dönüşümünü ele alan Stefanos Yerasimos (2010: 177), söz konusu dönemde yaşanan olayları ele alır. Aynı dönemi ele alan Abdurrahman Melek (1986: 23-27), Hatay’ın anavatana katılmasına kadar olan süreçte atılan bürokratik adımları dile getirir.

İngiliz antropolog Sir Edward Burnett Tylor, kültür kavramının ilk kapsamlı tanımını yapar (Haviland vd., 2008: 103). Bununla birlikte, Samovar ve Porter (2003: 6) ile McDaniel ve Samovar (2015: 5), kültürlerarası iletişimin gerekliliğine vurgu yaparlar. Türkiye’de ise, kültürlerarası iletişim ve kültürlerarası evlilik konularında çalışma yapan araştırmacıların başında Asker Kartarı gelmektedir. Asker Kartarı (2016: 66), şimdiki anlamıyla “kültürlerarası iletişim terimi”ni ilk kullanan otoritenin, Edward T. Hall olduğunu belirtir. Buna ek olarak, kültür, kültürlerarasılık ve çokkültürlülük

alanlarındaki ilk alışmalar, Asker Kartarı, Bozkurt Güvenç, Engin Sarı, Necla Mora, Nermi Uygur, Ömer Say, Celalettin Yanık gibi araştırmacılar tarafından yapılmıştır. Buna göre, kültür ve kültürel süreçleri kapsamlı bir şekilde ele alan Bozkurt Güvenç (2013: 57), bireylerin, kendilerine benzeyen gruplara yönelme eğiliminde olduklarını vurgular. Engin Sarı (2004: 1) ise, kültürel farka ve kültürlerarası etkileşime işaret eder. Bu noktada, evlilik bağlamında, Ruth Benedict (2015: 73), evliliğin ekonomik boyutuna dikkat çekerek, evliliğin parayla ilgisini ortaya koyar. William B. Gudykunst (2015: 349-350) ise, kültürlerarası evliliği ayrıntılı bir şekilde ele alır. Buna ek olarak, Celia Jaes Falicov (1995: 231), kültürlerarası evliliklerdeki eşlerin aile geleneklerine, mesleklerine ve siyasi ideolojilerine odaklanan çalışmalar yapmıştır. Bu noktada, Fatmagül Berkday (2012: 8), kadınlar ile erkeklerin dini farklı anlamlandırdıklarına işaret eder. Kültürlerarası evliliği tartışan diğer araştırmacılar olan Rosemary Anne Breger ve Rosanna Hill (1998: 7), *Cross-Cultural Marriages* adlı kitaplarında, kültürlerarası evliliği tanımlamışlardır. Bu tanıma göre, farklı etnik gruplar olan Arap Aleviliğine ve Sünniliğe mensup iki bireyin yaptığı evlilik, kültürlerarası evlilik olarak adlandırılabilir.

Milliyetçilik, toplumsal cinsiyet, etnisite, etnik grup ve etnik kimlik çalışmalarının zengin bir literatürü bulunmaktadır. Bu noktada, milliyetçiliği ele alan Umut zkırmılı (2019: 21-22), benzer bir şekilde milliyetçilik alanında İngilizce’de terim bolluğu olduğuna, ancak Türkçe’de terminoloji bağlamındaki yetersizliğe işaret eder. Nükhet Sirman (2008: 226), 1980’lerden sonra milliyetçiliğin ilgi çektiğine ve bunun nedenlerine odaklanır. Suavi Aydın (2015: 57) ise, tüm milliyetçiliklerin inşası ile erkeklik ideolojisi arasındaki bağlantıya işaret eder. Bu noktada, zkırmılı (2019: 217-218) da, özellikle Nira Yuval-Davis, Floya Anthias, Deniz Kandiyoti, Kumari Jayawardena, Sylvia Walby ve Cynthia Enloe’nun milliyet ile toplumsal cinsiyet bağlantısına dikkat çektiklerini ifade eder. Deniz Kandiyoti (1996: 315) ve Nira Yuval-

Davis (2003: 177), milliyetçiliğin kadınları etkileme biçimine odaklanır. Bu noktada, Daiva Stasiulis ve Nira Yuval-Davis (1995: 1), feminist çalışmaların, ırk, etnisite, ulus, sınıf ve toplumsal cinsiyet gibi kategorileri birbirlerine eklemlediklerini ifade ederler. Rohit Barot ve arkadaşları (1999: 10) ise, etnisite literatürünün, toplumsal cinsiyet ile etnisite arasında var olan ilişkiye her zaman değinmediğine işaret ederler.

Bu noktada, etnisite kavramını ele alan Virginia Tilley (1997: 498) ise, literatürde etnisitenin pek çok tanımının olduğunu belirtir. Etnisite konusu ayrıntılı ele alan otoriteler arasında yer alan Thomas Hylland Eriksen (2010: 6), etnisitenin 2. Dünya Savaşı'ndan sonra politik bağlamda önem kazandığına işaret eder. Bu bağlamda, “etnik kategoriler” ve “etnik topluluklar” arasındaki farkları ele alan Anthony D. Smith (2017: 41), etnik kategorilerin çok az özbilinçlerinin olduğunu belirtir. Ancak etnik toplulukların, etnik kategorilerden farkları vardır. Smith, bu farkları etnik topluluğun altı özelliği şeklinde sunar. Buna göre, “[k]olektif bir özel ad; [o]rtak bir soy miti; [p]aylaşılan tarihi anılar; [o]rtak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur; [ö]zel bir “yurt”la bağ” ve “[n]üfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu”, etnik topluluğun altı özelliğidir (Smith, 2017: 42). Will Kymlicka (2020: 26-27) ise, azınlıklar ile çoğunlukların dil, özerklik ve toprak konularında kendi aralarında yaşadıkları sorunlara işaret eder. Azınlık veya çoğunluk olduğu farketmeksizin, bu grupların tamamının etnik grup olduğunu belirten Anthony Giddens ve Philip W. Sutton (2019: 692), önyargı konusunu ele alırlar (Giddens&Sutton, 2019: 694). Bu bağlamda, Arap Aleviliği ve Sünnilik, etnik grup olmakla birlikte, aralarında sınır oluşturacak önyargılar da zaman zaman artma, başka zamanlarda ise azalma eğilimi göstermektedir. Bu noktada, Bhikhu Parekh'e (2002: 168) göre, kimliğimizi belirleyen unsur, aynı anda ne olup olmadığımızdır. Kimliklerin çok katmanlı oluşuna dikkat çeken Anthony Giddens ve Philip W. Sutton (2019: 318) ise, “birincil ve ikincil kimlikler”e vurgu yaparlar. Bu noktada, Alain Touraine (2017: 271), iletişim ile kimlik arasındaki

karşılıklı ilişkiyi ele alır. Milena Doytcheva (2016: 20), kimlik ve kültür konularını irdelerken, William B. Gudykunst (2015: 82) ise, kültürel kimlik ile bireylerin mensubu oldukları kültürler arasında bağ kurar.

Etnisite yaklaşımlarından birincisi olan İlkçi yaklaşım, çalışmamız açısından oldukça önem taşımaktadır. Arap Aleviliğinin ilkçi karakteri vardır. Bu noktada, Anthony D. Smith (2010: 55-56), İlkçi yaklaşımı Edward Shils ile Clifford Geertz'in yer aldığını ilk grup ve Pierre Van Den Berghe'nin bulunduğunu ikinci grup şeklinde ikiye ayırır. Buna göre, ilk grubun temsilcisi olan Clifford Geertz (1996: 41), ilkçi bağların “verili” olduğuna işaret eder. İkinci grupta yer alan Pierre Van Den Berghe (1987: 5) ise, insanların davranışlarının analizinde genetik, ekolojik ve kültürel öğelere işaret eder. İlkçi bağları irdeleyen Steve Fenton (2010: 77), ilkçi bağların küçük gruplarda bireylerin yaşadığı deneyimler doğrultusunda ortaya çıktıklarını ifade eder. Bu noktada, Eller ve Coughlan'ın (1993: 183), İlkçi yaklaşımı ele alarak, etnik bağların kökenine ve dayanıklılığına vurgu yaptıklarını söylemek mümkündür. Buna ek olarak, Durumsalcı yaklaşımı ele alan Steve Fenton (2010: 82), kimliğin sabitliği, ancak şartların belirleyiciliği üzerine vurgu yapar. Ayrıca Araçsalcı yaklaşımı savunan Paul R. Brass (1996: 86), etnisitenin tanınma iddiasına işaret eder. Diğer bir deyişle, Paul R. Brass ve Craig Calhoun öncülüğündeki Araçsalcı yaklaşımın temel tezini ele alan Meral Öztoprak Sağır ve H. Serkan Akıllı (2004: 13), seçkinlerin kendi iktidarlarını sürdüröbilmeleri adına etnik grupların kültürel öğelerini kullanıp, bundan iktidar, çıkar ve statü elde ettiklerini savunurlar.

Sonuç olarak, uluslararası literatür ile Türkiye literatürünü dikkate aldığımızda, her ne kadar Hatay'daki Arap Aleviliği ve etnisite ile ilgili çalışmalar yapılmış olsa da, kültürlerarası evliliğin, etnisitenin ve Arap Aleviliğinin Hatay bağlamında temel alınıp, bir arada işlendiği herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Kapsamlı etnisite literatürünün

katkısıyla ve Hatay'daki kültürlerarası evliliklerin dinamiklerini uluslararası çalışmalar yoluyla irdeleyip, bu alanları toplumsal cinsiyet perspektifiyle incelemek kaçınılmaz olmuştur. Burada, önemli noktalardan biri, ana akım Sünnilikten ayrı olarak, Arap Aleviliğinin mensupları olan Arap Alevi kadınların hem kendi etnik gruplarında hem de özellikle kültürlerarası evlilikleri yoluyla Sünni kültürde kendilerine alan açma çabaları ve bu çabalar sonucunda kendilerine alan açıp açmadıklarıdır. Arap Aleviliğinin Bâtını, yani “sır” üzerine kurulu gizli yanlarını eleştiren ve öznelliklerini ortaya koyan Arap Alevi kadınlar, Sünni kültür bağlamında bazı alanlarda kazanım elde ederek ve/veya diğer başka alanlarda diretileni kabul ederek, öznelliklerini sergilemektedirler. Dolayısıyla, söz konusu özneliliğin araştırılması oldukça önemlidir. Bu nedenle, saha çalışmasının da sunduğu olanaklar, Arap Alevi kadın ile Türk-Arap Sünni erkek evlilikleri şeklinde olduğu için bu çalışmanın yapılması kaçınılmaz olmuştur. Bu çalışmanın özgün yanı, daha önce belirttiğimiz tüm alanları, Hatay ve Arap Alevi kadın ile Sünni erkek arasında yapılan kültürlerarası evlilik bağlamında bir arada irdeliyor olmasıdır. Dolayısıyla, zengin veri sağlayan Hatay yöresindeki kültürlerarası evlilikler üzerinden özellikle Arap Alevi kadınların öznelliklerini toplumsal cinsiyet bakış açısıyla mercek altına almak, bu alanda yapılan ilk çalışmalardan sayılabilir.

Çalışma, “içeriden” ve dışarıdan” sınırlara maruz kalan Arap Alevi kadınların, kendi etnik gruplarını eleştirerek, kültürlerarası evliliklerinde öznelliklerini nasıl kurduklarını ve evlilik sonrası girdikleri Sünni toplulukta kendilerine alan açıp açmadıklarını ortaya çıkarmaya yöneliktir. Buna göre, çalışmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

1. Fredrick Barth'ın “sınır” teorisinden yola çıkarak, “İçeriden” ve “Dışarıdan Sınır” bağlamları ve Arap Alevi kadınlara etkileri nelerdir?

2. Arap Alevi kadınların, Arap Aleviliği ve Sünnilik bağlamında öznelliklerini kurma biçimleri nelerdir?

3. Kùltürlerarası evlilikleri bağlamında, Arap Alevi kadınların geçirdiği değişim ve dönüşümler nelerdir?

4. Kùltürlerarası evlilikleri yoluyla Sünni topluma giren Arap Alevi kadınlar, söz konusu toplulukta kendilerine nasıl alan açmaktadırlar?

Çalışmanın Yöntemi

Saha çalışması, hâlihazırda Hatay’da ikamet etmekte olan Arap Alevi kadınların, Türk ya da Arap Sünni erkeklerle yaptıkları kùltürlerarası evlilik yoluyla, “içeriden sınır” ile “dışarıdan sınır” hususlarını nasıl deneyimlediklerine ve öznelliklerini nasıl kurduklarına odaklanmaktadır. Evlilik öncesi ve sonrası, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki etnik sınırlar bağlamında, sınırların esneyip geçirgen olmasının ya da katılaşmasının hangi durumlarda karşımıza çıktığı önemlidir. Dolayısıyla Arap Alevi kadınların geçirdikleri değişim, dönüşüm ve kendilerine Sünni kùltürde alan açma pratikleri çalışmanın kapsamındadır.

Bu çalışmanın Hatay bağlamında gerçekleştirilmesinin temelinde yörenin, stratejik bir coğrafi konuma sahip olması vardır. Henri Lefebvre’nin *Mekânın Üretimi* adlı kitabına önsöz yazan Remi Hess (2014: 13), şehrin işlevini ve toplumsal açıdan çeşitliliğini, şehrin “büyük bir toplumsal laboratuvar” olduğunu vurgulayarak ortaya koyar. Bu bağlamda, kùltürel çeşitliliği bünyesinde barındıran Hatay’ı, “toplumsal laboratuvar” olarak nitelendirebiliriz. Hatay, farklı din, mezhep ve etnisitelerden (Vakıflı Köyü Ermenileri, Araplar, Türkler, Hristiyanlar, Arap Aleviler ve Sünnilerden) oluşan nüfusuyla kùltürlerarası iletişime odaklanan çalışmalar için zengin bir kaynak

sunmaktadır. Arap Alevi ile Sünni evliliklerine rastlanabilen bu kent, Arap Alevi kadınların evlilik aracılığıyla öznelliklerini nasıl deneyimledikleri ile ilgili bilgileri verebilecek niteliktedir. Antakya ve civar ilçelerde sadece Arap Alevilerin yaşadığı mahalleler olmakla birlikte, sadece Sünnilerin ikamet ettiği mahalleler de bulunmaktadır. Buna ek olarak, aynı mahallede Arap Alevilerin veya Sünnilerin yoğun olduğu da görülmektedir. Dolayısıyla, Arap Alevilerin ve Sünnilerin aynı coğrafyada gündelik pratikler bağlamında temasta oldukları görülür. Örnekleme, farklı mesleklerden ve sınıftan Arap Alevi kadınların çalışmaya dâhil edilmesiyle oluşturulmuştur. Amaçlı örneklem yöntemiyle oluşturulan örnekleme, kartopu örneklem seçimi yapılmış, dernekler ve görüşülen katılımcılar aracılığıyla örneklem genişletilmiştir. Bu noktada, görüşmelerin 2020 yılının Mart-Temmuz ayları arasında gerçekleştiğini söylemek gerekir. Tez, Etik Kurul Kararı doğrultusunda yapılmıştır. Buna göre, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulu’nun karar sayısı 33, karar tarihi ise 24.02.2020 şeklindedir.

Çalışmayı feminist bir yaklaşımla yaptığımı belirtmeliyim. Buna ek olarak, çalışmada niteliksel yöntem kullandığımı da eklemem gerekir. Bunun sebebi, “[n]iteliksel araştırmalarda sayılardan çok sözlerin, deney ve ölçümden çok gözlem ve yorumun, davranış ve tutumların kendilerinden çok anlamlarının önemli oluşu”dur (Kümbetoğlu, 2017: 62). Diğer bir deyişle, Belkıs Kümbetoğlu (2017: 63), geleneksel araştırma yöntemlerinde, “nesnellik” ilkesinin ön plana çıkarıldığını ifade ederken, kadın araştırmalarında “özel deneyimler” ile birlikte, söz konusu deneyimlerin önemine vurgu yapıldığını belirtir. Arap Alevi kadınların kendi deneyimlerini temel alan bu çalışmada, araştırmacının feminist bakış açısı yer almaktadır. Böylece, araştırmacı ve Arap Alevi kadınlar arasında, Kümbetoğlu’nun (2017: 63) söz ettiği tarzda, “karşılıklı yakınlığa dayalı bir ilişki” kurulmuştur. Bu çalışmada, araştırmacının, söz konusu ilişkiyi “başlatan, bunu araştırma süresince ve sonrasında devam ettiren bir

konumu” olması, feminist araştırmaların bir gereği olarak görülebilir (Kümbetoğlu, 2017: 63).

Bu çalışmada, veri toplama teknikleri olarak yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme ve katılımcı gözlem gibi niteliksel araştırma tekniklerini kullandım. Tüm görüşmecilerle yarı-yapılandırılmış soruların yer aldığı derinlemesine görüşmeler gerçekleştirdim. Derinlemesine görüşmeyi yarı yapılandırılmış şeklinde tercih etmemin sebebi, görüşmenin akışında ihtiyaç halinde başka soruların eklenilebilmesidir. Nitekim 25 kayıtlı soruya, görüşmenin gidişatına göre birçok farklı soru eklediğimi belirtmeliyim. Dolayısıyla, derinlemesine görüşmelerde soruların yarı-yapılandırılmış olması, gerekli gördüğüm yerlerde daha fazla soru sorabilmeme olanak vermiştir. Bu noktada, görüşme soruları içinde kontrol sorularına da yer verdiğimi belirtmem gerekir. Bozkurt Güvenç (2013: 176), araştırmacıların, anket ve görüşmelerde “değerler, tutumlar ve davranışlar” temelinde bazı bilgileri ayırt etmek amacıyla aynı soruyu anketin veya görüşmenin farklı yerlerinde farklı bir şekilde birak defa sorduklarını belirtir. Bu sorulara “kontrol soruları” denilmektedir (Güvenç, 2013: 177). Dolayısıyla, bu çalışmada görüşme esnasında görüşme sorularına yanıt alabilmek ve daha fazla bilgi edinebilmek için kontrol sorularına başvurdum. Görüşme sorularını, dine bağlılık, “kadın” ve “erkek” işleri, eğitim ve ekonomik durum, yaşanılan coğrafya, dil, kùltürlerarası etkileşim, siyasi görüş, iş ilişkisi ve ocuk bakımı gibi konular çerçevesinde sorduğumu belirtmeliyim. Çünkü kadınların gündelik yaşam pratiklerini ön plana çıkararak, Arap Alevi kadınların kùltürlerarası evliliklerindeki konumlarını ortaya ıkarabilmenin mümkün olabileceğini düşündüm. Bu alışma kapsamında, toplamda 29 görüşmeciyle görüştüm. İlk 9 kişiyle pilot çalışma kapsamında görüştüğümden dolayı, ana çalışmaya kùltürlerarası evlilik yapmış, Antakya’da veya Defne’de yaşayan 10 Arap Alevi kadın ile 10 Sünni (Türk-Arap) erkeğin, yani toplamda 20 görüşmecinin dâhil olduğunu söyleyebilirim. Bu çalışmada, tüm görüşmeciler için

takma isim tercih ettim. Buna ek olarak, katılımcıların izinlerini alarak, katılımcılarla yapılan görüşmeleri ses kayıt cihazıyla kayıt altına aldığımı ve daha sonra da, ses kayıtlarının deşifresini yaptığımı eklemem gerekir.

Daha önce de belirttiğim gibi, katılımcı gözlem tekniğini kullandım. Bu bağlamda, katılımcı gözlemle kastedilen husus, araştırmacının Arap Alevi kadın ve Sünni erkek evliliklerinin yaşandığı yer olan Hatay'da ikamet etmesi ve gündelik hayata katılması şeklindedir. Bu noktada, kontrol soruları da bazı durumlarda tutarlı cevap alınmasına yetmeyebileceği için “katılım yoluyla doğrudan gözlem” tekniğinin kullanılması, çalışmanın daha güvenilir sonuçlara ulaşmasına yardımcı olur (Güvenç, 2013: 177). Bu nedenle, katılımlı gözlem tekniğini kullandığımı, derinlemesine görüşmeler dışındaki zamanlarda da özellikle kadın görüşmecilerle bir arada olduğumu ve evlerinde ya da dışarıda vakit geçirdiğimi belirtmeliyim. Bu durumun, görüşmecilere güven verdiğini ve görüşmecilerin benimle daha rahat iletişim kurduklarını fark ettim. Hayatımın büyük bir kısmında Hatay'ın merkez ilçesi Antakya'ya bağlı Arap Alevi bir mahallede ve belirli bir süre, Hatay'ın büyük bir ilçesi olan ve tamamına yakınının Arap Alevi olduğu Defne ilçesinin merkezi bir mahallesinde ikamet etmiş olmam, katılımcı gözlem tekniğini rahatlıkla hayata geçirmeme vesile olmuştur. Görüşmecilerin çoğuyla aynı ya da civar mahallelerde oturduğumuzu keşfettik. Buna istinaden, görüşmecilerle evde ve ev dışında bir araya gelip, samimi sohbetler yürüttük. Kadın görüşmecilerle iletişimimizin halen devam ettiğini eklemeliyim. Buna ek olarak, ilerisi için kadın görüşmecilerle birlikte yapmak istediğimiz sosyal etkinlikler de bulunmaktadır.

Derinlemesine görüşme ve katılımcı gözlem yapmanın olumlu yanlarından biri, söz konusu tekniklerin, araştırılacak kültürlerin içine girebilmeyi ve bireylerden ayrıntılı bilgi alabilmeyi mümkün kılmasıdır. Ancak görüşmecilerde güven yaratmak gerekir. Araştırmacı, görüşmecilerde güven yaratamadığı durumlarda görüşmeler sekteye

uğrayabilir. Tam tersine, güven oluşturmak mahremiyeti paylaşmaya kapı aralayabilir. Kendilerinde güven oluşturulan görüşmeciler, kendilerini rahat bir şekilde dile getirebilirler. Ancak güvenin oluşturulmadığı bir çalışma ortamında, sorulan sorularla ilgili bilgi ve görüşlerini araştırmacı ile paylaşmak istemeyen görüşmeciler, araştırmanın gidişatını olumsuz etkileyebilirler. Görüşmecilerde güven duygusunu inşa edebilmek için görüşmecilerin kimlik bilgilerinin hiçbir şahıs ya da kurumla paylaşılmayacağı garantisini hem sözlü hem de yazılı bir şekilde vererek, görüşmecilerin görüşmeye ikna edilmeleri gerekir. Bu noktada, Bozkurt Güvenç (2013: 187), görüşmecilerin değerleri ve tutumları ile ilgili verilere, görüşme tekniğiyle erişilebildiğini belirtir. Ancak Güvenç (2013: 187), kültüre ilişkin güvenilirliğe sahip veriyi elde edebilmek için, sağlam yapılmış saha çalışmasının ya da “katılma yoluyla gözlem” tekniğinin kullanılması gerektiğine dikkat çeker.

Arap Alevi kadın ve Sünni erkek evliliklerini seçmemin sebebi, Arap Alevi kadınların hem kendi etnik gruplarında hem de başka etnik gruplarda dışlanma pratiklerini deneyimlemesidir. Sünniliğin ana akım olmasından kaynaklı, Sünni kadınları incelemenin ötesinde, önyargıyla yaklaşılan Arap Aleviliğini çalışmaya dâhil edip, katmanlı sınırları deneyimleyen Arap Alevi kadınları merkeze alarak incelemek, çalışmak istediğim bir konuydu. Ayrıca Arap Alevi kadınların katmanlı sınırlarla başa çıkıp çıkmadıklarını, söz konusu sınırlarla başa çıkmaları durumunda kültürlerarası evlilikleri yoluyla Sünnilikte kendilerine nasıl alan açtıklarını irdelemek, Hatay yöresi bağlamında çalışılmayan bir konu olduğu için oldukça cazip bir çalışmaydı. Buna ek olarak, “kadın” ve “Alevi” kimliğim, konu seçimimde belirleyici olmuştur. Bir diğer sebep ise, sahanın sunduğu olanaklarla ilgilidir. Arap Alevi kadın ile Sünni erkek evliliklerine erişimim daha kolay olmuştur. Bu evliliklere ulaştıktan sonra “kadın” ve “Alevi” kimliğim, öncelikle Arap Alevi kadınların ve dolayısıyla bu çiftlerin bana güven duymasını sağlamıştır. Dolayısıyla, çalışma aracılığıyla tanıştığım görüşmeci

kadınlarla “kadın” ve “Alevi” bağlamında ortak paydada buluşmamız, iletişimimizin güçlü olmasına olanak sağlamıştır. Aynı güçlü iletişimin, Sünni erkek görüşmecilerle olmadığını belirtmeliyim. Özetle, kişisel merak ve saha çalışmasının sunduğu olanaklar doğrultusunda, Arap Alevi kadın ile Sünni erkek evliliklerini incelemem kaçınılmaz olmuştur.

Bu noktada, görüşmecilerimle ilgili bilgi vermek gerekirse, görüşmecilerimin yaşlarıyla başlamak faydalı olabilir. Arap Alevi olan kadın görüşmecilerin yaş aralığını 26-55 şeklinde verebiliriz. Buna karşılık, Sünni (Türk-Arap) olan erkek görüşmecilerin yaşları 29 ile 65 arasında değişmektedir. Bir çift 7 aylık evliyken, iki çift 2,5 yıllık evlidirler. Buna ek olarak, bir çift 7 yıllık evliyken, iki çift 8 yıllık evlidir. Bir diğer çift ise 8,5 yıllık evli olduklarını belirtmişlerdir. Uzun süreli evliliklere örnek olarak verilebilecek üç çiftten ilki, 15 yıllık evliyken, bir diğer çift ise 21 yıllık evlidir. Evlilik süresinin en uzun olduğu çift ise, 23 yıldır evlidir. Dolayısıyla, çalışmamızda hem genç evliler hem de ileri yaş evliler bulunmaktadır. Bu durum, bize farklı nesillerin kültürlerarası evliliğe bakış açısını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Çiftlerin çocuk sayısına gelince, iki çiftin hiç çocuğu bulunmamaktadır. Ayrıca bir başka evlilikte Sünni erkek, Arap Alevi kadınla ikinci evliliğini yaptığı için Sünni erkeğin önceki evliliğinden 2 kızı varken, Arap Alevi kadının çocuğu yoktur. Bunun yanı sıra, 4 çiftin 1 kız, 1 erkek çocukları vardır. Buna ek olarak, 1 çiftin 2 kız çocukları varken, 2 çiftin 2 erkek çocukları bulunmaktadır.

Görüşmecilerin eğitim düzeylerini ve mesleklerini ele aldığımızda, kadın görüşmecilerden 3’ünün “Lise”, 1 kadının “Önlisans” ve geri kalan 6 kadının “Lisans” mezunu olduklarını söyleyebiliriz. Buna karşılık, 1 erkek görüşmecinin “Ortaokul”, 4 erkeğin “Lise”, 1 erkeğin “Önlisans” ve 2 erkeğin “Lisans” mezunu olduklarını söyleyebiliriz. 1 erkek görüşmeci “Yüksek Lisans” mezunuyken, diğer erkek görüşmeci

ise “Uzmanlık” eğitimi almıştır. Eşleri birbirleriyle karşılaştıracak olursak, 5 çift eşit eğitim düzeyine sahipken, 3 çiftte kadın görüşmeci, eşinden daha yüksek bir eğitim düzeyine sahiptir. 2 çiftte ise, erkek görüşmecinin, eşinden daha yüksek bir eğitim düzeyine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, eşleriyle kıyaslandıklarında, kadınların eğitim düzeyi bakımından kendilerine yetecek düzeyde eğitim aldıklarını söylemek mümkündür. Bu durum, Arap Alevilerin eğitime önem verdiklerini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu noktada, görüşmecilerin meslek bilgilerini verecek olursak, kadın görüşmecilerin 4’ü “öğretmen” iken, 2 kadın ise “memur”dur. Buna ek olarak, 1 kadın görüşmeci “peyzaj mimarı” iken, diğeri “cilt uzmanı”dır. Son 2 görüşmeciyi dikkate aldığımızda, 1 kadın görüşmeci “inşaat teknikeri” iken, diğeri “satış danışmanı”dır. Erkek görüşmecilere gelince, 2 erkek “öğretmen” iken, diğeri 2 erkek ise “turizm sektörü personeli”dir. Bununla birlikte, 1 erkek görüşmeci “kadın doğum uzmanı” iken, diğeri görüşmeci “ziraat mühendisi”dir. Geriye kalan erkek görüşmecilerden 2’si “satış danışmanı”, 1 görüşmeci “yönetici-müdür” ve diğeri görüşmeci ise “kepçe operatörü”dür.

Bu noktada, görüşmecilerin oturduğu mahallere bakacak olursak, 10 farklı mahalle karşımıza çıkar. Buna göre, görüşmeci çiftler, Akevler, Çekmece, Akdeniz, Cumhuriyet, Subaşı, Turunçlu, Aksaray, Ürgenpaşa, Saraykent ve Gazi mahallelerinde ikamet etmektedirler. Görüşmecilerin ifadeleri ile birlikte, katılımcı gözlem sonuçlarına göre, Saraykent ve Aksaray, Sünni nüfusun olduğu mahallelerken, Akdeniz, Turunçlu ve Subaşı ise, Arap Alevi nüfusun olduğu mahallelerdir. Çekmece’nin büyük bir çoğunluğu Arap Alevi olsa da, şehirleşmeyle birlikte, az da olsa Sünni nüfusa rastlanmaktadır. Ürgenpaşa, Cumhuriyet ve Akevler mahallelerinde Sünni nüfus, Arap Alevi nüfustan oldukça fazladır. Bunun yanı sıra, Gazi mahallesinde Arap Alevi nüfus, Sünni nüfustan oldukça fazladır. Buna göre, sadece Arap Alevilerin ya da sadece Sünnilerin olduğu mahalleler bulunurken, hem Arap Alevi hem de Sünni nüfusun bir

arada yaşadığı mahalleler de yer almaktadır. Ancak Arap Aleviler ile Sünnilerin bir arada yaşadığı mahallelerde, Sünni nüfus ile Arap Alevi nüfusun yoğunlukları mahalleden mahalleye farklılık göstermektedir.

Görüşmecilerin konuştukları dile/dillere gelince, 9 Arap Alevi kadın, hem Türkçe hem de Arapça konuşabilirken, 1 Arap Alevi kadın, sadece Türkçe konuşmaktadır. Sünni (Türk-Arap) görüşmecilere baktığımızda, 4 erkek görüşmeci hem Türkçe hem de Arapça konuşurken, 6 erkek görüşmeci ise, sadece Türkçe konuşmaktadır. Çalışma süresince dikkate aldığım önemli hususlardan biri, Arap Alevi ve Sünni kültüre mensup bireylerin resmi dil dışında konuştukları dil olmuştur. Çünkü dil, etnisite çalışmalarında önemli bir unsurdur. Arap Alevi kadınların bildiği Arapça ile bazı Sünni Arapların bildiği Arapça arasındaki farklılık dikkat çekmektedir. İletişimin ön koşullarından biri olan dil, kültürlerarası iletişimin önemli bir değişkeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüşmecilerin konuştukları dilleri bilmek, görüşmecilerle daha açık ve anlaşılır seviyede iletişim kurabilmeyi sağlar. Dolayısıyla, mahremiyet ve dil konuları, çalışmanın sağlıklı ilerlemesi için dikkate alınması gereken unsurlardan sadece ikisidir. Araştırmacının, görüşmecilere takma isim verip, kimlik bilgilerini saklayacağını söylemesi ve Arapça bilmesinden dolayı Arap Alevi görüşmecilerin kullandıkları dili anlaması, saha çalışmalarına olumlu yönde katkı sağlamıştır. Bu bağlamda, Arap Sünni görüşmecilerimin Araplığı bizi birbirimize yakınlaştıran bir unsur gibi görülebilir. Başlarda Arap Sünni görüşmecilerimle Araplıktan ve Arapça'dan dolayı ortalaşabileceğimizi düşünmüştüm. Ancak kültürel olarak farklı noktalarda olmamız, Araplığı ya da Arapça'yı bilme avantajını siliyordu. Arap olsak da mezheplerimiz farklıydı. Arapça bilsek de aynı Arapça'yı kullanmadığımız açıktı. Aynı Arapça'yı konuşmamak, beni yine dışarıyı yapıyordu. Araplık ve Arapça'nın, Arap Sünnilerdeki karşılığı ile Arap Alevi kadınlardaki karşılığı bir değildi. Arap Alevi kadınlarla birebir aynıydık. Konuşmalarımız, şakalarımız, ifade tarzlarımız çok yakındı.

Ama aynı durumu, Arap Sünni görüşmecilerimde yakalayamadım. Benim dışarılık durumum, Türk Sünni görüşmecilerimle bağlantım kapsamında daha da ön plandaydı. Köken olarak Türk Sünnilerle anadil konusunda ortaklaşmıyorduk ancak Türkçe'yi anadil bilerek ve küçükken sadece Türkçe'yi öğrenerek büyüdüğümü belirtmeliyim. Arapça'yı çoğu Arap Alevi görüşmecim gibi çocukluk çağından sonra okuma-yazma olmaksızın pratikte öğrendim. Dil konusunda Arap Sünnilerle tam bir örtüşme olmayıp, Türk Sünnilerle tam bir farklılık olsa da referanslarım sağlamdı. Hatay'da tanış olmak, görüşmeleri rahat bir ortamda yapabilmem için olanak sağlıyordu. Ayrıca kadın görüşmecilerin yanı sıra, erkek görüşmecilerin hepsi, benim "Alevi" kimliğimden haberdardı. İlk başlarda hoşuma gidebileceğini düşündükleri cevapları vermeye çalıştılar. Ancak görüşmeyi sohbet şeklinde yaptığımda ve Sünni kültürü öğrenmeye istekli olduğumu gösterdiğimde, Arap Alevilik ve Sünnilik arasındaki farkları tek tek anlatmaya başladılar.

Görüşmecilerin siyasi görüşlerine baktığımızda, 1 Arap Alevi kadın eşinin dediğini yaptığını, 7 kadın kendisinin karar verdiğini, 2 kadın ise eşiyle birlikte karar verdiğini dile getirmiştir. Buna ek olarak, 9 Sünni erkek kendisinin karar verdiğini, 1 erkek ise, eşiyle birlikte karar verdiğini sözlerine eklemiştir. Bazı çiftler, sorun olmaması için siyaseti tartışma konusu yapmamayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla, bazı çiftler için siyasetin sorun yaratabilecek bir konu olduğunun altını çizmek gerekir.

Görüşmecilerin dine bağlılık derecelerine baktığımızda, 5 Arap Alevi kadın ile 3 Sünni erkeğin dine ilgisiz olduklarını söyleyebiliriz. Dine ilgisi olan görüşmecilere baktığımızda, 4 Arap Alevi kadın ile 7 Sünni erkeğin dinle ilgili oldukları görülebilir. Ancak dine bağlı olan sadece 1 Arap Alevi kadın görüşmeci olduğunu söyleyebiliriz. Buna ek olarak, dini ritüeller bağlamında, nadiren de olsa, 3 Arap Alevi kadın oruç tuttuğunu, 2 kadın zekât verdiğini ve diğer 2 kadın ise dua ettiğini belirtmiştir. Bunun

yanı sıra, nadiren de olsa, 4 Sünni erkek Cuma namazı kıldığını, 5 erkek oruç tuttuğunu ve 2 erkek zekât verdiğini dile getirmiştir. Dolayısıyla, Sünni erkekler genelde dini ritüellere olumlu bir bakış açısı sergileseler de, erkeklerin dini ritüelleri düzenli bir şekilde yerine getirmediklerini söyleyebiliriz. Arap Alevi kadınların ise, hemen hemen hiç dini ritüelleri yerine getirmediklerini belirtmek gerekir. Birkaç Arap Alevi kadın, nadiren de olsa Sünni namazı kıldıklarını ama devamını getiremediklerini sözlerine eklemişlerdir. Bu noktada, hem Arap Alevi kadın hem de Sünni erkek görüşmecilerin bir kısmı, dini ritüelleri yerine getirmeme konusunda, “gençliğin verdiği üşengeçlik, şeker, tansiyon gibi hastalıkların engel teşkil etmesi, kişinin içinden gelmemesi ve/veya gündelik hayat koşturmacası” gibi sebepler öne sürmüşlerdir. Ancak Arap Alevi kadınların çoğu, dini ritüelleri yerine getirmeme hususunda, Arap Aleviliğinde kendilerine hiçbir dini ritüelin öğretilmediğini vurgulamışlardır.

Tüm görüşmeler için görüşmecilerin evlerine gittim. Görüşme öncesi görüşmecilerin verdiği randevu tarihini ve saatini teyit ettim. Görüşmeye başlarken, görüşmecilerin olası kaygılarını giderebilmek için çalışmayla ilgili açıklama yapıp, derinlemesine görüşmeye başlamak isteyip istemediklerini sordum. Tüm görüşmecilerim olumlu yanıt verdiler. Tüm görüşmeleri ses kayıt cihazına kaydettim. Sonrasında ise, ses kayıt cihazına kaydettiğim görüşmelerin deşifrelerini Maxqda programını kullanarak yaptım. Deşifreden sonra tüm görüşmeleri yorumlayıcı bakış açısıyla analiz ettiğimi belirtmeliyim.

Örneklemeimi oluşturmak için çevremde bulunan ve çoğu Arap Alevi, birisi Sünni olan kişilerden yardım istedim. Bu aracılardan/kaynak kişilerin, görüşmecilerle tanış olmaları ya da arkadaşlıkları, görüşmecilerin görüşmeyi kabul etmelerini hızlandırdı. Çünkü bu kaynak kişiler, bana güvendikleri gibi, tanış olmalarından kaynaklı, görüşmecilerden görüşme onayı alacaklarına dair güvenleri tamdı. Yani

kaynak kişiler, görüşmecilerin bu görüşmeleri kabul edileceklerinden emindiler. Kaynak kişiler, görüşmeciler ile aralarındaki hukuku göz önünde bulundurarak, görüşmecilerin görüşmeyi kabul edeceklerini en başından bana söylemişlerdi. Nitekim şu anki görüşmeciler bağlamında böyle de oldu. Kaynak kişiler, hem benim hem de görüşmecilerin kaygılarını gidermiş oldular. Böylece kaynak kişinin, ben müdahil olmadan önceki aşamada, görüşmecilerle ön görüşme yapmasının avantajlarını yaşadım. Kaynak kişinin, tabiri caizse çalışmaya kefil olması gerekiyordu. Kaynak kişinin görüşmeciyi ön görüşme yapmaması, çalışmayı güvensiz gösterebiliyordu. Bu nedenle, tüm kaynak kişilerden görüşmecilerle ön görüşme yapmalarını talep ettim. Tüm kaynak kişiler, bu yöntemin hâlihazırda olması gerektiğini söyleyip, işin büyük bir kısmını benim için halletmiş oldular.

Buna karşın, bu kaynak kişiler dışında başka kişilerin yönlendirmesiyle görüşme yaptığım kişilerden bazıları son anda görüşme yapmaktan vazgeçtiler. Öncelikle görüşmeyi kabul edip, sonradan vazgeçen çiftlerde Arap Alevi kadın, kendisiyle mezhep konusunda ortaklaştığımızdan dolayı, görüşmeyi kabul etmiştir. Ancak Sünni erkek, kendisiyle mezhep noktasında ortaklaşamadığımızdan dolayı, Arap Aleviliğine duyulan “önyargı”nın beslediğini düşündüğüm isteksizliğini eşi aracılığıyla bana iletmiştir. Diğer bir deyişle, Sünni erkek, kendisiyle derinlemesine görüşme yapmama dolaylı olarak karşı çıkmıştır. Bu durumda olan iki evli ve bir nişanlı çift bulunmaktadır. Her üç çiftte de kadınlardan görüşme için onay aldığımı ve kadınlarla görüştüğümü, ancak erkeklerden onay gelmediğini ve iki erkek görüşmeciyi görme imkânına dahi erişemediğimi belirtmeliyim. Görüşebildiğim bir erkek görüşmeci, öncelikle sorunun ses kayıt cihazı olduğunu söylemesine rağmen, sonrasında soruları kısaca cevaplayarak, görüşmeyi geçiştirmek istedi. Görüşmeci isteksiz olduğu için uzun uzadıya bir sohbet yapamayacağımız açıktı. Bu şekilde bir görüşmeyle sorularıma cevap alamayacaktım. Çünkü görüşmeci bu tarz bir görüşme yaparak, görüşmede söyleyeceklerinin ilerde

açığa çıkabileceğinden kuşku duyduğunu söyledi. Arap Alevi eşinin yoğun ısrarına rağmen, görüşmeyi randımanlı bir şekilde gerçekleştiremedik. Sonrasında başka bir kadın görüşmecimin bu çifti tanıdığını öğrendim. Görüşmecim bana Türk Sünni görüşmecimin zaten görüşme yapmak istemediğini söyledi. Hatta Sünni ve Arap Alevi ilişkilerini sorun olarak görmüş olabileceğine ilişkin yorum yaptı. Bu yorumlar benim için önemliydi. Çünkü Hatay/Antakya küçük bir şehirdi ve hemen hemen herkes bir şekilde birbirini tanıyordu. Hatta kültürlerarası evlilik yapanlar da birbirlerini yakinen ya da en azından aile bakımından kısmen tanıyorlardı. Hemen hemen herkesin ailesinde bu tarz evlilik yapan kişiler bulunuyordu. Dolayısıyla, bu tarz evlilikler gündem konusu olabiliyordu.

Büyükşehir statüsünde olmasına rağmen, Hatay'da akrabalık ve hemşehrilik bağı, metropollere nazaran daha sağlam olduğu için mutlaka biriyle tanış olma durumu ortaya çıkabiliyordu. Bu durum, işimi hem kolaylaştırıyor hem de zorlaştırıyordu. Çünkü kaynak kişinin olumlu karşılanması diğer görüşmecileri ikna etmeyi kolaylaştırırken, belki de çalışmanın sakıncalı olduğunu düşünen kişilerin tanıdıklarını olumsuz etkileme ihtimali vardı. İşte bu nedenle, herhangi bir sebeple etkili olabilecek kaynak kişileri ikna edebilmek için çalışmayı onlara ayrıntılı bir şekilde anlattım ve görüşmecilerin isimlerini açıklamayacağımı, bunun bilimsel bir çalışma olduğunu söyledim. Bu noktada, “Antakyalı” ve “Alevi” olmam, hem kaynak kişileri ikna etmeme hem de Arap Alevi kadınlarla samimi bir iletişim kurmama yardımcı oldu. Bir arkadaşım hariç, Sünni arkadaşlarım aracılığıyla bu tarz evlilik yapmış kişilere ulaşamadım. Bunun nedeni, görüşmecilerin “Alevi” kimliğimi öğrenmelerinden kaynaklanıyor olabilirdi. Ayrıca kaynak kişiler, Sünni erkekleri ikna etmede sıkıntı yaşıyor olabilirlerdi. Zaten ikna aşamasında bazı Sünni kaynak kişiler, görüşmecilerin görüşmeyi kabul etmeyeceklerini söyleyip, en baştan olumsuz konuşuyordu. Hatta bazı kaynak kişiler, kendilerinin çalışmayı görüşmecilere anlatamayacaklarını, bunu benim

üstlenmem gerektiğini söylediler. Yani bir nevi suya sabuna dokunmadan yardımcı olmayı teklif ettiler.

Hatay çokkültürlü bir şehir olduğundan dolayı, barışçıl bir ortamı sürdürebilmek için sanki kimsenin bu konuları açmaması gerekiyordu. Bir tarafta her fırsatta Hatay’da “Alevi-Sünni kardeşler” söyleminin kullanılması dikkat çekerken, diğer tarafta barış ortamını bozabilecek unsurlara geçit vermemek için bazı hassas noktaları kaşıyabileceğini düşündükleri etkinliklerde yer almak istemiyorlardı. Bu çekince, Arap Alevilerden çok Sünnilerden gelmişti. Çünkü “Alevi” kimliğim, onların benden çekinmeleri için yeterliydi. Aynı zamanda “Alevi” kimliğim, Arap Alevi görüşmecilere güven vermişti. Yani Arap Alevi kadınlar için içeriden biriydim ve güven veren bir pozisyondaydım. Ancak Türk Sünniler için aynı güveni veremediğimi hissediyordum. Bu nedenle, görüşme için olur almadan bağlantımız kesiliyordu. Bu da benim dışarıdan görüldüğümü gösteriyordu.

Sahadan başka örnekler eklemek gerekirse, başlarda görüşmeyi kabul eden bir çift, yakın gelecekte benimle görüşme yapmamak için görüşme tarihini oldukça ileri ve işlevsiz bir tarihe taşımak istemişti. Daha uygun bir tarih istediğimde ise, o tarihe kadar hiçbir şekilde uygun olamayacaklarını belirttiler. Son anda gelen bu fikir değişikliği, çalışma ile ilgili bir yerlerden olumsuz bir şeyler duymuş olabilecekleri ihtimalini aklıma getirdi. Nedenini öğrenemesem de, görüşmeyi gerçekleştiremediğim için tekrar görüşmeci arayışına girdiğimi söyleyebilirim. Bu noktada, görüşmecilerim, başka görüşmeciler bulabilmem için bana çok yardımcı oldular. Buna ek olarak, saha çalışmasının başlarında, Arap Alevi kadın ile Türk ya da Arap erkeğin yapmış oldukları evliliklerin çalışmamın merkezinde olduğunu ve başka tür evliliklerin çalışmama dâhil olmadığını belirtmeme rağmen, yanlış anlaşılardan dolayı, Arap Alevi kadın ile Kürt Alevi erkeğin evliliği için kaynak kişi bana yardımcı oldu. Görüşmecilerin evlerine

gittiğimde, beni çok sıcak karşıladılar. Ancak çalışmamla örtüşen bir çift olmadıklarını anladığımda, onları çalışmaya dâhil edemeyeceğimi söyledim. Bu cevapla birlikte, çok üzüldüklerini, yardımcı olabilecekleri bir konu olursa yardıma hazır olduklarını söylediler. Bu durum da, benim için öğretici bir deneyimdi. Hatay'daki kültürlerarası evlilik yapan her çift tedirgin değildi. Belki de “Alevi” ortaklaşmasından dolayı, bu çift kendini “içeriden” ve “bizden” duygusuyla konumlandırmış olabilirdi.

Kaynak kişilerin, görüşmecilerle ön görüşme yapmamalarının dezavantajını yaşadığımı belirtmiştim. Saha çalışmasının başlarında bu konuda yaşadığım sıkıntının, beni oldukça kaygılandırıldığını söylemeliyim. Saha çalışmasının başlarında, kaynak kişiden telefon numarasını aldığım Sünni erkek görüşmeci ile telefonda görüşüp, bu görüşmeciye çalışmayı kısaca anlattım ve ayrıntılı açıklama için randevu istedim. Görüşmeci bunu düşüneceğini söyledi. Telefon görüşmesinden sonra, beni yanlış anlayan görüşmeci bu durumu oğluna anlatıp, kaygılarını dile getirmişti. Aradan çok zaman geçmeden görüşmecinin oğlu beni arayıp, niyetimin kötü olup olmadığını sordu ve babasının endişelerini dile getirdi. Çalışmanın bilimsel bir çalışma olduğunu, Ankara'da doktora öğrencisi olduğumu, Antakyalı olduğumu ve aynı zamanda Mustafa Kemal Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olduğumu söyleyince görüşmecinin oğlu telefonda benden özür diledi ve babasının yanlış anlama yaşadığını, ancak yine de çalışmaya katılamayacağını bildirdi. Bu deneyim gözümü korkutmuştu. Bu nedenle, başka bir yol izlemem gerekiyordu. Bu görüşmedeki başarısızlıktan sonra, kaynak kişilerin görüşmecilere ön bilgi vermesini, beni tanıtmalarını ve tabiri caizse bana kefil olmalarını istedim. Görüşmecilerin yerimi yurdumu bilmeleri ve kaynak kişinin kefaleti benim işimi kolaylaştırıcaktı. Nitekim öyle oldu. Görüşmecilerde önyargı oluşmadan önce, çalışmayla ilgili bilgilerin evli çifte ulaştırılması, art arda görüşmeci bulmamı sağladı. Kaynak kişilerin görüşmecileri ikna edebilmesi için çalışmayı bilmeleri gerekiyordu. Bunun için çalışmayı kaynak kişilere anlatmam gerekiyordu. Bunu

yapmaya çalıştım ancak yine de bazı görüşmecilere doğru bilgi aktarılamadığını görüşmecilerle görüşmeye gittiğimde fark ettim. Neyse ki bu durum, herhangi bir olumsuzluğa yol açmadı. Görüşmeciler beni görüp, açıklamalarımı dinledikten sonra zaten görüşmeyi kabul etmiş olduklarını ve fikirlerinin değişmediğini belirttiler. Hatta görüşmecilerimin tamamı ses kaydı almama izin verdiler. Buna ek olarak, çalışmanın son halini okumak istediğini söyleyen görüşmecilerim de oldu. Görüşmecilerim dışında tanıdığım kişilerin de çalışmayı merak etkilerini söylemeliyim. Çünkü Arap Alevi ve Sünni ilişkilerinin nasıl ele alınacağı, Hatay’da yaşayan bazı insanların merak konusu haline gelmişti. Bu noktada, bir kadın görüşmecim, eşinin sorulara verdiği cevapları çok merak ettiğini ve ona bazı konularda bilgi vermemi istedi. Ben de çalışmanın bilimsel olduğunu, gizliliğin esas olduğunu ve böyle bir bilgiyi kendisine vermemin mümkün ve doğru olmadığını söyleyince cevabımı haklı buldu. Bu cevabımın, görüşmecide güven oluşturduğunu söyleyebilirim.

Daha önce belirttiğim gibi, Sünni erkeklerin “Arap” olmasının, görüşme bağlamında benim için avantajlı olacağını düşünürken, bu durumun avantajını pek fazla hissetmedim. Ancak kadın görüşmeciler, eşlerinin Arap olmasının iletişimlerine olumlu yansıdığını belirtmişlerdir. Çünkü bazı erkek görüşmecilerin kökenlerinin Suriye’ye dayandığını, Hatay halkının önemli bir bölümünün sınırın öteki tarafındaki Suriye’de akrabaları olduğunu söylemişlerdir. “Arap olmak” ve Suriye ile bağlantılı “akrabalık bağları” sebebiyle, kadın görüşmeciler, bu durumun, kendileriyle eşlerinin kültürlerinin birbirine yakın olmasını sağladığını dile getirmişlerdir. Buna ek olarak, Samandağlı çiftler, “Samandağlı olmak” ifadesine vurgu yaparak, Samandağ’da Arap Alevi ve Sünni fark etmeksizin aynı kültürü paylaştıklarını belirtmişlerdir. Samandağlı olmanın, kültürel farkı yok ettiğini belirten çiftler, evliliklerinde bu durumun avantajlarını yaşadıklarını ifade etmişlerdir.

Arap Alevi kadın görüşmecilerle ortaklaştığımız pek çok noktanın yanı sıra, bizi birbirimize yakınlaştıran unsurlardan biri olarak kadınlık deneyimini sayabilirim. Kadın olma deneyimimiz, kadın görüşmecilerle birbirimizi daha iyi anlayabileceğimize dair bir gösterge olarak sayılabilir. Sonuçta, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Doktora Programında okuyup, Arap Alevi kadınların merkezi konumunda olduğu bir çalışma yapıyordum. Buna ek olarak, boşanmış olmam da hiç tahmin etmeyeceğim bir açıdan fayda sağladı. Kadınlar, onların evlilik deneyimlerini anlayabileceğimi düşündüler. Üstelik bana bazı tavsiyelerde bulunarak, beni yeni bir evliliğe teşvik ettiler. Bahsettiğim bu konular, beni onlarla bir ve belki de onlardan daha zor durumda resmetmiş olabilir. Bu durumda, ben onların dertleşebileceği ve yol gösterebilecekleri biri konumuna dönüşmüştüm. Bu şeffaflığının karşılığını görüşmecilerimden çok güzel bir şekilde aldım. Bu süreçte birbirimize destek olduğumuzu söyleyebilirim. Bu desteğe bir örnek vermek gerekirse, bir görüşmecim evlenmeden önceki zorlu yaşamını bana duygusal anlar yaşayarak anlatmıştır. Bahsettiği bazı konuları teze dâhil etmememi söyleyerek, bana güven duyduğunu göstermiştir. Görüşmecilerim bu isteklerini dikkate alıp, görüşmede kullanılmasını istemedikleri yerleri eklemediğimi belirtmeliyim. Derinlemesine görüşmeleri, görüşmecilerle birebir yaptığım için görüşmeciler, özellikle kadınlar mahrem sayılabilecek konuları bana açmışlardır. Bu noktada, tüm görüşmecilerle eşlerinin yanında değil de, özel olarak görüşme yapmamın avantajlarını yaşadım. Bununla birlikte, görüşme öncesinde ve sonrasında çiftlerin bir aradayken daha yüzeysel konuştuklarını belirtmeliyim. Bu nedenle, her ikisiyle birlikte görüşme yapmamın, çalışmama katkısının güçlü olacağını düşünmediğimi eklemeliyim.

Daha önce belirttiğim gibi, kadın görüşmecilerle kurduğum ve sürdürdüğüm bir diyalog oluşmuştur. Ancak burada iki nokta konumum hakkında beni düşünmeye sevketti. Öncelikle üniversitede hoca olmam, bir taraftan güven verirken, bir taraftan beni hiyerarşik bir iletişimin tepesine koyup, beni dezavantajlı duruma düşürebilirdi.

Antakya'daki üniversitede hoca olmam, ilk etapta yerimin ve yurdumun belli olması sebebiyle karşı tarafa güven verirken, görüşmede bu kimliğimin ön plana çıkması kadınları benden uzaklaştırabilirdi. Bu nedenle, görüşmelerde hoca kimliğimi arka plana atıp, doktora öğrencisi kimliğimle görüşme yaptığımı belirtmeliyim. Ayrıca tüm görüşmecilere evlerine misafir olmak istediğimi, gün ve saate kendilerinin karar vermesini ve benim alınan karara uyabileceğimi söyledim. Bu durum, görüşmecilerin hoşuna gitti ve yapıcı dönütler aldım. Antakya halkı misafirperverdir. Bu nedenle, misafir hep iyi karşılanır. Ben de görüşmecilerimin misafiri oldum ve iyi karşılandım. Bunu, aramızda samimi bir iletişim kurabilmek ve güven tesis edebilmek için yaptım. Ayrıca ben de uygun ortamda görüşme yapıp yapamayacağımızı merak ediyordum. Karşı tarafın görüşmeye bakışını ölçebilmeyi de umuyordum. Görüşmeler, düşündüğümde de iyi ve karşılıklı duygu iletiminin olduğu bir şekilde gerçekleşti. Bu deneyim benim için çok önemliydi. İlk defa gündelik hayatta insanlarla, mahremi de içine alan bir duygu birliği yaşadım. Tüm görüşmecilerimle derecesi farklı olsa da bir bağ gelişti. Bayramlarda iletişim kurmanın ötesine geçip, evimde ağırladığım, kafede bulduğum kadınlar oldu. Sosyalleştiğimiz zamanlarda kadın görüşmecilerimden daha yalın, saf bilgi elde ediyordum ve bu, doğal akışında oluyordu. Evlenip boşandığımı öğrendiklerinde, kadın görüşmecilerim sırlarını bana daha fazla açmaya başladılar. Bu “kızkardeşlik” duygusu, hem tezime hem de bana yaramıştı. Aynı şekilde, kadın görüşmeciler bu görüşmelerden dolayı anlaşıldıklarını hissettiklerini söylediler.

Buna ek olarak, bir erkek görüşmecimle 4 saate yakın bir süre konuşmamız da, kadın görüşmeciler gibi, erkek görüşmeciyle de sıkı bir bağ geliştirebilmemiz anlamına gelebilirdi. Bu görüşmenin ona çok iyi geldiğini, aslında her şeyi anlatmaya zaman olmadığını, tekrar görüşme yapmamızı istediğini söyledi. Kendisine konunun farklı anlatıldığını, anket gibi kısa bir çalışma beklediğini söyledi. Bu nedenle, gerekli hazırlığı yapamadığını, anlatacak çok konu olduğunu, eşinin ailesinden kaynaklı çok

sorun yaşadığını ekledi. Çalışmanın, görüşme şeklinde yapılacağını önceden bilseydi, daha seçici bir şekilde ve belli bir sıraya göre konuları anlatma durumunun olabileceğini dile getirdi. Korktuğumun aksine, diğer erkek görüşmecilerle de aramızda güzel bir diyalog oluştu. Görüşme öncesi ve sonrası hoş sohbet eksik olmadı. Bu durum, görüşmecilerin beni aralarına kabul etkilerini göstermesi açısından önemlidir. Hatta görüşmecilerin beni evlerine tekrar davet etmeleri de söz konusu olmuştur.

Daha önce belirttiğim gibi, Sünni görüşmecilerin tümü Sünniliğe olan merakımı gördüklerinde, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki farkları ayrıntılı bir şekilde anlatmışlardır. Onları yadırgamadığımı/yadırgamayacağımı gören erkek görüşmeciler özellikle mezhep ve siyasi görüşle ilgili fikirlerini açıkça ifade etmişlerdir. Hatta bir görüşmeci benim nezdinde Arap Alevilerin “Fellah” olduğunu söylemiştir. Aynı görüşmecim, “Fellah” kelimesinin “çiftçi” anlamında kullandığını belirtmiştir. Alan bulguları doğrultusunda söylemek gerekirse, “Fellah” kelimesi, Arap Alevilerin -aynı “Nusayri” ifadesinde olduğu gibi- benimsemedikleri, kabul etmedikleri ve negatif çağrışımları olduğunu düşündükleri bir ifadedir. Ancak bu ifadelerin, Sünniler arasında yaygın bir kullanımının olduğunu ve Arap Alevilerin bunu, Harald Eidheim’ın (2001) ele aldığı Goffman’ın (1963) “damga” teriminde olduğu gibi, “damgalama” olarak düşündüklerini belirtmeliyim. Özellikle “Fellah” ifadesinin, Arap Aleviler tarafından olumsuz algılandığını söylediğimde, görüşmeci bunu bilmediğini, bu ifadeyi artık kullanmayacağını dile getirmiştir.

Bu bağlamda, Arap Alevilerin kendilerini tanımlama ve başkalarının tanımlanma biçimlerine göz atmamız ve onlara ilişkin adlandırma meselesini tartışmaya açmamız gerekir. Bu sayede, Arap Alevilere kendilerinin tercih ettiği “Arap Alevi” ya da “Alevi” adlandırmasını kullanmamız mümkün olabilecektir. Bu bağlamda, Arap Alevilere ilişkin farklı adlandırmalar, Arap Aleviler ve Sünniler arasındaki iletişimi ve

etkileşimi göstermesi açısından oldukça önemlidir. Kendilerini “Alevi” olarak tanımlayan ve Hatay’da yaşayan Arap Alevilerin, Suriye sınırının karşı tarafında akrabaları olduğunu ve Arapça konuştuklarını belirtmemiz gerekir. Akrabalık bağları olan aileler arasında, sınırın öteki tarafındaki kültürün, Türkiye tarafındaki kültürle büyük ölçüde örtüştüğünü söyleyebiliriz. Buna rağmen, Hatay halkının “Eti Türk’ü” olduğuna ilişkin tezlerin ortaya atıldığını da vurgulamamız gerekir. Dolayısıyla, Hatay Devleti’nin kuruluş aşamasından önce ³ Arap Alevilerin “Alevi” adlandırmasını benimsediklerini, ancak “Eti Türk’ü” olarak adlandırıldıklarını belirten Keser’e (2014: 30-31) göre, “Nusayrilerin Alevi adıyla kamusal alanda yer almaya başlaması” önemli bir gelişmedir. Dolayısıyla, Arap Alevilerin kendilerini ne şekilde tanımladıklarının ve başkaları tarafından nasıl tanımlandıklarının önemine vurgu yapmamız gerekir. Alevilik, genel anlamda Anadolu Aleviliği için kullanılan şemsiye bir terimdir. Kızılbaşlık/Alevilik, Bektaşilik-Alevilik ve Kürt Aleviliği terimleri, Anadolu Aleviliğini oluşturan unsurlardır. Arap Aleviliği ise, sadece Arap Aleviler için kullanılan bir terim olmakla birlikte, inanç yapısının bazı yönleri açısından Anadolu Aleviliğinden ayrılır. Bu nedenle, çalışma boyunca Kızılbaşlık/Alevilik, Bektaşilik-Alevilik, Kürt Aleviliği ve Arap Aleviliği arasındaki anlam farklılıkları dikkate alınacaktır.

“Nusayri” isimlendirmesine baktığımızda, “Nusayri” ifadesini farklı olaylara bağlayan kaynaklar olduğunu görebiliriz. Ancak geniş kabul gören kitabında Arap Alevilerin tarihini yazdığı ve kendisi de Arap Alevi olduğu için Et-Tavil’in değerlendirmesini dikkate almak gerekir. Buna göre, Arap Alevilerin Nusayra Dağı’nda yaşadıklarını ve haklarında herhangi bir şey bilinmediği için kendilerine “Nusayriler” denildiğini belirten Et-Tavil (2015: 256-257), bazı kişilerin, “*Nusayriler* adının Seyyid Ebu Şuayb Muhammed b. Nusayr el-Basri en-Numeyri’ye nisbetle verildiğini”

³ “Tarih, Kimlik ve Siyaset” bağlamında, Arap Aleviler ile ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. Mertcan, 2020; Arap Alevi kimliği ve siyasi partiler arasındaki bağlantı için bkz. Kineşçi, 2017; Arap Aleviliğinde kadının konumu ile ilgili bir çalışma için bkz. Güneş, 2013; Milliyetçilik ile Arap Aleviler arasındaki bağlantı için bkz. Firro, 1999: 209-217.

sandığını, fakat “bu adın dağın adından türetildiği”ni ileri sürer. Buna ek olarak, Dünya Savaşı’ndan sonra topluluğa “Aleviler” denilmeye başladığını belirten Et-Tavil (2015: 257), söz konusu adın, topluluğun eski adı olduğunu ifade eder. Bu nedenle, genel olarak Arap Alevilerin kendilerini “Nusayri” olarak değil, öncelikli olarak “Alevi” ve hatta “Arap Alevi” olarak tanımladıklarını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, daha önce belirttiğimiz gibi, derinlemesine görüşme ve katılımcı gözlem sonucunda elde edilen bulgular doğrultusunda, çalışmamızda yer alan Arap Alevi kadın görüşmecilerin, “Nusayri” isimlendirmesini kabul etmediklerini, diğer bir deyişle, kendilerine “Nusayri” denilmesini istemediklerini vurgulamak gerekir. Bunun nedeni, “sır” üzerine kurulu Arap Aleviliğin Bâtını karakterinden dolayı, Arap Alevilere olumsuz yakıştırmalar yapılmasıdır. “Nusayri” kelimesinin, olumsuz anlamlar çağrıştıracak bir biçimde kullanılması, Arap Alevileri oldukça rahatsız etmiştir. Bu olumsuz çağrışımları reddeden Arap Aleviler, kendilerini “Alevi” olarak tanımladıkları gibi, başkalarının da kendilerine “Nusayri” değil, “Alevi” olarak hitap etmelerini istemektedirler. Bu bakımdan, literatürde “Nusayrilik” şeklinde geçen ifade, Arap Aleviler tarafından tercih edilmemektedir. Bu bağlamda, Levent Duman (2016: 49-50), Osmanlı belgelerinin yanı sıra, kökeni Arap olan Alevileri konu alan günümüz çalışmalarında genel itibarıyla “Nusayri” adının kullanıldığını söyler. Buna ek olarak, Duman (2016: 49-50), bölgede yer alan diğer topluluklarca Arap Aleviler için “Fellah” ve “Arap Uşağı” gibi aşağılayıcı ifadelerin kullanıldığını belirtir. Buna paralel olarak, Arap Aleviler için “Alevi” ifadesinin yanı sıra, “Nusayri Alevi” ifadesini de kullanan İsmail Özdemir (2015: xx), “Nusayri kelimesinin [...] bir aşağılama sözü olarak kullanıldığını” söyler (Özdemir, 2015: lx). Bu noktada, saha çalışmamızda Arap Aleviler için “Nusayri” ve “Fellah” gibi adlandırmaların bazı erkek görüşmeciler tarafından kullanıldığını belirtmek mümkündür. Dolayısıyla, saha çalışmasının bulguları doğrultusunda, kendilerini “Alevi” ya da “Arap Alevi” olarak tanımlayan kişilerin, kendilerine “Nusayri” veya

“Fellah” şeklinde hitap edilmesini küçültme olarak algıladıklarını söyleyebiliriz. Buna paralel olarak, Hakan Mertcan (2020:5), “[k]endilerini etnik olarak Arap, dinsel olarak Alevi kimliğiyle ifade eden” Arap Alevilerin kendilerini genel olarak “Arap Alevi” olarak ifade ettiklerini, ancak “Nusayri” olarak nitelendiklerini belirtir. Bu bağlamda, “Nusayrilik kavramı, tarihsel ve teolojik metinlerde ve yakın dönem akademik literatürde kullanılmakla birlikte topluluk üyelerinin önemli bir kısmınca kullanılmamaktadır” (Mertcan, 2020: 5). Ancak Fulya Doğruel’e (2013: 35) göre, “Nusayri adı daha çok onları Anadolu Alevilerinden ayırdedenlerce kullanılan bir addır”. Buna ek olarak, Doğruel (2013: 35), Arap Alevilerin kendilerini tanımlama biçiminin “Arap-Alevi” şeklinde olduğunu belirtir. Bu noktada, saha çalışmasının bulguları doğrultusunda, kadın görüşmecilerin “Nusayrilik” ifadesi yerine, “Arap Aleviliği” ve “Alevilik” ifadelerini kullandıklarını vurgulamak gerekir. Dolayısıyla, Arap Aleviler kendilerini “Nusayri” olarak değil, “Arap Alevi” olarak tanımladıklarından dolayı, çalışmamızda “Nusayriler/Nusayrilik” ifadeleri yerine “Arap Aleviler/Arap Aleviliği” ifadelerinin yer aldığını belirtmek gerekir. Bununla birlikte, görüşmecilerden alıntı yaparken, görüşmecilerin kullandığı ifadeler olduğu gibi aktarılacaktır.

I. BÖLÜM: KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM, ETNİSİTE VE MEZHEP

Bu tezin kuramsal çatısı için merkezi öneme sahip Fredrick Barth'ın “sınır” teorisi ile birlikte ele alınacak olan kültürlerarası evlilik kavramıyla başlayacak olursak, kültürlerarası evliliğin, en genel anlamıyla farklı kültürlere mensup kadının ve erkeğin hayatlarını birleştirmesi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak kültürlerarası evliliğin irdelendiği bir noktada bilinmesi gereken bir diğer konu, aynı kültürün içinde bile farklılıkların olabileceğidir. Diğer bir deyişle, farklı kültürlere mensup olup, belirgin bazı farklara sahip olan eşler dışında, aynı kültüre mensup eşler arasında gerçekleşen evliliklerde de kültürün içinden gelen farklılıklar olabilir. Bu nedenle, her evliliğin az ya da çok kültürel farklılık barındırdığını, aynı kültürdeki ve hatta aynı ailedeki bireyler arasında bile kültürel farklılıklara rastlayabileceğimizi belirtmemiz gerekir. Ancak eşler arasında kültürel farklılıklar çoğaldıkça, kültürlerarası evliliğe binen yükün arttığını söyleyebiliriz. Buna rağmen, son yıllarda özellikle Hatay'da kültürlerarası evliliklerin sayısında artış gözlemleyebiliriz. Bu nedenle, kültürlerarası evliliğin ve bu evliliğin dinamiklerinin incelenmesi gerekir.

Hatay'da Arap Aleviler ile Türk-Arap Sünniler arasında iletişim ve etkileşimi kültürlerarası iletişim bağlamında değerlendirmemiz mümkündür. Bununla birlikte, bu gruplar arasındaki etnik sınırların belirmesinde önyargılar önemli bir etmendir. Söz konusu önyargı, bazı durumlarda azalırken, başka durumlarda artabilir. Bu nedenle, sınırların “kız alma, kız verme” şeklinde belirtilen bazı durumlarda katı olduğunu, bununla birlikte, ticaret ve komşuluk gibi bazı başka alanlarda geçirgen olduğunu söyleyebiliriz. Buna ek olarak, “kız alma, kız verme” durumlarında da sınırların zaman zaman esneyip katılaştığını ve bunun, söz konusu gruplar arasında yaşanan iyi yönde ve istenmeyen yönde tüm olaylardan beslendiğini belirtmemiz gerekir. Bunun nedeni ise, taraflardan biri “kız aldığı” onun, kendilerine tabi olacağına dair düşüncelerinin

olmasıdır. Bununla birlikte, aynı durum “kız verme” için de geçerlidir. “Kız verilince”, “kız”ın karşı tarafa tabi olacağı düşünülür. Diğer bir deyişle, “kız alma” durumunda onu, kendi içlerine alıp, kendilerinden biri yapma düşüncesi ön plandayken, “kız verme” söz konusu olduğunda, onun karşı kültüre mensubiyetiyle birlikte, kendi kültüründen kopması tartışma konusu yapılır. Dolayısıyla, “kız alma, kız verme” pratiğinin, gündelik yaşamda geniş yer edinen ve geniş çevrelerce kabul gören bir uygulama olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, aynı kültür içinde “kız alma, kız verme” pratiği sorun teşkil etmezken, kültürlerin farklı olduğu ve kültürler arasında ön yargının bulunduğu durumlarda, “kız alma, kız verme” pratiği sorun oluşturmaktadır. Bu noktada, Fredrick Bath’ın sınırların geçirgen olduğuna ve sınırın öteki tarafıyla etkileşimin, sınırların devamlılığını sağladığına ilişkin tezini (Francis, 1976; Wallman, 1986; Epstein, 1978; akt. Hutchinson&Smith, 1996: 9) takip ederek, Hatay’daki etnik sınırların, değişken ve dinamik bir yapısı olduğunu söyleyebiliriz. Sadece sınırlar değil, etnik kimlik de değişkendir. Nitekim Ayhan Kaya (2001: 8), etnik kimliğin etkileşim süreçleri sonucunda ortaya çıktığını söyler. Ona göre, burada etnik kökenin aynı olmasından ziyade, etnik grupların etkileşime girdikleri grupların farklı olup olmaması önem taşır (Kaya, 2001: 8). Buradan hareketle etnik sınırların, etnik kimliği belirleyici bir rol üstlendiğini söyleyebiliriz.

Kültürlerarası evlilikleri incelerken, etnik sınırların doğasını anlamak için bu tezde kullanılacak önemli kavramlardan biri kültürlerarası iletişimdir. Ancak kültürlerarası iletişim alanında kavramın farklı tanımlarının bulunduğunu görmekteyiz. Benzer bir durumun, alanın tamamı için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, temel kavramlarının tanımlanması ve terminoloji konusunda uzlaşmaya varılması önem taşımaktadır (Kartarı, 2016: 21). Bu tezde yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler ve katılımcı gözlem teknikleriyle elde edilen verilerin derin bir analizinin

yapılabilmesi için doğru ve iyi tanımlanmış bir kavram setine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle ilerleyen sayfalarda bu temel kavramlara ilişkin bir tartışma yürütülecektir.

Birinci bölümün birinci kısmında, kültür, kültürel kimlik, kültürlerarasılık ve çokkültürlülük gibi kültüre ilişkin temel kavramlar irdelenecektir. Ayrıca kültürlerarası iletişim, Hatay’da ikamet eden Arap Alevi ve Türk-Arap Sünniler arasındaki iletişimi ve etkileşimi anlamak için önemli olduğundan bu kavrama da bu bölümün birinci kısmında yer verilecektir. Kültürlerarası iletişimin sonucunda kültürlerarası etkileşimin öne çıkması, kültür öğelerinin kültürlerarası geçişliliğini sağlar. Bu nedenle, kültürlerarası iletişimin, kültürlerarası etkileşim çerçevesinde dikkate alınması gerekir. Bu bölümün birinci kısmı ayrıca kültürlerarası evlilik konusunu içermektedir. Saha çalışmasının temelinde, Arap Alevi kadınların Türk-Arap Sünni erkeklerle yaptıkları kültürlerarası evlilikler bulunmaktadır. Bu nedenle, çalışmanın temelinde yer alan kültürlerarası evlilikleri ele almak, Arap Aleviler ve Türk-Arap Sünniler arasındaki etkileşimin düzeyini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Kültürlerarası iletişim ile kültürlerarası evliliğin yanı sıra, etnisite ve mezhep kavramları da, tez için merkezi öneme sahip olduğundan birinci bölümün ikinci ve üçüncü kısımlarında bu kavramlar tartışılacaktır. Günümüzde etnik ve mezhep çatışmalarının devam ettiğini düşündüğümüzde, kavramların canlılığını korumalarının olağan olduğunu söylemek mümkündür. Tartışmalı kavramlardan biri olan etnisite kavramı üzerinde fikir birliğine varılmamasının, iyi tanımların üretilmemesinden kaynaklı olmadığını belirten Virginia Tilley (1997: 498), aksine, literatürde tanım bolluğu olduğunu vurgular. Ancak etnisite kavramının tanımına ilişkin literatürdeki tartışmaların çözüm olmaksızın devam ettiği görülür (Tilley, 1997: 498). Bunun yanı sıra, etnisite kavramı, milliyetçilik ile bir arada ele alındığından dolayı, milliyetçilikle ilgili literatüre de bakmamız faydalı olabilir. Bu bağlamda, milliyetçilikle ilgili terim ve

kavramların, çok fazla üretildiği için İngilizce’de terim bolluğu olduğunu belirten Umut Özkırımlı (2019: 21-22), Türkçe’de terminolojik anlamda yetersizlik olduğunu vurgular. Bu noktada, etnisite kavramını, etnik kimlik ve etnisite teorileri çerçevesinde tartışırken, mezhep konusunu ise, din ve mezhep bağlantısı açısından irdelediğimizi belirtmemiz gerekir.

Bu doğrultuda, birinci bölümün ikinci kısmında etnisite, etnik grup ve etnik kimliğin kavramsallaştırması yer almaktadır. Bireyin, mezhep kimliğinin yanı sıra, etnik kimliğini ön plana çıkardığı durumlar olabilmektedir. Alan araştırmasına dayalı olarak Türk ve Arap etnik kökenden görüşmecilerle derinlemesine görüşmeler yapılan bu tezde, etnisitenin tanımı ve etnik kimliğin temel unsurlarının irdelenmesi gerekmektedir. İnsanlar hayatlarının bazı dönemlerinde etnik kimliği ön plana çıkarırken, bazı dönemlerde ise, etnik kimliklerini ön plana çıkarma gereksinimi hissetmez. Etnik kimliğin yeniden kurulması, etnik gruba aidiyetle ilişkilidir. Etnik grup dinamikleri ile birlikte, etnik grubun oluşabilmesi için gerekli grup içi ve grup dışı koşullar dikkate alınmıştır. Diğer bir deyişle, “biz” ve “onlar” ayrımıyla etnik kimliğin yeniden kurulduğunu ve etnik grubun sınırlarının belirgin hale geldiğini söylemek mümkündür (Oran, 1993: 43). Grubun kendini “öteki”lerden farklı görmesiyle birlikte, “öteki”ler tarafından da farklı bir etnik grup olarak tanımlanmaları gerekmektedir. Dolayısıyla, etnik grupların sınırlarının yeniden üretildiği ve etnik kimliklerinin bu çerçevede kurulduğu bağlamlar tartışılacaktır. Bu bölümün ikinci kısmında, tezin kuramsal çatısını oluşturan temel kavramlardan biri olduğu için, Fredrick Barth’ın “sınır” kavramına ayrı bir başlık açılmıştır. Arap Aleviliği ve Sünnilik mezhep kimliklerinin inşasında sınır kavramının yeniden üretilmesiyle birlikte etnik grupların görünürlüğü mümkün olmaktadır. Dolayısıyla, etnik kimlik ve etnik gruplar, yan yana yaşayan toplulukların etkileşime girip “öteki”ni yaratmasıyla belirginleşmekte ve yeniden üretilmektedir. Bu nedenle, Barth’ın sınır kavramı çalışmanın temelini oluşturmaktadır.

Birinci bölümün üçüncü kısmında, kimliğin kurucu unsurlarından biri olarak mezhep kavramsallaştırmasına odaklanılmıştır. Bireyin, etnik kimliğinin yanı sıra, mezhep kimliğini ön plana çıkardığı durumlar olabilmektedir. Kendini mezhep üzerinden tanımlama, mezhep kimliğinin ön plana çıkmasına sebep olmaktadır. Söz konusu durum, kendini Arap Alevi veya Sünni olarak tanımlayan bireylerde karşımıza çıkmaktadır. Bireylerin Türk veya Arap etnik kimliklerini ön plana çıkardıkları bazı durumlar olmasına karşın, bazı başka bağlamlarda Arap Alevi veya Sünni mezhep kimliklerini öne çıkardıkları görülmektedir. Bu nedenle, kimliğin inşa edilmesinde etnisitenin yanı sıra, mezhebin rolü belirginleşmektedir. Bu bölümün dördüncü kısmında ayrıca etnisite, mezhep ve toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantılar dikkate alınmıştır.

1.1. Kültürlerarası İletişim ve Kültürlerarası Evlilik

1.1.1. Kültürlerarası İletişim

Kültür, kültürel kimlik, kültürlerarasılık ve çokkültürlülük konuları, kültürlerarası iletişimi anlayabilmemiz için ele almamız gereken konulardan bazılarıdır. Buna ek olarak, söz konusu kavramları dikkate alarak, kültürlerarası evliliklere bakmak ise, kültürlerarası evliliğin temelini oluşturan kültürün söz konusu evlilikteki rolünü görünür hale getirmemize yardımcı olabilir. Bunun için öncelikle kültürün tanımını ele almamız gerekir. Kültürün ilk kapsamlı tanımı, İngiliz antropolog Sir Edward Burnett Tylor yapmıştır (Haviland vd., 2008: 103). Tylor'un kültür tanımının, tüm çevrelerce kabul gören ve kültür çalışmalarında sürekli karşımıza çıkan bir tanım olduğunu belirtmemiz gerekir. Tylor'a (1871: 1) göre, "Kültür ya da Uygarlık, geniş etnografik anlamıyla ele alındığında, toplumun bir üyesi olarak insan tarafından edinilen bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek ve diğer yetenek ve alışkanlıkları içeren karmaşık

bir bütündür”. Söz konusu tanımın, kavramın ilk ortaya çıktığı zamanlarda yapılan tanımlardan farklı ve daha kapsayıcı olduğunu söyleyebiliriz. 20. yüzyılda ise antropoloji ve sosyoloji alanlarında kültür kavramının, yaşam biçiminin bütünü olarak anlaşılması oldukça belirgin hale gelmiştir (Williams, 2017: 353). Bu bağlamda kültür, “[g]eniş anlamıyla insanı ve insan davranışlarını niteleyen, onu diğerlerinden ayıran özelliklerin ve donanımın tümünü” ifade eder (Kartarı, 2016: 11).

Kültürün kimlik ile olan bağlantısını anlayabilmek ve kültürel kimlik tanımlı yapabilmek için öncelikle kimlik kavramını açıklamamız gerekir. Kimlik, bir kişinin kim olduğuyla birlikte, kişi için anlamlı olan şeylerin neler olduğu ile ilgili olup, başkasından farklı karakter özellikleri olarak tanımlanabilir (Giddens, Sutton, 2019: 1045). Bhikhu Parekh’e (2002: 168) göre, aynı anda ne olup olmadığımız, kimliğimizi belirlemektedir. Anthony Giddens ve Philip W. Sutton (2019: 318), kimliklerin çok katmanlı olduğunu ve oluşumunda çeşitli kaynakların rol oynadığını aktarırlar. Temel olarak, “birincil ve ikincil kimlikler” şeklinde belirtilen ayrımın, sosyalleşme süreçleriyle bağlantılı olduğunun altı çizilmelidir (Giddens, Sutton, 2019: 318). Dolayısıyla, tek bir kimlikten bahsetmenin mümkün olmadığını görüyoruz. Bireyin birden fazla kimliğinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, kimliklerin çoklu boyutuna vurgu yapmamız gerekir. Çünkü son zamanlarda kabul gören husus, bireylerin tek bir kimlikten ibaret olmadığı ve “her bireysel kimliğin bir ‘çoğul kimlikler toplamı’ olarak anlaşılması gerektiği” ile ilgilidir (Gürses, 2009: 238). Dolayısıyla, ulus/etnisite, din, kültür gibi temelde farklı kimlik kaynaklarının ortaya çıkardığı bütün, her bireyin kimliği haline gelir (Gürses, 2009: 238). Topluluktaki bireylerin ortak kimlikleri dışında farklı kimliklerinin bulunması, bu bireyleri topluluklarındaki diğer bireylerden ayıran bir unsur olarak karşımıza çıkabilir. Bu bağlamda, Hakan Gürses⁴ (2009: 238), “[ç]oğul

⁴ Metin, Tanıl Bora’nın derlediği *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin* (2009) adlı kitapta yayımlanmadan önce, Birikim Dergisi’nin (İstanbul), 121. sayısında, Mayıs 1999’da yayımlanmıştır.

yapılar” olarak görülmesi gereken kimlikler nedeniyle, her azınlığın içinde başka azınlıkların olduğunu ifade eder.

Giddens ve Sutton, birincil ve ikincil kimliklerden söz ederler. Birincil kimliklerin, erken yaşta cinsiyet, ırk/etnik kimlik gibi hususları içerecek şekilde oluştuğunu söylemenin mümkün olduğunu belirten Giddens ve Sutton (2019: 318), ikincil kimliklerin inşasının ise, toplumsal ve mesleki roller örneğinde olduğu gibi, sonradan elde edilmiş statülerle ilişkili olan roller ve toplumsal statü pozisyonları çerçevesinde olduğunu ifade ederler. Çalışmamızda, kültürlerarası evliliklerdeki Arap Alevi kadının öznelliği odak noktası olduğuna göre, bireylerin çoklu kimliklerini dikkate almamız gerekir. Bu bağlamda, Giddens ve Sutton’a (2019: 318) göre, “[t]oplumsal kimlikler oldukça karmaşık ve değişkendir; insanlar yeni roller kazandıkça ve arkalarında eskilerini bıraktıkça değişir”. Burada, kimliklerin karmaşık ve değişken oluşu önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kimlik ve kültürü ele alan Milena Doytcheva (2016: 20), kültür ve kimliğin birbirine karışmayıp kimliklerin, kültürün, kişisel ve bireysel hale getirilmiş biçimlerine işaret ettiğini söyler. Burada, kültürün kişiselleştirilmiş halinin kimlik olduğunu söyleyebiliriz. William B. Gudykunst’a (2015: 82) göre, toplumsal kimliklerimiz olarak değerlendirilen kültürel kimliklerimiz, mensubu olduğumuz kültürle üyeliğimize odaklanmaktadır. Kültürel kimliğin, grup aidiyetine ve böylelikle kültüre işaret ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, kültürel kimliklerimizin gündelik yaşantımızdaki etkilerine odaklanmamız gerekir. Farkına varmasak da, iletişimimiz üzerinde etkili olan unsurlardan biri, kültürel kimliklerimizdir (Gudykunst, 2015: 82-83).

Kültürel kimlik ve grup aidiyeti arasındaki bağlantı, kültürel kimliğin temellerini bilmemizi gerektirir. Güçlü gelenekler ile dinin olduğu bir geçmiş, kültürel kimliğin dayanaklarıdır (Kartarı, 2016: 36). Bu bağlamda, çalışmamızda gelenekler ile birlikte,

dinin önemli bir boyutu olan mezhep ön plandadır. Gelenekler ve mezhep temelinde edinilen kültürel kimliklerin kültürlerarası evliliklerde rolü ve etkisi bulunur. Aynı zamanda kültürel kimlikler, kültürlerarası evlilikler yoluyla değişip dönüşür. Çünkü kimlik dediğimiz zaman katı ve değişmez bir şeyden değil, yeni karşılaşmalar ve yeni deneyimler yoluyla sürekli biçimde dönüşüm geçiren bir şeyden, bir süreçten söz ediyoruz. Kimliklerin yeni karşılaşmalar ve deneyimler yoluyla değişimi ve dönüşümünü anlamak için “kültürlerarasılık, çokkültürlülük, ulus ve etnik grup” kavramlarına bakmamız gerekiyor.

Tarihsel perspektifle bakılacak olursa, kültürlerarasılık tartışmaların, 1950’lerden beri “antropoloji, etnoloji, halkbilimi ve etnografi” alanlarında devam ettiği söylenebilir (Kartarı, 2016: 51). Bu bağlamda, kültür, kültürlerarasılık ve çokkültürlülük üzerine Türkiye’deki ilk çalışmaları, Asker Kartarı, Bozkurt Güvenç, Engin Sarı, Necla Mora, Nermi Uygur, Ömer Say, Celalettin Yanık gibi araştırmacılar yapmışlardır. Bu nedenle, söz konusu araştırmacıların yayınları, uluslararası düzeyde tartışılan kültür konularının Türkiye’deki ayağını oluşturduğu için oldukça önemlidir. Bununla birlikte, Kartarı, kültürlerarası iletişim ve kültürlerarası evlilik araştırmalarında öncü olmuştur. Bu noktada, kültürlerarasılık ile çokkültürlülük kavramlarını irdeleyen Kartarı, her iki kavram arasındaki farka işaret eder. Kartarı (2016: 51-52), kültürlerarasılığın çıkış noktasını, aynı coğrafyada bir arada yaşayan farklı kültürlerin birbirleriyle etkileşim halinde olmaları şeklinde ele alır. Farklı kültürlerin etkileşime geçmelerinin nedenleri ise, “yeni teknoloji ve haberleşme sistemleri” ile birlikte, “dünya nüfusunun artması” ve “dünya ekonomik merkezlerinin değişmesi” şeklinde ifade edilir (Kartarı, 2016: 51-2). Burada etkileşimin, anahtar kelime olarak karşımıza çıktığını vurgulamakta fayda vardır. Diğer bir deyişle, etkileşim olmadan kültürlerarasılıktan bahsetmek mümkün değildir (Kartarı, 2016: 51). Dolayısıyla, kültürlerarasılık aynı ortamdaki farklı kültürlerin birbiriyle etkileşimini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Kültürlerarasılığı tanımlarken, onun çokkültürlülükle farkı üzerinde duran Kartarı'ya (2016: 51) göre, çokkültürlükte etkileşim boyutu bulunmaz. Kartarı (2016: 51), çokkültürlülüğün, “farklı kültürlerin birarada bulunması durumuyla ilgili olduğu halde” kültürlerarasılığın, “kültürel karşılaşma durumlarındaki etkileşimi ifade eden bir kavram” olduğunu belirtir. Dolayısıyla, kültürlerarasılık ile çokkültürlülük arasındaki temel fark, “etkileşim”in olup olmaması üzerinden okunabilir.

Ulus kavramını ele alacak olursak, ulusun “[o]rtak bir kültür, dil, coğrafi alan ve tarih üzerinden bir kimlik paylaşan insan topluluğu” olarak tanımlandığını görürüz (Haviland vd., 2008: 859). Söz konusu kavramlar üzerinden kimliğin paylaşılması önem taşır. Diğer bir deyişle, ulus “ortak köken, en azından ortak dil, kültür ve tarih ile şekillenmiş siyasi bir topluluk” olarak ifade edilir (Habermas, 2017: 16). Bu noktada, Benedict Anderson (2020: 24) ise, ulusu “hayal edilmiş bir siyasal topluluk” olarak görür. Etnik gruplar söz konusu olduğunda ise, durum farklılaşmaktadır. Etnik gruplarda, bireysel ya da aile şeklinde göç edildikten sonra kültürel çeşitlilik meydana gelir ve söz konusu gruplar, etnik kimliklerinin tanınması talebinin izini sürdüklerinde, ayrı bir ulus olmayı amaçlamayıp, büyük toplumun kültürel farklılıklara saygı göstermesini sağlamak için toplumun yasalarında değişikliğe gidilmesini amaçlamaktadırlar (Kymlicka, 2020: 40). Dolayısıyla, etnik grupta ulus olma amacı yoktur.

Bu tezin temel meselesi olan, Hatay'da ikamet eden Arap Alevi ve Türk-Arap Sünniler arasındaki iletişimi ve etkileşimi anlayabilmek için kültürlerarası iletişim ve etkileşim kavramlarına daha ayrıntılı bir biçimde bakmamız gerekir. Kültürlerarası iletişimin⁵, son dönemlerde önemli bir konu haline geldiğini söyleyebiliriz. Nazan

⁵ Kültürlerarası iletişim sürecindeki engellerin, Meksika-ABD örneği üzerinden incelendiği çalışma için bkz. Novinger, 2001; Kültürlerarası iletişim ve Uluslararası Halkla İlişkiler arasındaki bağlantı için bkz. Bitirim Okmeydan, 2019; Kültürlerarası iletişimle birlikte sözsüz iletişimin incelendiği çalışma için bkz. Ögüt, 2021; Kültürlerarası farkındalık ile ilgili bir çalışma için bkz. Chen&Starosta, 2003.

Alioğlu (2011: 47), günümüzde teknolojiyi, farklı kültürlerden insanlarla daha fazla iletişim kurabilmeyi olanaklı kılan nedenlerden biri olarak görür. Ancak oldukça kapsamlı bir bakış açısı sunan Ayda Uzunçarşılı Soydaş (2010: 9), kültürlerarası iletişimin önemini sürekli arttıran nedenler olarak, dünya nüfusunun hızlı artışı, teknolojide yaşanan gelişmeler sonucunda bilgiye erişimin hızlanması ve ekonomik bağlamda küresel yatırımların artması gibi konuları sıralar. Kültürlerarası iletişimi bir bütün olarak ele alabilmemiz için sözü konusu nedenleri dikkate almamız gerekir. Küreselleşen dünyada, farklı kültürlere mensup bireyler, dünyada yaşanan gelişmelerden az ya da çok etkilenmektedirler. Bu doğrultuda, kültürlerarası iletişime gereksinimin arttığını görebiliriz. Bununla birlikte, Samovar ve Porter (2003: 6), kültürlerarası iletişime duyulan ihtiyacın insanlık kadar eski olduğunu belirtirler. Buna ek olarak, kültürlerarası iletişimin önemli bir boyutunun, kültürlerarası etkileşim olduğunu söylememiz gerekir. Bu bağlamda, McDaniel ve Samovar (2015: 5), kültürlerarası etkileşimlerin tarihinin de köklü geçmişine vurgu yaparlar. Dolayısıyla, insanın sosyal bir varlık olmasından kaynaklı, kültürlerarası iletişim ve etkileşimin çok uzun bir tarihe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, kültürlerarası iletişim ve etkileşimin öneminin, son zamanlarda arttığını vurgulamamız gerekir. Bu nedenle, kültürlerarası iletişimin oldukça yaygın olduğu günümüzde onu anlamaya çalışmamız gerekli görünmektedir.

“Kültürlerarası iletişim terimi”, farklı kültürler arasında gerçekleşen iletişimi anlatmak için ilk kez Edward T. Hall tarafından kullanılmıştır (Kartarı, 2016: 66). Kartarı ve Mora’nın kültürlerarası iletişim tanımlarına bakacak olursak, kültürün iletişimdeki temel rolüne ve her tür iletişim biçimine vurgu yaptıklarını görebiliriz. Kartarı’nın (2016: 15) işaret ettiği gibi, kültürlerarası iletişime göre, bireyler kültürel varlıklar olmakla birlikte, kültürün tüm bileşenleri etkileşim sürecinde aktif yer almaktadır. Bir başka bakış açısıyla, kültürlerarası iletişim, farklı kültürlere mensup

bireyler arasında gerçekleşen her tür iletişim şeklinde tanımlanmaktadır (Mora, 2011: III). Dolayısıyla, her iki tanımı bir arada düşünmemiz ve hem kültürün iletişimdeki temel rolüne hem de iletişim biçimlerine odaklanmamız gerekir. Bu bakış açısı, saha çalışmasında yer alan görüşmecilerin kültürel özellikleri ile birlikte, sözlü iletişim dışında kullandıkları farklı iletişim biçimlerine de duyarlı olmamızı sağlayabilir. Çünkü Kartarı (2016: 49-50), “kültürlerarası iletişim” kavramının, kültür ve iletişim terimlerinden meydana gelmekle birlikte, söz konusu terimlerle doğrudan ilişkili olduğunu belirtir. Bu nedenle, kültürlerarası iletişim, farklı kültürler arasında gerçekleşen iletişimi gösterirken, aynı zamanda kültürlerarası farka da vurgu yapar. Bu bağlamda, kültürlerarası iletişimde ön plana çıkarılan noktanın, fark konusu olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, Engin Sarı (2004: 1), kültürel farkın olduğunu ve bu farklılıklar arasında etkileşimin gerçekleştiği durumların, kültürlerarası iletişim disiplininin çevresine girip, araştırma konusu olabileceğini belirtir. Tüm bu hususları dikkate almamız, görüşmecilerin ifade etmek istedikleri ya da ima ettikleri konuları açığa çıkarmamız için faydalı olabilir.

Çalışmamızda farklı kültürlere mensup bireyler arasında gerçekleşen kültürlerarası iletişim ve etkileşim ön planda olduğundan dolayı, çalışmamızın “*cross-cultural*” (kültürlerarası çapraz karşılaştırma) terimi yerine, “*intercultural*” (etkileşime dayalı kültürlerarası karşılaştırma) terimi çerçevesinde yoğunlaştığını belirtmemiz gerekir. Bu durumda, söz konusu terimlerin tanımlarının, çalışmanın amacını netleştireceğini söyleyebiliriz. Buna göre, “*cross-cultural*” çalışmalar, karşılaştırmalı çalışmalar olup çokkültürlü toplumlarda yapılırken, bu çalışmalarda farklı kültürlerin ayrı ayrı incelenmesi söz konusudur, elde edilen sonuçlar karşılaştırılır ve böylece sonuca ulaşılır (Asante/ Gudykunst, 1989; akt. Kartarı, 2016: 69). Ancak “*intercultural*” çalışmalarda, ön plana çıkan husus, etkileşim olduğundan dolayı, farklı kültürlere mensup kişiler arasındaki karşılaşmalarda etkileşimin olması, “*intercultural*”

alışmalarının konusunu teşkil eder (Asante/ Gudykunst, 1989; akt. Kartarı, 2016: 69). Dolayısıyla, çalışmamızın, etkileşime dayalı kültürlerarası iletişim çerçevesinde temellendiğini söyleyebiliriz.

Kültürlerarası iletişimi birbirine zıtlıklar oluşturan ikilikler çerçevesinde ele almak yerine, süregelen, esnek ve akışkan bir süreç olarak ele almak gerektiğini vurgulamak gerek. Brian Fay (2012: 297), “[b]enlik, kültür, yorumlama, nesnellik” kavramlarını süreç olarak düşünmek yerine, karşıtlarının olduğu katı şeyler olarak düşünme eğilimi bulunduğunu belirtir. Ancak bu kavramların “süreç” olarak değerlendirilmesi oldukça önemlidir. Daha önce de belirtildiği gibi, aslında bunlar, isim yerine fiil olarak ve süregiden bir tarzda düşünüldüğünde, söz konusu kavramları karşıtlık ilişkisi içeren ikici çekişme şeklinde düşünme eğilimi ortadan kalkacaktır (Fay, 2012: 297).

Kültürel etkileşimi ele alan Fay (2012: 302), insanlık tarihinin, yabancılar arasındaki zorunlu ilişkiler sonucunda sürekli değerşen bir karışma halinin tarihi olduğunu belirtir. Burada, “karışma hali” kilit nokta olarak karşımıza çıkar. Buna ek olarak, Fay’e (2012: 302) göre, kültürel etkileşimin tarihi, yeni düşüncelerin grupların arasında aktarımının olduğu “basit bir kültürel yayılma süreci” olarak görülmemelidir. Dolayısıyla, kültürel etkileşimi daha geniş bir çerçevede değerlendirmemiz gerekir. Bu bağlamda, kültürel etkileşimin, rasyonel analiz ve düşünüm gibi yapıcı yönlerinin yanı sıra, tehdit, manipülasyon ve zorlamayı da içerdiğini belirten Fay (2012: 303), kültürel etkileşimin, bir tahakküm süreci olarak görülmemesi gerektiğine işaret eder.

Son olarak değerilmesi gereken nokta, kültürlerarası iletişimin oluş biçimini anlayabilmek için gündelik yaşama ve kültürlerarası etkileşimin var olup olmadığına, etkileşim var ise nasıl vuku bulduğuna bakmamız gerektiğidir. Bu sebeple, öncelikle gündelik yaşamı ele almak önemli bir husustur. Henri Lefebvre’ye (2015: 380) göre,

“[d]olaysız olan ve yaşayanın maruz kaldığı gündelik hayat, doğa ile kültür arasında dolayım olarak hizmet eder”. Doğa ve kültürün bağlantılı olmasının sonucu olarak nitelendirebileceğimiz gündelik hayatta, kültürün izleri bulunmaktadır. Bu nedenle, gündelik hayat pratiklerini göz önünde bulundurmamız gerekir. İşte bu nedenle, gündelik hayat pratikleri, çalışmada ön plana çıkarılan ve görüşmecilere sorulan sorularda yer alan unsurlardır. Gündelik yaşamı Kartarı da ele alarak, gündelik yaşamın kültürlerarası farklılıkları içinde nasıl barındırdığını dile getirmiştir. Buna göre, Kartarı (2016: 289), gündelik yaşamda bir araya geldiğimiz kişilerin, farklı kültürel gruplara mensup olduklarını ve aynı ailedeki kişilerin de, gündelik yaşamda kültürel örüntüler çerçevesinde farklı davranışlar sergileyebileceklerini belirtir. Ona göre söz konusu farklı kültürel örüntüleri tespit edebilmek için “gündelik yaşam, kültürel farklılıkların gözlemlendiği ve insan etkileşimi üzerinde etkisini gösterdiği en önemli alan” olarak göz önünde bulundurulmalıdır (Kartarı, 2016: 289). Gündelik yaşam pratikleri, kültürün etkisinin en net gözleneceği alan olduğu için bu pratikleri önemsemek gerekmektedir (Kartarı, 2016: 290). Bu tez çalışmasının odak noktalarından birinin, gündelik hayat pratikleri olmasının temelinde bu vardır. Dolayısıyla, gündelik yaşam pratiklerinin, kültürlerarası iletişim etrafında nasıl şekillendiğini, yeniden kurulduğunu ve dönüştüğünü göstermek için kültürlerarası etkileşimin boyutlarının ortaya konulması gerekir.

1.1.2. Kültürlerarası Evlilik

Kültürlerarası evlilikleri irdelemeden önce, evliliğin tanımını yapmak gerekirse, “[g]eleneksel toplumlarda evlilik, çoğu kez eşlerin değil, ebeveynler veya akrabaların inisiyatifiyle oluşturulan bir sözleşme” olup, söz konusu “sözleşme genellikle kuvvetle ekonomik faktörlerden etkilenir ve ekonomik ağlar ve faaliyetlerin bir parçasıdır”

(Giddens, 2019: 125). Dolayısıyla, evliliğin, ekonomik boyutu olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, evliliğin, “çoğu durumda göreneksel biçimlerde aktarılan zenginliklerle ilgili parasal bir olay” olduğunu belirtmek gerekir (Benedict, 2015: 73). Bu nedenle, bireylerin ve toplumların eğilimi, kendilerine benzer gruplara yönelmektir (Güvenç, 2013: 57). Çünkü ancak toplumların, kendi gruplarına ya da kendilerine en çok benzeyen gruplara yöneldiklerinde, kendi maddi zenginliklerini koruyabileceklerini düşündüklerini söyleyebiliriz. Ancak bu durumun, sadece maddi zenginlikle sınırlı kalmadığını da eklememiz gerekir. Örneğin, Bozkurt Güvenç (2013: 57), içevliliği (*endogami*) genetik hazineyi değiştirmemek üzerine kurulu olan “bir kültürel seçimin ifadesi” olarak belirtirken, dışevliliğin (*ekzogami*), söz konusu hazineyi zengin hale getirmekle kalmadığını, fakat aynı zamanda yeni özellikler eklediğini ifade eder. İşte bu noktada, dışevliliğin karşılığı sayabileceğimiz kültürlerarası evlilik karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada, dikkate almamız gereken husus, çapraz ve paralel kuzen evlilikleridir.⁶ Çapraz kuzen evliliği, “[a]ynı cinsten kardeşlerin çocuklarının evliliği” olarak tanımlanırken, paralel kuzen evliliği, “[a]ynı cinsten kardeşlerin çocuklarının evliliği” şeklinde açıklanır (Güvenç, 2013: 330). Güvenç’e (2013: 330) göre, çapraz kuzen evliliği, paralel kuzen evliliğine oranla daha yaygın görülür. Bu evlilik türü, ilkel, geleneksel ve modern hemen her çeşit toplumda tercih edilen bir evlilik türüdür (Güvenç, 2013: 330). Dolayısıyla, bu tür evliliğin tercih edilme sebeplerine bakmamız gerekir. Güvenç (2013: 330-331), “biyolojik, genetik veya soyaçekim bakımından, paralel kuzenlerle çapraz kuzenler birbirine aynı derecede yakın ya da uzak” olmalarına rağmen, çapraz evliliğin tercih edilme sebeplerinin antropologları oldukça düşündürdüğünü söyler. Bu bağlamda, “soy bağına ve soy kavramına göre erkek veya kız kardeşler, cins ayrımı yapılmadan ‘aynı soydan’ sayılmaktadır” (Güvenç, 2013:

⁶ Arap Alevilerde paralel ve çapraz kuzen evlilikleri önceki yıllarda çok karşılaşılan bir durumken, son yıllarda eğitim ve iş olanakları için farklı şehirlere göç eden Arap Alevi kadınların ve erkeklerin kültürlerarası evliliklere sıcak bakmaya başladıklarını söyleyebiliriz. Yine de günümüzde paralel ve çapraz kuzen evlilikleri veya kültürlerarası evlilik yapmak yerine, genel eğilim akraba olmayan Arap Alevi birey ile evlilik yapmak şeklindedir.

331). Bu doğrultuda, “anasoylu çapraz kuzen evliliği”ni ele alan Haviland ve arkadaşları (2008: 448-449), bu tür evliliklerin gruplar arasında dayanışmanın kurulması ve korunması amacıyla yapıldığını ifade ederler. Buna karşın, “babasoylu paralel kuzen evliliği”ni değerlendiren Haviland ve arkadaşlarına (2008: 448) göre, “bir erkek, amca kızıyla (ya da kadının bakış açısına göre amca oğluyla) evlendiğinde, sülalenin mal varlığı parçalanmamış olur”. Dolayısıyla, bu tür evliliklerde ailenin mal varlığının korunmasına önem verildiğini söyleyebiliriz.

Kültürlerarası evliliği, ilk bakışta farklı kültürlerle mensup kadının ve erkeğin evliliği şeklinde düşünmemiz olasıdır. Ancak buradaki temel noktanın, sadece farklı kültürlerle mensup bireylerin evlilikleri bağlamında olduğunu söylemek, bize kapsayıcı bir bakış açısı sunmayacaktır. Çünkü kültürlerarası olsun ya da olmasın tüm evliliklerin kültürlerarası evlilik sayılabileceği belirtilmektedir (Falicov, 1995: 231). Dolayısıyla, sadece farklı kültürlerle mensup bireyler arasında gerçekleşen evliliklerde değil, fakat aynı zamanda aynı kültüre mensup bireyler arasında gerçekleşen evliliklerde de eşler arasında kültürel farklar olabileceğini göz önünde bulundurmamız gerekir. Bu bağlamda, Celia Jaes Falicov (1995: 231), farklı toplumsal birimlere ait olduklarından dolayı eşlerin aile gelenekleri, meslekleri ya da siyasi ideolojilerinde farklılık olabileceğine işaret eder. Diğer bir deyişle, aynı kültüre mensup eşler arasında bile bazı farklılıkların olduğunu söyleyebiliriz. Ancak çalışmamızın temel odağı, Arap Alevi ve Sünni bireylerin kültürlerarası evlilikleri olduğu için aynı kültüre mensup bireylerin evlilikleri çalışmanın kapsamı dışındadır. Bu noktada, Rosemary Breger ve Rosanna Hill'in kültürlerarası evlilik tanımını takip edebiliriz. Kültürlerarası evliliği ayrıntılarıyla tartışan Breger ve Hill (1998: 7), *Cross-Cultural Marriages* adlı kitapta, kültürlerarası evliliği, farklı dilbilimsel, dini ya da etnik gruba ya da ulusa mensup iki insanın yaptığı evlilik olarak tanımlarlar. Çalışmada, farklı mezheplere mensup kadın ve erkeğin evliliği, farklı etnik gruba ait iki kişinin evliliği şeklinde olduğu için kültürlerarası

evlilik tanımına uymaktadır. Diğer bir deyişle, Arap Alevi kadın ve Sünni erkeğin yapmış olduğu evlilik, kültürlerarası evlilik olarak nitelendirilmektedir. Bunun nedeni ise, Arap Alevi ve Sünni kültürlerin birbirlerinden farklı yönlerinin bulunmasıdır. Bu bağlamda, daha önce belirttiğimiz gibi, çalışmada Arap Alevi kadın ile Sünni erkeğin evliliklerinin odak noktası olmasının temel sebebi, Arap Alevi kadınların Sünni toplumda kendilerine alan açıp açmadıklarını ve alan açmaları durumunda bunu nasıl yaptıklarını ortaya çıkarmaktır. Bununla birlikte, geneli Arap Alevi olan kaynak kişilerin, Arap Alevi kadın ve Sünni erkek evliliklerinden insanlara ulaşabilmeleri söz konusu olmuştur. Buna ek olarak, “Alevi” kimliğiyle araştırmacı ile Arap Alevi kadınlar arasında mezhep temelinde ortaklaşmanın gelişmesi, bir diğer etken olarak sayılabilir. Dolayısıyla, odak noktası Arap Alevi kadınlar olduğu için ve Sünni kadın ile Arap Alevi erkek evliliklerine ulaşmak mümkün olmadığı için söz konusu çalışma Arap Alevi kadın ile Sünni erkek evlilikleri temelinde ilerlemiştir.

Breger ve Hill (1998: 8), kimin gruptan olduğunun anlaşılabilmesi için kimin grup dışı olduğunu tanımlamak gerektiğini söylerler. Grup dışında oldukları kabul edilecek kişilerin, farklı kültürlerle ait olduklarını düşünebiliriz. Bunun sebebi, farklı kültürlerle mensup kişilerin, grubun dışındaki başka bir grupta yer aldıklarının düşünülmesidir. Bu durumun, farklı kültürlerle mensup kişilerin gruba alınmamasını gerektirdiğini söyleyebiliriz. Grup dışı olmanın, söz konusu gruplar arasındaki politik ve sosyo-ekonomik ilişkilerde gömülü olduğuna işaret eden Breger ve Hill (1998: 8), “öteki” ve “öteki”nin kültürünün, sınırları ve farklılığı belirleyen bir husus olduğunu belirtirler. Farklılık deyince, akla sadece kültürler arasındaki farklar gelmemelidir. Çünkü grup içi farklılıklar, yani kültür taşıyıcılarının arasında da farklılıklar olabildiğini görebiliriz. Bu bağlamda, gruplar arasındaki farklılığa ek olarak, grup içi farklılıklara değinen Breger ve Hill (1998: 10), etnik grubun kendi içinde bile farklılıkların oluşabileceğine dikkat çekerler. Grup içi ya da grup dışı olmanın, oldukça önemli

sayıldığı bu noktada, kültürler arası evliliklerde de bu konunun gündeme gelmesinin kaçınılmaz olduğunu düşünebiliriz. Buna ek olarak, kültürlerarası evliliği, eşlerin grup üyelikleri açısından ele alan William B. Gudykunst (2015: 349-350), grup üyeliğinin çiftlerin iletişim kurması üzerinde etkili olduğunu ve ilk olarak, evlendiklerinde ve sonrasında çocuk sahibi olduklarında söz konusu etkinin görüldüğünü belirtir. Dolayısıyla, eşlerin farklı gruplar ve kültürlerle ait olmalarının, evliliğe adım atıp, çocuk sahibi olduklarında sorun yaratabilecek unsurlara dönüşebileceklerini söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Gudykunst (2015: 349-350), kültürlerarası evlilik sonrasında karı-koca rollerine ilişkin içinde bulundukları kültürün beklentilerinin ortaya çıktığını söyler. Kültürel beklentilerin, kültürlerin farklı olduğu durumlarda sorun yaratabileceğini söyleyebiliriz. Ancak çiftler, söz konusu beklentilerin, davranışları üzerindeki etkilerini bilmezler (Gudykunst, 2015: 349-350). Eşlerin, kültür konusunda ortaya çıkabilecek sorunları önceden tahmin edememelerinin, kültürlerarası evliliği diğer evliliklere göre, daha zor hale getirdiğini söyleyebiliriz. Bunun sebebi ise, daha önce dediğimiz gibi, ailelerin, evliliği kendi kültürlerine göre şekillendirmek istemeleri olabilir. Örneğin, birbirini seven ve eşit gören çiftler olabileceği düşünülürse, kültürlerden birinin, kadının kocasına hizmet etmesi gerektiğini açığa çıkarmasıyla birlikte, çocuğun doğumuyla anne-baba rollerine ilişkin kültürel beklentilerin ortaya çıktığı görülür (Gudykunst, 2015: 349-350). Bir kültürde kadına atfedilen “annelik” rolünün niteliğiyle, başka bir kültürdeki “annelik” rolünün niteliği farklılaşabilir. Bu durumda, kadının kendi kültürüne göre değil, tabi olduğu kültüre göre hareket etmesi beklenir. Kadının bu durumu kabul etmemesiyle birlikte, annelik, çocuk bakımı, ev işleri gibi alanlarda sorunlar veya çatışmalar yaşanabilir. Çatışmaların nedeni, kültürel beklentilerin farklı olmasıdır. Ancak ortaya çıkabilecek bu tarz sorunlara çözüm önerileri sunulmaktadır. Nitekim Gudykunst (2015: 349-350), bu sorunları aşmanın yolunun, bilinçli ve düşünceli olmaktan geçtiğini vurgular.

Eşlerin mensup oldukları kültürleri birbirinden ayıran farklılıkları ele alan Falicov da (1995: 231), farklılıklar arttıkça durumun daha da zorlaştığını söyler; farklı etnisite, din, sınıf, ırk ya da ulus, kültürlerarası evliliği zorlaştıran etkenlerden bazılarıdır.⁷ Bunun sebebi olarak, söz konusu etkenlerin, bireyin hayata bakışını oluşturma ve şekillendirme potansiyeline sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan, kişilerin evliliğe karar vermelerinde önemli rol oynayan bir hususun, evlenecek kişilerin dünya görüşlerinin benzerliği ya da farklılığı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim eş seçiminin politik yanı olduğunu belirten Breger ve Hill (1998: 14), bazı grupların karma evliliğe daha açık olduklarını ifade ederler. Dolayısıyla, bazı gruplar kültürlerarası evliliğe sıcak bakarken, bazı grupların söz konusu evliliğe katı bir şekilde karşı çıktıklarını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, çiftlerin dünya görüşlerinin farklı olmasının sorun çıkarabileceğini söyleyen Falicov'a (1995: 231) göre, kültürlerarası evliliklerin karmaşık ve çeşitli olmasından dolayı, genelleme yapmak pek kolay değildir. Global bağlamda, farklı etnik kökenlere sahip kişiler arasındaki evlilikler çok yaygın olmakla birlikte, farklı dinlerden evlilikler sıklıkla yapılır (Falicov, 1995: 231). Ancak Hatay örneğinde, Arap Alevi-Sünni kültürlerarası evlilikleri çok yaygın değildir. Ancak önemli bir husus olarak, Hatay'da Arap Alevi-Sünni evlilikleri bağlamında derinlemesine görüşmelere dâhil olan bazı görüşmecilerin, Arap Aleviliği ve Sünniliği iki farklı din olarak tanımlarken, bazı görüşmecilerin Arap Aleviliği ve Sünniliği farklı mezhepler olarak ele aldıklarını belirtmemiz gerekir. Ancak çalışmada Arap Aleviliği ve Sünniliği farklı dinler olarak değil, farklı mezhepler olarak ele aldığımızdan dolayı, dinler arası evliliklerden ziyade, farklı mezheplere dayalı kültürlerarası evlilikleri temel aldığımızı söyleyebiliriz. Dinler arası evliliklerin yanı

⁷ Falicov (1995: 231), makalesinin başında Kültürel Antropolog Margaret Mead'in "Eğer kapı komşun olan çocukla evlenmeyeceksen- ve eğer onunla evlenirsen can sıkıntısından ölebilirsin- o zaman çok daha sıkı çalışmak zorunda kalacaksın" cümlesini almıştır. Bu alıntıyla Falicov, kültürlerarası evliliğin aslında farklı kültürlerden kaynaklı bir çeşitliliği getireceği için eşlerin sıkılmaya fırsat bulamayacağına ancak kültürel farklılıklardan ötürü daha çok çaba göstermeleri gerektiğine işaret etmiştir.

sıra, Falicov (1995: 231), ırklar arası evliliklere en az sıklıkta rastlandığını, sınıflar arası evliliklere nispeten nadir rastlandığını belirtir. Bu bağlamda, Hatay'da ikamet eden Arap Alevi ve Sünni bireyler arasında gerçekleşen kültürlerarası evliliklere, bahsi geçen diğer evlilik türlerine oranla daha sıklıkla rastlandığını belirtmemiz gerekir.

Farklılıkların yanı sıra, eşler arasındaki iletişimi kolaylaştıran bazı benzerliklerin de olduğunu söylememiz mümkündür. Örneğin, meslek ya da siyasi ideoloji bağlamında çiftler benzer özellikler taşıyabilmektedirler (Falicov, 1995: 235). Örneğin, görüşmecilerden bazıları, eşlerin siyasi görüşlerinin benzerliğini ya da aynı oluşunu, kültürlerarası evliliğin gerçekleşebilmesi için temel etkenlerden biri olarak tanımlamıştır. Bunun yanı sıra, farklı kültürlere mensup eşlerden birinin, diğerinin siyasi görüş farklılığını görmezden gelmesi de, önemli bir husus olarak karşımıza çıkar. Ayrıca Falicov (1995: 235), kültürel ya da kişisel olarak çiftlerin birbirlerini tamamlayabileceklerini söyler. Kültürlerarası evlilik yapan çiftlerde farklılıkların yanı sıra, benzerliklerle de karşılaşmamız mümkünken, aynı kültürlerden bireylerin evliliklerinde de benzerliklerin yanı sıra, farklılıklarla karşılaşmamız söz konusu olabilir. Bu noktada, Breger ve Hill (1998: 8), farklılıklara fazla odaklanılması sonucu, benzerliklerin gözden kaçırıldığı ifade ederler. Eşler arasındaki benzerliklerin sorun yaratma olasılığı oldukça düşükken, asıl sorun yaratacak boyut, eşler arasındaki farklılıklardır. Bu nedenle, Falicov'a (1995: 235) göre, çiftlerin farklılıklarını dengeli bir bakış açısıyla değerlendirmeleri gerekir.

Kültürlerarası evliliklerde aile faktörünün oldukça önem taşıdığını vurgulamamız gerekir. Çünkü tüm geleneksel evliliklerde olduğu gibi kültürlerarası evliliklerde de sadece eşler değil, eşlerin aileleri de yapılan evliliğin önemli bir parçasıdır. Ailenin evliliğe onay vermesinin oldukça önemli olduğunu belirten Falicov (1995: 237-8), ırk, din veya etnisite söz konusu olduğunda ailelerin karşı çıktığına ve

ailelerden birinin onay vermemesinin evliliğin başarısını etkilediğine işaret eder. Ancak kültürlerarası evlilik için gerilimsiz bir ortam sağlamak ve geniş ailenin desteğini almak hâlâ pek mümkün değildir (Falicov, 1995: 237).

Önyargı ve ayrımcılık, kültürlerarası evliliğe engel teşkil eden en önemli etmenlerdendir. Kültürlerarası karşılaşmalarda önyargı ve ayrımcılığın, yaygın görülen bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Önyargı konusunu kapsamlı bir biçimde ele alan Anthony Giddens ve Philip W. Sutton (2019: 694), önyargıyı “bir grubun üyelerinin diğer grupla ilgili düşünce ve tutumları” olarak tanımlarken, önyargının, kulaktan dolma bilgiler ve değişime direnç gösteren yapılar olduklarını eklerler. Önyargı ile birlikte ele alınması gereken bir diğer konu, ayrımcılıktır. Önyargılı kişilerin, bazı durumlarda ayrımcılığa kayabileceklerini belirtmemiz gerekir. Ayrımcılık, bir grubun, diğer grubun fırsatlara erişimini engelleyecek davranışlarda bulunabileceği anlamına geldiği için oldukça önemli bir meseledir (Giddens, Sutton, 2019: 696).

Bir başka önemli değişken olan dil, kültürlerarası evliliklerde dikkate almamız gereken bir konu olarak karşımıza çıkar. Bunun sebebi olarak, konuşulan dilin aynı ya da farklı oluşunun, kültürlerarası evlilikteki iletişime istenen ya da istenmeyen yönde etki ettiğini ifade edebiliriz. Bu bağlamda, kültürlerarası evlilik yapan çiftler, farklı etnisite, ırk, din, sınıf ve milliyetten gelmiş olmakla birlikte, farklı dilleri konuşuyor olabilirler (Falicov, 1995: 235). Dolayısıyla, adı geçen farklılıklara yeni bir alan eklendiğini görüyoruz.

Çalışmada ele alınan kültürlerarası evliliklerde Arap Alevi kadınların kendilerinin ya da ailelerinin Arapça bildiklerini, bunun yanı sıra, Arapça bilen Sünni Arap kökenli erkek görüşmecilerin dil konusunda sorun yaşamadıklarını söyleyebiliriz. Ancak Sünni Türk kökenli erkek görüşmecilerin dil konusunda yaşadıkları sıkıntı, alan araştırması bölümünde detaylı bir şekilde görülebilir. Dolayısıyla, kültürlerarası

evliliklerde sözü geçen farklılıkların üstüne başka farklılıklar da eklendiği için kültürlerarası evlilik incelenmeye değer görülmektedir (Falicov, 1995: 231). Kültürlerarası evlilik konusunu seçmemizin nedenlerinden biri de, söz konusu farklılıkların çokluğu ve bu farklılıkların, kültürlerarası evliliğe etkilerinin çok katmanlı oluşudur.

Bu çalışmanın temel kavramlarından bazılarının, toplumsal cinsiyet rolleri ve kültürlerarası etkileşim olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, toplumsal cinsiyet rollerini ve kültürlerarası etkileşimi temel alarak, kültürlerarası etkileşimin toplumsal cinsiyet rollerinin inşasındaki rolünü ele almamız gerekir. Bu bağlamda, “cinsel rol” ve “toplumsal cinsiyet rolleri” kavramlarının tanımlarını ele almak faydalı olabilir. İlk olarak, Erol Mutlu (2017: 66), cinsel rol kavramını, “[v]erili bir toplumda, sırf cinsiyete dayalı olarak kadınlara ya da erkeklere ait olarak görülen rol (tutumlar, değerler ve davranışlar)” olarak tanımlar. Sadece “kadın”lara veya “erkek”lere ait görünen davranışların toplum tarafından kabul gördüğünü belirtmemiz gerekir. Anthony Giddens ve Philip W. Sutton (2019: 1058) ise, toplumsal cinsiyet rollerini, “[e]rkek ya da kadın olarak etiketlenmiş ve her bir cinsiyete izafe edilmiş toplumsal roller” olarak ele alır. Toplumsal cinsiyet rolleri denince, “kadınlığın” ve “erkekliğin” nasıl kurulduğu, yıkıldığı ya da yeniden kurulduğu şeklindeki süreçler aklımıza gelir. Her bir cinse atfedilen rollerin ne olduğu gündelik pratikler yoluyla gözlemlenebilir. Bireyler, toplumsal cinsiyet rollerini içine doğdukları kültürün şekillendirmeleri doğrultusunda performe ederler. Bireylerin kültür bağlamı toplumsal cinsiyet rolleri performansı, aynı coğrafi konumdaki başka kültürlerle mensup bireylerin toplumsal cinsiyet rolleri performansı ile etkileşim haline girer. Kültürlerarası iletişim yoluyla etkileşim meydana gelir. Toplumsal cinsiyet rolleri, kültürel öğelerle beslenir, kültürler arası iletişim ve etkileşimle kabul görür ya da reddedilir. Kültürlerarası evlilik ise, Arap Alevi kadınların öznelliklerinin görülebileceği bir alan olması bakımından dikkate değerdir.

Çoklu kimliklere sahip, farklı toplumsal cinsiyet rollerini benimsemiş kişiler, evlilik yoluyla kültürlerarası etkileşime girdiğinde durum biraz daha karmaşıklaşır. Bu çalışma açısından kültürlerarası etkileşimin, toplumsal cinsiyet rollerinin inşasında nasıl bir yerde olduğunu anlamak için kültürlerarası iletişimde iktidar ilişkilerinin önemine vurgu yapan Fay'e başvurabiliriz. Bir önceki bölümde de belirtildiği gibi, kültürlerarası etkileşim her zaman yumuşak geçişle olmaz, daha yıkıcı ve sert geçişlerin olduğu söylenebilir. Fay (2012: 303), kültürel ve toplumsal etkileşimin, "farklı iktidar konumlarında bulunan gruplar arasındaki karmaşık uyarılma/ sahiplenme ve pazarlık kalıplarından" oluştuğunu ve etkileşim ile ilgili çalışmaların, dayatma, direniş ve çatışma gibi süreçleri dikkate almaları gerektiğini belirtir. Ancak etkileşimciliğin, "farklılıkların aşılmasını öngören bir yaklaşım" olmadığını belirtmek gerekir (Fay, 2012: 305). Fay (2012: 306), tarafların belirli bir dinamik çerçevesinde sürekli değiştiğinin düşünüldüğünü ve bununla bağlantılı olarak farklılıkların, üstesinden gelinmesi ya da olduğu gibi devam ettirilmesi gereken hususlar olarak görülmediğini belirtir. Diğer bir deyişle, farklılıkların tanındığını, incelendiğini ve konumlandırıldığını söyleyen Fay (2012: 306), bununla birlikte, farklılıklara meydan okunmasının ve farklılıkların dönüştürülmesinin de söz konusu olduğunu vurgular. Dolayısıyla, farklılıkların görünür olduğunu ve dikkate alındığını söyleyebiliriz. Farklılıkların ortadan kaldırılmasının söz konusu olmadığı gibi, olduğu gibi sürdürülmesinin de mutlak olmadığını ekleyebiliriz. Diğer bir deyişle, etkileşimle birlikte, farklılıkların, değişim ve dönüşüm geçirebileceğini ifade edebiliriz. Bu bağlamda, temel nokta, benzerlik ve farklılık gibi ikili karşıtlıklar söz konusu olduğunda, herhangi birini seçmek yerine, bu karşıtlıklar arasında var olan dinamik gerilimin devam ettirilmesi konusudur (Fay, 2012: 306). Dolayısıyla, kültürlerarası etkileşimin, süregelen gerilimi devam ettirmesi söz konusudur.

Mezhep aidiyetinin varlığı ya da yokluğu, kültürlerarası evliliği etkileyebilen bir sürece işaret eder. Elde edilen bulgular doğrultusunda, kendini Arap Alevi ya da Sünni mezhebe ait hisseden ve kendini mezhep üzerinden tanımlayan bireylerin “karşı” kültüre bakış açıları, kendilerini mezheplerine göre değil de, sadece kültürlerine göre tanımlayan bireylerin bakış açılarından farklıdır. Bu farklılık, hoşgörüyü getirebildiği gibi, “karşı” kültüre tahammülsüzlüğü de getirebilir. Bu nedenle, mezhep aidiyetlerinin kültürlerarası evliliklere etkisinin irdelenmesi faydalı olacaktır.

Bu bağlamda, Arap Alevi ve Sünni mezhepleri ve kültürleri birbirinden farklı olduğu için önyargı oluşturabilecek pek çok yön bulunduğunu belirtelim. İnan Keser (2008: 70), inanç, ilke, pratik ve kurumlar bağlamında Arap Aleviliğin, Türkiye’deki Sünni İslam inancından farklı olduğunu söyler. Söz konusu farklar, her iki kültür tarafından net olarak bilinmediği için “karşı” kültüre önyargı beslemek mümkün olabilir. Dolayısıyla, Arap Alevi mezhebine mensup olan kadınların, kültürlerarası evliliklerine karar verme ve evliliği deneyimleme süreçlerinde içinde bulundukları durumun irdelenmesi önem taşımaktadır. Böylelikle, Arap Alevi kadın-Sünni erkek etkileşiminin kültür ve kimlikle ilgili bize ne söylediği, Arap Alevi kadınların Sünni kültüre karşı öznelliklerini sergileyip sergilemedikleri ve söz konusu öznenliğin sergilenmesi durumunda, bu öznenliğin gündelik hayatın hangi yönleriyle ilişkili olduğu açığa çıkacaktır.

1.2. Etnisite, Etnik Grup ve Etnik Kimlik

Etnisite⁸ ve kimlik⁹ kavramlarının, 19. yüzyıldan itibaren yoğun bir şekilde tartışıldığını ve bunun milliyetçilik ekseninde gerçekleştiğini ve sorunlu bir alan

⁸ Etnisite kavramının kapsamlı açıklaması için bkz. Nişancı&Işık, 2015; Emiroğlu&Aydın, 2003; Etnisite ve “ırk” ile ilgili bir çalışma için bkz. Banton, 2018; Etnisite, “ırk” ve milliyetçilik bağlantısı için bkz.

olduğunu belirtmek gerekmektedir (Ürer, 2016: 7). Bu kavramları daha iyi anlayabilmemiz için öncelikle etnik kavramının tarihsel kullanımlarına bakmamız gerekir. Tartışmayı 14. yüzyıla kadar götürmemiz mümkündür. 14. yüzyılın ilk yarısından itibaren İngilizcede karşılaşılan bir kavram olan ve “putperest” anlamında olup, Yunanca “ethnikos”tan gelen etnik sözcüğü, 19. yüzyıla kadar aynı anlamda kullanılmıştır (Williams, 2018: 144; Haviland vd., 2008: 107). 19. yüzyıldan sonra ise kavram farklı anlamları ihtiva edecek ve bu nedenle, anlam karmaşası oluşacaktır. 20. yüzyıldaki etnik kavramının anlam farklılığı bize bunu göstermektedir. Buna göre, 20. yüzyılda, “etnik” kavramı, 1961 yılından itibaren “etnik azınlıklar” anlamında kullanılmıştır (Williams, 2018: 144). Dolayısıyla, etnik kavramının ilk anlamı olan “putperest” ile sonraki anlamı olan “etnik azınlıklar” arasında ciddi bir fark olduğunu görüyoruz. “Etnik” kavramına, “etnik grup” ve “etnisite” kavramlarını eklediğimizde, kavramların çoğalmaya başladığını görmemiz mümkündür. Alana yeni kazandırılan kavramların, kullanıma girme zamanlarına baktığımızda, görece yakın tarihli olduklarını görebiliriz. Oxford İngilizce Sözlük’ün 1972 yılında yayınlanan ekinde, etnik grup ve etnisite terimlerinin ilk defa David Riesman tarafından 1953 yılında kullanıldığı belirtilmiştir (Sekulic, 2008: 456). Bu noktada, farklı etnilerin varlığının tartışmaya açıldığını söylebiliriz.

Milena Doytcheva (2016: 10-19), 5000’den fazla etni olduğunun ve “etni” kavramının batı dışındaki toplumlarla ilgili yapılan araştırmalarında kullanıldığının altını çizer. Burada, etni kavramının, batı toplumları hariç, diğer toplumları kapsaması önemlidir. Ayrıca bu durum kavramların nasıl arttığını ve anlam çeşitliliğine uğradığını göstermesi açısından da oldukça önemlidir. Bu noktada, Will Kymlicka (2020: 26-27),

Brubaker, 2009; Etnisite, kimlik ve milliyetçilik analizi için bkz. Yanık, 2013; Etnisite ve milliyetçilik bağlantısı için bkz. Aktürk, 2006.

⁹ Kimlik kavramının farklı bir yorumu için bkz. Bayart, 2020; Bilgin, 2007; Tok, 2003; Kimliğe ilişkin yaklaşımlar için bkz. Aka, 2010; Türk ulusal kimliğinin inşası ve etnik-kültürel kimlikle ilişkisi için bkz. Yıldız, 2001.

azınlıklar ve çoğunluklar arasında dil, özerklik, siyasi olarak temsil edilme, toprak üzerinde hak iddia etme, göç ve vatandaşlığa alınma gibi konularda sorunlar yaşandığını aktarır. Söz konusu sorunlar, günümüzde önemini koruyan konular olarak karşımıza çıkar. Buna ek olarak, söz konusu meseleler için geçerli yanıtlar henüz bulunmamaktadır (Kymlicka, 2020: 27). Sorunların varlığı bir yana, çözümün tam olarak bulunamamış olmasının, bu konuları ön plana çıkaran unsurlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Buna ek olarak, etnisite çalışmalarına da bakmamız gerekir.

Etnisite çalışmalarında¹⁰ karşımıza çıkan hususlardan biri, kavramsallaştırmanın ve kavram tanımlarının nasıl yapıldığıdır. Buna göre, etnisite çalışmalarında karşılaşılan önemli kavramsallaştırmalardan birinin, “etnik kategoriler” ve “etnik toplumlar” arasındaki fark olduğunu belirten Smith (2017: 41), etnik kategorilerin, kültür ve tarih bağlamında ayrı gruplar olarak nitelendirildiğini ve özdeşlerinin çok az olduğunu vurgular. Etnik kategoriler ile etnik gruplar arasındaki farkı görebilmemiz için etnik topluluğu ve topluluğun farklı özelliklerini ele almamız gerekir. Buna göre, etnik bir topluluğu ayırt eden özellikler olarak, küçük bir kesimin söz konusu özelliklere sahip çıkıp açıkça dile getirmesi ve belli özelliklerin belli dönemlerde diğerlerine kıyasla öne çıkması sayılabilir (Smith, 2017: 42). Bu noktada, etnik topluluğun özelliklerine bakmamız gerekir.

Smith’e (2017: 42) göre, etnik topluluğun altı özelliği, “[k]olektif bir özel ad; [o]rtak bir soy miti; [p]aylaşılan tarihi anılar; [o]rtak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur; [ö]zel bir “yurt”la bağ” ile “[n]üfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu” şeklindedir. Söz konusu özellikler, etnik grubu etnik kategoriden ayırt eden unsurlar oldukları için önemlidir. Bu noktada, Smith (2017: 42), belli bir nüfusun, bahsi geçen özelliklere sahip olduğu ya da paylaştığı oranda ve bu özelliklerin çoğuna sahip

¹⁰ Etnisitenin farklı bir yorumu için bkz. Kaufmann, 2004; Brubaker, 2004; Farklı etnisite çalışmaları için bkz. Glazer&Moynihan, 1981; Etnisite ile azınlık grupları bağlantısı için bkz. Schermerhorn, 1996.

olması ya da paylaşması durumunda, “etnik topluluk” ya da “etni” olarak adlandırılmasının mümkün olduğunu belirtir. Örnek vermek gerekirse, Arap Aleviliğini etnik topluluk olarak görmemiz mümkündür. Bunun sebebi, Arap Alevilerin kendilerini diğer gruplardan farklı görüp farklı isimlendirmeleri ve aynı şekilde diğer gruplar tarafından farklı görülüp farklı isimlendirilmeleridir. Ancak isimlendirmede gruplar arasında farklılıklar görebilmekteyiz. Arap Aleviler, kendilerini “Arap Alevi” ya da sadece “Alevi” olarak tanımlarlarken, Sünniler, Arap Alevileri “Nusayriler” şeklinde tanımlamaktadırlar. Her iki durumda da her iki grup, diğer grubu kendisinden farklı bir noktada konumlandırır. Dolayısıyla, Arap Aleviliğini ve Sünniliği, farklı etnik gruplar olarak tanımlayabiliriz. Bu noktada, Haviland ve arkadaşları (2008: 107), etnik grubu “[k]endilerini ortak bir ata, köken, dil, gelenekler ve geleneksel inançlar gibi çeşitli kültürel özelliklere sahip bir grup olarak tanımlayan ve bunu ilan eden insanlar” şeklinde tanımlamaktadırlar. Ancak etnik grup denilince, sadece azınlıkların dikkate alındığını görmemiz mümkündür. Hâlbuki ister azınlık ister çoğunluk grupları olsun, bu grupların “etnik gruplar” olduklarının altı çizilmelidir (Giddens&Sutton, 2019: 692). Bu nedenle, daha önce belirttiğimiz gibi, Arap Alevilerin yanı sıra, Sünnileri de etnik grup olarak görmemiz mümkündür.

Bu noktada, etnik kimlik kavramını ele alabilmemiz için öncelikle kimlik kavramına tekrar dönmemiz gerekir. Daha önce de söylendiği gibi, kimliğin sabit olmadığını, dinamik bir yapıya sahip olduğunu tekrarlamak gerekir (Allen, 2003: 51). Buna ek olarak, kimlik kavramını “ötekilik” kavramıyla bir arada değerlendiren Fay (2012: 299), bu kategorilerin karşıt olmayıp, karşılıklı bir şekilde birbirlerine gereksinim duyduklarını ve “hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda aralarında diyalektik bir karşılıklı-ilişki barındıran kavramlar” olduklarını belirtir. Dolayısıyla, kişinin kendi kimliğini “öteki” üzerinden tanımladığını söyleyebiliriz. Bu nedenle, kimlik ile “öteki” arasında bir ilişki olduğunu vurgulamamız gerekir. Diğer bir deyişle,

kimlik, başkasıyla kurulan ilişkiye göre oluştuğu için kişinin kendi kendisiyle ilişkisinde, öteki ile kurduğu ilişkinin belirleyici bir rolü vardır (Touraine, 2017: 271). Kısacası, Alain Touraine (2017: 271), iletişimin kimliği belirlediğini ifade eder. Söz konusu iletişimin ise “öteki” ile olduğunun altını çizmemiz gerekir.

Etnik kimlik, kimliğin önemli bir bileşenidir. Etnik kimlik, cinsiyet, cinsel yönelim ve toplumsal sınıfla birlikte kimliğin temel unsurlarından biridir (Giddens&Sutton, 2019: 1045). Dolayısıyla, bireyin, kendini etnik kimliğine göre tanımlayabileceğini söyleyebiliriz. Giddens ve Sutton (2019: 1038), etnik kimliği, kültürel farklılıklarla bağlantılı olan “bir toplumsal kimlik biçimi” olarak ifade ederler. Buna ek olarak, bireyin bazı durumlarda etnik kimliğini ön plana çıkarmak isteyebileceğini ya da ön plana çıkarmak zorunda kalabileceğini de ekleyebiliriz. Dolayısıyla, toplumsal bir olgu olarak nitelendirilen etnik kimliğin, üretilen ve yeniden üretilen boyutuna dikkat çekmek mümkündür (Giddens&Sutton, 2019: 692). Bu noktada, iletişim, kimlik kavramında olduğu gibi, etnisite kavramında da karşımıza çıkar. William B. Gudykunst (2015: 97), etnisitenin, iletişimi etkileyen unsurlardan biri olduğunu söyler. Dolayısıyla, etnisitenin iletişimi şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Etnisitenin öneminin ve ilişkisinin, iletişimle sınırlı kalmadığını belirtmemiz gerekir. Etnisitenin insanların ırkına, milliyetine ve dini özelliklerine bağlı olduğunu belirten Gudykunst (2015: 95), etnisitenin “sosyal olarak oluşturulmuş bir kategori” olduğunun altını çizer.

Etnisite konusunun, ilk ortaya atıldığı zamanlarda pek ilgi görmediğini belirtmemiz gerekir. Thomas Hylland Eriksen (1996: 28), etnisite konusunun, Max Weber¹¹ dışında, klasik sosyologlar tarafından incelenmediğini belirtir. Bunun nedeni, 20. yüzyılın başlarında modernliğin geleneksel kimliklere gereksinimi ortadan kaldıracağına inanılmasıdır (Eriksen, 2010: 6; Öztoprak Sağır&Akıllı: 2004: 6). Ancak

¹¹ Max Weber eleştirisi için bkz. Banton, 2007.

inanılanın tam tersine, güncel sorunların tam ortasında yer aldığından dolayı, etnisitenin temel araştırma konularından biri olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü modernleşmeyle¹² birlikte, etnisitenin öneminin azalmadığını, aksine, özellikle 2. Dünya Savaşı sonrasında etnisitenin ve ulusçuluğun politik öneminin arttığını söylemek gerekir (Eriksen, 2010: 6). Modernleşmenin, etnisitenin daha çok tartışılmasını sağladığını söyleyebiliriz. Bunun sebebinin, dünya genelinde devlet düzeninin değişmesi olduğunu belirtebiliriz. Buna göre, Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla beraber, etnik temelli devletlerin bağımsızlıklarını kazandıklarını belirten Eriksen (2010: 6-7), milliyet ve azınlık konularıyla sorunların hızla ortaya çıktığını ifade eder. Sovyetler Birliği'nin dağılmasını dönüm noktası olarak görebiliriz. Çünkü söz konusu dağılma sonrasında etnik temelli devletlerin ortaya çıkmalarının söz konusu olabildiğini vurgulamamız gerekir. Etnik temelli devletlerin kurulmasıyla birlikte, kimlik siyasetinin yükselişe geçtiğini ve iki kutuplu dünya düzeninden çok kimlikli bir yapıya geçiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu aşamadan sonra, farklı kimlik kategorileri çerçevesinde kendilerini tanımlayan gruplar görünür hale gelerek, mücadelelerini çoklu kimlikler üzerinden yapmışlardır. Meral Öztoprak Sağır ve H. Serkan Akıllı (2004: 125-6), Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla kurulan devletlerde çatışmaların olmasını, Yugoslavya'nın dağılmasının ardından “etnik temizlik” yaşanmasını, Batı Avrupa'ya doğru göçün gerçekleşmesini ve küreselleşmeyle birlikte ulus devletlerin dönüşüm geçirmesini, 1960'tan günümüze kadar olan süreçte etnisite çalışmaları bağlamında önemli dönüm noktaları olarak ele alırlar.

Eriksen (2010: 7), dünyada değişen siyasi dengelerin, etnisitenin öneminin anlaşılmasına sebep olduğunu belirtir. Ulus-devlet ve çokkültürlülük karşıtlığı ise dikkate almamız gereken bir diğer konudur. Ulus-devletin, farklılıkları görmezden

¹² Osmanlı Devleti'nin dağılmasına neden olan milliyetçiliklerin modernleşme kavramı ışığında eleştirisi için bkz. Aydın, 2000.

geldiğini, bununla birlikte, çokkültürlülüğün farklı kültürleri ön plana çıkardığını söylememiz gerekir. Bu noktada, farklı dil, din, etnik köken, kültürel kimlik, vb unsurları dikkate almadan tüm farklılık unsurlarını aynı potada eritme çabasında olan ulus-devlet yapılanmasına karşın, kültürel çeşitliliği ön plana çıkaran çokkültürlülük önem kazanıp gündeme gelmiştir¹³ (Kakışım, 2016: 109). Bu nedenle, ulus-devlet yapılanmasının geldiği nokta ile çokkültürlülük ilişkisi oldukça önemlidir. Etnisite, etnik grup ve etnik kimlik kavramlarından sonra, farklı etnisite yaklaşımlarını ele almamız, etnisitenin algılanma biçimini görmemiz açısından faydalı olabilir. Buna göre, ilk olarak İlkçi (*Primordialist*) Etnisite Yaklaşımı ele alınacak olup, devamında sırasıyla Durumsalcı ve Araçsalcı (*Circumstantialist* ve *Instrumentalist*) Etnisite Yaklaşımları ele alınacaktır. Son olarak, bu tez için merkezi öneme sahip olan Barth'ın “sınır” kavramı irdelenecektir.

1.2.1. İlkçi Etnisite Yaklaşımı

İlkçi yaklaşımın, ilk ortaya çıkan kapsamlı etnisite yaklaşımı olduğunu söyleyebiliriz. İlkçi bağın sonradan kazanılmadığını, “verili” olduğunu öne süren (Geertz, 1996: 41; Fenton, 2010: 78) bu yaklaşımda, etnisitenin doğuştan geldiğine dair bir kabulün olduğunu belirtmemiz gerekir. İlkçi yaklaşımın kavram olarak kullanılmasının nedeni, etnik bağların kökenini ve dayanıklılığını ifade etmektir (Eller&Coughlan, 1993: 183). Dolayısıyla, doğuştan geldiği düşünülen etnisitenin, güçlü bağlara sahip olduğunun kabul edildiğini söylememiz gerekir. Bu nedenle, İlkçi yaklaşımda, biyolojik, psikolojik ve kültürel açılardan yapılan açıklamalar ön plana çıkmaktadır (Tilley, 1997: 497). Çünkü söz konusu yaklaşımda biyolojinin, psikolojinin ve kültürün, güçlü bağların nedenleri olarak görüldüğünü belirtmemiz gerekir.

¹³ Azınlıklar, çokkültürlülük ve medya ilişkisi için bkz. Çoban, 2010.

İlkçi yaklaşımı ikiye ayırmanın mümkün olduğunu belirten Anthony D. Smith (2010: 55-56), ilk grupta Edward Shils ile Clifford Geertz'in yer aldığını, ikinci grupta ise Pierre Van Den Berghe'nin bulunduğunu söyler. Bu noktada, her iki grubun, bu yaklaşımı tüm yönleriyle ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Buna karşın, günümüzde bu yaklaşımın pek savunucusu olmadığını eklemeliyiz. 1960'ların ortalarından 1970'lerin ortalarına değin, ilkçi görüş sosyal bilimlerde kabul görürken (Lijphart, 2001: 11), günümüzde bazı istisnalar haricinde, ilkçi görüşü savunan sosyal bilimci bulunmamaktadır (Chandra, 2001: 8; Coakley, 2017: 11).

Yaklaşımın her iki kolunu inceleyecek olursak, bir kolunda ana tema kültür iken, diğer kolunda ana temanın biyoloji ve genetik olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu bağlamda, birinci grupta, “kültür, gelenek, dil, din, tarih” gibi unsurları ön plana taşıyan yaklaşım yer almaktadır (Öztoprak Sağır&Akıllı: 2004: 9). İlk grupta, dikkatimizi çeken temel hususlardan birisinin, ilkçi bağlar olduğunu söyleyebiliriz. İlkçi ve sivil bağların, aynı sosyal düzen içerisinde aynı anda var olduğunu belirten Shils'in temel tezini ele alan Steve Fenton (2010: 77), ilkçi bağların, küçük grup içerisinde yaşanan deneyim doğrultusunda baş gösterdiklerini, ancak daha soyut olan sivil bağların zaman zaman hatırlanmasına rağmen tutkulu bir şekilde dışa vurulmadığını aktarır. Gördüğümüz gibi, ilkçi bağların küçük gruplarda oluşabilmesi söz konusudur. Bu noktada, ilkçi bağları daha iyi anlayabilmek için ilkçiliğe ilişkin unsurları ele almamız gerekir. İlkçi bağlılık unsurlarını, akrabalık bağı ile birlikte belirli bir dini topluluk içinde doğmuş olmak, belirli bir dili veya lehçeyi konuşmak olarak ele alan Clifford Geertz (2020: 359), kişinin akrabasına, komşusuna ya da aynı dine mensup olduğu birisine bağlı olmasının sebebini, ilkçi bağlara dayandırmaktadır. İlkçi bağların temel olduğunu ve bireylerin dayanışma halinde olmalarını sağladığını söyleyebiliriz.

İkinci grubu ele alacak olursak, daha önce dediğimiz gibi, biyoloji ve genetik karşımıza çıkar. Öztoprak Sağır ve Akıllı (2004: 9), ikinci grupta, biyolojik ve genetik özelliklerin öne çıkarıldığını belirtirler. Pierre Van Den Berghe (1987: 5), sosyo-biyolojik kurama göre, insan davranışının analiz edilebilmesi için genetik, ekolojik ve kültürel düzeylerin dikkate alınması gerektiği üzerinde durur. Dolayısıyla, biyolojik ve genetik unsurlara ek olarak, ekolojik ve kültürel unsurların da kurama dahil olduğunu söyleyebiliriz. Sosyo-biyolojik kuramı açmak gerekirse, insan davranışlarının evrimsel perspektifle incelenmesi söz konusu olup, Homo sapiens (insan) türünün doğal seçim yoluyla evrim geçirdiği kabul edilir (Van Den Berghe, 1987: 10). Buraya kadar anlattıklarımızdan, evrimi, söz konusu kuramın temelinde yer alan bir konu olarak görmemiz mümkündür. Bu noktada, evrim ile kültür ilişkisini vermemiz kuramın bir bütün halinde görülmesi için faydalı olabilir. Doğal seçilimin, insan davranışları için de geçerli olduğunu ve insan genlerinin ekolojik şartlar altında seçilime uğradığını belirten Van Den Berghe (1987: 10), doğal seçim sürecinde insanın bazı yeteneklerinin geliştiğini ve bunun adının kültür olduğunu öne sürer. Burada, kültürün kuramdaki yerini ve sosyo-biyolojik kuramı bir bütün halinde görmemiz mümkündür.

Hem İlkçi yaklaşıma hem de Sosyo-biyolojik yaklaşıma ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. İlkçi yaklaşıma yönelik ana eleştiri, yaklaşımın, etnik bağlar ile etnik grup üyelerinin sosyal deneyimleri arasındaki ilişkiyi açıklamadığı şeklindedir (Eller&Coughlan, 1993: 194). İlkçi yaklaşımda etnik bağların kökeninin yer aldığını, ancak bunun dar kapsamlı görüldüğünü söyleyebiliriz. Sosyo-biyolojik yaklaşıma yöneltilen eleştiri ise, genetiğe ilişkin açıklamaların bilimsel kanıtının bulunmaması ve yakın gelecekte kanıt ortaya konulmasının mümkün görünmemesidir (Öztoprak Sağır&Akıllı: 2004: 20). Dolayısıyla, genetik ile ilgili çalışmaların yetersizliğinin, kuramın eleştiri almasında etken olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü genetiğe ilişkin yapılan çalışmaların yeterli kanıt sağlayamadığını belirtebiliriz. Ayrıca Öztoprak Sağır

ve Akıllı (2004: 20), sosyo-biyolojik kuramın, etnik ilişkileri genetiğe indirgediği iddiasıyla eleştirildiğini ifade ederler. Bu yaklaşımdaki temel sorunun indirgemeci olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, etnik gruplar arasındaki ilişkilerin, genetik temelli açıklanmaya çalışılması kapsayıcı bir açıklama sunmaz. Bu nedenle, bir diğer yaklaşım olan Durumsalçı ve Araçsalçı (*Circumstantialist* ve *Instrumentalist*) Etnisite Yaklaşımını ele almamız gerekir. Burada, Araçsalçı ve Durumsalçı yaklaşımlar arasındaki fark az olduğundan dolayı, her iki yaklaşımı bir arada ele alacağımızı belirtmeliyiz.

1.2.2. Durumsalçı ve Araçsalçı Etnisite Yaklaşımları

Bu bölümde, içerik olarak birbirlerine yakın olduklarından dolayı Durumsalçı ve Araçsalçı Etnisite Yaklaşımları bir arada ele alınacaktır. İlk olarak, Durumsalçı yaklaşımı ele alacak olursak, etnik kimliğin duruma bağlı olarak önemli olup olmamasının ön plana çıktığını görebiliriz. Durumsalçı yaklaşımın, etnik kimliğin bazı bağlamlarda önemli olmasına karşın, diğerlerinde önemli olmadığını vurgulayan Steve Fenton (2010: 82), kimliğin sabit olduğunu, ancak şartların belirleyici olduğunu ifade eder. Bu paralelde, etnik kimliğin, etnik grup üstünlüğüne etkisine vurgu yapmamız gerekir. Buna göre, etnisitenin ya da etnik kimliğin, öznel özbilinç özelliğinin yanı sıra, statü ve tanınma iddiasını da taşıdığını belirten Paul R. Brass (1996: 86), statü ve tanınmanın, grubu ya üstün bir grup konumuna getirdiğini ya da en azından diğer gruplara eşit konumda bulunmasını sağladığını söyler. Ancak etnisite konusunda ortak bir bakış açısı olmadığından dolayı, İlkçi yaklaşımın yanı sıra, Durumsalçı yaklaşımın da karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, “etniklik” kavramının son dönemlerde ilgiyle karşılandığını belirten Smith’e (2017: 40) göre, bazı kişiler için bu kavramın ““ilksel/asli” bir niteliğe sahip” olduğu ve “zamanın dışında doğal olarak

var” olduğu belirtilirken, başka bazı kişiler için “ ‘etniklik’, ‘durumsal’ olarak” kabul edilmektedir. Bu karşılaştırma, İlkçi ve Durumsalcı yaklaşımların birbirine zıt yönünü bize göstermesi açısından önemlidir.

Araçsalcı yaklaşımın ortaya çıkmasının, İlkçi yaklaşımın güç kaybetmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Buna göre, 1960’ların sonlarında İlkçi yaklaşımın eleştirilmesi, Araçsalcı yaklaşımın güç kazanmasına neden olmuştur (Öztoprak Sağır&Akıllı: 2004: 6). Araçsalcı yaklaşımın ana noktasına odaklandığımızda, temelde iktidar unsuru karşımıza çıkar. Bu bağlamda, Paul R. Brass ve Craig Calhoun tarafından öne sürülen Araçsalcı yaklaşımın temel tezi, seçkinlerin kendi iktidarlarını devam ettirebilmeleri için etnik grupların kültürel unsurlarını kullanmaları ve bu sayede siyasi iktidar, ekonomik çıkar ve statü elde etmeye çalışmalarıdır (Öztoprak Sağır&Akıllı: 2004: 13). Dolayısıyla, Araçsalcı yaklaşımda iktidar ve kültürün yan yana geldiğini ve seçkinlerin kültürü kendi lehlerine kullanmaya çalıştıklarını görürüz. Diğer bir deyişle, Araçsalcı yaklaşımda, kimlik, maddi ya da siyasi amaca hizmet edebilecek bir unsur olarak görülür (Fenton, 2010: 82). Kültürün, iktidar ve güç elde etmek için kullanıldığını belirtmemiz mümkündür. Bu noktada, Araçsalcı yaklaşımda, etnikliğin araç olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Buna göre, Smith (2017: 41), bireysel ve kolektif çıkarlar kapsamında etnikliğin, iktidar mücadelelerinde taraftarları harekete geçirmek amacıyla “araçsal” olarak kullanılabildiğine işaret eder. Bu açıklamaya göre, bireyin farklı kimliklerinin farklı zamanlarda ve durumlarda önemli olabileceğini, bununla birlikte, iktidar kavgasında etnikliğin, iktidarı elde edebilmek için bir araç olarak işe koşulduğunu söyleyebiliriz. Bu görüşe göre, etniklik, söz konusu mücadelede faydalı bir araç olur (Smith, 2017: 41). Etnikliğin araç olarak görülmesi, etniklik ile iktidar arasındaki bağlantıyı göstermesi açısından önemlidir. Yerel bağlamda ekonomik, dini ya da politik güce sahip elitlerin, kendi çıkarları için dış otoritelerle anlaşmaya varabilme durumları olduğunu söyleyen Brass (1996: 89), kendi iktidarlarının

devamlılığını garanti altına almak için hâkim etnik grubun dilini ve kültürünü benimseme yoluna gitmenin, elitlerin kendi çıkarları için takip ettikleri bir yol olduğunu belirtir. Dolayısıyla, Araçsalcı yaklaşımda siyasi iktidarın ön planda olduğunu söyleyebiliriz.

Virginia Tilley de (1997: 507), Araçsalcı yaklaşımın, etnisiteyi siyasi bir olgu olarak ele aldığına işaret eder. Etnisite, siyasi çıkarlar doğrultusunda araçsallaştırılır. Bu görüşe göre, etnik kimliklerin inşasına kültür doğrudan etki etmeyip, aksine, önceden seçilmiş belirli geleneklerin etnik hak talebinde bulunmak için öne sürüldüğü belirtilir (Tilley, 1997: 507). Dolayısıyla, ön planda olan ve devamlılığı bulunan geleneklerin seçilip kullanıldığını söyleyebiliriz. Burada, etnikliğe dayalı geleneklerin, siyasi iktidarın yolunu açabilmesi için kullanıldığı sonucuna bizi götürmesi olağandır. Böylece, kolektif kimliğin manipülasyonu yoluyla bazı temsilcilerin iktidar elde etmesinin söz konusu olduğunu belirten Tilley (1997: 507), bu nedenle, Araçsalcı yaklaşımın odak noktasının, etnik düşünceler çerçevesinde ileri sürülen siyasi ve/ya ekonomik çıkarlar olduğuna işaret eder. Buraya kadar anlattıklarımızın, Durumsalcı ve Araçsalcı yaklaşımların temel tezleri üzerine olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak Araçsalcı yaklaşıma eleştirilerin olduğunu da belirtmemiz gerekir. Araçsalcı yaklaşıma yöneltilen eleştirilerin, etnisitenin duygusal-psikolojik yönünün dikkate alınmamasına yönelik olduğu ve bazı durumlarda belirleyici özellikleri bünyesinde barındırdığı öne sürülen kültür ile gruba ilişkin tarihsel geçmişin, arka plana atılması şeklinde olduğu söylenebilir (Öztoprak Sağır&Akıllı: 2004: 19). Eleştirilerin duygu-mantık ekseninde geliştiğini görebiliriz. Buna göre, insanların her koşulda akılcı davranacaklarının varsayılmasının eleştiri konusu olduğunu söyleyen Öztoprak Sağır ve Akıllı (2004: 19), duygusal sebeplerin, mantığın önüne geçmesi ihtimalinin olduğunu ifade ederler. Buna ek olarak, Araçsalcı yaklaşıma başka eleştirilerin de getirildiğini

söylememiz gerekir. Araçsalcı yaklaşım, aynı zamanda etnik eylemleri seçkinlerin yapmış olduğu manipülasyona indirgediği için eleştirilmiştir (Öztoprak Sağır&Akıllı: 2004: 20). Dolayısıyla, Araçsalcı yaklaşımın, bu yönüyle, indirgemeci görüldüğünü söylememiz mümkündür.

1.2.3. Fredrick Barth'ın “Sınır” Teorisi

Etnik Gruplar ve Sınırları adlı kitabının “Giriş” bölümünde “sınır” teorisini ele alan Barth (2001: 11), “etnik grupların toplumsal olarak nasıl tasarlandıkları ve sınırlarını nasıl korudukları”nı ve “kültürler arasındaki sınırların nasıl oluştuğu”nu tartışmaya açmıştır.¹⁴ Böylece, Barth, etnisite tartışmalarına yeni bir bakış açısı getirir. Etnik gruplar arasında olduğu düşünülen hayali sınırların, etnik gruplar arasında gerçekleşen iletişim ve etkileşime göre şekillendiğini söyleyebiliriz. Bu husus, kültüre odaklanan diğer yaklaşımlardan farklıdır. Etnik grubun, kendini ve “öteki” konumundaki diğer grupları tanımlama biçiminin, gruplar arası önyargının oluşup oluşmamasının ve önyargıya göre sınırların oluşturulmasının önemli olduğunu vurgulamamız gerekir. Bu bağlamda, toplumsal değerler korunduğunda etnik sınırların açığa çıkabileceğini, ancak değerler aşıldığında, sınırların çözülebileceğini belirten Barth (2001: 33), etnik sınırların korunmasına sebep olan unsurun, grupların birbirlerine duydukları önyargılar olduğunu vurgular. Gruplar arasındaki etkileşime rağmen, etnik gruplar arasındaki sınırların kalıcı olduğunu vurgulayan Barth (2001: 12), etnik gruplar arasında sınır olmasına rağmen, kalıcı sosyal ilişkilerin oluşabildiğini söyler. Saha çalışmamızda yer alan Arap Alevi ve Türk-Arap Sünni etnik grupları arasındaki sınırların, farklı geçirgenlik boyutunda olsalar bile, var olduğunu söyleyebiliriz. Ancak

¹⁴ Barth, etnisite ve kültür arasındaki bağlantı için bkz. Cohen, 2019; “Kültürel içerik” (*cultural stuff*) yerine, etnik sınır dinamiklerine odaklanan Barth’a bir karşı çıkış olarak, “kültürel içerik” unsurları olan dil ile dinin ele alınış biçimi için bkz. Brubaker, 2019.

sınırlara rağmen, her iki grup arasındaki iletişim ve etkileşimin devam etmekte olduğunu, bununla birlikte, sosyal ve ekonomik ilişkilerin de sürdüğünü görebiliriz. Özellikle sosyal ve ekonomik alanlarda her iki etnik grup arasında gerçekleşen iletişim ve etkileşimin kalıcılığına ve sürekliliğine vurgu yapmamız gerekir.

Bu noktada, etnik gruplar arasında vuku bulan etkileşime yakından bakmamız faydalı olabilir. Toplumsal etkileşimin, etnik gruplar arasındaki kültürel farklılıkları azaltmadığı, aksine, kültürel etkileşime rağmen, farklılıkların var olmaya devam ettiği vurgulanır (Narroll, 1964; akt. Barth, 2001: 13). Örneğin, Gunnar Haaland (2001: 65), karşılıklı etkileşimlerine rağmen, kültürel farklılıklarını koruyabilen etnik gruplar bulunduğunu belirtir. Buradan hareketle, etkileşimin, etnik gruplar arasında var olan farklılıkları ortadan kaldırmadığını, kültürel etkileşimle birlikte, farklılıkların varlığını sürdürebileceğini söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, kültürel etkileşimin, gruplar arasında homojenlik sağlamadığını, her iki grubun arasında gelişen etkileşime rağmen, grupların farklılıklarını koruduklarını vurgulamamız gerekir. İşte bu hususun, Barth'ın yaklaşımını diğer yaklaşımlardan ayıran temel noktalardan biri olduğunu söyleyebiliriz. “Toplumsal kategoriler” olarak etnik grupların arasında var olan “sınırlar ve sınırların korunması”, altı çizilen önemli bir husustur (Narroll, 1964; akt. Barth, 2001: 13). Ancak sınırların oluşumu ve korunmasının nasıl vuku bulduğunu inceleyecek olursak, karşımıza etnik grup üyelerinin bu süreçte oynadıkları rol gelir. Etnik sınıflandırma söz konusu olduğunda, kültürel farklılıklar ön planda olsa da, etnik kimlik ile kültürel farklılıklar ve benzerlikler arasında direkt bir ilişki bulunmadığını belirten Barth’a göre (2001: 17), farklılıklar konusunda önemli olan husus, farklılıkların objektif olmaması ve aktörler tarafından önemli görülmesidir. Bununla birlikte, farklılıkları önemli kılan, sadece çevresel faktörler olmaktan çok, aktörlerin kültürel özellikleri bazen öne çıkarıp, bazen göz ardı etmesidir (Barth, 2001: 17). Dolayısıyla, etnik grup üyelerinin, kendileri ve “öteki” ile ilgili düşüncelerinin önem taşıdığını belirtebiliriz. Bu noktada, etnik grup

aidiyetinin nasıl oluştuğuna bakacak olursak, bireyin kendini ve diğerlerini nasıl tanımladığı konusunun ön plana çıktığını görebiliriz. Buna göre, bireyin kendini ve diğerlerini etnik grup kimliği standartları dâhilinde tanımladığını belirten Barth (2001: 16-17), bireyin, diğerlerini dikkate alarak kendi kimliğini tanımlarken, kültürel farklılıkların neler olduğunu önceden bilmenin mümkün olmadığını söyler. Dolayısıyla, kültürel farklılıkların değil, bireyin kendini ve “öteki”leri nasıl tanımladığının önem taşıdığını söyleyebiliriz.

Kültürel etkileşim ve kültürel farklılıklar arasındaki bağlantıyı ele aldıktan sonra, kültürel farklılıkların nasıl açıklanabileceğini ele almamız faydalı olabilir. Ekolojik yaklaşımın, kültürel farklılıkları açıklamak için gerekli bir bakış açısı sunduğunu belirten Jan-Peter Blom (2001: 86-89), farklı bölgelerde yaşayan grupların, üretim ve mülkiyet konularında birbirlerine ihtiyaç duyduklarından dolayı, ortak bir ilişki geliştirebildiklerini ve bu tarz bir ilişkinin, farklılık getirebildiğini dile getirir. Dolayısıyla, öne çıkarılması gereken bir diğer hususun, kültürel ekoloji olduğunu belirtmeliyiz. Etnik gruplar arasında rekabet olabileceği gibi, zorunlu durumlarda gruplar arasında bağımlılıkların olabileceğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda, kültürel ekolojinin, etnik gruplar arasındaki karşılıklı bağımlılıkları açıklamaya yarayabileceğini belirten Barth (2001: 22-23), gruplar arasında karşılıklı ekolojik bağımlılıklar olabileceğini ve bu tarz bağımlılıklara zeminin oluşabilmesi için iki ya da daha fazla etnik grubun etkileşime geçmesi gerektiğini söyler. Bu noktada, Barth’ın ön plana çıkardığı bir başka konu olan, demografik yaklaşımı ele almamız gerekir. Barth’a (2001: 23) göre, herhangi bir grubun nasıl dönüştüğü inceleniyorsa, demografik yaklaşım kullanılır ve nüfus kriteri, sosyo-ekonomik alana ilişkin niteliksel ve niceliksel tanım için gereklidir. Dolayısıyla, etnik grupların nüfusunun da önemli bir etken olduğunu görüyoruz. Etnik grup belirli bir alanda kendisine fayda sağlayacak unsurlar gördüğünde, grubun ilgileneceği alanının, grubun nüfusunu şekillendirileceğini belirten

Barth (2001: 23), ekolojik ilişki içinde olan iki gruptan birinin nüfusunda bir değişim olması durumunda, diğer grubun bundan etkileneceğini söyler. Dolayısıyla, etnik grupların nüfuslarının karşılıklı olarak etkilenebileceği alanların var olduğunu vurgulamamız gerekir.

Barth'ın etnik grup tanımlamasını ele almamız, etnik gruplar ile sınırlar arasındaki ilişkiyi netleştirmesi açısından faydalı olabilir. Barth (2001: 17-18), etnik grupların süreklilik gösterdiğini ve bu sürekliliğin, sınırların korunmasıyla mümkün olduğunu ifade eder. Bununla birlikte, ona göre, sınırların belirlenmesinde rol oynayan kültürel özelliklerin değişebilmesinin yanı sıra, etnik gruba mensup aktörlerin kimlikleri ve kültürel özellikleri de değişime uğrayabilir (Barth, 2001: 17-18). Burada, sınırların varlığının, etnik grubun devamlılığı için önemli bir koşul olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca kültürel özelliklerin sabit değil, değişken olduğunu belirtmemiz gerekir. Buradaki vurgu, etnik grup üyelerinin bu süreçteki aktif rolleri üzerinedir. Kısacası, grup üyeleri olan ve olmayanlar arasındaki farklılıklar kutuplaşmaya neden olduğunda, etnik gruplar arasındaki sınırların devamlılık sağladığını belirten Barth'ın (2001: 17-18) altını çizdiği gibi, “bizim üzerinde durmamız gereken konu, gruplar arasındaki objektif farklılıklar değil, bireylerin kendi kimliklerini tanımlarken kullandıkları unsurların neler olduğudur”. Bu noktada, önemli olan husus, grubun kültürel özellikleri değil, “grubu tanımlayan etnik sınırlardır” (Barth, 2001: 18). Burada, etnik gruba ilişkin kültürel özelliklerden ziyade, grubun kendini tanımlama biçiminin öne çıktığını görebiliriz. Dolayısıyla, grubun kendini kültürel olarak tanımlaması sonucunda, diğer gruplarla arasında meydana gelen kutuplaşmanın, etnik sınırların sürekliliğine yol açtığını vurgulamamız gerekir. Bu bağlamda, etnik grupların varlığını sürdürebilmesi için kültürel davranışlarda kendini gösteren farklılıkların devam ettirilebilmesi gerektiğini belirten Barth (2001: 18-19), kültürel etkileşim sonucunda farklılıkların azalıp, benzerliklerin artmasının beklendiğini dile getirir. Bu nedenle, etkileşime rağmen, etnik

sınırların devamının, grubun kendini diğerlerinden farklı tanımlaması yoluyla olduğunu söyleyebiliriz. Ancak grubun, diğer gruplarla etkileşime girip, kendini farklı tanımlamamasının ise, gruplar arasında benzerlikleri arttıracak için sınırların devamını sağlayamayacağını belirtmemiz gerekir. Bu nedenle, etnik grubun kendini farklı konumlandırmasının oldukça önemli olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla birlikte, Barth'a göre (2001: 21), etnik farklılıkların nasıl oluştukları değil, ne şekilde süreklilik arz ettikleri önemlidir. Barth (2001: 21), bu bağlamda grupların kendilerine özgü değerleri olduğunu ve bu değerler arasındaki farklılığın büyüklüğünün, farklı etnik grupların ortaya çıkmasını kolay hale getireceğini ifade eder. Burada, sadece etnik farklılıkların oluşmasının yetmeyeceğini, ancak farklılıkların süreklilik arz etmesinin önemli olduğunu belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla, daha önce belirttiğimiz gibi, etnik sınırların oluşumu için gerekli olan kültürel farklılıkların sürekliliği, vurgulanan temel husustur. "Etnik sınırlar" ile kastedilen şeyin mahiyetine bakacak olursak, sınırın farklı anlamlarda kullanıldığını görürüz. Buna göre, etnik sınırlar, toplumsal sınırlar olabileceği gibi, coğrafi sınırlar da olabilir (Barth, 1966; akt. Barth, 2001: 18-19). Söz konusu sınırların, oldukça önem taşıdığını ve hayatın her alanını etkilediğini söyleyebiliriz. Çünkü toplumsal yaşantıya yön veren, etnik sınırlardır (Barth, 1966; akt. Barth, 2001: 18-19). Buradan hareketle, bu tezin saha çalışmasında odaklanılan Arap Alevi ve Türk-Arap Sünni etnik grupların aralarında bulunan sınırların, toplumsal yaşamlarına yön verdiğini belirtebiliriz. Bu nedenle, söz konusu grup üyeleri arasındaki kültürlerarası evliliklerin, sınırların nasıl yeniden inşa edildiğini ya da ihlal edildiğini, esnetildiğini görmek açısından incelenmeye değer konular arasında başı çektiğini belirtmemiz gerekir.

Barth'ın yaklaşımını değerlendiren yazarlar, Barth'ın etnisite çalışmalarında diğer çalışmalardan farklı olarak odaklandığı noktaları ön plana çıkarmaktadırlar.

Örneğin, Barth'ın etnisitenin sosyal doğasına odaklandığına işaret eden Eriksen'in (2001: 263) belirttiği gibi, Barth etnisite çalışmalarında sosyal süreçlere değil, kültürel içeriğe odaklanılmış olmasına eleştiri getirmiştir. Bu bağlamda, Barth grupların bünyesinde bulunan “kültürel içerik”ten (*cultural stuff*) çok, gruplar arasındaki sosyal sınırlara odaklanmıştır (Eriksen, 2001: 263). Dolayısıyla, sınır kavramının, Barth'ın yaklaşımının temelini oluşturduğunu rahatlıkla görebiliriz. Bununla birlikte, sınırların varlığına rağmen, etnik sınırların ötesinde etnik gruplar arasında insan ve bilgi akışının sürekli olabildiğini belirten Eriksen (2001: 263), sınırların korunmaya devam etmesinin, gruplar arasındaki sosyal ilişkiden kaynaklandığını söyler. Burada, yukarıda belirtildiği gibi, etnik sınırların sürekliliği konusunda sosyal ilişkilerin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Şimdiye kadar ele aldığımız etnisite yaklaşımlarını göz önünde bulundurduğumuzda, bu yaklaşımlarda sosyal ilişkiler vurgusunun olmadığını, Barth'ın ise etnisite çalışmalarına yenilikçi bir pencere açtığını söyleyebiliriz. Barth'ın yaklaşımının ufuk açıcı bir başka özelliğinin ise, etnik grubun tanınmasına yönelik olduğunu belirtmemiz gerekir. Buna göre, etnik grubun varlığının ve grubun kültürel olarak ayırt edici özelliğinin, hem kendi üyeleri hem de dışarıdakiler tarafından sosyal ve ideolojik açılardan tanınması gerektiğini belirten Eriksen (2001: 263), grubun kültürel farklılığın ortaya çıkması gerektiği alanların, din, grup içi evlilik, dil ya da iş gibi sosyal pratikler olduğunu söyler. Saha çalışmasındaki Arap Alevi ve Türk-Arap Sünni etnik grupları arasında mezhep, evlilik ve dil konularında belirli farklılıklar bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Bu farklılıkların algılanma biçiminin, sınırın devamlılığında rol oynadığını belirtebiliriz. Söz konusu sınırın varlığını gösteren, dil gibi başka unsurların olduğunu ifade etmemiz gerekir. Örneğin, Christoph Antweiler (2015: 28), etnik gruplar arasındaki sınırın, “Biz/Onlar” şeklinde olduğunu dile getirir. Saha çalışmasında, her iki etnik grupta da “biz/onlar” şeklinde bir kullanıma rastladığımızı belirtelim. Bu durum, en temel anlamda gündelik dilde karşımıza çıkar.

Kendi grupları için “biz” kullanımını tercih eden gruplar, karşı tarafı “onlar” şeklinde kodlamıştır. Dolayısıyla, etnik grup dilsel düzeyde kendinin diğerinden farkını ortaya koyarken, diğer grup tarafından da farklı bir konumda tanımlanmıştır. Buna ek olarak, Fenton (1999: 19), insanların kendilerini tanımlamak amacıyla kullandıkları ya da başkaları tarafından kullanan etnik kategorilerin, inşa edilmiş kategoriler olduğunu belirtir. Bu tezin saha çalışmasında da, etnik kategorilerin doğal olmaktan ziyade, bir inşa faaliyeti içinde üretildiğini görmemiz mümkündür.

Bath’ın, kültürel benzerlikler ile farklılıkları, etnik sınırların nedeni olarak değil, sonucu olarak gördüğünü belirten Thomas Hylland Eriksen ve Marek Jakoubek (2019: 3-4), etnik grupların, kültürel değil, sosyal varlıklar oldukları için kültürel içeriğin, etnik grupları tanımlamak için yeterli olmadığını vurgularlar. Daha önce belirttiğimiz gibi, Barth’ın etnik grupları sosyal gruplar olarak ele almak gerektiğine dair vurgusunun yinelenildiğini görürüz. Çünkü bu konunun, Barth’ın yaklaşımının getirdiği önemli yeniliklerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Barth etnisitenin kültürel değil, toplumsal ve siyasal bir olgu olduğuna işaret eder (Eriksen&Nielsen, 2016: 195-196). Dolayısıyla, etnisiteyi kültürel bir olgunun ötesinde görmenin, etnisiteye bakış açısını genişletmeye katkı sunduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada, etnik gruba yönelik farklı perspektifleri ele alacak olursak, Barth ile benzer düşüncelere sahip olan yazarların etnik grup tanımlamalarına göz atmamız gerekir. Etnik grupları tanımlayabilmek için bazı “belirteç” ya da “imaj” gibi işaretlere bakmak gerektiğini belirten Harald Eidheim (2001: 52), bu belirtecin ya da imajın, Goffman’ın (1963) “damga” terimine benzetilebileceğini ve bu tarz işaretlerin fazla olup, kişiler arasındaki dağılımının eşit olmadığını vurgular.¹⁵ Buna ek olarak, etnik sınırların devamlılığının ya da ortadan kalkmasının sebeplerini ele aldığımızda, etnik

¹⁵ Arap Alevilere “Fellah” denilmesi, olumsuz anlam içerdiği için Arap Alevilerce “damgalama” olarak düşünülmektedir.

grup tanımlamasının başka değişkenlerle yapıldığını görmüş oluruz. Buna göre, önyargının oluşması durumunda, etnik sınırların daha da belirginleşip sağlamlaştığını belirten Eidheim (2001: 56), bazı başka durumlarda etnik sınırların ortadan kalkabileceğini, böyle bir durumda ise, iki grup arasında belirgin olan ve süreklilik arz eden etnik sınırlardan bahsetmenin mümkün olmayacağını ifade eder. Daha önce belirttiğimiz gibi, etnik grup oluşumunda önyargının merkezi bir önemi ve işlevi bulunmaktadır.

Bir başka husus olan dil konusu, etnisite yazarlarının özellikle ele aldıkları bir konu olarak karşımıza çıkar. Dil konusunun, yukarıda ele aldığımız “damgalama” kavramıyla paralel ilerleyebileceğini eklememiz gerekir. Bu bağlamda, etnik kimliğini sergileyememe ve ana dilin kamusal alanda konuşulamamasının bir nedeninin, aşağılayıcı sözlere maruz kalmamak için olabileceğini belirten Eidheim (2001: 58-61), bu durumun, her zaman geçerli olmamakla birlikte, bazı etnik grupların “damgalandığını” gösterdiğini dile getirir. Dolayısıyla, kamusal alanda resmi dili konuşan etnik grup üyeleri, özel alanlarında kendi dillerini konuşmayı tercih ederler¹⁶ (Eidheim, 2001: 58-61). Elde edilen bulgular doğrultusunda, bu duruma, Hatay’da ikamet eden Arap Alevilerin kamusal alanda Türkçe, özel alanda Arapça konuşmaya yönelmelerini örnek olarak verebiliriz. Ancak okullaşma oranının artmasıyla birlikte, son yıllarda Arap Alevi genç nüfusun özel ve kamusal alanlarda Türkçe kullanıp, Arapça’dan uzaklaşma eğiliminin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunun bir başka nedeni olarak, ailelerin çocuklarına Arapça öğretmek istememesini gösterebiliriz. Arap Alevi bir gencin Arapça bilmesinin, Türkçe’yi şiveli konuşmasına neden olacağından dolayı, bu durumun, bireyin etnik kimliğine ilişkin ipucu verebileceğinin düşünüldüğünü görebiliriz. Böyle bir ipucunun ortadan kalkmasının, Arapça’yı öğrenmemekten ve hatta

¹⁶ Bazı Arap Alevilerin, kamusal alanda Arapça konuşmak istememesi ya da cemaat dışındaki kişilerin Arap Alevilerin kıldığı namaza alınmaması örnek olarak verilebilir.

öğretmemekten geçtiğini düşünen Arap Alevilerin olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, son yıllarda genç bireylerin ve ailelerinin Arapça'ya mesafeli yaklaştıklarını ve gençlerin Arapça ile etkili iletişim kuramadıklarını görmemiz mümkündür. Bu noktada, bazı ailelerin, çocuklarının kendi anadillerini öğrenmelerine engel olduklarını belirten Eidheim (2001: 58-61) bu durumun, etnik sınırların, bireylerin ve grupların davranış ve konuşma biçimlerine göre yeniden üretildiğini gösterdiğini savunur. Etnik sınırların yeniden üretiminin gündelik hayatta gerçekleştiğini belirtmemiz gerekir. Bu noktada, Eidheim (2001: 62), kimliklerimizin tasarlanmasında gündelik hayatın etkili olduğunu belirtir. Dolayısıyla, gündelik hayat pratiklerinin dikkate alınması, tıpkı kültürlerarası iletişim konusunda değindiğimiz gibi, kültürlerarası iletişim ile etkileşimi, etnik sınırların üretimini ve yeniden üretimini gözlemlememiz açısından oldukça önemlidir.

Barth'ı destekleyen yazarların yanı sıra, Barth'ın yaklaşımını eleştiren yazarlar da bulunmaktadır. Barth, sınırlarla çevrelenmiş etnik kimlikleri sabit olarak ele aldığı yönünde eleştirilmiştir (Francis, 1976; Wallman, 1986; Epstein, 1978; akt. Hutchinson&Smith, 1996: 9). Etnik kimliklerin ötesinde, etnik sınırları yaklaşımının merkezine yerleştiren Barth'ın, sınırların değişken ve geçirgen yapısını ön plana çıkardığını görebiliriz. Dolayısıyla, Barth'ın, etnik kimliğe, etnik sınırlar kadar vurgu yapmadığını söyleyebiliriz. Etnik bağlılık türlerinin, farklı etnik grupların erişimine açılan kaynakların ve gruplara özgü öznel boyutlarının ayırt edilmemiş olmaması, Barth'a yöneltilen bir başka eleştiri olarak karşımıza çıkar (Francis, 1976; Wallman, 1986; Epstein, 1978; akt. Hutchinson&Smith, 1996: 9). Tüm bu eleştirilere rağmen, Hatay'da yaşayan Arap Alevi ve Türk-Arap Sünni etnik grupları, "biz/onlar" şeklinde karşılıklı sınırlar oluşturduklarından dolayı, Barth'ın yaklaşımını bu çalışmada kullanmanın faydalı olabileceğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, "Kültürlerarası İletişim" kısmında değinildiğini gibi, bu tezde kimliklerin sabit ve değişmez bir birim olarak değil, sürekli değişim halinde olan bir şey olarak ele alındığını; Barth'ın "sınır"

kavramının bu kimlik kavrayışı çerçevesinde genişletildiğini; kimliklenme süreci ile “sınır”ın inşası, yeniden inşası ya da ihlalinin son derece yakından ilişkili olduğunu vurgulamamız gerekir. Barth’ın sınır kavramının, etnik gruplar arasında meydana gelmesi, mezhep farklılıklarını da gündeme getirir. Çünkü farklı mezheplerin temelinde, farklı etnik gruplar olabilmektedir. Bu nedenle, etnik grupların yanı sıra, farklı mezheplerin de dikkate alınması gerekir. Çalışmanın temelini oluşturan Arap Aleviliği ve Sünnilik mezhepleri ile ilgili farklılıkları ve bu farklılıklardan doğan önyargı temelli sınırları anlayabilmek için mezhep konusunu da ele almamız gerekir.

1.3. Mezhep Kavramsallaştırması

1.3.1. Mezhep

Mezhebi, büyük dini topluluktan ayrı olmak kaydıyla, dini bir grup olarak tanımlayan George A. Matter ve arkadaşları (2006: 1602), mezhebin, geleneksel hale gelmiş inanç ve gelenekleri eski canlılığına kavuşturma amacıyla olduğuna işaret ederler. Dolayısıyla, mezhebin din ile ilişkisi, mezhebin “dini bir grup” olarak tanımlanmasından gelir. Ancak mezhep denilince, akla sadece bir din ya da inançlar gelmemektedir. Çünkü mezhep, sadece tek tanrılı dinlerde geçerli bir oluşum değildir. Aynı zamanda tek tanrılı dinler dışındaki dinlerde ve inanışlarda da mezhep kavramıyla karşılaşabiliriz. Bununla birlikte, bu tez çalışmasında, Arap Aleviliği ve Sünnilik mezhepleri odağa alındığı için mezhep konusunu İslamiyet’teki mezhepler bağlamında tartışan çalışmalara¹⁷ bakmamız konuyu daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Abdülkahir el-Bağdâdi’nin, 1920’de Kate Chambers Seelye tarafından çevirisi yapılan *el-Fark beyne’l-fırak* adlı eseri, İslam mezhepleri konusunda en eski eserlerden

¹⁷ Mezhep oluşumundan önceki tarihi süreçle birlikte, Şii ve Sünni mezheplerinin oluşumunu İran bağlamında ele alan bir çalışma için bkz. McHugo, 2017.

biri olarak karşımıza çıkar. Söz konusu eser, Peygamber'in vefatıyla Şii-Sünni ekseninde başlayan mezhepleşmenin ne şekilde dallanıp budaklandığını göstermesi açısından önemlidir. Söz konusu eserin “Giriş” kısmında, Chambers Seelye (1920: 1), Şiilik ve Sünnilik şeklindeki mezhep temelli ayrılıktan dolayı, İslamiyet'in iki mezhepli bir din olduğuna işaret eder. Ancak dönemin, siyasi iklimi ve İslamiyet'in siyasetle ilişkisi dikkate alındığında, bazı ayrılıkların meydana gelme nedenleri anlaşılabilir. Bazı mezheplerin siyasi temelli olduğuna dikkat çeken Chambers Seelye (1920: 5), diğer mezheplerin farklı sebeplerle oluşmuş olabileceğine vurgu yapar. Dolayısıyla, dönemin siyasi, dini ve bölgesel koşulları önem taşımaktadır. Bu noktada, el-Bağdâdi'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eserinin yayınlanması, mezhep tarihçiliği alanında uluslararası düzeyde kabul gören eserlerin verildiğini göstermesi açısından önemlidir (Watt, 2010: 2).

İslamiyet'teki ilk ayrılığın, Hz. Peygamber'in vefatıyla başladığına işaret eden el-Bağdâdi (1920: 31), bazı insanların Peygamber'in vefatına inanmadığını ve yaşadığını iddia ettiklerini aktarır. Buna göre, ilk fikir ayrılıklarının Peygamber'in vefatıyla ortaya çıktığı görülür. Bunun nedeni, Peygamber'in hayatta olduğu dönemde olası sorunları çözerek, oluşabilecek ayrılıkları engellemesidir. Sonraki ayrılık, imamet konusunda olmuştur (el-Bağdâdi, 1920: 32). İmamet kavramı kilit noktadır. Çünkü İslamiyet'teki temel ayrılığın imamet konusuyla ortaya çıkıp, derinleştiğini söyleyebiliriz. İmamet kavramı, “Fıkıh kitaplarında [...] ibadet bölümlerinde ‘namaz imamlığı’, devlet yönetimiyle ilgili bölümlerde ‘devlet başkanlığı’ anlamında kullanılmıştır” (Aydın, 2000: 203). Bu nedenle, imamet hem dini hem de siyasi boyutu vardır. Peygamber'in vefatıyla, kimin imam olacağına ve din ile siyaset işlerini sürdüreceğine dair büyük tartışmalar sonucunda, Müslümanları temelde Şii ve Sünni şeklinde ikiye ayırmıştır.

Fırka, diğer bir deyişle mezhep konusunu değerlendiren el-Bağdâdi, eserinde Hz. Muhammed'in 73 fırka konusundaki hadisini ele alarak, O'nun "Yahudiler yetmiş bir, Hristiyanlar yetmiş iki fırkaya ayrılmışlardır. Benim ümmetim ise, yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır" ifadelerine yer verir (Watt, 2010: 3). 73 fırka hadisi, farklı araştırmacılar tarafından tartışma konusu olmuştur. Çünkü mezhepler ne şekilde bir araya getirilse getirilsin, 73 sayısı tutturulamamaktadır. Ayrıca hangi fırkaların kurtuluşa ereceği, hangilerinin lanetleneyeceği konusu üzerinde fikir birliği sağlanamamaktadır. Bu hadisin içeriğine dikkat çeken araştırmacı Ignaz Goldziher, bu hadisin sorunlu olduğunu ve mezheplerin çokluğunun olumlu bir durum olmadığını belirterek, yetmiş iki fırka cehennemlik iken, bir fırkanın kurtuluşa ereceğine ilişkin bu hadisin, Müslümanlar tarafından kabul görmesinin nedenleri üzerinde durur (Watt, 2010: 4). W. Montgomery Watt (2010: 4), bazı toplulukların, "kurtuluşa eren fırkaya (fırka-i nâciye) mensup" oldukları savunuyla mutlu oldukları ihtimali üzerinde durur. Özetle, 73 fırkanın hangi fırkalar, diğer bir deyişle hangi mezhepler olduğu muğlâktır ve hangi fırkaların kuruluşa erip ermeyeceği de belirgin değildir. Yani bu hadisin değişik versiyonlarıyla karşılaşmak mümkündür.

Bununla birlikte, Şiiilik ve Sünnilik temelli İslamiyet'teki ilk ayrılığı ve 73 fırka hadisini ele alan önemli eserlerden bir diğeri, Şehristani'nin kaleme aldığı *el-Milel ve'n Nihal* adlı eserdir. Şehristani'nin, mezhepleri alt gruplarıyla birlikte ele aldığı *el-Milel ve'n Nihal* adlı eserinde "İslam mezhepleri olarak Mu'tezile, Cebriyye, Sıfâtiyye, Havâric ve Mürcie ile bunların alt grupları, ayrıca Şia adı altında Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Galiyye ve İsmâiliyye ele alınmaktadır" (Harman, 2005: 58-59). Burada dikkat çeken konu, Şia'nın¹⁸ alt kollarının İslam mezhepleri olarak ele alınmasıdır. Çünkü Şia'nın alt kollarından biri olan Arap Aleviliğinde, Arap Aleviler kendilerini Müslüman olarak tanımlamaktadırlar. Şehristani'nin *el-Milel ve'n Nihal* adlı eseri, hem

¹⁸ "Şia, bizzat Hz. Peygamber (S.M) tarafından, Ali'ye (A.M) uyanlara verilen addır" (Gölpınarlı, 1987: 23). Bununla birlikte, "Şia, Kur'an'a tabidir" (Gölpınarlı, 1969: 32).

Müslüman hem de Avrupalı araştırmacılar için temel kaynaktır (Watt, 2010: 2). Bu bağlamda, Şia'nın anlamına bakacak olursak, Şia etrafında dönen tartışmanın nedenini net bir şekilde görebiliriz. Mustafa Öz'e (2010: 111) göre, Şia, "Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet yönetiminin Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen çeşitli grupların ortak adı"dır. Dolayısıyla, Şia'dan hareketle, Şiiliğe ve Şiiliğe karşı konumlandırılan Sünniliğe ulaşabiliriz. Şiilik ve Sünniliği daha iyi anlayabilmemiz için, mezhebin özelliklerine ve mezhep oluşumlarının temel aşamalarına bakmamız gerekir. Mark Sedgwick (2000: 198), mezhebin temel özelliklerini, "(1) gönüllük esasına dayalı doğası (2) 'cemaat ilkesine' yönelimi (3) tutarlı örgütlenmesi ve (4) sosyo-kültürel çevreyle olan gerilimi" şeklinde 4 maddeyle açıklar. Şia'da bu 4 maddenin var olduğunu söyleyebiliriz. Aynı durum, Sünnilik için de geçerlidir.

Daha önce belirttiğimiz gibi, el-Bağdâdi gibi, Şehristani de 73 hadisini ele alarak, fırkaları, yani mezhepleri açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda, el-Bağdadi ve Şehristani 72 fırkayı tutturabilmek için farklı yollara başvurmuşlar, ancak fırkaların tasnifi konusunda fikir birliğine varamamışlardır (Watt, 2010: 6). Dolayısıyla, 73 fırka hadisinin yorumları farklı olduğundan dolayı, hadisin içeriğinin muğlak kaldığını belirtmek gerekir. Bunun yanı sıra, mezhepler arasındaki gerilimlerin mezhepçiliğe, yani mezhep çatışmasına dönüşmesi olasıdır. Bu nedenle, mezhepçiliğin içeriğine bakmamız, mezhep konusundaki fikri aşırılığın neden olduğu sorunları görmek açısından gereklidir. Ancak mezhepçiliği ele almadan önce, Peygamber döneminde yaşayan Arap topluluklarının temel özelliklerine göz atmak faydalı olabilir. Bu bağlamda, Peygamber dönemindeki Arap topluluğuna bakılacak olursa, Arapların kabile kültürüne sahip oldukları ve kabile üyelikleriyle birlikte, kabileler arasında gelişen ilişkilere önem atfedildiği söylenebilir (Goldziher, 1966: 40). Dolayısıyla, Arap toplumlarının kabileciliğe bağlılığının, İslamiyet'teki kardeşlik vurgusuna ters

düşüğünü söyleyebiliriz. Buradan hareketle, Arapların İslamiyet öncesi putperestliğı ile İslam öğretileri arasındaki derin fark açıktır (Goldziher, 1966: 40). Farklı mezheplerin kendine yer açtığı bir ortamda, mezhepler arasındaki önyargının büyümesi, mezhepçiliğe ya da diğer bir deyişle, mezhep çatışmasına yol açabilir. Bu nedenle, mezheplerle birlikte, mezhepçiliğın de dikkate alınması gerekir.

Mezhepçiliğın, “coğrafya, tarihsel yapı, toplumsal gerçeklik ve siyasi kurumlarla bağlantısı” olduğunu belirten Sönmez Kutlu (2016: 172-173), mezhepçiliğı tek bir sebeple açıklamanın doğru olmayacağına, farklı sebep ve ilişkileri göz önünde bulundurmak gerektiğine işaret eder. Mezhepçiliğın, çok katmanlı bir süreç olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda, İslam ülkelerindeki mezhep çatışmalarının İslamiyet’in ilk dönemlerinde meydana gelen siyasi ve toplumsal olaylar ile bağlantısının kurulduğunu belirten Kutlu (2016: 173), bu çatışmaların, mezhep temelli olmadığını, iktidarın meşruluğunu kabul ettirmesi bağlamında, din ile siyaset ilişkisinden kaynaklı çatışmalar olduğunu savunur. Burada, mezhep yerine, din ile siyaset arasındaki bağlantılara vurgu yapılmıştır. Şii-Sünni kutuplaşmasını ele alan Kutlu (2016: 174), bu kutuplaşmanın başlangıç noktasının, Safevi Devleti’nin kurulması olduğunu, Safevi Devleti’nin Şiiliğı korurken, Osmanlı Devleti’nin ise Sünniliğı koruduğunu dile getirir. Devletlerin farklı mezhepleri korumasıyla, devlet ve mezhep çıkarları paralelinde mezhep çatışmaları mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda, Fanar Haddad (2020: 16), bazı bilim insanların “mezhepçiliğı”, sosyal ya da dini boyutu olan bir durum olarak değil, devletin yürüttüğü bir politika olarak gördüğünü vurgular. Burada, mezhepçilik ile siyaset arasında kurulan yakın ilişki önemlidir. Siyaset temelli bu durum, Şii-Sünni arasındaki ayrılıkta kendini göstermektedir. Ancak mezhepler arasında meydana gelen önyargının, mezhep çatışmasına dönüşebileceğini aklımızda tutmamız gerekir. Konuya farklı bir bakış açısı getiren Geneive Abdo (2017: 1), mezhepçiliğın kökeninde, tarafların sahip oldukları dini bilgilerin doğru olmakla birlikte, kutsal olduğuna dair

inancıları olduğuna işaret eder. Bu durum da, önyargının tetikleyici unsuru olarak karşımıza çıkabilir. Siyaset konusu ön plana çıkaran Abdullah M. Al-Ansi ve Ishomuddin, M.Si (2019: 44), İslam devletlerinde siyasetin önemli olmasından dolayı, İslami mezheplerin de önemli olduğunu dile getirirler. Burada da, mezhep ile siyasetin ilişkilendirilmesi söz konusudur. Dolayısıyla, mezhep-siyaset ilişkisinin yanı sıra, din-siyaset ilişkisine vurgu yapıldığını ve bu iki yorumun birbirinden ayrı tutulduğunu söyleyebiliriz.

Arapçada gidilen yol anlamına gelen mezhep kavramı, “[k]elam yani din felsefesinde terim olarak dini inançta, ibadetlerde, muamelatta, yani, evlenme, boşanma, alım-satım, borç, rehin, yapılan suçlara karşılık dünyevi ceza gibi hususlarda tutulan, gidilen yol demektir ki buna ‘Mille-Millet’ de denir” (Gölpınarlı, 1987: 21). Bu nedenle, mezhebin, hayatın tamamında yeri ve önemi olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, uluslararası mezhep tartışmalarının yanı sıra, ulusal düzeyde yürütülen tartışmalarda mezhep kavramının ele alınış biçimini ortaya koymak, mezhep konusuna bütüncül bir yaklaşım sergilememizi sağlayacaktır. Bu paralelde, mezhebin tanımını veren İlyas Üzüm (2004: 526), mezhebin, “[s]özlükte ‘gitmek’ anlamındaki zehâb kökünden hem masdar hem de ‘gidilecek yer ve yol’ manasında mekân ismi” olduğunu belirtir. Bu noktada, gidilecek yolun farklı olduğunu ve bu nedenle, mezhepler arasında farklılıkların olmasının olağan olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu bağlamda, mezhep konusunda farklı yorumlar bulunmakla birlikte, mezhepçilik konusunda da farklı bağlantıların kurulduğunu görmek mümkündür. Bu bakış açısıyla mezhep kavramı, “dini bir yorum” olarak görülmektedir (Üzüm, 2016: 339). Mezhebin, hayatın tüm alanlarını düzenleme gücü olduğundan dolayı, sosyal hayatta etkili olduğunu söyleyebiliriz. Mezhebin sosyal hayattaki yerini vurgulayan Hasan Onat’a (2004: 7) göre, din anlayışında “farklılaşmaların, zamanla sistematik özellik kazanarak, düşünce ve davranışları etkilemeye başlaması, kurumlaşarak ve sosyal hayatta derin izler

bırakarak varlığını sürdürmesi, karşımıza ‘mezheb’ olgusunu çıkartmaktadır”. Mezhebin, hayattaki yeri büyük olunca, mezhepler arası farklılıkların da oldukça önemli olduğunu belirtmemiz gerekir. Ancak mezheplerdeki ayrılıkların, önemsiz şeylerde olduğunu vurgulayan Abdülbaki Gölpınarlı (1969: 12), söz konusu ayrılıkların, yine de hadise dayandırıldığını belirtir. Her ne kadar mezhepler arası farklılıklar önemsiz görülse de, gündelik hayatta mezhep farklılıklarının, insanları etkilediğini ve yapmak istedikleri konuları yapmalarına engel olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, Arap Alevi-Sünni evliliklerinin gerçekleştirilmek istendiği zamanlarda karşılaşılan zorlukları, bu duruma örnek olarak verebiliriz. Dolayısıyla, mezhep konusunu ele alırken, Arap Aleviliği ile Sünniliğin, hangi dini oluşum çerçevesinde ele alındığını bilmemiz faydalı olabilir. Bu bağlamda, mezhebin kapsamını ele alan Mehmet Ali Büyükkara’ya (2017: 2) göre, “[m]ezhebin Türkçedeki anlam alanı, Hanefilik, Şafilik gibi fıkhi/hukuki; Sünnilik, Şiilik gibi itikadi/siyasi dini oluşumları hep birlikte kapsamaktadır”. Dolayısıyla, Şiilik şemsiyesi altında değerlendirebileceğimiz Arap Aleviliğinin, itikadi/siyasi bir mezhep olarak kabul edildiğini görmemiz mümkündür.

Mezhebin yanı sıra, din ve mezhep arasındaki bağlantıyı görebilmemiz için dinin tanımına bakmamız faydalı olabilir. Dinler tarihini inceleyen Şaban Kuzgun (2020: 18), mezhep kavramıyla ilişkili olarak, Arapça bir kelime olan dinin tanımını, “gidilen yol, takip edilen iz, örf ve adet” şeklinde verir. Dolayısıyla, din ve mezhep tanımları arasındaki benzerlikler görebiliriz. Buna ek olarak, Arapçada “deyn” kelimesinin, borç anlamına geldiğini söyleyen Kuzgun (2020: 19), din kelimesinin, söz konusu kelimeyle bağlantısı olduğunu ifadelerine ekler. Dolayısıyla, dinin mezhebe göre farklı anlamları olduğunu da eklememiz gerekir. Bunun yanı sıra, dinlerin ilahi olan ve olmayan şeklinde sınıflandırıldığını görmemiz mümkündür. İslam kaynakları, ilk dinin Âdem ile ortaya çıktığını ve bütün dinlerin vahye dayandığını belirten Kuzgun (2020: 20), “[v]ahye dayanan dinlerden ayrılmalar ve saplamalar sonucu muharref veya batıl

dinler”in ortaya çıktığına işaret eder. Bu bağlamda, “ilahi menşeli bir kanun” olarak tanımlanan din, insanların akıllarını kullanarak, iyiyi ve doğruyu bulmasını sağlayan bir kanun olarak görülür (Kuzgun, 2020: 20). Dolayısıyla, dinin, mezhep gibi, hayatın her alanına etki edebilecek bir noktada yer aldığını söyleyebiliriz.

Genel olarak dinin tanımına ve türlerine göz attıktan sonra, İslam Dini’ni ele alacak olursak, İslam Dini’nde yer alan mezhepleri de incelememiz gerekir. Buna göre, İslam Dini’nde üç ayrı mezhep olduğunu söyleyen Muhammed Ebu-Zehra (1978: 87-105), ilkinin siyasi mezhepler, ikincisinin fıkhi (hukuki) mezhepler, üçüncüsünün ise, itikadi (inanca dayalı) mezhepler olduğunu belirtir. Söz konusu mezheplerin, birçok alt mezhebi bulunmaktadır (Ebu-Zehra, 1978: 87-105). Dolayısıyla, mezheplerin farklı kolları olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, mezheplerin tüm kollarını ele almadan, sadece bazı alt kollarını dikkate alacağımızı söylememiz gerekir. Bu bağlamda, konumuz açısından önem teşkil eden siyasi mezheplerin 3 alt mezhebi olduğunu söyleyen Ebu-Zehra (1978: 87-105), siyasi mezheplerin, Şiiler, Hariciler ve Ehl-i Sünnet ve-l Cemaat şeklinde üç başlık altında sınıflandırıldığını belirtir. Buna göre, Ehl-i sünnetin alt kolları, Selefilik, Matüridilik ve Eşarilik iken, Şiilik ise, temel olarak İsnâaşeriyye, Zeydiyye ve İsmailiyye adında üç alt kola sahiptir (Üzüm, 2016: 341). Buna ek olarak, Bâtını karakter taşıyan Arap Aleviliğini daha iyi anlayabilmemiz için Bâtını mezheplerin çeşitlerine ve özelliklere göz atmamız faydalı olabilir. Bu bağlamda, İtikadi ve fıkhi mezhepler dışında ortaya çıkan ve özel bir konumda bulunan Bâtını mezheplerin, İsmaililik, Dürzilik ve Nusayrilik şeklinde kollara ayrıldığını belirten Üzüm’e (2016: 341-342) göre, Bâtını mezhepler, “aynı zamanda ‘etnik’ bir karakter de taşır” ve “bu yapılara mensup olmak soya bağlı olarak gerçekleşir”. İşte bu nedenle, Arap Aleviliğinde mezhebin babadan oğula geçtiği, Arap Aleviler tarafından kabul görülür ve Arap Alevi olmayan bir erkeğin, Arap Alevi namazını öğrenmesi kabul görmediği için “yabancı” sayılan erkeklere Arap Aleviliğinin öğretilmesi yasaktır. Bu

bağlamda, Nusayri olabilmenin tek yolunun, Nusayri anne-babadan gelmek olduğunu belirten Üzüm (2016: 342), aynı durumun, Dürzilik, Yezidilik (Ezidilik) için de geçerli olduğunu ve söz konusu mezheplerin, geçmişte kapalı toplumlar olarak yaşamlarını sürdürdüklerini söyler. Dolayısıyla, Arap Aleviliğinin, farklı etnik karaktere sahip olmasının yanı sıra, dışa kapalı bir toplum olmasının, bu mezhebin olumsuz algılanmasına sebep olduğunu söylememiz gerekir. Söz konusu mezheplerin, diğer mezheplerden farklı anlayış ve yorumları olduğu için İslami üst kimlikle bağlantısının tartışıldığını söyleyen Üzüm'e (2016: 342) göre, "bu yapılar İslam'ın genel anlamda altını çizdiği yorumlar üstü inanç ve ibadetleri benimsemedikleri için diğer bütün İslami yapılar tarafından ağır eleştiriye maruz kalmış, İslam dışı olarak değerlendirilmiştir". Bu durum, Arap Aleviliğinin içinde bulunduğu durumu göstermesi açısından önemlidir. Bu noktada, Üzüm (2016: 342), Bâtını yapıların, "kendilerini İslam'a izafe etmekle birlikte İslam'ın 'olmazsa olmazlar'ı konusunda zaman zaman farklı tutum içinde" olabildiklerini belirtir. Hâlbuki Arap Alevilerin, kendilerini ve dini uygulamalarını İslam'ın merkezinde gördüklerini belirtmemiz gerekir.

Mezhep olgusunun ortaya çıkış şeklini anlayabilmemiz için Hz. Peygamber dönemine bakmamız gerekir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber zamanında mezhep diye bir durumun ortaya çıkmadığını ve Hz. Peygamber hayattayken Müslümanların, Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'in hadislerine uyduklarını belirten Abdülbaki Gölpınarlı (1987: 25), herhangi bir konuda şüpheye düşen Müslümanların, Hz. Peygamber'e danışıp şüphelerini giderdiklerini ve Hz. Peygamber'in sözlerine göre hareket ettiklerini söyler. Bu durum, mezheplerin henüz inşa edilmediğini bize göstermesi açısından önemlidir. Buna ek olarak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadislerin yazılması yasaklanmıştır (Gölpınarlı, 1987: 25). Söz konusu yasağın, pek çok yeni sorunun ortaya çıkmasına zemin hazırladığını söyleyebiliriz. Nitekim mezheplerin ortaya çıkışının, Hz. Peygamber'in açıkladığı hadislerin yazılmasına ilişkin, Hz. Peygamber'in vefatından

sonra getirilen yasakla ilgisi bulunmaktadır (Gölpınarlı, 1987: 25-27). Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in zamanında yaşamayan Müslümanların, herhangi bir sorunla karşılaştıklarında çözümü Hz. Peygamber'den öğrenemedikleri gibi, hadislere ulaşma fırsatına da sahip olamadıklarını söylememiz gerekir. Bu noktada, Müslümanların bir başka sorunla karşılaştığını belirtebiliriz. Buna göre, Gölpınarlı (1987: 25-27), hadis yazma yasağının, yalan hadislerin ortaya çıkmasına neden olduğunu söyler. Söz konusu durumun, mezheplerin ortaya çıkışını hızlandırdığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Gölpınarlı (1987: 25-27), birçok konuda anlaşmazlık yaşanmasının, mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırladığını söyler.

Mezheplerin ortaya çıkış nedenlerini ele almamız, mezhep konusunun bireyler tarafından önemsenmesinin sebeplerini bize sunabilir. Bu noktada, mezheplerin ortaya çıkış nedenleri olarak farklı unsurlara işaret edildiğini belirtmemiz gerekir. Buna göre, fıkhi ekollerin ortaya çıkmasına, fıkhi görüş ayrılıklarının neden olduğunu belirten Ebu-Zehra (1978: 146), bu ekollerin gelişerek, fıkhi mezheplerin kurulmasına zemin hazırladığını söylerken, Büyükkara (2017: 2), beşeri niteliği olan mezheplerin ortaya çıkmasındaki önemli bir etkenin, itikadi ve fıkhi ihtilaflardan çok, siyasal taraftarlık olduğunu vurgular. Bu noktada, siyasal taraftarlığı vurgulayan Mahmut Reyhani'ye (2013a: 16) göre, “mezhep dinle değil, siyasetle ilgili bir biçimdir”. Görüldüğü gibi, bir tarafta, mezhebin ortaya çıkış nedeni fıkhi görüş ayrılıkları ile ilişkilendirilirken, diğer tarafta, siyasi taraftarlığın ön plana çıkarıldığını görebiliriz. Bütüncül bir bakış açısıyla, hem fıkhi görüş farklılıklarını hem de siyasi anlaşmazlıkları bir arada değerlendirmemizin, mezhep farklılıklarını daha iyi açıklayacağını söyleyebiliriz. Buna göre, mezhebin ortaya çıkışında temel etkenin, dinin inanç alanında ve siyasi konularda anlaşmazlıkların olduğunu belirten Üzümlü (2016: 340), söz konusu anlaşmazlıkların, zamanla destek bulup “mezhep” denilen yapılar belirdiğini dile getirir. Burada, mezheplerin doğal oluşumlar değil, inşa olduklarını vurgulayabiliriz. Bununla birlikte,

Arap Alevilerin, Arap Aleviliğini İslam'ın merkezinde tanımlamasıyla birlikte, Arap Aleviliğinin temelinde, hem Sünnilikten farklı dini uygulamaların hem de Gadir Hum'dan kaynağını alan siyasal taraftarlığın yer aldığını söyleyebiliriz. Bu noktada, mezhebin bireylere kimlik kazandırdığını da eklememiz gerekir. Mezhebin kimlik bağlamında işlevini ele alan Büyükkara (2017: 2), insanların belirli anlayışları benimseyip, söz konusu anlayış çerçevesinde bir araya geldiğini ve bunun sonucunda, mezheplerin “toplumsal ve kurumsal bir kimlik” kazandığını belirtir. Bu nedenle, mezhep, inanç dünyasında ve sosyal hayatta oldukça önemli bir konu olarak karşımıza çıkar.

Siyasal taraftarlığın nasıl başladığına bakacak olursak, Hz. Peygamber'den sonraki dönemi dikkate almamız gerekir. Bu bağlamda, Gölpınarlı'ya (1969: 13) göre, “Hz. Peygamber'den sonraki en belirgin ayrılık, [...] ümmete kimin hükmetmesi gerektiği, bu hükmedenin, kimin tarafından gösterilmesi, seçilmesi doğru olduğu probleminden çıktı”. Dolayısıyla, mezheplerin ortaya çıkışının, imamet konusunda yaşanan siyasal ayrılığa paralel olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Peygamberin vefatından sonra, halifelik için üç bölüğün belirdiğini söyleyen Gölpınarlı (1969: 13-15), ilk bölüğün, Ebu Talib'in oğlu Ali'nin, ikinci bölüğün, hasta biri olan Sa'd'ın, üçüncü bölüğün ise, Ebubekir'in halifelik makamına gelmesini istediğini aktarır. Bu noktada, “imamet-hilafet” meselesinin, sahabenin ikiye bölünmesine neden olduğunu belirten Gölpınarlı'ya (1969: 16-17) göre, “[b]irinci bölüm, imamet ve hilafetin, Ali'ye ait olduğunda ittifak” ederken, buna karşın, ikinci bölüm ise, imamet ve hilafeti temsil edecek kişiyi, ümmetin seçmesini savunuyordu. Ancak Ehl-i Beyt'in, Hz. Peygamber'in cenazesıyla meşgul olduğu sırada, Ebubekir'in halifelik makamına getirildiği görülür (Gölpınarlı, 1969: 13-15). Bu durumu daha iyi anlayabilmek için Hz. Peygamber'in Veda Haccı dönüşünde yaşanan olayları ele almamız faydalı olabilir. Dolayısıyla, Arap Alevilerin en büyük bayramı olan Gadir Hum Bayramı'nın doğuşunu görmemiz

mümkün olacaktır. İlk olarak, Hz. Peygamber'in Veda Haccından dönüşü sırasında, Mekke ile Medine arasında yer alan Cuhfe vadisindeki Gadir Hum denilen yerde çadır kurulmuş ve halk toplanınca deve hamutlarından üç basamaklı bir minber hazırlanmıştır (Gölpınarlı, 1987: 40). Gadir Hum denilen yerde gerçekleşen Veda hutbesinde, Hz. Peygamber'in, Kur'an-ı Kerim'e ve Ehl-i Beyt'e tutunacak olanların sapıklığa düşmeyeceklerine yönelik hadis bildirdiğini aktaran Gölpınarlı (1987: 27), Ehl-i Beyt tarafını tutanların, Hz. Peygamber'in söz konusu hadisine uyarak, Allah'ın kitabını ve Ehl-i Beyt'i referans aldıklarını söyler. Dolayısıyla, bu aşamada mezhep denen bir durumun olmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'yi önceden yanına çağırıp, minberde sağ yanına aldığını belirten Gölpınarlı (1987: 42), Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'nin elini tutup, ikisinin koltuklarının beyazlığı görülecek kadar kaldırdığını ve "Ben kimin mevlası isem, Ali, onun mevlasıdır" dediğini aktarır. Bununla birlikte, Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in vasisi ve halifesi olduğu, Hz. Peygamber'in Gadir Hum'daki tebliğiyle birlikte, Şia tarafından kabul görmüştür (Gölpınarlı, 1987: 39). Bu durumun, Arap Aleviler için oldukça önemli olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü Arap Alevilerin, Hz. Peygamber'in bu sözleriyle imamet ve hilafetin Hz. Ali'ye ait olduğuna inandıklarını ve buna ek olarak, Gadir Hum'da gerçekleşen bu olaydan dolayı, Arap Alevilerin en büyük ve en kutsal kabul ettikleri Gadir Hum Bayramı'nı kutladıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in Gadir Hum'daki tebliğinden dolayı, o günün kutsal ilan edildiğini ve Şia tarafından bayram sayıldığını belirten Gölpınarlı (1969: 23), günümüze değin, söz konusu günün, bayram olarak kabul edildiğini söyler. Aynı durumun, saha çalışmasında da karşımıza çıktığını ve Arap Alevilerin, Gadir Hum Bayramı'nı kutlamaya devam ettiklerini eklemeliyiz.

1.3.2. Arap Aleviliği ve Anadolu Aleviliği

Tezin temel meselesi bağlamında mezhep konusunu daha iyi anlayabilmek için Arap Aleviliğini ve Anadolu Aleviliğini ele almamız gerekir. Her iki Alevilik arasındaki benzerlikler ve farklılıklar, ikisini kıyaslamamıza yardımcı olurken, mezhebin, gündelik yaşamla bağlantısını görmemizi sağlayabilir. Bu bağlamda, çalışmamızın temelini oluşturan Arap Aleviliğinin tarihi ile başlamak faydalı olabilir. Arap Aleviliğinin ortaya çıkış sürecini ele alan Keser (2014: 8), İslam'ın çeşitli yorumlarının olduğunu ve inanç noktasında Müslümanlar arasında bölünmelerin meydana geldiğini belirtir. Buna göre, İslam'daki inanca yönelik bölünmelerin, Sünni ve Şii gruplar arasında olduğu belirtilmiş olup, söz konusu gruplaşmanın kökeni, Hz. Muhammed'in vefat yılı olan 632 yılına dayandırılmaktadır (Keser, 2014: 8). Dolayısıyla, daha önce belirttiğimiz gibi, Hz. Peygamber döneminde mezhepler yokken, Hz. Peygamber'in vefatından sonra mezhepler kurulmuştur. Buna göre, Hz. Muhammed'in vefatının ardından, Hz. Muhammed'in kuzeni Ali b. Ebi Talib'in hakkı olduğu düşünülen halifelik makamına Ebu Bekir es-Sıddık'ın gelmesi üzerine “sessiz bir muhalefet grubu”nun ortaya çıktığını belirten Keser (2014: 8), söz konusu muhalefetin, ikinci halife olan Ömer b. Hattab'a ve üçüncü halife Osman b. Affan'a karşı aynı şekilde sürdüğünü dile getirir. Dolayısıyla, gruplaşmaların bu dönemden itibaren ortaya çıkmaya başladığını ve bu gruplaşmaların siyasi yönü olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Osman b. Affan'ın Emevileri kayıran uygulamaları hayata geçirmesinin, söz konusu muhalefetin genişlemesine ve sertleşmesine yol açtığını belirten Keser (2014: 8), Osman b. Affan'ın katledilmesi sonucunda, Müslümanlar arasındaki mevcut gruplaşmaların, çatışmalara dönüştüğünü belirtir. Bu durum, siyasi alanda yaşanan sorunların ciddi bir boyuta geldiğini göstermesi açısından önemlidir.

Hiz. Ali dönemine baktığımızda, Hiz. Ali'nin halife olmasının, karşılaştığı muhalefeti ortadan kaldırmadığını görebiliriz. Buna göre, Osman b. Affan'dan sonra Ali b. Ebi Talib'in halife olmasıyla birlikte, Emevilerin muhalefetine ortaya çıktığını belirten Keser (2014: 8-9), 656 yılında muhalif grupla yaptığı Cebel Savaşı'nı kazanan Ali b. Ebi Talib'e muhalefetin, bu kez Muaviye b. Ebi Süfyan tarafından sürdürüldüğünü söyler. Bu durum, imamet ve halifelik ile ilgili tartışmaların alevlendiğini göstermesi açısından önemlidir. 657 yılında Muaviye b. Ebi Süfyan ile Ali b. Ebi Talib arasında gerçekleşen ve herhangi bir tarafın kazanmadığı Sıffin Savaşı'ndan sonra, Muaviye b. Ebi Süfyan'ın Suriye'de yönetimi ele aldığını belirten Keser (2014: 9), Ali b. Ebi Talib'in, Arabistan ve yakın çevresini yönetmeye devam ettiğini ifade eder. Ancak 661 yılında Ali b. Ebi Talib'in, bir Harici tarafından katledildiğini söyleyen Keser (2014: 9), rakibinin katledilmesinin ardından Muaviye b. Ebi Süfyan'ın, bütün iktidarı ele geçirerek Emevi hanedanını kurduğunu sözlerine ekler. İşte bu husus, dönüm noktası olarak karşımıza çıkar. Çünkü bu olaydan sonra taraflar arasında gerginliğin tırmandığını söyleyebiliriz. Ali b. Ebi Talib taraftarlarının, Ali b. Ebi Talib ve Hiz. Muhammed'in kızı Fatıma'nın çocuğu Hasan b. Ali'yi halife kabul ettiklerini belirten Keser (2014: 9), Hasan b. Ebi Ali'nin zehirlenerek öldürölmesi sonucunda, Ali b. Ebi Talib'in taraftarlarının, bu kez kardeşı Hüseyin b. Ali'yi halife kabul ederek karşılık verdiklerini ifade eder. Bu siyasi çekişmenin, Alevilerin ciddi kayıplar vermesine yol açacağını belirtmemiz gerekir. Söz konusu kayıplardan birinin, Kerbela Olayı'nda gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

680 yılında Hüseyin b. Ali ve ailesinin çoğu üyesinin, Küfe'den gelen destek vaatleri için Küfe'ye doğru yola çıktığını ifade eden Keser (2014: 9), Hüseyin b. Ali ve ailesinin, Kerbela'da konaklarken, Emeviler tarafından katledildiğini dile getirir. Dolayısıyla, Kerbela Olayı'nın dönüm noktası olduğunu vurgulamamız gerekir. Bunun sonucunda, söz konusu "katliam Müslümanlar arasındaki çatışmayı yeni bir biçime

kavuşturarak İslam içinde Sünnilik ve Şiilik adlarıyla anılan, birbirine sadece inançsal değil siyasi anlamda da rakip iki akımın hızla şekillenmesini tetikledi” (Keser, 2014: 9). Daha önce söylediğimiz gibi, iki taraf arasındaki mezhep farklılığı, hem inanç hem de siyaset yönünden ortaya çıkmıştır. Bu farklılık, her iki tarafın isimlendirilmesinde de karşımıza çıkar. Buna göre, Sünnilik, Ehl-i Sünnet el-Cemaat ya da Ehl-i Sünnet olarak adlandırılırken, Şiilik ise Ehl-i Şia veya Şia olarak isimlendirilmektedir (Keser, 2014: 9).

Arap Aleviliğinin kökenine bakacak olursak, öncelikle Oniki İmamcılığı ele almamız gerekir. Adından da anlaşılacağı üzere, Oniki İmamcılığın temelinde 12 imam bulunmaktadır. 12 İmam, Arap Aleviliğinde de önemli bir yere sahiptir. Şiilik inancının bir kolu olan Oniki İmamcılığa göre, Ali b. Ebi Talib ile imamlık başlamış olup, sırasıyla Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Ali Zeyn el-Abidin b. Hüseyin, Muhammed b. Ali el-Bakır ve Cafer b. Muhammed es-Sadık ile devam etmiştir (Keser, 2014: 11-12). Buna ek olarak, Cafer b. Muhammed es-Sadık’ın ölümü üzerine imamlığın, Musa b. Cafer el-Kazım, Ali b. Musa el-Rıza, Muhammed b. Ali el-Taki, Ali b. Muhammed el-Hadi, Hasan b. Ali el-Askeri ve Muhammed el-Mehdi şeklinde bir sıra takip ettiği kabul edilmiştir (Keser, 2014: 11-12).

Oniki İmamcılığın, Şiilik’teki en kitlesel akım olduğu belirten Keser (2014: 13), Oniki İmamcılığın iki ana kolundan birinin Caferilik iken, diğerinin Alevilik olduğunu vurgular. Aleviliğin inanç yapısına gelince, Aleviliğin Caferilik’ten ayrıldığını görebiliriz. Alevilik, “Caferilikten farklı biçimde ezoterik, gnostik ve mistik bir inancı, kısaca Batıni Şiiliği” savunmuştur (Keser, 2014: 13). Hâlbuki Arap Alevilerden bazılarının kendilerini “Caferi” olarak tanımladığını görmemiz mümkündür. Bunun sebebinin, kendilerini Aleviliğin Bâtını boyutundan uzak bir noktada konumlandırıp, dikkatlerin üzerlerinde toplanmasını engelleme teşebbüsü olabileceğini söyleyebiliriz.

Arap Aleviliğinin, Alevilikteki yerini ve tarihi altyapısını incelediğimizde, Arap Aleviliğinin, Alevilikteki yerinin belirgin hale geldiğini görebiliriz. Keser'in (2014: 13-14) belirttiği gibi, “[f]arklı tarihsel ve sosyal uğraklarda ortaya çıkan Safevilik/Kızılbaşlık, Bektaşilik, Kakailik ve Ehl-i Hak gibi birçok akımı/tarikatı kapsayan Aleviliğin tartışmasız, tarihteki en eski sistemli formu dolayısıyla ilk temsilcisi Nusayrilikti”. Nusayriliğin, “hicri üçüncü, miladi dokuzuncu yüzyılda önemli bir Şii merkez olan, Arap kenti Küfe’de” teşekkül ettiğini belirtmek gerekir (Keser, 2014: 14).

Arap Aleviliğinin kurucusunu ve Arap Aleviliğini devam ettiren kişileri ele almamız gerekirse, birkaç önemli ismin karşımıza çıktığını görebiliriz. Her birinin Arap Aleviliğine katkılarının farklı bir yönde olduğunu söylememiz gerekir. Buna göre, Keser (2014: 14), Nusayriliğin kurucusunun, “Ebi Şuayib Muhammed b. Nusayr el-Abdi el-Bekri el-Nümeiri” olduğunu söylerken, devamında Muhammed Emin Galib Et-Tavil (2015: 125), Seyyid Ebu Şuayb Muhammed’in ardından, önce Muhammed b. Cundüb’un, sonra ise Muhammed el-Cennan el-Cunbulani’nin, Nusayrilerin dini başkanı olduğunu ifade eder. Ardından, Et-Tavil (2015: 113), “Hüseyn b. Hamdan el-Hasibi el-Mısri”nin ortaya çıktığını ve Arap Alevilerin “içlerine yeni bir ruh” üflediğini belirtir.

Arap Aleviliği, hakkında az bilinen mezheplerden biri olarak karşımıza çıkar. Nusayrilik dışındakiler için yakın zamanlara kadar bilinmeyen bir mezhep olmuştur (Keser, 2014: 38). Bunun sebebi, Keser’e (2014: 38) göre, “Nusayrilikte, inanç esaslarının ‘hak etmeyenlerle’ paylaşılmaması gereken bir ‘sır’ olarak kabul edilmesi” ve “Nusayriliğin ezoterik bir inanç olması”dır. Sır konusunun, Aleviliğin merkezinde yer alan bir konu olduğunu söyleyebiliriz. Sır konusunun içeriği bilinmediği için sır ile ilgili pek çok açıklama görmemiz mümkündür. Ancak Alevi akidesinin gizlilikle

sürmesi gerektiğini belirten Et-Tavil (2015: 33), söz konusu akidenin ifşasının, İslam’a zarar vereceğini ifade eder. Bu noktada, Alevilerin sırlarına sadık olduklarını ve bu sırrı hiçbir şekilde tam anlamıyla ifşa etmediklerini görebiliriz. Dolayısıyla, sır konusunun gündeme gelmemesi için bazı durumlarda Alevilerin takiye yaptıkları düşünülebilir.

Ancak takiyenin yanı sıra, dikkate almamız gereken bir diğer hususun, kitman olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Alevilikteki kitmanın¹⁹ gerekçesini dile getiren Et-Tavil’e (2015: 33) göre, “Haşimoğulları Peygamber’in döneminde Emevilerin bilmediği hükümler bildirdi ve Ehlibeyt kendisinden başkasının işitmediği ilimler öğrenmişti”. Böylece, Alevi sırları başlamıştır (Et-Tavil, 2015: 33). Alevi sırlarının, Arap Alevi kadınlar ve Arap Alevi olmayan bireylerden saklanması, sır konusunun, Arap Aleviler tarafından ne kadar dikkate alındığını göstermesi açısından önemlidir. Bu bakımdan, Et-Tavil (2015: 119), Alevilerin, batın ilmine sahip olduklarını dile getirir.

Buna ek olarak, reenkarnasyon (tenasüh) konusuna değinmemiz gerekir. Çünkü reenkarnasyon, Arap Aleviliğinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda, reenkarnasyon inancını ele alan Nimet Okan (2016: 46), tektanrılı dinlerin reenkarnasyona karşı çıktığına, ancak reenkarnasyonun Budizm’de inanca dair temel özelliklerden biri sayıldığına işaret eder. Bu noktada, Nusayrilikte reenkarnasyon konusunu ele alan Keser’e (2008: 64) göre, “Nusayrilikte insanların tanrı tarafından günahlarından arındırılmak ve cezalandırılmak için öldükten sonra birçok defa başka bedenlerle tekrar tekrar dünyaya döndürüldüğüne inanılmaktadır”. Elde edilen bulgulara göre, Hatay’da reenkarnasyon inancı doğrultusunda reenkarnasyonu deneyimlediğini söyleyen Arap Alevilere rastlamak mümkündür.

¹⁹ Kitman ile takiye arasındaki farka işaret eden Özdemir’e (2015: xx) göre, “Nusayri Alevilerin inançlarını gizleme yöntemi genellikle *kitmandır*, *takiye* değil. Yani bazı inançlarını genellikle başkalarına açmamakla yetinirler, başka bir inanca sahipmiş izlenimi vermek istemezler”. Diğer bir deyişle, “Aleviler yalnızca can, sağlık ve namus güvenlikleri tehlikeye girdiğinde sözlü takiyeye başvururlardı” (Özdemir, 2015: xx).

Arap kimliğini ele almamız, Arap Alevilerin kendilerini nasıl tanımladıklarını görmemiz açısından önemlidir. Nusayriilerin, güçlü kolektif kimliğe sahip olduklarını söyleyen Keser (2014: 107), inanca dayalı pratiklerin, güçlü kolektif kimliğin kaynağı olduğunu dile getirir. Dolayısıyla, Arap Alevilerin kendilerini “Arap” olarak değil de, özellikle “Alevi” olarak tanımlamalarının, kendi kimliklerine inanç temelli bakış açılarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Gerekli durumlarda “Arap” kimliğini ön plana çıkarabilen ve kendilerini “Arap Alevi” olarak tanımlayan Arap Alevilerin olduğunu da söylememiz mümkündür. Keser’e (2014: 113) göre, “Nusayriilerin güçlü bir kolektif kimliğe sahip olmalarında Türkiye’deki hâkim grup olan Türklerden farklı olarak Arap olmaları da, inançsal farklılıklar kadar olmasa da dikkate değer bir etki yaratır”. Bu etkiden dolayı, Nusayri olarak adlandırılan Arap Alevilerin kendilerini “Arap Alevi” olarak tanımladıkları görülür (Keser, 2014: 113).

Katılımcı gözlem bulguları çerçevesinde, Arap Alevilerin “Haydari” ve “Kilazi” olarak ikiye ayrıldığını söylemek mümkündür. Bu noktada, çalışmanın kapsamında olmadığı için saha çalışmasında Arap Alevi kadınlara “Haydari” ya da “Kilazi” olup olmadıkları sorulmamıştır. Ancak Arap Aleviliğini daha iyi anlayabilmek için bu konuyu ele almak faydalı olabilir. Bu bağlamda, topluluk içi bölünmeyi ele alan Muhammed Emin Galib et-Tavil (2015: 312), bu bölünmenin “mezhepsel bir bölünme” olmadığını vurgular. Et-Tavil (2015: 312), Arap Alevilerin kendi aralarında mezhepsel farkların olmadığına işaret eder. Nusayra Dağı’nda yaşayan Arap Alevilerin, Hicri 600 ile 700 yıllarında bazı felaketlerle karşı karşıya geldiklerini belirten Et-Tavil (2015: 313), bu felaketlerin Allah tarafından kendilerine bir ders niteliğinde gönderildiğine inandıkları için Arap Alevilerin duaya yönelmek istediklerini belirtir. Oruç tutmaya yöneldiklerinde kullanmaları için kap kacak bulamayan Arap Aleviler, kayaları kurna şeklinde oyarak, su doldurmak için kullanmışlardır (Et-Tavil, 2015: 313). Bu gruba, “ibadet sırasında kurnadan su içenler anlamında *el-Cerrane* (Cerraneler, Kurnacılar-

ç.n.)” denilirken, diğ er grup Arap Alevilerin kader konusundaki “aş ırılık”larından dolayı, kendilerine “Allah’a inanarak gayb âleminde kendilerine takdir ettiğ ine razı olanlar [...] anlamında *el-Gaybiyye* (Gaybiler-ç.n.)” denilmeye baş landı (Et-Tavil, 2015: 313). Hicri 1011’de Antakya’ya bağı lı Kilazu köyünden ve Cerranelerden olan Şeyh Muhammed b. Yunus Kilazu’nun, Cerranelerin fikirlerini yaymasından dolayı, Cerranelere “*el-Kilaziyye* (Kilaziler-ç.n.)” denildiğ ini ifade eden Et-Tavil (2015: 314), 9. yüzyılda Antakya’dan Şeyh Ali Hayder’in, Gaybilerin düşüncelerini savunmasından dolayı, Gaybilere “*el-Hayderiyye* (Hayderiler-ç.n.)” denildiğ ini söyler. Bu noktada, “Kilaziler ile Hayderiler arasındaki ayrılık tatsız olaylara yol açmış olduğ undan bu iki ayrı görüş sahipleri ünlendi” (Et-Tavil, 2015: 314). Söz konusu bölünmenin sözde bir bölünme olduğ unu belirten Et-Tavil (2015: 314), bu bölünmenin şeyhlerin tartışmaları çerçevesinde sınırlı olduğ unu savunur.

Bu noktada, Haydariler ile Kilaziler arasındaki dini farklılıkları ele alacak olursak, bazı fikir ayrılıklarının olduğ unu görürüz. Bu fikir ayrılıklarından birinin, Hz. Ali’nin makamıyla ilgili olduğ unu söyleyebiliriz. “Şemsiler veya ‘Güneşçiler’ ismiyle de anılan Haydariler”, Hz. Ali’nin makamının güneşte olduğ unu savunurken, “Kamerciler veya ‘Aycılar’ olarak da anılan Kilaziler” ise, Hz. Ali’nin makamının ay olduğ una inanırlar (Türk, 2013: 39). Bir diğ er farklılık ise, amcalık kurumuyla ilgilidir. Örneğ in, Haydarilerde namaz süresi daha uzun olmakla birlikte, erkek çocuğ un din amcasından dini öğrenebilmesi için üç aş amalı bir ritüelden geçmesi gerekirken, Kilazilerde namazın süresinin kısa olmasıyla birlikte, erkek çocuğ un dine giriş ritüeli tek aş amada yapılır (Türk, 2013: 40). Bir baş ka ayrılık, sakal tıraşı ile ilgilidir. Hüseyin Türk (2013: 40), Kilazi şeyhlerinin, hiç sakal uzatmadıklarını ya da kısa ve düzeltilmiş bir sakal bırakmalarının söz konusu olduğ unu, ancak Haydari şeyhlerinin, uzun ve düzeltilmemiş bir sakal bıraktıklarını söyler. Son olarak, Türk’e (2013: 40-41) göre, “Haydari şeyhlerinin dolar bazında önceden belirlenmiş miktarda zekât aldıkları, Kilazi

şeyhlerinin ise kendisine ne verilirse zekât olarak onu kabul ettikleri ve fakirlerden para almadıkları belirtilmiştir”. Dolayısıyla, söz konusu çalışmalar, Haydariler ve Kilaziler arasındaki farkları göstermektedir.

Arap Aleviliğinin inanç yapısına bakacak olursak, elde edilen bulgular doğrultusunda, namazı işaret eden amcalık kurumunun, kutsal mekânlar olarak kabul edilen “ziyaret”lerin²⁰ ve çeşitlilik arz eden Arap Alevi bayramlarının, Sünni dini uygulamalardan farklı olduklarını görebiliriz. Söz konusu Arap Alevi inanç yapısının bileşenlerinden biri olan amcalık kurumunun çok araştırıldığını belirtmemiz gerekir. Çünkü Arap Aleviliğinin inanç yapısında dikkat çeken önemli noktalardan biri, “amcalık kurumu”dur.²¹ Arap Aleviliğindeki “din amcalığı”nı tanımlayan Keser’e (2014: 51) göre, din amcalığının amacı, inancın korunması, yeni nesillere aktarılması ve böylece inancın devamlılığının sağlanmasıdır ve din amcalığı, özgün bir statü olmakla birlikte, aynı zamanda özgün bir kurumun adı da olmaktadır. Dini bilgilerin, Arap Alevi’ye “ruhani baba” konumunda olan din amcası tarafından öğretildiğini belirten Keser’e (2014: 51) göre, din amcasının çocuklarının, kişinin kardeşi konumunda olduklarının kabul edilmesiyle birlikte, “Nusayri geleneği topluluk içinde, biyolojik akrabalığa paralel dinsel bir akrabalık sistemi daha oluşturur” (Keser, 2014: 51).

Nusayrilikte ibadetlerde kullanılan dil sadece Arapça olup, genel itibariyle boy abdesti tercih edilmektedir (Keser, 2014: 89). Bununla birlikte, daha önce söylediğimiz gibi, Arap Aleviliğinde “ziyaretlerin”²² kutsal mekân sayıldıklarını vurgulamak gerekir. Yayladağı, Antakya, Samandağ, Adana, Tarsus ve Mersin’de çok sayıda ziyaret olduğunu belirten Keser’e (2014: 98) göre, “en çok bilinenleri Hıdır el-Elvan, Hıdır el-Bahr, Şeyh Yusuf el-Hakim, Şeyh Muhammed, Şeyh Hasan, Cafer et-Tıyyar, Sultan

²⁰ Türbe.

²¹ “Amcalık kurumu” için Keser (2014: 50) “din amcalığı” ifadesini kullanmaktadır.

²² Nusayri ziyaretlerinin kapsamlı bir listesi için bkz. Türk, 2013: 160-169.

Habib en-Neccar olmak üzere sadece Hatay ilinde üç yüz civarında Nusayri ziyaretini vardır” (Keser, 2014: 98).

Arap Aleviliğinde bayramların²³ da önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Arap Alevi bayramlarının çok fazla ve çeşitli olduğunu da belirtmemiz gerekir. Hüseyin Türk (2012: 29), Arap Alevilerin, İslamiyet öncesi tüm Peygamberlere ilişkin önemli günler ile önemli olayların vuku bulduğu günleri bayram olarak kutladıklarını söyler. “Gadir Bayramı”nın, Arap Aleviliğindeki en önemli bayram olduğunu ifade eden Türk’e (2013: 139) göre, “Gadir Bayramı Ali inancıyla doğrudan ilgilidir”. Saha çalışmasında Arap Alevi kadınların, önemli gördükleri için Gadir Hum Bayramı’ndan sürekli bahsettiklerini belirtmemiz gerekir. Buna ek olarak, tüm Arap Aleviler için Gadir Hum Bayramı’nın büyük önem taşıdığını ve Arap Alevilerin, bayram günü işyerlerini kapatmalarıyla birlikte, bayrama verdikleri önemin görünür hale geldiğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde, Arap Alevilerin inancına saygı duyan Sünnilerin de işyerlerini kapattığını ve çarşıda hemen hemen hiçbir yerin bayram günü açık olmadığını eklememiz gerekir.

Anadolu Aleviliğine²⁴ gelince, Anadolu Aleviliğinin temel öğretisini ve belli başlı dini uygulamalarını ele almamız, Anadolu Aleviliğini yakından tanıma olanağı vermekle kalmaz, aynı zamanda Anadolu Aleviliği ile Arap Aleviliği arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları görmemizi mümkün kılar. Alevilik konusuna ilgi duyan önemli otoritelerden biri olan Krisztina Kehl-Bodrogi (2012: 9), Kızılbaşların²⁵ /

²³ Arap Alevilerin kutladığı bayramların listesi için bkz. Türk, 2013: 121-126.

²⁴ Anadolu Aleviliğini, farklı bakış açılarıyla ele alan eserler için bkz. Yıldırım, 2018a; Yıldırım, 2018b; Aydın, 2018; Massicard, 2017; Ertan, 2017; Karakaya-Stump, 2016; Çakmak&Gürtaş, 2016; Korkmaz, 2015; Yalçinkaya, 2014; Melikoff, 2011; Çamuroğlu, 2008; Küçük, 2008: 901-910; Şener, 2006; Yalçinkaya, 2003; Schöler, 2002; Melikoff, 1999, 17-23; Çamuroğlu, 1998: 79-84.

²⁵ Kızılbaş teriminin kökenini ele alan Melikoff’a (2019: 33) göre, “Alevilerin tarihteki adı *Kızılbaş*’tır. XV. ve XVI. yüzyıllarda, Kızılbaşlar, ilk Safaviler olan, Şeyh Cüneyt, Haydar ve Şah İsmail taraftarı Türkmen boylarıydılar” ve “[k]ırmızı bir serpuş giyiyorlar, bunun için de onlara *Kızılbaş* deniyordu”. Buna ek olarak, “*Kızılbaş* sözü, yüzyıllar içinde, küçültücü bir anlama kaymış ve ... ‘dinsiz asi’ anlamında kullanılmaya başlanmıştır. *Kızılbaş* deyiminin, yerini *Alevi*’ye bırakmış olması bundandır” (Melikoff, 2019: 34).

Alevilerin inanç öğretisini “gizli bir din” olarak niteleyerek, öğretiyi ilişkin ilkelerin, sır olup, sadece topluluk üyeleri tarafından bilindiğini savunur. Bu noktanın, Aleviliğin temel öğretisi olması dolayısıyla, hem Anadolu Aleviliğinde hem de Arap Aleviliğinde karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Cengiz Güleç (2012: 13), Alevi-Bektaşî öğretisinin, “evrenin ve insan varlığının akıl yoluyla belirli bir düzeyin ötesinde kavranamayacağı inancı” olduğunu savunur. Bu öğretinin, Aleviliğin özü olduğunu belirtmemiz gerekir.

Grup aidiyetinin “baba soyundan kan bağına” dayandığını belirten Kehl-Bodrogi’ye (2012: 9) göre, “sadece babası Alevi olan kişiler tam bir Alevi statüsüyle topluluğa kabul edilir”. Bu anlamda, Anadolu Alevilerinin ve Arap Alevilerin etnik köken vurgusunun aynı olduğunu görüyoruz. Bu noktada, sadece Bektaşiliğin, Anadolu ve Arap Aleviliğinden ayrılan bir özelliği olduğunu söylememiz gerekir. Buna göre, Bektaşilikte isteyen tarikata girebilirken, diğer Aleviliklerde böyle bir duruma rastlayamayacağımızı belirtmeliyiz. Irene Melikoff (2010: 233), Bektaşilerde tarikata girmek isteyen, bu imkânın tanınmasına rağmen, Kızılbaş-Alevi olmak için, kan bağı gerektiğini söyler. Buna ek olarak, Kehl-Bodrogi (2012: 106), inanç sistemlerindeki bazı unsurlardan dolayı, Kızılbaşların/Alevilerin gulat (aşırı) olarak konumlandırıldıklarını ifade eder. Arap Aleviliğinin de aynı şekilde “gulat” kabul edildiğini ve bu açıdan da aralarında benzerlik olduğunu söyleyebiliriz.

Dil konusuna gelince, Anadolu Aleviliğinde Türkçe’nin kullanılması önemlidir. Buna göre, Türkçenin, Kızılbaşların/Alevilerin büyük bir çoğunluğunun dili olduğunu ifade eden Kehl-Bodrogi’ye (2012: 10) göre, “Türkiye’deki yaygın kanaatin aksine, söz konusu inanç topluluğu içerisinde Alevi Kürtler²⁶ azınlık bir grubu temsil etmektedir”. Anadolu Aleviliğinde Türkçe kullanımı yaygın olsa da, Arap Alevilerin ana dili Arapça olup, gündelik hayatta ve ibadette kullandıkları dil Arapça’dır.

²⁶ Alevi Kürtleri konu alan çalışmalar için bkz. Van Bruinessen, 2019; Gezik, 2018; Şener, 2010.

Son olarak, reenkarnasyon inancıyla ilişkili olarak, hem Bektaşilik-Alevilikte hem de Kızılbaşlık/Alevilikte reenkarnasyon (yeniden-bedenleşme) inancına rastlanmaktadır (Melikoff, 2010: 54). Reenkarnasyonun, Arap Aleviliğinde de önemli bir rol oynadığını ve bu konuda Anadolu Aleviliği ile Arap Aleviliğinin aynı noktada buluştuğunu söyleyebiliriz.

Anadolu Aleviliğinde karşımıza “Üçler, Beşler, Yediler ve Kırklar” ifadeleri çıkmaktadır. Elde edilen bulgular doğrultusunda, kavramlar, içerik olarak Arap Aleviliğine uygun düşse de, Arap Aleviliğinde bu ifadelerin kullanıldığına rastlamadığımızı belirtmemiz gerekir. “Üçler, Beşler, Yediler ve Kırklar” ifadelerini, Alevi şiirlerde ve dualarda görmenin mümkün olduğunu belirten Kehl-Bodrogi (2012: 134), söz konusu ifadelerin anlamları olduğu gibi alınarak, ayrıntı bir açıklama yapılmadığını ve dini otoritelerin de, söz konusu ifadelerin anlamları konusunda ortak bir görüşe sahip olmadıklarını söyler. Söz konusu kavramların anlamlarını inceleyecek olursak, Aleviliğin özüne inmiş oluruz. Buna göre, Kehl-Bodrogi’nin (2012: 134) belirttiği gibi, Üçler, “Allah, Muhammet, Ali” veya “Ali, Muhammet, Fatma” iken, Beşler, “Allah, Muhammet, Ali, Hasan ve Hüseyin” ya da “Muhammet, Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin”dir. Yediler ise, “Allah, Muhammet, Ali, Hasan, Hüseyin, Fatma ve Hatice” iken, Kırklar, “Miraç’tan sonra Muhammet’in aralarına girmeyi arzuladığı ‘kırk eren’lerdir” (Kehl-Bodrogi, 2012: 134).

Bu ifadelerin yanı sıra, “dört kapı, kırk makam” ifadelerine de rastlamamız mümkündür. Elde edilen bulgular çerçevesinde, her ne kadar Arap Aleviliğinde bu ifadelerle rastlayamasak da, Arap Aleviliğinin, bu kavramlara karşı olmadığını belirtmemiz gerekir. Üzüm’e (1997: 88) göre, “Alevilik-Bektaşilikte tasavvufi inançlar Allah’a ulaşmanın manevi aşamaları olarak kabul edilen dört kapı, kırk makamla ifade edilir”. Buna göre, dört kapının ilki Şeriat Kapısı iken, ikincisi Tarikat Kapısı’dır

(Üzüm, 1997: 88-91). Üçüncü kapı Marifet Kapısı adıyla anılırken, dördüncü kapı ise Hakikat Kapısı'dır²⁷ (Üzüm, 1997: 88-91). Söz konusu kapı ve makamların, mecazi anlamda kullanıldıklarını söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, “dört kapı, kırk makam imandan başlayıp Allah’a ulaşmaya kadar devam eden manevi mertebelerdir” (Üzüm, 1997: 92). Söz konusu kapıların işlevini incelediğimizde, Alevilerin yerine getirmeleri gereken yükümlülüklerle işaret ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre, “talibin Hakk’a ulaşması için şariat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarındaki tüm yükümlülüklerini yerine getirmesi gerekmektedir” (Üzüm, 1997: 94).

Anadolu Aleviliğinin inanç yapısını incelediğimizde, Arap Aleviliğinde olmayan bazı dini uygulamaların Anadolu Aleviliğinde yer aldığını görebiliriz. Buna göre, Anadolu Aleviliğinde yer alan ayin-i cem ile musahipliğin, oldukça önemli dini uygulamalar olduklarını belirtmemiz gerekir. Bu bağlamda, Anadolu Aleviliği inanç yapısında ilk dikkat çeken hususun, ayin-i cem olduğunu söyleyebiliriz. İlk olarak, cemde yer alan on iki hizmet sahibinin isimlerini ele almamız gerekir. Cemin yapılabilmesi için on iki hizmet sahibinin gerektiğini belirten Kehl-Bodrogi (2012: 154), on iki hizmet sahibinin adlarını, “Mürşit, Rehber, Gözcü, Delilci veya Çırağcı (Kandil Bekçisi), Kurbancı, Zâkir (Âşık), Pervane (Cem evinin bekçisi), Ferraş veya Süpürgeci, Kuyucu (Kurban kemiklerini gömen kişi), Sâki, İbrikçi (Su tedarikinden sorumlu), Sofracı” şeklinde verir. Ayin-i Cem’de “Dede” adı verilen dini bir figür yer alır. Dede’nin²⁸²⁹ olduğu yerlerde, haftada bir kez Bektaşî tekkelerinde yapılan Ayin-i Cem’in, dedenin olmadığı köylerde Dede geldiği zaman yapıldığını belirten Melikoff’a (2010: 198) göre, her Dede’nin kendisine bağlı olan köyleri olmakla birlikte, “[h]içbir Bektaşî ve Alevi, sülûkleri³⁰ yapılmadan Cem’e katılamaz”. Bu konu, Alevilerin,

²⁷ Dört kapının kırk makamı için bkz. Üzüm, 1997: 88-94.

²⁸ “Dede (Pir, Şeyh): Bir Bektaşî-Alevi topluluğun manevi önderi”dir (Melikoff, 2010: 370).

²⁹ “Dede” ve “talip” arasındaki bağ için bkz. Shankland, 1999: 319-327.

³⁰ Melikoff’a (2010: 272) göre, “*Nasip almak*, yolu ve bilgisi açılmış olmak, sülûke girmiş olmak” anlamına gelmektedir.

Aleviliğe girişleri ve tam olarak Alevi sayılmaları ile ilgili olduğu için oldukça önemlidir. Buna ek olarak, sülûk ve Alevilikteki Musahiplik törenlerinin de dede geldiği zaman yapıldığı belirtilmektedir (Melikoff, 2010: 198). Dolayısıyla, Anadolu Aleviliğinde dini ritüeller konusunda Dede'nin oldukça önemli bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. Dede'nin önemini belirten hususun, Dede olmadan bazı dini ritüellerin gerçekleştirilememesi olduğunu söylemek gerekir. Buna göre, her Kızılbaş-Alevi'nin, bir köy, ocak mefhumuna bağlı olduğunu söyleyen Melikoff (2010: 233), söz konusu ocak'tan yılda bir kez gelen Dede'nin, sorumlu olduğu köyleri ziyaret etmesi gerektiğini belirtir (Melikoff, 2010: 233). Bu durum, Dede'nin topluluk üzerindeki daimi etkisini göstermesi açısından önemlidir.

Elde edilen bulgular doğrultusunda, Arap Aleviliğinde Dede olmamasına karşın, dini bir figür olarak şeyhler vardır. Şeyhlerin, Sünni imamlar gibi görev üstlendiklerini söyleyebiliriz. Buna ek olarak, Arap Aleviliğinde ocak yoktur. Bununla birlikte, Ayin-i Cem'in ve Musahiplik kurumunun Arap Aleviliğinde bulunmadığını eklemeliyiz. Ancak Arap Aleviliğinde Ayin-i Cem yerine gizli kılınan namazın ve Musahiplik yerine Amcalık kurumundan kaynaklı din kardeşliğinin olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu dini ritüeller aynı olmasa da, bazı noktalarının birbirine benzediğini söyleyebiliriz. Ancak bir bütün halinde baktığımız zaman, aralarındaki farkların çok olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Cemlerin çeşitlerinin³¹ olmasına rağmen, en önemlilerinden sayılan ikrar cemi³² ile görgü cemini ele alan Üzüm (1997: 105), ikrar ceminin, kişinin “yol”a girmesi için yapıldığını belirtir. Arap Aleviliğinde ise, dine girişin, amcalık kurumu aracılığıyla gerçekleştiğini belirtmemiz gerekir. Diğer bir deyişle, Arap Aleviliğinde erkek çocuk,

³¹ Söz konusu cemler dışında, “Abdal Musa Kurbanı”, “Hizmet Görme (Baş Okutma) Erkânı”, “Koldan Kopan Erkânı”, “Dârdan İndirme Erkânı” ve “Muharrem Erkânı” bulunmaktadır. Ayrıntılı açıklama için bkz. Üzüm, 1997: 114-116.

³² Öz itibarıyla, “Alevilerde, *nasip* yerine *ikrâr* ‘inancı dile getirme’ ve *ikrâr ayini*, ‘inancın dile geldiği tören’ deyimleri daha çok kullanılmaktadır” (Melikoff, 2010: 272).

namaz amcasından namazı öğrendiğinde, çocuğun dine girdiği Arap Aleviler tarafından kabul edilir. Bunun yanında, ikrar cemi ile görgü ceminin, Anadolu Aleviliğine özgü olduğunu söyleyebiliriz. İkrar cemi ele alındığında, Üzüm'ün (1997: 105) belirttiği gibi, “[b]u, Bektaşilerde nasip almaya karar vermiş bir kişinin belli bir erkân dâhilinde tarikata kabul edilmesi, Alevilikte ise evli bir Alevi çiftin başka Alevi bir çiftle musahip olması için yapılan bir merasimdir”. Bununla birlikte, görgü cemi ise, kişilerin ikrarlarını yinelemeleri ve küs olanların barışması için yapılmaktadır (Üzüm, 1997: 105). Daha önce belirttiğimiz gibi, Ayin-i Cem'den sonra dikkat çeken bir başka dini ritüel, musahipliktir.

Musahiplik konusu bağlamında, anne-babasının veya babasının Alevi olması durumunda her çocuğun Alevi sayıldığını belirten Kehl-Bodrogi (2012: 151), bundan dolayı söz konusu hakka doğduğu andan itibaren sahip olan kişilere dini toplantıların açık olduğunu bildirir. Dolayısıyla, “yalnızca özel bir tören sırasında ‘Muhammet Ali’nin yoluna yönelmeye’ hazır ve razı olduklarını açıkça beyan eden ve yolun kurallarına uyacaklarına yemin edenler topluluğun tam üyesi sayılırlar” (Kehl-Bodrogi, 2012: 151). Bu noktada, müsahipliğin şartlarının olduğunu belirtmemiz gerekir. Söz konusu şartların konulmasının sebebinin, grup üyelerinin sosyalleşerek, birbirlerini korumaya ve böylece grubun devamlılığı sağlamaya yönelik olduğunu belirtebiliriz. Söz konusu kabulün iki şartla gerçekleştiğini belirten Kehl-Bodrogi (2012: 151), taliplerin³³ evli ve musahip tutmuş olmaları gerektiğini dile getirir.

Mahmut Reyhani (2013a: 169-170), musahipliğin, sadece Anadolu Alevilerinde görülen bir usul olduğunu belirtir. Anadolu Aleviliğinde söz konusu ritüele önem verilmekle birlikte, şehirleşmenin etkisiyle, şehirde yaşayan Alevilerin, köyde yaşayan Alevilere nazaran, dini ritüelleri yerine getirmede daha fazla zorluk yaşayacağını aklımızda tutmamız gerekir. Bu noktada, musahipliğin içeriğine bakmamız,

³³ “Talip: İstekli. Sülûke girmek isteyen aday”dır (Melikoff, 2010: 381).

musahipliğin bazı özelliklerini görmemize yardımcı olabilir. Buna göre, musahipliğin iki erkek arasında gerçekleştiğini ve erkeklerin evli olması durumunda eşlerini de kapsadığını belirten Kehl-Bodrogi (2012: 151-152), kimi bölgelerde musahibi olmayan bir talibin, önemli törenlere girip, kurban yemeğine dâhil olmasına müsaade edilmediğini ifade eder. Dolayısıyla, dini ritüellere uygun davranış sergilemeyen grup üyelerinin, grup dışına atılarak cezalandırıldıklarını söyleyebiliriz. Buna ek olarak, dini uygulamaların bölgeden bölgeye değişebileceğini eklemeliyiz. Bazı bölgelerde bekâr erkeğin, aynı şekilde bekâr birini musahip tutabilmesine karşın, temelde her iki talibin evli olması gerekmektedir.

Musahipliğin, grup üyeleri arasındaki ilişkileri sağlamlaştırdığını ve daimi hale getirdiğini belirtmemiz gerekir. Musahipliğe dayalı kardeşlik ilişkisinin, kan bağına nazaran daha güçlü olduğunu belirten Kehl-Bodrogi'ye (2012: 152) göre, “[m]usahiplerin kuzenleri arasındaki evliliklere izin verilirken musahiplerin kardeşleri arasında iki nesil süren bir ensest yasağı konmuştur”. Elde edilen bulgular doğrultusunda, bu yasağın bir benzerinin, Arap Aleviliğinde de bulunduğunu söyleyebiliriz. Arap Aleviliğinde din amcasının çocukları, din eğitimi alan kişinin kardeşleri sayıldığı için her iki aile arasında evliliğin yapılmasının yasaklandığını belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla, hem Anadolu Aleviliğinde hem de Arap Aleviliğinde din kardeşliğinin olduğunu ve din kardeşliğinin grup içi dayanışmayı iyi yönde etkilediğini ifade edebiliriz. Bu noktada, musahiplik konusunda Bektaşilikte farklı bir uygulamanın olduğunu görebiliriz. Buna göre, Kızılbaşlık/Alevilikte, babanın Alevi olması ve musahip tutmak, inanç topluluğuna tam üye olunması için iki önkoşul iken, “musahiplik geleneğinin bu şekliyle Bektaşilikte olmaması dikkate değerdir” (Kehl-Bodrogi, 2012: 166). Bu nedenle, isteyen herkesin, şartları yerine getirmek kaydıyla, Bektaşiliğe geçip, Bektaşî olabileceğini eklememiz gerekir.

Bütüncül bakış açısıyla baktığımızda, Anadolu Aleviliği ile Arap Aleviliği, Alevilik öğretisi bakımından birbirine yakın dursa da, dini ritüeller bağlamında farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır. Keser (2014: 112-113), inanç bakımından Arap Aleviliğinin, diğer Alevi gruplarla arasında büyük farklar bulunmadığını ve Arap Aleviler ile diğer Alevilerin yaşam tarzlarının, aynı ilkeler üzerinden ilerlediğini savunur. Bu bağlamda, Arap Aleviler, Türkiye’deki diğer Alevileri kendilerine yakın bulmakla birlikte, farklı bir topluluk olarak da görmektedirler (Keser, 2014: 113). Örneğin, elde edilen bulgular çerçevesinde, Arap Alevilerin, Anadolu Alevilerinin aksine, kendilerini İslam’ın özünde gördüklerini söyleyebiliriz. Bu konuyu ele alan Keser’e (2014: 113) göre, “özellikle Kızılbaş ve Bektaşî Aleviler arasında yaygınlık kazanmaya başlayan Aleviliğin dini bir inanç olmadığı, dini bir inançsa dahi İslam dışı senkretik bir inanç olduğu fikri Nusayriler ile diğer Aleviler arasındaki yakınlığı uzaklığa çevirir”. Burada, Anadolu Aleviliğinin bir taraftan sadece bir kültür, diğer taraftan ise, İslam dışı ilkelerinden hareketle, farklı kültür ve inanç öğelerini bünyesinde barındıran “karma” veya “melez” bir inanç olduğuna işaret edilmiştir. Oysaki Arap Aleviliği, kendini İslam temelli bir mezhep olarak ve hatta İslamiyet’in merkezinde konumlandırarak, Anadolu Aleviliğinden ayrılır. Keser (2014: 113), Arap Alevilerin, Aleviliği “bir inanç ve İslam’ın bozulmamış, hakiki formu” olarak tanımladıklarını belirtirken, Et-Tavil (2015: xcii), Arap Aleviliğinin, “İslam dininin bir fırkası” olduğunu ifade eder.³⁴ Elde edilen bulgular doğrultusunda, Arap Aleviler tarafından Arap Aleviliğinin, İslam’ın halis bir fırkası, yani mezhebi olduğuna ve Arap Aleviliğinin dini boyutunun İslamiyet çerçevesinde şekillendiğine dair bir kabul olduğunu söyleyebiliriz. Arap Aleviliğinin, İslam halkasında kabul edilmemesinin en önemli nedenlerinden biri, dini “sır” konusundan kaynaklı ibadet gizliliğidir. Arap Aleviliğinde ibadetlerin farklı

³⁴ Saha çalışmasında, Arap Alevi kadınların tamamına yakını, kendilerini İslam merkezli Arap Aleviliğine bağlı “Arap Alevi” ve “Müslüman” olarak tanımlamıştır. Ancak Türk-Arap Sünni erkek görüşmecilerin çoğu, eşlerini “Müslüman” olarak tanımlamamıştır. Aksine, bu görüşmeciler, eşlerini İslamiyet dışında bir mezhebe mensup gördüklerini söyleyip, bunu sorun etmediklerini dile getirmişlerdir.

tarzda ve gizli bir şekilde yapılması, Arap Aleviliğinin İslam dışında bir inanç olarak konumlandırılmasına yol açmıştır. Ancak Anadolu Aleviliğinde ibadetin gizli yapılması, özellikle son zamanlarda söz konusu değildir. Dolayısıyla, Anadolu Aleviliği, Arap Aleviliğe göre daha şeffaf görülmektedir. Bu da Anadolu Aleviliğine önyargıyı azaltmaktadır. Kısacası, Anadolu Aleviliği ile Arap Aleviliği arasında Alevilik öğretisine ilişkin temel benzerlikler olduğu kadar, dini ritüeller ve gündelik yaşam pratikleri bağlamında aralarında farklılıkların olduğunu tekrarlamamız gerekir.

Sünniliğe gelince, Sünniliğin literatürde “Ehl-i Sünnet” olarak geçtiği görülür. Bu bağlamda, Mehmet Hayri Kırbaçoğlu (1986: 79), Ehl-i Sünnet kavramının, H. II. yüzyılın ilk yarısından başlayarak kullanıldığına işaret ederken, Sönmez Kutlu (2008: 8), kavramın IV./X. yüzyılın ortalarından itibaren kurumsallaştığını savunur. Dolayısıyla, kavramın oldukça uzun bir geçmişe sahip olduğu görülür. Kavramın anlamına gelince, kavramın her bir bileşenini ayrı ayrı değerlendirme gereksinimi doğar. Yusuf Şevki Yavuz (1994: 525), Hz. Peygamber’in din bağlamında izlediği yolu kabul eden kişiler anlamına gelen ifadenin uzun şeklinin “Ehl-i Sünnet ve’l Cemaat” olduğuna işaret eder. Dolayısıyla buradaki ifadede yer alan “sünnet” ve “cemaat” ifadelerine odaklanmamız bu ifadenin anlamını daha iyi anlayabilmek için gereklidir. Yavuz (1994: 525), söz konusu ifadede yer alan “sünnet” kelimesinin, Hz. Peygamber’in İslam’ı anlayıp kabul etme biçimi anlamına geldiğini belirtir. Dolayısıyla, sünnetin doğrudan Hz. Peygamber’in İslamiyet’i anlamlandırma tarzı üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, “cemaat” kelimesi, Müslümanların büyük bir çoğunluğu anlamına gelse de, tercih edilen tanımı, vahiy dönemine tanıklık etmiş ve İslamiyet’i sonraki kuşaklara aktaran “ashap³⁵ cemaati” şeklindedir (Şâtibi, II, 258-265; akt. Yavuz, 1994: 525). Dolayısıyla, Sünniliğin tanımının, inanç bağlamında yapıldığı

³⁵ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi’nde “ashap” ifadesi, “Hz. Peygamber’in sohbetine katılanlar” şeklinde tanımlanır. Söz konusu tanım için bkz. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ashap>.

açıktır. Bu bağlamda, Yavuz'un (1994: 525) belirttiği gibi, "Ehl-i sünnet'e bağlı olanlara 'sağlam ve doğru inancı benimseyenler' anlamında 'Sünni' adı verilir". Sünniliğin tarihsel kökenine gelince, "Ehl-i sünnet'in III. (IX.) yüzyılda itikadi bir mezhep olarak teşekkül ettiğini" ve başlangıcının siyaset bağlamında ilk görüş farklılıklarına dayandığını söylemek mümkündür (Yavuz, 1994: 526). Ehl-i Sünnet'i geniş çerçevede ele alan araştırmacılar da bulunmaktadır. Buna göre, politik gruplarla birlikte, fıkhi mezhepleri dışarda bırakarak, sadece itikadi mezhepler çerçevesinde Ehl-i Sünnet'in kapsayıcılığını ele alan M. Said Özervarlı (2006: 119), Ehl-i Sünnet'in dar kalıplara sokulamayacak kadar geniş olduğunu ve bu nedenle, mezhep tanımlamasının yetersiz olacağını belirtir. Buna ek olarak, Ethem Ruhi Fığlalı (1998: 134-135), İslamiyet dairesinde olduğu kabul edilen tüm fırkaları dikkate alarak, Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'e tüm Müslümanları dâhil etmektedir. Mensuplarının "Fellah"³⁶ olarak adlandırıldığını söyleyerek, Nusayriliği ele alan Fığlalı (1998: 135), Nusayriliğin İslamiyet dairesinde yer aldığını, ama bazı noktalarda bu dairenin sınırlarını zorladığını ifade eder. Bu durumda, Ehl-i Sünnet ifadesini ele alan bazı araştırmacıların Ehl-i Sünnet'i mezhep olarak gördüklerini, ancak başka bazı araştırmacıların terimin sınırlarının mezhebi aşacağına yönelik savunuları olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Ehl-i Sünnet'in çerçevesine ilişkin fikir birliğinin olmadığını söylemek mümkündür³⁷. Çalışmamızda, Sünnilik mezhep olarak alınmaktadır. Bunun sebebi, literatüre paralel olarak, saha çalışmasında da Sünniliğin mezhep olarak tanımlanmasıdır.

³⁶ "Fellah" adlandırması, Arap Aleviler arasında tepkiyle karşılanır ve bu ifadenin kullanılması kabul edilmez. Ancak saha çalışmasında Sünni erkek görüşmecilerden birinin "Fellah" ifadesini "Nusayri" ya da "Alevi" ifadeleri yerine kullanması, gündelik hayattaki gayriresmi tepkilere rağmen sözcüğün dolaşımda olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

³⁷ Ehl-i Sünnet'i şemsiye terim olarak ele alan araştırmacılar, Ehl-i Sünnet'in mezhepten fazlası olduğunu dile getirerek, kapsayıcı yorumlar yapmaktadırlar. Kapsayıcı yorumlara katkı sunan Mevlüt Özler (2006: 25-26), Ehl-i Sünnet'in ekol veya fırka olmadığını, "bir metodolojinin adı" olduğunu vurgular. Metodoloji, burada hadislerin yorum farklılığını gösterir.

1.4. Etnisite, Mezhep ve Toplumsal Cinsiyet

Etnisite ve mezhep konularının ele alınması, Arap Alevi ve Türk-Arap Sünni etnik gruplarının birbiriyle iletişim ve etkileşimlerinin nasıl vuku bulduğunu anlayabilmemiz açısından önemlidir. Kendilerini etnisite ve mezhep bağlamında tanımlayan ve diğer gruplar tarafından aynı şekilde tanımlanan grupların toplumsal cinsiyete bakış açılarının ne olduğunu anlamaya çalışmanın, çalışmamızın toplumsal cinsiyeti anlama çabasına da temel oluşturduğunu söyleyebiliriz. Buraya kadar, etnisiteye ve mezhebe ilişkin temel tanım ve yaklaşımları ele aldıktan sonra, etnisite, mezhep ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkilere ışık tutmak, çalışmamızın amacına uygun düşecektir.

Başlangıç olarak, etnisite ve toplumsal cinsiyetin nasıl ilişkilendiğini anlamak için milliyetçilik tartışmalarından söz etmemiz gerekir. Etnisite ile etnik kimliklerin ön plana çıkarılmasıyla birlikte, etnik milliyetçiliğin de ivme kazandığını söyleyebiliriz. Milliyetçiliğin 1980'lerden itibaren toplumbilimlerinde büyük ilgi görmeye başladığını belirten Nükhet Sirman (2008: 226), bunun savaşlarla birlikte milliyetçiliklerin tartışılması, küreselleşme ve ulus-devletlerin tüm güçlerini istediği gibi kullanamaması nedeniyle olduğunu söyler. Dolayısıyla, milliyetçiliği ele aldığımızda, daha önce belirttiğimiz gibi, küreselleşme ve ulus-devlet yapılanmalarını da dikkat almamız gerekir. Etnisite bağlamında, milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini ele alacak olursak, milliyetçiliğin toplumsal cinsiyet rejimiyle ilişkisi ortaya çıkar. Milliyetçilik teorilerinde toplumsal cinsiyet körlüğü olduğunu söyleyen Tuba Kancı (2015: 83), milliyetçiliklerde gördüğümüz hususun, “milletin geniş bir aile, ailenin de milletin mikro-kozmosu” olduğunu ve bu sebeple, milliyetçilik ile toplumsal cinsiyet rejiminin ilişkili olduğunu vurgular. Aynı doğrultuda, Umut Özkırımlı (2019: 217), toplumsal cinsiyet konusunun, milliyetçilikte karşımıza çıktığını ifade eder. Suavi Aydın da (2015:

57), 19. yüzyıldan itibaren tüm milliyetçiliklerin inşasının, erkeklik ideolojisiyle mümkün olduğu söyler. Dolayısıyla, milliyetçilik ile toplumsal cinsiyet arasında sıkı bir bağlantı olduğu için milliyetçiliklerle toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantının, yazarlar tarafından nasıl ele alındığını irdelememiz gerekir.

Anthias ve Yuval-Davis'in (1989) kitaplarındaki milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet ilişkisine değinen Thomas Hylland Eriksen (1993: 155-156), toplumda hâlihazırda yaygın olan toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, milliyetçilik aracılığıyla yeniden üretilip güçlendirildiğine işaret eder. Bu nedenle, milliyetçiliğin okumasının toplumsal cinsiyet perspektifiyle yapılmasının, kadınların milliyetçiliklerdeki yerlerini göstermesi açısından önemli olduğunu söylememiz gerekir. Buna ek olarak, literatüre bir başka katkının, Kumari Jayawardena'nın 1986'da yayımlanan *Üçüncü Dünyada Feminizm ve Milliyetçilik* adlı kitabıyla olduğunu söyleyen Yuval-Davis (2010: 215), söz konusu kitabında, feminizm ile milliyetçiliği karşılıklı olarak ilişkili görmesinin, Jayawardena'yı diğer feminist araştırmacılardan ayırdığını vurgular. Buraya kadar ele aldığımız hususlar, bazı yazarların milliyetçiliği toplumsal cinsiyet ilişkilerini dışarda bırakacak şekilde ele alması iken, diğer bazı yazarların milliyetçilik ile toplumsal cinsiyet arasındaki sıkı ilişkiyi göstermesidir. Bu noktada, dikkate almamız gereken husus, kadınların milliyetçiliklerden etkilenme biçimlerini ortaya koymaktır.

Ele alacağımız diğer yazarlar gibi, kadınların milliyetçiliklerden etkilenme biçimlerini ele alan Yuval-Davis (2003: 177), kadınların etnik ve ulusal süreçleri nasıl etkiledikleri ve söz konusu süreçlerden nasıl etkilendikleri konusunun önem taşıdığına işaret eder. Daha önce belirttiğimiz gibi, kadınlar ile milliyetçilikler arasındaki ilişkinin açığa çıkarılmaya çalışılması, kadınların milliyetçilikleri etkileme ve milliyetçiliklerden etkilenme biçimlerini ortaya koyabilmek için önemlidir. Kadınlar ve milliyetçilikler arasındaki ilişki bağlamında, bir tarafta, milliyetçiliklerin toplumsal cinsiyet ilişkilerini

dikkate almadıklarını, diğer tarafta ise, milliyetçiliğin kadınların kurtuluşu olarak gösterilmesinin konu edildiğini görüyoruz. Erkek egemen bir özelliğe sahip olduklarından dolayı, milliyetçiliklerin kadınları dikkate almadığını daha önce belirtmiştik. Ancak kadınların milliyetçilikler içine çekilmek isteneceklerini, buna karşın, bunun kadınların yararına değil, milliyetçiliklerin faydasına olacağını söyleyebiliriz. Kadınların milliyetçiliklerin içine çekilmesinin, kadınları milliyetçiliklerin faydasına inandırmaktan geçtiğini ifade etmemiz gerekir. Bu bağlamda, milliyetçi hareketlerin, modernite aracılığıyla kadınların kurtuluşu ereceklerini ifade ettiği söyleyen Deniz Kandiyoti (1996: 315), modernlik tanımı bağlamında, bazı etnik, dini, dilsel vb. grupların ötekileştirilebileceklerine işaret eder. Burada, modernite yoluyla, milliyetçiliğin kadına vaat ettiği konumun, kurtuluş olarak gösterildiğini söylemek mümkündür. Ancak bu noktada, milliyetçiliğin kadına attığı rollere bakacak olursak, “geleneksel kadın rolleri”nin karşımıza çıktığını görürüz. Buna göre, Aydın (2015: 60), milliyetçilikle bağlantıları noktasında, kadınların “en ideal ... askeri yetiştiren-yetiştirecek ana aktör” ve “ulus-devlet rejiminin en içindeki ajanları” olarak görüldüklerini söyler. Daha önce belirttiğimiz gibi, bu söylemin, kadınları kurtuluşa götürmeyip, “geleneksel kadınlık rolleri”ne hapsettiği açıktır.

Kadınlardan, “eş” ve “anne” temelinde yerine getirmeleri beklenen geleneksel rollere, kadınlara atfedilen “kültür taşıyıcılığı” da eklememiz gerekir. Diğer bir deyişle, kadınlar, “‘kültür’ muhafızları” görevleriyle, “milletin kültürel yeniden üreticileri” olarak kabul edilirler (Yuval-Davis, 2010: 214). Kadınların, “eş” ve “anne” rollerinin yanı sıra, “kültür taşıyıcılığı” rolünü eklediğimizde, milliyetçi ideolojinin, kadınların geleneksel rollerinin yeniden üretimi üzerindeki etkilerini görebiliriz. Bu durumda kadınlar, biyolojik ve kültürel açılardan ulusal bazda yeniden üretimi sağlayan kişiler olarak görülürler (Yuval-Davis, 2003: 177). Dolayısıyla, milliyetçi ideoloji ile “kadınların geleneksel rolleri” arasındaki bağlantının, “kadınlık rolleri”nin yeniden

üretimi üzerinden devam ettiğini söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, milliyetçilik ile toplumsal cinsiyet rejimi arasındaki bağlantıda, toplumsal cinsiyet rejimini, “milliyetçiliğin [...] yeniden üretim süreçlerinin bir parçası” olarak görmek mümkündür (Kancı, 2015: 78). Dolayısıyla, milliyetçiliğin, feminist eleştiri çerçevesinde, “erkek bir ideoloji” olduğunu belirtmek gerekir (Tokdoğan, 2015: 111).

Buraya kadar, milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi ele aldıktan sonra, bu noktada etnisite ve toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantıları gözden geçirmemiz faydalı olabilir. Daha önce değindiğimiz gibi, milliyetçilik ve etnisite her ne kadar aynı olmasa da, birbiriyle bağlantılıdır. Bu nedenle, asgari düzeyde milliyetçilik ile etnisiteyi bir arada ele almamız, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin her yerde olduğunu gösterebilmek açısından önemlidir. Bu bağlamda, Daiva Stasiulis ve Nira Yuval-Davis (1995: 1), ırk, etnisite, ulus, sınıf ve toplumsal cinsiyet kategorilerinin birbirine eklemlenmesinin, ancak feminist çalışmalarla olduğunu belirtirler. Bu nedenle, etnisiteyi de toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından ele almamız gerekir. Bu noktada, etnisite ve toplumsal cinsiyet ilişkisine yönelik literatürün, milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet bağlantısına ilişkin literatür kadar zengin olmadığını belirtmemiz gerekir. Etnisiteye ilişkin tüm koşullar dikkate alındığında, toplumsal cinsiyetin de önemli bir rol oynadığının görüldüğünü belirten Rohit Barot ve arkadaşları (1999: 10), etnisite literatüründe etnisite ile toplumsal cinsiyet ilişkisini her zaman görmemizin mümkün olmadığını dile getirirler. Ancak etnisite ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin araştırılmaya başlandığını söyleyebiliriz. Buna göre, Barot ve arkadaşları (1999: 14), günümüzde, etnisite ile toplumsal cinsiyet arasındaki karşılıklı bağlantının, bazı çalışmalarda görüldüğü gibi, ilgi çeken bir unsur haline geldiğine işaret ederler. Buna karşın, etnisitenin feminist araştırmalardaki yeri bağlamında, feminist mücadeleye de eleştiri getirildiğini görmemiz mümkündür. Buna göre, tüm feminist mücadelelerde etnisite ve sınıfa yönelik kendine özgü bir bağlam olduğunu savunan Anthias ve Yuval-

Davis (2010: 469-470), feminist mücadele noktasında, etnik bağlamın olduğunun göz ardı edildiğini ve söz konusu durumun, feminist ve sosyalist analizlerin siyasi ve teorik boyutlarının yetersiz olmasına yol açtığını söylerler. Bu bağlamda, yapılması gereken, ırkçılık ve etnisite kavramları arasındaki bağlantıların yanı sıra, etnik farklarla toplumsal cinsiyet ve sınıf kavramları arasında bulunan bağlantıları ele almaktır (Anthias&Yuval-Davis, 2010: 471). Daha önce belirttiğimiz gibi, bazı feminist yazarların etnisite, toplumsal cinsiyet ve sınıf arasındaki ilişkileri ele alan çalışmalar ortaya koymalarına rağmen, daha fazla araştırmaya gereksinim olduğu açıktır. Bu noktada, Anthias ve Yuval-Davis (2010: 472), siyasi bilincin gelişmesi için sınıf, etnisite ve toplumsal cinsiyete ilişkin farkların kesişimine önem verdiklerini belirtirler. Bu nedenle, etnisite, toplumsal cinsiyet ve sınıf arasındaki ilişkileri dikkate alan çalışmaların artırılmasının, söz konusu değişkenler arasındaki bağlantıların tam olarak ortaya çıkarılması açısından önemli olduğunu vurgulamamız gerekir. Etnisitenin, toplumsal cinsiyet çalışmalarıyla ilişkilendirilmesi konusunda ortaya çıkan gerekliliğin bir diğer boyutunun, farklı etnik kimliklerin varlığından kaynaklandığını vurgulamamız gerekir. Dünyanın hiçbir yerinde hiçbir ulus-devlet tek bir etnisiteden oluşmamaktadır ve çoğu modern ulus-devletin, çok etnikli bir yapıya sahip olduğu görülmektedir (Stasiulis&Yuval-Davis, 1995: 17). Bu durum, genel ölçekte ülkemizde, yerel ölçekte Hatay'da geçerli olduğundan dolayı, etnisitenin toplumsal cinsiyetle ilişkilendirilmesinin, feminist analize zenginlik katabileceğini belirtebiliriz. Bu noktada, etnisite, kültür ve toplumsal cinsiyet rolleri kavramlarını ele alacak olursak, bu kavramların neye tekabül ettiğini ve bu kavramlar arasındaki farklılıkları dikkate almamız gerekir. Bu bağlamda, etnisite ile kültürün birbiriyle karıştırılmaması gerektiğini ve aynı durumun toplumsal cinsiyet için de geçerli olduğunu belirten Eriksen (1993: 154), toplumsal cinsiyetin esasen biyolojik görülmemesi, aksine kültürel bir inşa olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Bu çalışma, Hatay'da bulunan

Arap Alevi ve Türk-Arap Sünni etnik grup üyelerinin etnik kimlikleri, kültür temelli kültürlerarası iletişim pratikleri ve toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki bağlantıları feminist perspektifle ele almayı amaçladığından dolayı, çalışmanın alana katkı sunması beklenmektedir.

Etnisite ve toplumsal cinsiyet ilişkisinde dikkate almamız gereken hususlardan biri, kadınların konumudur. Kadınların etnik kökeninin, erkeklerinkinden çoğu kez farklı olduğunu ve olması gerektiğini savunan Yuval-Davis (2003: 168), etnik kökenin kimlik ve/ya kültüre indirgenemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla, daha önce belirttiğimiz gibi, etnisitenin kimlik ile kültürden farklı konumlandırılması söz konusudur. Burada, etnisiteyi, kimliği ve kültürü bünyesinde barındıran bir kavram olarak düşünebiliriz. Bu noktada, kültürün dinle ilişkisini ele almak gerekirse, kültür ile dinin birbiriyle bağlantılı alanlar olduklarını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Yuval-Davis (2010: 88), dinsel alan ile kültürel alanın birbirleriyle yakından ilişkili olmalarının dikkate değer olduğunu söyler. Bu nedenle, etnisite, kültür ve mezhep kavramlarının, toplumsal cinsiyet ilişkileriyle birlikte ele alınmaları gerektiğini söyleyebiliriz.

Dolayısıyla, şimdiye kadar ele aldığımız kavramların birbirleriyle ilişkilerinin ön plana çıkarılması, kadınların gündelik pratiklerine etki eden etmenleri bir arada ele almak açısından önemlidir. Bu noktada, etnisite kuramlarında karşımıza çıkan “biz/onlar” ikili karşıtlığı ele almamız gerekir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, etnisite kuramcılarının öne çıkardığı “biz/onlar” sınır ifadelerini ele alan Yuval-Davis (2010: 92), etnisitenin, topluluğun sınırlarıyla ilgili olup, kimlik anlatıları aracılığıyla dünyayı “biz” ve “onlar” şeklinde böldüğünü söyler. Burada, Barth’ın “sınır” teorisinin, toplumsal cinsiyet çalışmalarıyla ilişkilendirildiğini görebiliriz. Ancak burada eklememiz gereken önemli bir husus, Yuval-Davis’in (2010: 97), toplumsal cinsiyet perspektifiyle ele aldığı sınır kavramını, eleştirel bir gözle irdeleyerek, kadınlarının

kendi topluluklarındaki konumlarının yeterince açık olmadığını ve “biz/onlar” sınır belirleyicilerinden “biz”in içinde kadınlara yer verilmediğini dile getirmesidir. Bu bağlamda, kadınların topluluktaki yerinin muğlâk olduğunu ve bir taraftan milli ve etnik projelerin bir parçası olduğunu söyleyen Yuval-Davis (2010: 97), diğer taraftan, kadınların “biz”in içine dâhil edilmeyerek özne değil, nesne konumunda yer aldıklarına işaret eder. Dolayısıyla, kadınların etnik grup içindeki konumlarının açığa çıkarılmasının, söz konusu eksikliğin görünür olması açısından gerekli olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca etnisite ile toplumsal cinsiyet ilişkilerine yakından baktığımızda, iktidar kavramının karşımıza çıktığını görebiliriz. Her alanda olduğu gibi, etnisite konusunda da iktidar yapılarıyla karşılaşmamız, bizi etnisiteyi iktidar unsuruyla birlikte düşünmeye iter. Bu nedenle, toplumsal cinsiyet ilişkilerini iktidar olmaksızın ele almanın mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, etnik grubun yeniden üretim koşullarının, toplumsal cinsiyet ve sınıf farklarıyla ilişkili olduğunu ifade eden Anthias ve Yuval-Davis (2010: 476), azınlık gruplarında olduğu gibi, çoğunluğu oluşturan gruplarda da etnik yapının var olduğunu ve etnisite ile ırkta, dışlama ve iktidar unsurlarının bulunduğunu dile getirirler. Dolayısıyla, iktidar unsurunun, etnisite kavramında da yer alması, etnisite kavramını ele alırken, toplumsal cinsiyet ve iktidar ilişkilerine odaklanmamızı gerektirir. Öz itibarıyla, Anthias ve Yuval-Davis’in (2010: 483) söylediği gibi, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, etnisite ve sınıf farklarıyla bir arada ele alınması gerekir.

Son olarak dikkate almamız gereken husus, etnisitenin “kadınlık” ve “erkeklik” rolleriyle ilişkisidir. Bu bağlamda, ailede yer alan cinsiyete dayalı iş bölümünün temelinde yatan hususun, etnik olarak tanımlanan kadın ve erkek rolleri olduğunu belirten Anthias ve Yuval-Davis (2010: 478), toplumsal cinsiyet farklarının etnisiteye göre değiştiğine işaret ederler. Burada, etnisite ile “kadın” ve “erkek” rolleri arasında doğrudan bir ilişki olduğunu görebiliriz. Bu nedenle, Arap Alevi kadınlar ile Türk-Arap

Sünni erkeklerin, toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında kendi etnik gruplarının öngördüğü şekilde gündelik yaşam pratiklerini sürdürmek isteyebileceklerini söyleyebiliriz. Ancak kendi etnik grubunun dışında, “karşı” tarafın etnik grubuna özgü gündelik pratikleri benimseyen kişilere de rastlayabiliriz. Bu durum, kişinin kendi etnik grubuna bağlılığını ya da uzaklığını göstermesi açısından önemlidir. Bu nedenle, etnisite ve mezhep konularının, toplumsal cinsiyet ve iktidar ilişkileriyle birlikte ele alınması gerekir.

Din ve toplumsal cinsiyet arasındaki gerilimli ilişkiye bakacak olursak, dinde bazı kuralları bazında toplumsal cinsiyet temelli bir bakış açısının olmadığını, ancak bazı kuralların “kadın-erkek” eşitliği esasına uygun olduğunu söyleyebiliriz. İslam’da kadının konumuna bakmamız, din ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi görünür hale getirebilir. Bu bağlamda, M. Akif Aydın (2001: 86), İslamiyet’i benimsemiş toplumlarda kadının aile hayatıyla birlikte, siyasetteki, hukuktaki, ekonomideki ve sosyal alanlardaki yerinin, din kurallarıyla birlikte, sosyal ve siyasi çevreler, etnik yapı ve İslamiyet’ten önceki kültür mirası tarafından belirlendiğine işaret eder. Dolayısıyla, kadının konumu değerlendirileceği zaman, tüm değişkenlerin dikkate alınması gerekir. Ancak burada özellikle din ve toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantılar dikkate alındığından dolayı, vurgu bu konunun üstünde olacaktır.

Kadının Kur’an’daki konumu, dinin kadına bakış açısını göstermesi açısından önemlidir. Bu bağlamda, dinin kadına yönelik eşitlikçi tavrı olduğunu belirten otoritelerin yanı sıra, dinde toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayanan uygulamaların olduğuna işaret eden otoriteler de bulunmaktadır. Bu noktada, Kur’an’ın kadın-erkek eşitliğini ele aldığını belirten Aydın (2001: 86), Kur’an’ın kadın-erkek eşitliğini desteklediğini ifade eder. Bu durum, kadının dinde kendine alan açabilmesi için oldukça önemli bir boyuttur. Bununla birlikte, Peygamber’in, Kur’an ile aynı eşitlikçi yaklaşımı

benimsediğini belirten Aydın (2001: 87), Peygamber'in eşitlikçi yaklaşımının, kadınların haklarının korunmasını sağladığını dile getirir. Dolayısıyla, buraya kadar ele aldığımız hususlar, din alanında "kadın-erkek" eşitsizliğine yer bırakmayan türdendir. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi, toplumsal cinsiyet eşitliğini temel almayan uygulamalara işaret eden otoriteler bulunmaktadır. Nitekim uygulamadaki farklılıklara dikkat çeken Aydın'ın (2001: 87) söylediği gibi, "[b]azan kökleşmiş ataerkil aile anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde kadın haklarını kısıtlayan telakki, âyet ve hadislerin yorumlanmasına dayandırılmak istenmiş, bazan da sıhhati şüpheli hadislere yaygınlık kazandırılarak bu yorumlara uygun bir zemin hazırlanmıştır". Bu durum, kadının dindeki ikircikli konumunu göstermesi açısından önemlidir. Bir tarafta, dinde kadının erkekle eşit haklarının olduğu savunuyla, gündelik yaşamda deneyimlenen kadının konumu çatışmalıdır. Hatta dinde ele alınan konularda, kadınların konumlandırılma biçimlerinin farklı olması da sorun teşkil etmektedir. Örneğin, İslamiyet'in tekeşlilikle birlikte, çokeşliliğe de izin vermesi, kadının konumunun eşitlikçi bir noktada tutulmadığını gösterir. Bir başka sorunlu alan, "karı-koca" ilişkileridir. Aydın (2001: 89), kocasına itaat etmeyen kadının sırasıyla nasihatle, yatakların ayrılmasıyla ya da dövülerek itaat etmesinin sağlanacağı yönündeki ifadelerin Kur'an-ı Kerim'de yer almasının, en çok tartışılan konulardan biri olduğunu belirtir. Bu konu, oldukça tartışmalıdır. Bu husus, "kadın-erkek" eşitliğinin ortadan kalktığı durumlardan birini gösterdiği için önemlidir. Ayrıca ayet yorumlarının ataerkil bakış çerçevesinde yapılması da ihtimal dâhilindedir. Buna ek olarak, Beyza Bilgin (1997: 29), Müslüman kadınların Hacca gidebilmek için bir erkeğin velayetine ihtiyaç duyduklarına işaret eder. Bu durum, kadınların erkeklere bağımlı olmasına neden olduğu için önemlidir. Fatmagül Berktaş'ın (2012: 8) vurguladığı gibi, "hemen her konu gibi dinin de, toplumsal cinsiyet bölünmesinin iki kutbu, yani kadınlar ve erkekler açısından farklı

anlamlar taşıdığı gerçeğiyle yüz yüze geliyoruz”. Bu doğrultuda, dinden beslenen mezhepte de durumun farklı olmadığını söylemek gerekir.

Daha önce belirttiğimiz gibi, mezhep dinin yorumlanma biçimidir. Mezhepler inşa olduklarına göre, dinin farklı topluluklarca yorumlanması ön plana çıkar. Bu bağlamda, kadının mezhepteki konumunun da bu yorumlardan etkilendiğini ve kadının konumunun mezhebin bakış açısına uygun bir şekilde düzenlendiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, genel anlamda din ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin yanı sıra, özel anlamda mezhep ve toplumsal cinsiyet ilişkisini ele almamız gerekir. Mezheplerin “kadınlığı” ve “erkekliği” dinin genel çerçevesinde inşa ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bazı durumlarda dindeki hoşgörünün mezheplerde yer almadığını da belirtmemiz gerekir. Boşanma konusu dikkate değerdir. Örneğin, Hanefilerde, kocanın boşanmak istediğini beyan etmesiyle boşanmanın gerçekleşmesi mümkündür (Aydın, 2001: 89). Dolayısıyla, boşanma konusunda erkeğin isteği ön plandadır. Bu hususun, kadınların hukuki, sosyal ve psikolojik durumlarının göz ardı edilmesiyle eşdeğerde olduğunu söyleyebiliriz. Böylece, kadının boşanmaya yanaşmaması sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu durum, kadınlar üzerindeki mezhep temelli tahakkümü göstermesi açısından önemlidir. Elde edilen bulgular çerçevesinde, Arap Aleviliğinde, kadına Arap Alevi namazının öğretilmemesi ve namaza alınmaması söz konusudur. Namaz hariç olmak üzere, dini ritüellerin bir parçası olan yemek, temizlik gibi işleri regl olmayan “temiz” kadınların üstlenmesi beklenir. Regl olan ya da boşanmış kadınlar ise “kirli” sayılmaktadır. Kadının, temiz olana kadar dini ritüellerden ve bu ritüellerin yapılacağı ortamların temizlenmesi gibi işlerden uzak durması gerekir. Boşanmış kadının “temiz” olması mümkün olmadığı için bu kadınların sürekli olarak dini ritüellerden dışlandıkları görülür.

Elde edilen bulgulara göre, “temizlik-kirlilik” ikili karşılığında, kadının dini ritüellere kabul edilmesi ya da bu ritüellerden reddedilmesi, hem Arap Aleviliğinde hem de Sünnilikte söz konusudur. Her iki mezhepte de kadının ortak dışlanma alanı regl olduğu zamanlar ile lohusa olduğu dönemdir. Regl döneminde yedi gün dolmadan dini ritüellere katılamayan kadınların, dini ritüellere katılabilmesi için yedinci günün bitiminde boy abdesti almaları gerekir. Aynı şekilde, lohusa döneminde kadının kırkının çıkması beklenir. Hem Arap Aleviliğinde hem de Sünnilikte boy abdestine oldukça önem verilir.

Bu hususlar, mezhepten mezhebe bazı farklılıklarla benimsense de, dinde kadının beden ve manevi anlamda “temiz” olması beklenir. Kadının beden ve manevi olarak temiz olmasının yanı sıra, manevi olarak temiz olması, toplumun yasak saydığı yollara sapmayan kadın profilini karşımıza çıkarır. Her iki durum da, kadının hayatın her alanında kısıtlanmasına neden olur. Buna ek olarak, elde edilen bulgular doğrultusunda, Arap Aleviliğinde olduğu gibi, Sünnilikte de kadınlara cenaze namazının kılınmamasının söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Cenaze namazlarını sadece erkeklerin kıldırması, “kadın-erkek” eşitsizliğinin mezhep düzeyindeki tezahürlerinden biridir. Dolayısıyla, dine paralel olarak ve bazı durumlarda dinden daha katı bir tutumla mezhepte ataerkil yansımalarla karşılaşmak mümkündür.

II. BÖLÜM: ARAŞTIRMA BULGULARI VE ANALİZİ

Günümüzdeki kentleri tanımlayan Ömer Aytaç'a (2007: 202) göre, “[g]ünümüz kentleri, farklı siyasetlerin ete kemiğe büründüğü, mekân, insan, zaman, kimlik, kültür, imge ve göstergelerin kaotik ve çatışkan biraradalık sergilediği, oldukça heterojen ve kozmopolit alanlardır”. Dolayısıyla, kentleri ele almamız, söz konusu tüm alanların bir ya da birkaçını incelememize olanak tanıyabilir. Diğer bir deyişle, kentler bize zengin bir çalışma alanı açar. Bu nedenle, kentlerin, “toplumsal gruplaşmalar, kültürel çeşitlilik, çoklu kimlikler, farklı sosyaliteler ve yaşam stillerinin köken bulduğu verimli bir havza” oldukları söylenebilir (Aytaç, 2007: 202). Hatay'ın, bize kültürel açıdan zengin bir alan açtığını söyleyebiliriz.

Hatay, çok dinli, pek çok kültürü kapsayan, farklı etnik kökenleri içinde barındıran çok dilli bir şehirdir. Hatay'ın bu kültürel özelliklerinden dolayı, Hatay Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasından önce dahi, farklı siyasi, kültürel ve jeopolitik yapıya sahip olduğunu ve Hatay'ı içine alan bölgenin bu açılardan ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Bunun nedeni ise, farklı kültürlerin, siyasi yapılanmaların ve ülkelerin Hatay'ı içine alan topraklarda egemenlik sürmüş olmalarıdır. Söz konusu egemenliklerin, şehrin kültürel öğelerine yansıyabileceğini göz ardı etmememiz gerekir. Örneğin, Hatay'da kültürel ve mimari bağlamlarda Fransız etkisini, mimari yapılarda, eski yollarda ve yol kenarındaki ağaçların türü ile diziliş biçiminde bile görebiliriz. Bu nedenle, tarihi ve kültürel bağlamlarda Hatay yöresinin Hatay Cumhuriyeti olma serüveninde karşımıza çıkan önemli tarihsel ve kültürel duraklara göz gezdirmemiz, Hatay'ı daha yakından tanımak için faydalı olabilir. Buna göre, Fransa'nın, daha sonraları tezahür edecek olan Hatay'ın içinde bulunduğu toprakları nasıl elde ettiğine bakmamız gerekir. Bu konuyu ele alan Stefanos Yerasimos (2010: 177), Birinci Dünya Savaşı'nda İskenderun Sancağı'nın içinde bulunduğu bölgenin Fransa'ya verilmesiyle

birlikte, “bugünkü Suriye’nin geri kalan topraklarında Fransa’nın denetimi altında bir Arap devletinin kurulması” na yönelik öngörü olduğuna işaret eder. Burada, kırılma noktasının, Birinci Dünya Savaşı olduğu açıktır. Diğer bir deyişle, Birinci Dünya Savaşı’yla birlikte, Hatay bölgesinin Fransız etkilere maruz kalacağını görebiliriz. Ancak Fransız yönetiminin Hatay bölgesindeki manda yönetimini sonlandırmasıyla birlikte, Türkiye’nin Hatay için harekete geçtiğini söyleyebiliriz. Buna göre, Abdurrahman Melek (1986: 23-27), 1935 yılında Fransa’nın Suriye’deki ve Lübnan’daki manda yönetimi son bulacağı için Türkiye’nin İskenderun’un özerkliği için Milletler Cemiyeti’ne başvurduğunu söyler. Bu adımı, Hatay’ın Türkiye’ye bağlanmasını sağlayabilmek amacıyla, ciddi bir atılım olarak görebiliriz.

Hatay adlandırmasının kaynağına baktığımızda, ortak ata bağlamında Hititler ile bağ kurulmaya çalışıldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, sancak halkının atasının Hititler olduğu tezinden hareketle Sancak, Hatay olarak adlandırılmıştır (Yerasimos, 2010: 192). Hatay Cumhuriyeti’ne giden yolda, Hatay’ın öncelikle bağımsız olması gerektiğini söylememiz gerekir. Buna göre, Fransa ile Türkiye arasında imzalanan antlaşmayla Sancak, Suriye’den ayrılmıştır ve iç işlerinde tam bağımsız olmuştur (Yerasimos, 2010: 194). Bu aşamada Türkiye’nin, Hatay’ı kendi topraklarına katmak için çalışmalarının yoğunlaşarak devam ettiğini görebiliriz. Bu nedenle, Türkiye, söz konusu gelişmenin ardından, Türklerin bölgeye gitmelerini ve seçmen listelerine yazılmalarını sağlamıştır (Yerasimos, 2010: 195). Böylece, söz konusu siyasi iklimde Hatay’ın, Türkiye’ye ilhakının mümkün olduğunu söylebiliriz. Bu bağlamda, Yerasimos’un (2010: 197) belirttiği gibi, Türklerin, Hatay’ı Türkiye’ye ilhak etmek istediklerini açıkça belirtmelerinin ardından, imzalanan antlaşmayla “Hatay’ın Türkiye tarafından ilhak edildiği ilan” edilmiştir. Hatay’ın, Türkiye’ye ilhakının coşkuyla karşılanıp kutlandığını belirtmemiz gerekir. Tayfur Sökmen’in (1999: 53) sözleriyle, “senelerce hasret kaldığımız anavatana kavuşmanın heyecanı içinde Hatay Millet

Meclisi oybirliği ile 23 Haziran 1939’da anavatana katılma kararı vererek, Hatay devleti Atatürk’ün yüce himmeti ile tarihe 17’nci Türk devleti olarak geçmiştir”. Dolayısıyla, tüm bu siyasi ve diplomatik atılımlardan sonra Hatay’ın, Türkiye’nin bir ili olarak şu anda bulunduğu konuma ulaşmış olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, tüm etnik gruplarıyla birlikte, Hatay’daki zengin kültürel öğelerin, bilimsel çalışmalara kaynaklık edecek düzeyde olduğunu vurgulamamız gerekir.

Saha çalışmasını gerçekleştirdiğimiz Hatay’ın etnik, kültürel ve politik yapısını dikkate aldığımızda, daha önce belirttiğimiz gibi, Hatay’da³⁸ etnik, kültürel ve politik bağlamlarda çeşitliliğin olduğunu görebiliriz. Diğer bir deyişle, “Hatay’ın kent olarak bugün fiilen yaşadığı kültürel çeşitlilik” söz konusudur (Ada, 2020: 20). Çünkü Hatay, geçmişten günümüze gelen kültürel çeşitliliği, aynı barışçıl perspektifle koruyan ve devam ettiren ender yörelerden biridir. Dolayısıyla, Hatay’ın merkez ilçesi olan “Antakya’nın çoketnikli, çokkültürlü yapısını koruyabilmesi dikkat çekicidir” (Doğruel, 2013: 9). Hatay’da farklı etnik topluluklara mensup bireylere baktığımızda, Hatay’daki kültürel çeşitliliği daha net bir biçimde görebiliriz. Bu bağlamda, aralarında Ermenilerin, Arap Hristiyanların, Arap Sünnilerin, Arap Alevilerin, Yahudilerin ve Türklerin bulunduğu birbirinden farklı etnik ve dinsel toplulukları içinde barındıran, birarada barış içinde yaşayabilen, birbirini etkileyebilen ve birbirini dönüştürebilen kültürlerin olduğu ve “çokkültürlü bir yapı”ya sahip olan Hatay, insanların kültürel çeşitliliği deneyimledikleri bir yöredir (Doğruel, 2013: 13).

2.1. Sınır Göstergeleri

Barth’ın sınır kavramı, etnik gruplar arasında sürekli yeniden oluşturulan ve sabit olmayan bir yapıyı göstermektedir. Etnik sınırların yeniden kurulup yıkıldığı,

³⁸ Hatay’ı farklı bakış açılarıyla ele alan bir çalışma için bkz. Mertcan, 2017.

dolayısıyla sürekli deđiřtiđi dűřűnűldűđűnde, sınır olarak gűrűlen alanların irdelenmesi űnem tařır. Arap Aleviliđi ve Sűnnilik arasındaki sınır, Arap Alevi ve Sűnni bireylerin kendilerini “karřı” gruptan farklı gűrmeleriyle bařlar. “Biz” ve “siz” řeklindeki ayrıřma, dini ritűellerde belirgin bir řekilde ortaya çıkar. Arap Aleviliđindeki namaz ve amcalık kurumu, Bătını bir űzellik tařıdđı ve sır olduđu için Sűnnilik ile arasındaki sınırın keskinleřmesine ve katılařmasına neden olur. Bătını űzelliđinden dolayı, Arap Aleviliđi bilinmeyen “űteki” olarak gűrűlmektedir. Bu noktada, Arap Aleviliđi ve Sűnnilik arasında namaz farklılařması, sosyal hayatta da etkilerini gűstermektedir. En sık karřılařılan sınır, Arap Alevilere ya da Sűnnilere “kız verme” konusunda yařanılan sıkıntılardır. Ancak gűnűműzde Arap Alevilerin ve Sűnnilerin eđitim veya iř iliřkileri aracılıđıyla aynı ortamda bulunmaları ve kűltűrlerarası etkileřim sonucunda birbirlerini yakından tanımaları nedeniyle son zamanlarda kűltűrlerarası evlilik noktasında sınırlar geçirgen hale gelmiřtir. Bunda etkili olan unsurların, Arap Alevi kadınların eskiye nazaran yűksekűđrenime devam etmeleri ve ekonomik űzgűrlűklerini kazanıp, farklı cođrafyalarda çalıřmalarıdır. Bu husus, kűltűrlerarası etkileřimin zaman zaman sınırları gevsėtebileceđini gűsteren bir durum olabilir. Ancak kűltűrlerarası etkileřimin sınırları ortadan kaldıracadıını sűylemek műmkűn deđildir. Kűltűrlerarası etkileřimin devam etmesine rađmen, etnik sınırların devam ettiđini de sűyleyebiliriz. Bunun nedeni, grubun kendini diđerlerinden farklı tanımlaması ve diđerleri tarafından farklı tanımlanmasıdır. Bu bađlamda, kűltűrlerarası etkileřimin “karřı” etnik gruba űnyargıyı beslediđini sűyleyebiliriz. Diđer bir deyiřle, sűz konusu etnik gruplar arasındaki sınırın tam olarak ařılmasının űnűndeki engellerden biri, “karřı” etnik gruba beslenen űnyargıdır. űzetle, sınırı besleyen en űnemli unsurlardan birinin űnyargı olduđunu sűylemek műmkűndűr.

Barth’ın sınır kavramıyla Hatay yűresindeki kűltűrlerarası evliliklere bakıldıđında, sınır kavramını űnceleyen bazı unsurlar olduđu gűrűlebilir. Hatay

örneğinde, Arap Alevi ve Sünni toplumlar arasında zaman zaman gerginleşen, zaman zaman esneyen, dolayısıyla günün konjonktüre ilişkin değişimlerinden etkilenen ve değişken bir yapıya sahip olan sınır konusunu, İlkçi ve Durumsalçı Etnisite Yaklaşımı ile birlikte ele almak sınır konusunun çerçevesi dışında kalan durum ve koşulları daha iyi değerlendirmemize yardımcı olabilir. Bunun sebebi, Arap Aleviliğinin babadan oğula geçmesidir. Dolayısıyla, bu durum bizi İlkçi yaklaşıma götürür. Buna ek olarak, “Nusayrı” denilen “Arap Alevi”lerin bazı durumlarda “Araplık”larını, ancak çoğu zaman “Alevilik”lerini ön plana çıkarmaları, bizi Durumsalçı yaklaşıma götürür. Bu nedenle, sınır kavramını söz konusu etnisite kuramlarıyla harmanlayarak, bir bütün halinde vermek, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasında devam eden akışkan ilişkiyi göstermesi açısından faydalı olabilir. Çünkü sınır kavramıyla açıklanamayan bazı unsurların saha çalışmamızda var olduğu açıktır. Bu nedenle, sınır kavramını tek başına değil, özellikle İlkçi ve Durumsalçı yaklaşımlarla iletişim halinde olacak şekilde ele almamız gerekir. Dolayısıyla, çalışmamızda bu etnisite kuramlarının bir aradalığı söz konusudur.

Buna ek olarak İlkçi yaklaşımın bizi sınır kavramına götürdüğünü söylemek mümkündür. Namaz örneği üzerinden devam edecek olursak, Sünni erkekten olma, Arap Alevi kadından doğma erkek çocuklarına namaz öğretilmemesi, Arap Aleviliğinin köklü ve güçlü ilkçi bağlara sahip olduğunu gösterir. Söz konusu bağlar, Arap Aleviliğini kendi içinde beslerken, ilkçi bakış açısıyla “dışarı”da olduğu kabul edilen bireyler, Arap Alevi topluluğuna alınmamaktadır. Dolayısıyla, topluluğa alınmayan Sünni erkeklere Arap Alevilerin kıldığı ve sır gibi saklanan namazın öğretilmesi mümkün değildir. Çocuklarının Arap Alevi namazını öğrenmesini isteyen ya da meraklarına yenik düşerek, bu namazı öğrenmek isteyen Sünni erkekler ve onların erkek çocukları, kendi ilkçi bağlarının Sünni olmasından dolayı Arap Alevi topluluğundan dışlanmaktadır. Bu “dışlanma” pratiği nedeniyle Sünniler, Arap Alevilere önyargı

geliştirebilmektedirler. Söz konusu önyargı ise, Arap Aleviler ve Sünniler arasında sınırın oluşmasına, katılaşmasına ve daimileşmesine neden olmaktadır. Bu nedenle, sınır kavramının çıkış noktasını İlkçilik ve Durumsalcı/Araçsalcı yaklaşım çerçevesinde değerlendirmek, bize bütüncül bir bakış açısı sunacaktır. Dolayısıyla, sınır kavramı İlkçilik ile birlikte, Durumsalcı/Araçsalcı yaklaşım çerçevesinde de ele alınacaktır.

Elde edilen bulgular doğrultusunda, kültürlerarası etkileşimin doğrudan ya da dolaylı olmasının, sınır üzerinde etkileri olduğunu ve bu etkilerin oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim eğitim, göç, iş olanakları, vb nedenlerle aynı ortamda yaşamaya başlayan Arap Alevi ve Sünni bireyler arasında kültürlerarası etkileşim olabilmektedir. Söz konusu kültürlerarası etkileşim, bireylerin sahip olduğu kulaktan dolma bilgilerden arınmalarına imkân verebilmektedir. Bu tarz bir etkileşime “doğrudan etkileşim” diyebiliriz. Ancak etkileşimin ikinci bir türü olarak “dolaylı etkileşimi” saymak mümkündür. Çünkü “karşı” gruptan biriyle birebir karşılaşma imkânı bul(a)mayan bireyler de etkileşime maruz kalmaktadırlar. Ancak bu etkinin dolaylı, yani üçüncü kişiler aracılığıyla olduğunu vurgulamak gerekir. Örneğin, Arap Alevilerle yapıcı ya da tam tersi bir etkileşime girmiş Sünni bir bireyden alınan bilgilere inanıp, önyargı geliştirmek ya da bu önyargıyı pekiştirmek söz konusu olabilir. Bu önyargı sonucunda, “karşı” grubun üyelerini “damgalama” söz konusu olabilmektedir. Bunu, Harald Eidheim’in (2001) ele aldığı Goffman’ın (1963) “damga” terimindeki gibi, yani “damgalama” şeklinde açıklayabiliriz. Bununla birlikte, sadece kulaktan dolma bilgilere güvenerek, “karşı” gruba önyargılı olan bireyin bu etkileşimi etrafına yansıtması da olasıdır. Dolayısıyla, yapıcı etkileşimde olduğu gibi, tam tersi etkileşimde de çemberin genişlemesi ve genişlediği oranda tarafları istenmeyen yönde etkilemesi mümkündür. Dolayısıyla, kültürlerarası etkileşimin doğrudan ve dolaylı şekillerinin dikkate alınması gerekir. “Doğrudan etkileşim”de “karşı” grubu tanıma şansı ve imkânı varken, “dolaylı etkileşim”de “karşı” tarafla herhangi bir iletişim ya da etkileşim söz konusu değildir. Bu

nedenle, dolaylı etkileşimin daha katı olduğunu ve bu durumu değiştirmenin zor olduğunu söyleyebiliriz. Elde edilen bulgular çerçevesinde, görüşmecilerin doğrudan kültürlerarası etkileşime girdiklerini, önyargılarını yendiklerini ve “karşı” grubun üyelerine yapıcı baktıklarını söyleyebiliriz. Oluşan bu atmosfer neticesinde, kültürlerarası evliliklerin gerçekleştiğini ve sürdürüldüğünü söyleyebiliriz. Bu da doğrudan kültürlerarası etkileşimin gerekliliğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Arap Alevi kadınların, Arap Alevi ve Sünni toplumlarındaki durumlarını, duruşlarını ve algılanma biçimlerini daha geniş bir perspektiften ele alabilmek için Fredrick Barth’ın “sınır” teorisini genişletmemiz gerekir. Buna göre, “dışarıdan sınır” ve “içeriden sınır” kavramlarıyla birlikte, “sınır” kavramını genişletmek mümkündür. Çünkü Barth’ın “sınır” teorisi etnik gruplar arasındaki sınırları gösteren bir gösterge olarak karşımıza çıkar. Ancak Arap Alevi kadınların karşılaştıkları sınırları daha iyi irdeleyebilmek için kendi etnik gruplarından kaynaklı “içeriden sınır”a da dikkat çekmek gerekir. Dolayısıyla, Arap Alevi kadınların gündelik yaşamda karşılaştığı sınırlar için kendi etnik grupları içinden ya da kendi grupları dışından gelmiş olmasına göre sırasıyla “içeriden sınır” ve “dışarıdan sınır” kavramlarını kullanmak gerekir. Diğer bir deyişle, Sünnilik için içine girerse “dışarıdan sınır”, Arap Aleviliğinin kendi içinden sınır gelirse grup içi sınır olduğundan dolayı “içeriden sınır” olmaktadır. Yani “dışarıdan sınır” deyince Arap Alevi-Sünni arasındaki sınır söz konusuysa, “içeriden sınır” deyince Arap Aleviliğinin kendi içinde yer alan kadın-erkek arasındaki sınır akla gelmektedir. Özetle, Arap Aleviliğinin kendi içinde yer alan ve Arap Alevi kadınlarla erkekler arasındaki sınırı “içeriden sınır”, Arap Alevi ve Sünni bireyler arasındaki sınırı ise “dışarıdan sınır” şeklinde kavramsallaştırabiliriz. Bu sayede, “dışarıdan sınır”ı oluşturan Sünnilik ile “içeriden sınır”ı oluşturan Arap Aleviliği bağlamında, Arap Alevi

kadınların karşılaştığı sınırlarla nasıl başa çıktıkları, sınırları olduğu gibi kabul edip etmedikleri ya da dönüştürüp dönüştürmedikleri açık hale gelecektir.

Bu tez, kültürlerarası evlilikler yoluyla Arap Alevi kadınların öznelliklerini ve geçirdikleri değişim ve dönüşümleri araştırmaktadır. Veri, Hatay yöresinde ikamet edip, kültürlerarası evlilik yapmış 10 çift ile yapılan derinlemesine görüşmeler ve katılımcı gözlem aracılığıyla elde edilmiştir. Görüşmelerde sorulan sorularda, Barth'ın “sınır” kavramı dikkate alınarak, farklı etnik gruplara mensup bireylerin yaptığı kültürlerarası evlilikte eğitim düzeyi, ekonomik durum, dine bağlılık, yaşanan coğrafya, kültürlerarası etkileşim, politik duruş, iş ilişkisi ve çocuk bakımı ile Arap Alevi kadınların öznelliği irdelenmiştir. Bu bölüm, etnik gruplar arasındaki sınırlara rağmen, kültürlerarası karşılaşmalar aracılığıyla kültürel bağlamda etkileşimde bulunan ve kültürlerarası evlilik yapmış olan çiftlerin görüşme sorularına verdikleri cevapların analizini içermektedir.

2.1.1. Dışarıdan Sınır

2.1.1.1. Arap Aleviliğinde Bayram, Namaz ve Amcalık Kurumu

“[Ç]ocuklar amcaya yollanır. Geldikten sonra işte büyük bayram yapılır.”

Elde edilen bulgular doğrultusunda, sınır kavramına örnek teşkil edebilecek bir konunun, Arap Alevilerin bayramlarında kıldıkları “Bâtını” namaz olduğunu söyleyebiliriz. Arap Alevi namazları, Sünni bir erkeğin namaz kılınacak yere yakın olmasına izin verilmeyecek ölçüde gizlidir. Bu nedenle, erkek görüşmecilerin tamamının Arap Alevi namazının gizliliğini merak edip, eleştirdiklerini söyleyebiliriz. Bu durum, sınırları geren, katılaştıran bir durum olarak karşımıza çıkar. Arap

Aleviliğindeki bayramlar, namaz ve amcalık kurumu, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki farklardan en belirgin olanlarıdır. Gadir Hum Bayramı, Hatay'daki Arap Alevilerin en büyük ve en kutsal bayramıdır. Gadir Hum Bayramında herkesin sadece bayram yapmakla ve bayrama yardım etmekle meşgul olması istendiği için bayram günü evi süpürmek, çamaşır yıkamak, vb işler uğursuzluk sayılır. Bayrama temiz ve hazırlıklı bir şekilde girmek gerekir. Gelir getiren işlerde çalışanların, izin alıp bayrama yardımcı olması veya işi olmayan ve bayrama yardım edemeyecek durumda olanların dua etmesi beklenir. Gadir Hum bayramı dışında herhangi bir işin yapılmaması istenir. Bayram dışında başka işlerle ilgilenip, bayramı arka plana iten kişilerin bu davranışlarından dolayı zarar göreceklere inanılır. Bunun sebebi, bayramın çıktığı ilk dönemlerde insanlar arasındaki yardımlaşma ve dayanışmanın sağlamlaşması için olabilir. Antakya'daki kültürlerarası etkileşimden dolayı, Gadir Hum bayramı Sünniler tarafından bilinir ve saygı gösterilir. Gadir Hum Bayramında Arap Alevi esnaflar kepenk kapatırken, Sünni komşuları Arap Alevileri yalnız bırakmazlar ve Arap Alevilere saygılarını göstermek için Sünni esnaf da dükkânını kapatır. Hicri takvime göre Zilhicce Ayı'nın 18. günü Gadir Hum Bayramı kutlanır. Bu yılki Gadir Hum Bayramının tarihi, 17 Temmuz 2022 şeklindedir. Hicri takvim, ayın döngüsü esas alındığı için güneş döngüsünü esas alan Miladi takvimle arasında tarih farklılığı ortaya çıkmaktadır. Hicri takvim, Miladi takvimden 10 gün kısa olduğundan dolayı, tarih her yıl kaymaktadır ve her yıl Gadir Hum Bayramının tarihi değişmektedir. Bu noktada, takvimler yol gösterici olarak karşımıza çıkar. Özellikle yaşlı olan bazı Arap Aleviler, bu değişimi takvimler üzerinden takip etmektedirler. Çünkü Miladi takvimde Gadir Hum Bayramı için sabit olarak gösterebileceğimiz bir tarih yoktur ve tarihin her yıl tekrar hesaplanması gerekir. Bu bağlamda, söz konusu tarihi bilmeden Gadir Hum günü alışveriş yapmaya çıkan bir insanın, hemen her yer kapalı olduğu için ihtiyaçlarını

karşılması zor olur. Antakya’da yaşayanlar bu durumu bildikleri için hazırlıklıdır. Yabancılar ise, bu durumu bilmedikleri için sorun yaşayabilmektedirler.

Bu noktada, Ferit G., Arap Aleviliğindeki bayramların Sünniliğe göre daha çok olduğuna dikkat çekmiştir. Gadir Hum Bayramı, aynı coğrafyada yaşayan Arap Alevilerin ve Sünnilerin kültürel olarak etkileşimde bulunmalarından dolayı, tüm Sünnilerce bilinen bir bayramdır. Sünnilikte dini ritüellerin şeffaf olduğunu belirten Ferit G. (E, 31, S, 10.03.2020), Arap Aleviliğinde ibadet konusunda gizliliğin olmasından dolayı, söz konusu durumun mezhepsel bir ayrılık teşkil ettiğini belirtmiştir: “Bayramları mesela. [...] Yani gördüğüm ayrılık tek şey, onlarda olan bayram mesela bizde yok. Bizde sadece Ramazan Bayramı, Kurban Bayramı var. [...] İşte normal Ramazan, Kurban, işte Gadir Hum Bayramı var. [...] Nıs Nisan³⁹ mı ne dedi geçen.” Arap Alevi bayramlarının ve bayramda kılınan namazın, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasında farklılık oluşturduğunu ifade eden Ferit G., Arap Alevilerin namaza kimseyi almamalarını eleştirmiştir. Bu eleştiri, hemen hemen tüm erkek görüşmeciler tarafından yapılmakla birlikte, kadın görüşmecilerin bazıları, Arap Alevi kadınlara namaz öğretilmeyip, gizlendiği için söz konusu uygulamayı eleştirmektedirler. Özellikle Gadir Hum Bayramı’nda kadınların ev temizliği yapmamasını garip karşılayan Ferit G., bu uygulamayı da farklı bulduğunu belirtmiştir. Söz konusu nedenlerden dolayı, Ferit G., çocuklarının kendi kültürüne göre yetişmesini uygun bulmaktadır.

Arap Aleviliğindeki bayramları ele alan Mehmet T. (E, 30, S, 09.03.2020), Arap Alevi kültürünün farklılıklarına ilişkin gözlemlerini ve deneyimlerini şu şekilde aktarmıştır: “Bayramları geliyor. [...] [K]endi istemiş oldukları, kendi adanmış oldukları bayramları var yılın belirli dönemlerinde. [...] Bayramlarının çokluğu. Bu geliyor. [...] Ben giderim bayramlarına da. Yardım da ederim. [...] Çok katıldım ben. [...] Et de

³⁹ Hicri takvime göre Nisan ayının ortasında yapılan, Miladi takvime göre ise Nisan ayının sonuna denk gelen bayramdır.

dağıttık.” Sınırın belirginleştiği bayramlar, Arap Aleviliğindeki dini ritüellerden biri olmakla birlikte, Arap Aleviliği temelli sosyal yapının beslenmesini sağlayan sosyal aktivitelerden biridir. Çünkü bayram namazlarının topluluk içinde kılınması gerekmektedir. Arap Aleviliğine ait dini bayramların sosyal yönden artıları ve eksileri sorulduğunda, Mehmet T. (E, 30, S, 09.03.2020), bayramları yapıcı gördüğünü ifade etmiştir: “Ya şöyledir benim için, onlar da nihayetinde bir sevap için yapıyor bu. Ya sofrasına et girmeyenlerin, sofrasına et girmesi için. Dağıtılan, yapılan güzel, hoş bir bayram yani.” Dolayısıyla, Arap Alevi bayramlarının, diğer tüm bayramlarda olduğu gibi, dini ve sosyal yönü bulunmaktadır. Sünni bireylerin Arap Alevi bayramlarına aşına olmaları, aynı coğrafyada yaşayan Arap Aleviler ve Sünniler arasındaki kültürlerarası iletişimin ürünüdür. Kartarı’ya (2016: 49-50) göre, kültürlerarası iletişim hem kültür hem de iletişim kavramlarıyla doğrudan ilişkilidir. Arap Aleviliği ile Sünniliği farklı kültürler olarak aldığımızda, Arap Aleviliği ile Sünnilik arasındaki iletişime odaklanmamız her iki etnik grup arasındaki etkileşimi görmemiz için gereklidir. Ancak kültürlerarası iletişim, her zaman kültürlerarası etkileşimi sağlamayabilir. Kartarı’nın (2016: 51) belirttiği gibi, her ne kadar farklı kültürler arasında gerçekleşen etkileşimi kültürlerarasılık ele alsada da, etnik gruplar arasında etkileşimin olmadığı çokkültürlülük de söz konusu olabilir. Bu noktada, Arap Alevi ve Sünni bireyler arasında gerçekleşen etkileşim, çalışmamızın kültürlerarasılık boyutuna işaret eder. Çünkü kültürlerarasılık çalışmalarında etkileşim ön plandadır (Asante/ Gudykunst, 1989; akt. Kartarı, 2016: 69). Ancak kültürlerarasılığın yapıcı bakış açılarının yanı sıra, önyargılar gibi tam tersi bakış açılarını da beslediğini düşündüğümüzde, Sünnilikte olmayan Arap Alevi bayramları önyargının merkezi olabilmektedir. Önyargı konusunu ele alan Anthony Giddens ve Philip W. Sutton’ın (2019: 694) işaret ettiği gibi, önyargı dirençli bir yapı sergiler ve bu yapı sınırların katılaşmasına neden olur. Bu noktada, kültürlerarası iletişim sonucu oluşan etkileşim var olan önyargı pekiştirebilir. Önyargı ise, her iki

etnik grup arasındaki sınırların katılaşmasına neden olur. Bu durum, bazı görüşmecilerin ifadelerinde öne çıkmaktadır. Arap Alevi bayramlarının sayısı ve temizlik üzerine yapılan vurgu, bazı Sünni görüşmecilerce “abartı” bulunmaktadır. Buna ek olarak, bazı Sünni görüşmeciler Arap Alevi bayramlarının çokluğuna anlam verememektedirler. Ancak Mehmet T. gibi bazı Sünni görüşmeciler, Arap Alevi bayramlarına yapıcı bir bakış açısı sergilemektedir. Mehmet T.’nin Arap Alevi bayramlarını bu şekilde görmesinin nedeni, her iki mezhepte ve dolayısıyla İslamiyet’te insanın temel alınmasıdır. Sosyal etnik grup ağları çerçevesinde ortaya çıkan yardımseverlik, etnik gruba ait olmayan insanların da söz konusu yardımlardan yararlanabilmesine olanak sağlamaktadır. Örneğin, Arap Alevi bayramlarında pişirilen “hirisi”⁴⁰’nin Arap Alevi olmayan kişilere de dağıtılması söz konusudur. Bu durum, farklı kültürlerin arasında etkileşimin olmasının önünü açmaktadır. Bu noktada, kültürlerarası iletişim sonucunda kültürlerarası etkileşimin vuku bulması, bazı konularda ortaklaşma sağlarken, sınırları ortadan kaldıramamaktadır. Barth’a göre, farklı kültürler arasındaki etkileşimin varlığı, sınırların da devamlılığını sağlamaktadır (Francis, 1976; Wallman, 1986; Epstein, 1978; akt. Hutchinson&Smith, 1996: 9). Bu durum, Arap Aleviliği ve Sünnilik için de geçerlidir. Özetle, kültürlerarası etkileşim, bir taraftan farklı kültürlerin birbirilerini daha iyi tanıyıp, bazı hususlarda ortaklaşmalarına neden olurken, diğer taraftan, var olan sınırların daha da katı hale gelmesine neden olabilmektedir. Sünni bireylerin aşına oldukları Arap Alevi bayramlarını katılaştan bu sınırlara örnek olarak verebiliriz. Buna ek olarak, Mehmet T. (E, 30, S, 09.03.2020), Arap Aleviliğindeki bayramlarla ilişkili olarak namazın gizliliğinin teminatı olan din amcası ile ilgili çevreden duyduğu bilgileri aktarmıştır: “Çocuğa dini öğreten kişi diye biliyorum. [...] Yani belirli bir süre amca denilen şahsın yanında kalıyor. Namazlarını öğreniyor. Duaları öğreniyor. Yani mezheple alakalı bilgileri o amca kendisine

⁴⁰ Kurban eti ile buğdaydan yapılan tuzlu yemek. Arap Aleviler, bu yemek için “hirisi” ifadesinin yanı sıra, “aşure” ifadesini de kullanırken, Arap Alevi olmayan kişiler, bu yemeğe “aşur” demektir.

bildiriyor.” Arap Aleviliğindeki amcalık kurumunu olduğu gibi aktaran Mehmet T.’nin, Arap Alevilerle kültürlerarası iletişim içinde olduğu söylenebilir. Bu durum, kültürlerarası etkileşimle sınırlı kalmayıp, aslında çok gizli yapılan Arap Alevi dini ritüellerin Sünni topluma sızdırıldığı şeklinde de yorumlanabilir. Her ne kadar Arap Aleviliğinde namaz gizliliğine ilişkin katı sınırlar yer alsa da, çok fazla katılımın getirdiği etkiler Arap Alevi erkekler tarafından dile getirilmektedir. Bu etkilerden biri, Arap Alevilerin “dinsiz” ya da “aykırı” görünmesi şeklindedir. Globalleşen dünyada Arap Aleviliğiyle ilgili daha fazla bilginin dolaşıma girmesi gerektiği, Arap Alevi ve Sünni görüşmeciler tarafından dile getirilmektedir. Dolayısıyla, Arap Alevi namazının gizliliğine ilişkin eleştirilerin Arap Aleviliğinin kendi içinden ve Sünnilikten geldiğini söyleyebiliriz.

Gündelik yaşam pratiklerinden dini ritüellerdeki farklılıklara kadar geniş bir yelpazede her iki mezhep arasındaki farklılıkları değerlendiren ziraat mühendisi Caner M., Arap Alevi namazının ve amcalık kurumunun Sünnilikte olmadığını ve Arap Alevi namazına Arap Alevi olmayanların kabul edilmediğini belirterek, Arap Aleviliğinin en çok eleştirilen dini ritüellerine işaret etmiştir. Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki ayrışmanın tarihsel kökenine inerek, Arap Aleviliği hakkında bilgiler veren Caner M. (E, 50, S, 09.07.2020), Arap Alevilerin Hz. Ali’nin soyundan gelmediklerini, fakat Hz. Ali’nin taraftarları olduklarını vurgulamaktadır: “Aleviler, Hz. Ali’nin izinden gittiler. [...] Hz. Ali’ye inanıp, [...] Hz. Ebubekir tarafından hakkının yendiğini, Hz. Ebubekir’in ilk halife olması değil de, Hz. Ali’nin ilk halife olması gerektiği. [...] Ayrışma oradan, sonra Kerbela olayları [...] var.” Bu noktada, Arap Alevi namazına sıcak bakmadığını belirten Caner M. (E, 50, S, 09.07.2020), namazın gizli olmaması gerektiğini savunmuştur: “Sıcak bakmıyorum ben, açıkçası ona fazla. Yani saklanması gerektiğini düşünmüyorum.” Arap Alevi namazının gizliliğinden dolayı, Arap Alevi namazına karşı duruş sergileyen Caner M., oğlunun Sünni namazını öğrenmesine karşı çıkmamaktadır.

Bunun sebebi olarak, Sünni namazının açık bir şekilde kılınmasını göstermiştir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Arap Alevi namazının gizliliğinden dolayı, Sünnilere kapalı olması ve Arap Aleviliğinin söz konusu kapalılığından dolayı Sünnilerin Arap Alevi namazı öğrenme isteklerinin olmamasıdır. Ancak Sünnilerin, Arap Alevi namazını öğrenme istekleri olsa da, olmasa da onların Arap Alevi namazına erişimleri mümkün değildir. Sünnilikte namazın açık olduğunu ifade eden Caner M., evde ve camide namaz kılınabileceğini kaydetmiştir. Dolayısıyla, Arap Aleviliğinde namazın gizliliği tepki çeken bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Namazın gizliliğine, Sünni erkeklerle Arap Alevi kadınların tepkisi hemen hemen aynı olmuştur. Arap Alevi kadınlar, Arap Alevi toplumundan dışlandıklarını düşünmektedirler. Sünni erkekler ise, namazın gizliliğine anlam verememektedirler.

Sedat V. (E, 40, S, 05.06.2020) ise, Arap Alevi şeyhlerden gelen namaz vetosunu ele alarak, namazın katı bir sınır olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: “Şimdi kayınnem, şıha sormuş. (Gülüyor.) Bir kere o taraftan kaybettik.” Bu noktada, nesiller arasında fark olduğunu belirten Sedat V., eski nesillerin daha “tutucu” olduklarını belirtmiştir. “Tutucu” terimini açıklamasını istediğimiz Sedat V. (E, 40, S, 05.06.2020), söz konusu terimi şu şekilde tasvir etmiştir: “[T]utucu dediğim, [...] 70’ten aşağı doğumlu, 60, 55, 56, 40. 40’la 70 arası doğumlular diyeyim. Zamanında belki de onlar da, hak veriyorum, birtakım hani sıkıntılar yaşamışlar kendi bulundukları dönem itibariyle. İşte 70’ler, 80’ler vesaire, onlardan dolayıdır diye düşünüyorum.” Arap Aleviler ve Sünniler arasında geçmişte yaşanan bazı toplumsal olaylar, her iki mezhep arasındaki sınırları katı hale getirmiştir. Dolayısıyla, eski nesil “karşı” tarafa hissettiği önyargıya göre hareket ederken, kültürlerarası karşılaşmalar yoluyla “karşı” tarafı tanıyıp, tecrübe edinmiş yeni nesil ise, aynı önyargıyı taşımadığı için daha rahat davranmaktadır. Nesil farklılığı, geçmişten günümüze sınırların daha esnek ve geçirgen olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, sınırların tıpkı kimlik gibi yeniden kurulup

yıkıldığını söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle, sabit bir sınır kavramı yoktur. Sınırların akışkan ve değişken olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada, kendi ailesinin yanı sıra, eşinin ailesinin de evliliğine karışmadığını belirten Sedat V. (E, 40, S, 05.06.2020), söz konusu durumu şu şekilde açıklamıştır: “Muhallif ses yoktu. Yani herhalde, bizde mesela biz üç erkeğiz. Annemiz babamız, hiçbir şekilde kiminle evleneceğimize karışmadı. Onlarda da karışılmadı diye düşünüyorum.” Bu noktada, “Alevi-Arap Alevi” farklılığını sorduğumuz Sedat V. (E, 40, S, 05.06.2020), var olan önyargıyı şu şekilde açıklamıştır: “Ya bizde, bize öğretilen şeydi hani, siz de duymuşsunuzdur, abuk subuk şeyler. [...] Hani abuk subuk, işte mum söndü, şu bu, hep anlatılanlar, televizyondan empoze edenler, çevremizde anlatılanlar, biz böyle beslendik.” Dolayısıyla, Arap Alevilerle kültürlerarası etkileşime geçmeyen bazı Sünnilerin, Arap Alevilere karşı önyargı geliştirdikleri düşünülebilir.

Arap Alevi bir kadının veya erkeğin, farklı etnik gruptan biriyle evlenmesinin, ailede ve çevrede nasıl karşılanacağıyla ilgili soruya, tepkilerin genelde olumsuz olduğunu söyleyen Kerime G., ailede bu olumsuz tepkinin nedenlerini ele almıştır. Kerime G.’ye (K, 30, AA, 07.03.2020) göre, “[B]ayram namazı, [...] bizim bayramlardaki namazlara kızın eşi çağrılmayacağı için ya da onun evinde böyle bir şey yapılamayacağını düşündükleri için genelde olumsuz bakıyorlar.” Dolayısıyla, Arap Alevi ailelerde evlilik bağlamında aileye giren Sünni erkeğe önyargıyla yaklaşılmasının sebebi, bayram konusunu Sünni bireylerle paylaşamama durumudur. Katı kurallar çerçevesinde örülü olan Arap Alevi namazı, Arap Alevi ailelerin Sünni bireylere izah edemediği bir durum olarak Arap Alevi aileleri zor durumda bırakmaktadır. Bu nedenle, Sünni bireylerin evlilik yoluyla ailenin içine girmesi ve sırra vakıf olması ya da namazın içeriğini sorması istenmeyen bir durumdur. Elde edilen bulgular doğrultusunda, bazı Arap Alevilerin Sünnilerden siyasi ve toplumsal çekinceleri olduğu için Sünnilerle bağ kurmanın, Arap Aleviler için güvenli bir durum olarak algılanmadığı söylenebilir. Buna

ek olarak, Sünnilerin Arap Alevilere çok yakın olmaları, ailenin içine girmeleri ve Arap Aleviliğini sorgulayabilecek bir noktada olmaları, Arap Aleviler açısından zaman zaman sorun olarak görülebilmektedir. Bu durumu şekillendiren hususlar ise, yaşanan dönemin jeopolitik koşullarıdır. Bu noktada, ailelerde durum katı iken, çevrenin görece yumuşama gösterdiği görülmektedir. Yine de bu durum çevreden çevreye değişmektedir. Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), çevre konusuna yapıcı tarzda yaklaşmaktadır: “Çevrede genelde olumsuz karşılanmıyor. Yani herkes, her koyun kendi bacağından asılır modunda şimdi.” Çevrenin yapıcı olmasını, Arap Aleviler ve Sünniler arasında vuku bulan “saygı” kavramına bağlayan Kerime G., birlik ve beraberliğe vurgu yapan görüşmecilerden biridir. Arap Alevilerin en büyük bayramı olan Gadir Hum Bayramına Sünnilerin saygı göstermesini örnek olarak veren Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), saygı kavramının içeriğini şu şekilde dile getirmiştir: “En basiti, Ğidil Ğadir (Gadir Hum) gününde bütün çarşı kapanıyor mesela. İster istemez hani o belirli bir ritüel olmuş gibi. [...] Ama bütün çarşı kapanıyor. Saygı duydukları için. Yani bence artık saygı duyuyorlar.” Dolayısıyla, çevre konusunda oldukça olumlu görüşler dile getiren Kerime G., Arap Alevi ve Sünni toplumlarının kültürlerarası etkileşime girerek, birbirlerinin kültürlerine ve dini ritüellerine saygı duyduklarını dile getirmiştir. Ancak Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), kendi ailesinde annesinin itiraz ettiğini belirtmiştir: “Babam bile yok demedi. [...] Sen nasıl istersen öyle olsun, dedi. Ama annem yok, şey yaptı. [...] [B]ana işte böyle dedi, yapma dedi.” Dolayısıyla, çevre konusunda yapıcı ifadeler kullanan Kerime G., annesinin itirazına dikkat çekmiştir. Annesinin itirazını da Arap Alevi namazının gizliliği üzerinden okumak mümkündür. Bu noktada, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki farklara paralel olarak, Arap Aleviliği ile Anadolu Aleviliğini karşılaştıracak olursak, Arap Aleviliği Anadolu Aleviliğinden bazı konularda ayrılmaktadır. Arap Aleviliğini, Anadolu Aleviliğinden ayıran temel konulardan biri, amcalık kurumudur. Bu noktada, annesinin Sünni damat

istememe sebebi sorulduğunda, Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), namaz konusunu dile getirerek, oluşan sınırın namaz üzerinden açıklamasını yapmıştır: “[E]rkeklerin namaza gelemeyeceği ya da [...] hani olur da erkek çocuğum olursa ona namaz öğretemeyeceğimdi. [...] Öğretmezler, istemezler. Zaten o öğreten amcalar, eşimin Sünni olduğunu duyduğu zaman öğretmezler.” Erkek çocuğu olması halinde eşinin, oğlunu din amcasına göndermeyeceğini ifade eden Kerime G., çocuğun babasından dolayı Sünni sayıldığı için ona Arap Alevi namazı öğretilmeyeceğini belirtmiştir. Arap Aleviliğinde kadının, söz konusu duruma etkisi bulunmamaktadır. Kerime G.’nin eşinin, erkek çocuğunun Arap Alevi namazını öğrenmesini istememesi manidardır. Arap Alevi namazının içeriği, Arap Alevi erkekler dışında hiç kimse tarafından bilinmediği için namazın doğrudan önyargı ve sınır malzemesi olabildiğini görebiliriz.

Elde edilen bulgular çerçevesinde, Arap Aleviliğinde dini ritüeller bağlamındaki kapalılık, sadece Sünni erkeklere değil, Arap Alevi olmayan herkes için geçerlidir. Buna ek olarak, Arap Aleviliği içinde de kapalılık bulunmaktadır ve bu kapalılık, erkekler kategorisi dışında kalan kadınları ve çocukları kapsamaktadır. Arap Aleviliğinde özellikle kadınların namaz ile ilgili ve namaz kılınırken, herhangi bir şey duymaması için namazın oldukça gizli kılındığını söyleyebiliriz. Her ne kadar namaza hazırlık bağlamında yapılacak temizlik ve yemeklerden kadınlar sorumlu olsa da, kadınların sorumlulukları bu alanın dışına çıkmaz. Dolayısıyla, namaz kılınırken, Arap Alevi kadınların namaz kılınan odaya girmeleri bile yasaktır. Burada, hem Arap Alevi kadınların, Arap Alevilerin temel dini ritüellerinden biri olan namaza alınmaması hem de belirlenen temizlik kriterlerine göre “temiz” sayılan Arap Alevi kadınların bayram hazırlıklarında temizlik ve yemek işlerini üstlenmesi söz konusudur. Dolayısıyla, eviçi işlerde olduğu gibi, dini ritüeller bağlamında da, Arap Alevi kadınların karşılıksız emekleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Emel Memiş ve Özge Özay’a (2011: 251) göre, karşılıksız emek, “piyasa değeri olarak karşılığı olmayan” ve “büyük bir

kısmını günlük yaşamsal ihtiyaçları sağlayan eviçi işlerin oluşturduğu [...] ekonomiyi doğrudan etkileyen faaliyetler”dir. Bu bağlamda, hem eviçi işlerde hem de dini ritüellere hazırlık aşamasında Arap Alevi kadınların karşılıksız emek sergilemeleri söz konusudur. Ancak dini ritüelleri yerine getirme noktasında, Arap Aleviliğinde Arap Alevi kadınlara yer verilmediğini vurgulamak gerekir.

Bu noktada, Arap Alevilerin kapalı bir toplum olduğu vurgusunu yapan Gaye T., bu kapalılığın nedenlerini değerlendirmeye çalışmıştır. Gaye T.’ye (K, 28, AA, 09.03.2020) göre, “Sürekli Alevilere karşı bir dışlama, işte sürekli onların yaptıklarını yargılama gibi durumlar olduğu için sen bir şey söyleyen, o ondan duysa, öbürü diyecek ki abov, mumları söndürdüler de, yaktılar. [...] Gerek yok diye düşünüyorlar”. Annesi Sünni, babası Arap Alevi olan Gaye T., babasının Arap Alevi olmasından dolayı kendini Arap Alevi olarak konumlandırmakta ve Arap Alevilerin önyargıya maruz kalmamak için geri çekildiklerini savunmaktadır. Nitekim Arap Alevilerin topluluk olarak geri durmasındaki sebebin, toplumsal hafıza olduğunu ve toplumsal hafızada istenmeyen olayların kayıtlı olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada, sınır kavramının dini ritüeller noktasında katı hale geldiğini vurgulamakta fayda vardır. Dini ritüellerdeki farklılık, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki en belirgin farklardan biri olarak karşımıza çıkar. Söz konusu farklılık, etnik gruplar arasındaki önyargıyı besleyebilmektedir. Bu bağlamda, çocuğunu din amcasına gönderme olayına sıcak bakıp bakmadığı sorulduğunda, Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), Arap Alevi namazına sıcak baktığını, fakat eşinin ve çocuğunun fikrini alacağını belirtmiştir: “Hani amcaya gitme mevzusu, Mehmet’le konuşuruz. [...] Onu da isterim. Ama ben şunun yeteceğine inanıyorum. O biraz daha çocuğun fikriyle alakalı. Fikir sorarım, gitmek isterse.” Bu örnekte, Gaye T., kendi eşinin ve çocuğunun fikirlerine saygı duyduğunun altını çizmiştir. Dolayısıyla, burada, yine çocuğun kendi iradesi ön plana çıkarılmıştır.

Arap Alevi kadınların, Arap Aleviliğinin kapsayıcı olmaması konusundaki fikirleri üzerinden devam edecek olursak, söz konusu kadınların Arap Aleviliğini eleştirdiklerine şahit oluruz. Bu durum, Arap Alevi kadınların kendilerini var etme biçimi olarak karşımıza çıkar. Ancak oğluna Arap Alevi namazının öğretilmesini istemeyen kadın görüşmeciler de bulunmaktadır. Bu noktada, Arap Aleviliğini ve Sünniliği seçmeyen bir çocuğun Leyla L. için sorun olup olmayacağı sorulmuştur. Buna göre, Leyla L. (K, 55, AA, 12.03.2020), bu konuyu sorun olarak görmediğine, bununla birlikte Arap Aleviliğinin erkekler üzerinden ilerlediğine işaret etmiştir: “[B]en sadece babam Alevi olduğu için, Alevi bir ailede doğduğum için. [...] Aleviliği bu anlamda eleştiriyorum. [...] Beni Hristiyan bir kadından ayıran bir şey var mı? [...] Din erkeğe öğretilmiş. Namus kadından sorulmuş. [...] [B]enim eleştirdiğim bir durum.” Dolayısıyla, namaz konusu gündeme geldiğinde, Arap Alevi kadınlar namazın sadece erkeklere öğretilmesine tepki göstermektedirler. Arap Alevi kadınların, namazın erkeklerle, namusun ise sadece kadınlarla ilişkilendirildiğini söylemeleri, Arap Aleviliğinde ataerkil bakış açısının olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu noktada, Arap Aleviliği ile Anadolu Aleviliğini kıyaslayacak olursak, ataerki bağlamında her ikisinde de benzerlikler görebiliriz. Bu bağlamda, Bedriye Poyraz (2018: 9), Anadolu Aleviliğinde kadın ile erkeğin eşit olduğuna yönelik varsayımın bir “yanılsama” olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, her ne kadar Anadolu Aleviliği, Arap Aleviliğine göre daha eşitlikçi görünse de, hem Anadolu Aleviliğinde hem de Arap Aleviliğinde ataerkil bakış açısı olduğu söylenebilir. Nitekim Anadolu Aleviliğinde “inanç düzeyindeki eşitlik” noktasının vurgulandığını belirten Gülsüm Depeli (2018: 92), Anadolu Alevileri arasında ataerkil kodların yaygın oluşuna işaret eder. Bu noktada, doktora tezinin kitaplaşmış hali olan *Kent Cemaat Etnisite / Adana ve Adana Nusayrileri Örneğinde Kamusalılık* adlı kitabında bu konuyu ele alan Keser (2008), Adana Nusayrilerinin ataerkil yapısına dikkat çekmiştir. Benzer ataerkil yapılanmanın

Hatay Arap Alevilerinde de olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Söz konusu ataerkil yaklaşım, Arap Alevilerin bakış açısını gösterdiği için oldukça önemli bir konudur. Bununla birlikte, Arap Alevi kadınlar ile namaz ilişkisini ele alan Leyla L. (K, 55, AA, 12.03.2020), Arap Alevilerin kadınlara namaz öğretmeme gerekçesini tarihten örnekler vererek açıklamıştır: “E onların gerekçesi, [...] Yavuz Sultan Selim zamanında bunlar kaçmışlar dağlara. Çünkü herkesi öldürüyordu. İşte kadınlar da işkence altında bunu söyler diye öğretilmemiş. [...] O süreçte erkekler kendi aralarında dini devam ettirmişler. Ama kadınlara bunu fark ettirmemişler.” Bu noktada, Leyla L., kendi uğraşlarıyla edindiği tarih bilgisiyle Arap Alevi kadınlara namaz öğretilmeme sebebini açıklamaya çalışmıştır. Görüldüğü gibi, Arap Aleviliğinde bu konuların tartışılıp, insanların bilinçlendirilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Görüşmecilerin tamamı sorularına cevap bulmak için çevrelerindeki kişilerin verdikleri bilgileri, internet sitelerini ve bazı kitapları baz almışlardır. Bu durum ise, doğru bilgilerin yanlış bilgilerden ayırt edilememesine ve anlam kargaşası doğmasına neden olmaktadır. Bu noktada, çocuğu olmayan Leyla L.’nin (K, 55, AA, 12.03.2020), Arap Alevi namazı ve amcalık kurumuyla ilgili görüşleri sorulduğunda, seçimi çocuğun yapması gerektiği üzerinde durmuştur: (Yaş) “16 olmasını beklerdim ve kendisine sorardım. Sonuçta sosyal bir çevrenin içinde burada yaşıyorsa, hani burada yaşıyorum, arkadaşları gidecek. Arkadaşlarından da öğrenecek. Orda çocuğun kendi fikrine saygı gösterirdim.” Dolayısıyla, kadın görüşmecilerin namaz konusunda ılımlı görüşleri bulunmaktadır. Burada, Leyla L., çocuğunun kendi kararlarını kendisinin almasını istemekle birlikte, bunu teşvik edeceğine işaret etmiştir.

Arap Alevi kadınlar, Sünni erkeklerle evlendikleri için erkek çocuklarına namaz öğretilmeyeceğini bilmektedirler. Buna rağmen, bu duruma karşı çıkmakta ve çare aramaktadırlar. Bu örneklerden birini Cavidan V. vermektedir. Sünni erkeklerin Arap Alevileri “Yahudi” gibi görmelerinin yanı sıra, Arap Aleviliğinin kendi içinden, yani

Arap Alevi kadınlardan da benzer sesler ve tepkiler yükselmektedir. Bu bağlamda, Cavidan V., çocuklarına her iki mezhebi öğreteceklerini, fakat çocuklar büyüdüklerinde istedikleri tarafa yönelebileceklerini belirterek, Arap Alevi toplumunun Arap Alevi kadınlara ve Sünni erkekten olma erkek çocuklarına set çekmesini eleştirmiş ve bu seti kaldırmak için elinden geleni yapacağını dile getirmiştir. Söz konusu karşı çıkış oldukça önemlidir. Bu bağlamda, Cavidan V.'ye (K, 39, AA, 05.06.2020) göre, “Biz seçilmiş ırkız ya, Yahudiler gibi dışarıdan alım yapmıyoruz. Bunu şey, hatta Ali Yeral’a⁴¹ sorduk. Ben dedim ki öğretmek istiyorum çocuklarıma. Olmazmış. Babanın mezhebine, erkeklerin şeyiymiş. [...] Ne kadar adaletsiz bir durum!” Cavidan V.’nin eleştirisi ve tepkisi, kadın görüşmecilerin çoğunda görünür hale gelmiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Arap Aleviliği ile Sünnilik arasında önyargı ve sınır oluşturan temel konulardan biri, Arap Aleviliğinde erkek çocuğa namaz öğretebilmek için çocuğun babasının Arap Alevi olması gerekliliğidir. Babası Sünni olan bir çocuğa Arap Alevi namazı öğretilmediği için Cavidan V., bu durumdan rahatsız olmuştur. Söz konusu rahatsızlığın, Arap Alevi ve Sünni pek çok kişiyi etkilediği ortadadır. Her ne kadar Arap Alevi namazı Sünnilerden saklanmaya çalışılsa da, aynı coğrafyada yaşamının getirdiği etkileşim sonucu Sünni erkeklerin amcalık kurumuna aşına olduklarını ve hatta arkadaş çevrelerinden namaz sonrası ritüellerle ilgili bilgi edinmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz.

Erkek çocuğunu din amcasına gönderme konusunda istekli olan Eda S., eşinin bunu kabul etmesi durumunda gerçekleşebileceğini, eşinin kabul etmemesi durumunda bunun bir sorun teşkil etmeyeceğini belirtmiştir. Eda S.’ye (K, 31, AA, 02.06.2020) göre, “Fırsatım olsa hem Alevilik kuruma göre amcalığı alsın hem de Sünnilik kültürüne göre namazını, niyazını, her şeyini öğrensin isterim.” Din amcalığı konusunda eşinin kararını destekleyeceğini söyleyen Eda S., evliliğindeki dengenin devam edebilmesi için eşiyle uyumlu bir görüntü çizmektedir. Her ne kadar asimile olmuş gibi

⁴¹ Ehlibeyt Kültür ve Dayanışma Vakfı Başkanı.

görünse de, kadının din amcalığı konusunda feragat etmesi, başka konularda sözünün geçmesine olanak sağlayabilir. Eşinin, din amcalığı konusunda rahatsız olup olmayacağı sorulduğunda, bu konunun daha önce ele alınmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, Eda S., Arap Alevi namazını tasdik ederken, bu konuyu tartışma konusu haline getirmek istememektedir. Eda S.'nin eşiyle uyumlu bir tavır sergilemeye çalıştığını görmek mümkündür. Arap Alevi namazının sadece Arap Alevi olan erkek çocuklara öğretilmesi, hassas bir konudur. Bu duruma tepkiyi hem Arap Alevi hem de Sünni görüşmecilerden görmek mümkündür. Bu noktada, Arap Alevi kadınların, erkek çocuklarına bu namazın öğretilmesini istediklerini de eklemeliyiz. Arap Alevi kadınlar, genel itibariyle Arap Alevi namazına sıcak bakmaktadırlar. Kadınların yapıcı tavırlarının yanı sıra, bazı kadın görüşmecilerin Arap Alevi namazıyla ilgili nötr tavırlar sergilediklerini ve kararı çocuklarına bıraktıklarını ya da böyle bir düşünce içinde olduklarını söyleyebiliriz.

Bu noktada, Sünni erkeklerin Arap Alevi namazı konusunda farklı bakış açıları sergilediklerini görebiliriz. Bazı erkek görüşmeciler Arap Alevi namazının çocuklarına öğretilmesine doğrudan karşı çıkmaktadırlar. Bazı erkek görüşmeciler ılımlı bir bakış açısına sahipken, başka erkek görüşmeciler Arap Alevi namazını merak etmekte ve çocuklarının Arap Alevi namazı öğrenmelerini istemektedirler.

Buna göre, oğluna Arap Alevi namazının öğretilmesine karşı çıkan erkek görüşmecilerden biri Caner M.'dir. Caner M. (E, 50, S, 09.07.2020), oğlunun Arap Alevi namazını öğrenmesini istemediğini ve buna karşı çıkacağını belirtmiştir: “Sıcak bakmıyorum. [...] Yani saklanması gerektiğini düşünmüyorum. [...] [B]una net bir cevap hiçbir zaman alamadım. [...] [B]ildiğim kadarıyla namaz öğretildiğinde özellikle yemin ettiriliyor, yani dışarıdan birine öğretilmemesi için.” Sünni namazının açık olmasından dolayı, oğlunun Sünni namazı öğrenmesinde sakınca görmeyen Caner M.,

Arap Aleviliğinde erkek çocuğa namaz öğretilirken, yemin ettirilmesini doğru bulmadığını ve namazın gizli yapılmasını tasvip etmediğini dile getirmiştir. Burada, diğer bazı erkek görüşmecilerde olduğu gibi, Caner M.’nin Arap Aleviliğindeki “sır”dan, namazın gizliliğinden ve çocuklara yemin ettirilmesinden çekindiğini söyleyebiliriz.

Mustafa L., ılımlı erkek görüşmecilere örnek olarak verilebilir. Bu bağlamda, erkek çocuğu olması durumunda çocuğunun Arap Alevi namazını öğrenmesini tasvip edip etmediğini sorulduğunda Mustafa L. (E, 65, S, 12.03.2020), Arap Alevilerin Müslüman olduklarını, dolayısıyla Arap Alevi namazında ve din amcalığı kurumunda herhangi bir sorun görmediğini dile getirmiştir: “Ben şahsen çocuğu kendi haline bıraktım. Gelecekte kendisi karar versin. Ben kendi şeyimi, yani miras yoluyla kabul ettirme değil de, çocuk özgürce kendisi karar versin.” Bu örnekte, Mustafa L. de çocuğu “kendi haline bırakma” taraftarıdır. Ayrıca Mustafa L. (E, 65, S, 12.03.2020), din adamlarının insanları ayırttığına dair fikir belirtmiştir: “Yahudi’yle veya bir Ermeni’yle evlendiğimi düşün. [...] [O] da Allah’a inanıyor. O da Allah’a inanıyor. [...] [M]üftüler, papazlar, hahamlar, şunlar bunlar, kendilerine birer şey etmek için bizleri birbirimizden ayırıyorlar. Yoksa bana göre hepsi aynı.” Elde edilen bulgular doğrultusunda ifade edecek olursak, din adamlarının ayırtması konusundaki eleştirel düşünceler Sünnilikteki imamlık kurumunun yanı sıra, Arap Aleviliğindeki şeyhlik kurumu için de iletilmiştir. Dolayısıyla, insanların birbirleriyle sorunları yokken, sorun çıkmasının sebebi olarak din adamlarının gösterildiğini söyleyebiliriz.

Arap Alevi namazını merak eden ve çocuklarının Arap Alevi namazını öğrenmelerini isteyen erkek görüşmecilerden biri Ahmet S.’dir. Sünni dini ritüelleri oldukça iyi bilen, ancak gündelik yaşantısında dini ritüelleri yerine getirmediğini belirten Ahmet S. (E, 41, S, 02.06.2020), Arap Alevilerin namazını çocuğuna öğretmek

istediğini belirtmiştir: “İmkânları varsa alırlar. Neden almasınlar. [...] (Arap Alevi namazı) Keşke. Öğretebilirsem öğretirim yani.” Görüldüğü gibi, Ahmet S., dini ritüelleri yerine getirmemesine rağmen, dini ritüelleri kapsayıcı, hatta Arap Aleviliğine özgü namazı kabullenici bir tarza bürünmektedir. Çünkü Ahmet S., çocuklarının çevredeki her mezhep ve din konusunda bilgili olmalarını istemekle kalmayıp, çocuklarının Arap Aleviliği tarafından dışlanmalarına da engel olmak istemektedir. Bu durum, bazı görüşmeciler için söz konusu değildir. Bazı Sünni görüşmeciler, Arap Alevi namazına mesafeli bir duruş sergilerken, Arap Alevi görüşmecilerin çoğu, erkek çocuklarının Arap Alevi namazını öğrenmesini istediklerini dile getirmişlerdir.

Elde edilen bulgular doğrultusunda, Arap Aleviliğinde namaz oldukça önem taşıdığı için Arap Alevi ailelerin çoğu, dini ritüellerin başında gelen namaz konusunu oldukça önemsemektedir. Buna paralel olarak, bazı Sünni ailelerin de dine düşkün olduklarını belirtmek mümkündür. Ancak Sünni erkek görüşmecilerin bir kısmının, dini ritüelleri oldukça iyi bilmesine ve geçmişte belirli bir zaman periyodunda yerine getirmesine rağmen, bu görüşmecilerin dini ritüelleri yerine getirme konusuna görece uzak olduklarını görmek mümkündür. Bunun yanı sıra, hayatında dine yer vermemiş bazı erkek görüşmeciler de bulunmaktadır. Bu durum, kendi çocuklarının dini ritüelleri benimseyip benimsememeleri üzerine Sünni erkeklerin düşüncelerini etkilemektedir. Bu noktada, bir diğer önemli husus, Arap Alevilerin “Müslüman” görülüp görülmedikleridir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Arap Alevi kadınların hemen hemen tümü, kendilerini “Arap Alevi” ve “Müslüman” olarak tanımlarken, Türk-Arap Sünni erkek görüşmecilerin çoğunun, Arap Alevileri “Müslüman” olarak tanımlamadıkları için kendi eşlerini de “Müslüman” olarak tanımlamadıklarını söyleyebiliriz. Buna ek olarak, Sünni erkek görüşmecilerin bunu sorun etmediklerini dile getirmeleri söz konusudur. Katılımcı gözlem ve derinlemesine görüşme bulguları doğrultusunda söyleyecek olursak, Hatay’da birlik ve bütünlük içeren mesajların son zamanlarda sık

sık verilmeye başlanması, var olan huzur ortamının bozulmasına engel olmak içindir. Nitekim görüşmeyi kabul etmeyen görüşmecilerin de bu yönde kaygıları olduğunu gözlemleyebiliriz. Bu nedenle, tüm görüşmecilerde birlik ve bütünlüğe çağrı görmek mümkündür. Sınırlar burada belli belirsiz bir noktadadır. Arap Alevi ve Sünni bireylerin bu özeni sınırların katılaşmasının önüne geçmek içindir. Aksi takdirde, jeopolitik açıdan çok hassas bir konumda olan Hatay’da bazı hassasiyetlerin kaşınması hiç kimse için istenen yönde sonuç vermeyecektir. Bu bilinç, var olan uyumu korumaya yönelik olduğu için oldukça önemlidir.

2.1.1.2. Arap Aleviliğinde “Sır” ve “Reenkarnasyon”

“[B]ir sır olayı var kadınlara ve Sünni bir erkekten olan çocuğa öğretmezler.”

Arap Aleviliğinde yer alan “sır” konusu ve “reenkarnasyon” (tenasüh) inancı, dikkat çeken unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Arap Aleviliğindeki “sır” konusu, Arap Alevi namazı ile öğretisinin grup dışına öğretilmemesi şeklindedir. “Reenkarnasyon” ise, “ruh göçü” olarak tanımlanır. Arap Aleviliğinde önemli bir yeri olan “sır” konusu, Arap Aleviler arasında birlik ve beraberlik duygularını pekiştirirken, Arap Aleviler ve Sünniler arasında önyargılı durumların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Buna ek olarak, “reenkarnasyon” inancının da Arap Aleviliği ve Sünnilik arasında önyargıya neden olduğunu söylemek mümkündür. Arap Aleviler ve Sünniler arasındaki önyargının, Arap Aleviler ile başka gruplar arasında daha az görülmesi, Arap Aleviler ile Sünnilerin aynı coğrafyada yaşamalarına bağlanabilir. Diğer bir deyişle, aynı coğrafyada yaşayan Arap Aleviler ve Sünniler arasında etkileşim sonucu kültürel benzerlikler olabileceği gibi, Arap Alevi namazı gibi konuların muğlâk kalmasından dolayı, bazı önyargıların gelişebileceğini söyleyebiliriz. Buna ek olarak, aynı

coğrafyada yaşayan Arap Alevi ve Sünni kadınların ve erkeklerin etkileşime geçip, evlilik planlamaları da önyargının gün yüzüne çıkmasına neden olay olaylar arasındadır. Çünkü evlilik, ailelerin akraba olmasını ve kendilerini “karşı” tarafa açmalarını gerektirmektedir. Önyargılı gruplar arasında kendini “karşı” tarafa açma konusu dirençle karşılaşacaktır. Bu nedenle, kültürlerarası evlilikler genelde sıcak karşılanmayıp, reddedilir. Topluluğa “yabancı” görülen diğer gruplar evlilik için uygun olmayan gruplar arasında sayılır. Bu durumda, “yabancı” kabul edilen başka bir gruptan birinin kendi ailelerine girmesi, tehdit olarak algılanır. Sorunun başlangıç noktası olarak bu ayrışma görülebilir. Bu nedenle, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasında ayrışmaya neden olan “sır” konusu ile “reenkarnasyon” inancını ele almak oldukça önemlidir.

Satış Danışmanı Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), Arap Alevi namazındaki “sır” konusuna değinerek, namazın Arap Alevi olmayanlara öğretilmemesinden dolayı, Arap Aleviliğini Yahudiliğe benzetmiştir: “Namaz konusunda Aleviliğe göre öğrenemez zaten. Çünkü biraz Hatay’daki Nusayrilik Yahudiliğe benzer, babadan oğula geçer.” Babası Arap Alevi olmayan kimselerin Arap Aleviliğine sonradan giriş yapmaları mümkün değildir. Arap Aleviliğinin babadan oğula geçtiği kabul görmüştür. Burada, Barth’ın “sınır” teorisine İlkçi yaklaşımın bakış açısı da eklenmelidir. Her ne kadar etnik sınırlar Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki önyargıyı ve ayrışmayı gösterse de, tek başına yeterli görünmemektedir. Burada, Barth’ın “sınır” teorisine İlkçi yaklaşımı da eklememizin sebebi, Arap Aleviliğinin babadan oğula geçmesidir. Arap Aleviliğinin bu ilkçi bağlara sıkı sıkıya uyması, sınırların temelinde ilkçi motiflerin olduğunu gösterir. Sınırı önceleyen ilkçi bağlar, Arap Aleviliği ile Sünnilik arasındaki soyut sınırların katılaşmasına neden olan unsurlar arasında olduğu için oldukça önemlidir. Günümüzde Arap Aleviliğinin ilkçi bağlara sadakati, katı bir şekilde devam ettirilmektedir. Burada, kadının Arap Alevi olup olmamasının herhangi bir önemi yoktur. En çok tepki çeken nokta, Arap Aleviliğinde sadece erkeğin soyun yürütücüsü ve koruyucusu olarak

kodlanıp, namazı öğrenmesinin yolunun açılmasıdır. Konu Arap Aleviliği olunca, kadınların herhangi bir katkılarının olmadığı Arap Alevi erkekler tarafından kabul edilmektedir. Nitekim Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), bu konuya şu şekilde değinmiştir: “Nusayrı’de amcalara gidebilmesi için babadan kalıtsal olarak bir Alevi olması gerekir. Sivas’taki, Maraş’taki Alevilerden çok farklı buradaki Aleviler. Yahudilikle aynı sembol, illa babadan oğula geçmek zorunda.” Dolayısıyla, Arap Aleviliğinde namazın çocuğa öğretilmesi için babanın Arap Alevi olması beklenir. Arap Alevi kadın olmak ya da Arap Alevi olmayan erkek olmak herhangi bir anlam ifade etmez. Bu nedenle, oğlu olması durumunda Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), Arap Aleviliğindeki “sır” öğretisinden dolayı Arap Alevi namazının çocuğuna öğretilmeyeceğinin farkındadır: “Öğrenemeyeceği için en azından benim namazımı öğrenmesini isterim. Çünkü sır olduğu için söylemeyecekler.” Özetle, Arap Aleviliğindeki dışa kapalılık durumu, annesi Arap Alevi, babası Sünni olanlar için de geçerlidir. Çünkü Arap Aleviliğinde din, babadan oğula geçmektedir. Kadının herhangi bir rolü bulunmadığı düşünülmektedir. Bu da Sünnilerin Arap Alevileri eleştirdikleri noktadır. “Sır” kavramını duyduğunu, fakat ne olduğunu tam olarak bilmediğini belirten Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: “Nusayrilikte [...] bir sır olayı var kadınlara ve Sünni bir erkekten olan çocuğa öğretmezler. [...] [İ]badeti [...] açık bir şekilde yapsalar [...] herhalde Alevileri siz küfre giriyorsunuz diye öldürmeye kalkarlardı. Kendilerini korumak istiyor buradaki Nusayriler.” Arap Aleviliğindeki “sır” ve ibadetin gizliliği konuları, Arap Alevilerin üzerinde açıklama yapmadığı temel konulardır. “Sır”, Bâtınlığın bir gerekliliği olarak karşımıza çıkar. Bâtınlıkta açıklanmayan durumlar “sır” olarak belirir. Bu durum, hem Arap Aleviliğinde hem de Anadolu Aleviliğinde geçerlidir. Sır konusunu irdeleyen Keser (2014: 38), Arap Aleviliğin “ezoterik”, yani Bâtını yönüne vurgu yaparak, “sır” konusunun cemaat dışından kimselerle paylaşılamayacağını belirtir. Et-Tavil (2015:

33), Arap Alevi akidesinin sürmesi, ancak bunun gizlilikle yapılması gerektiğini vurgular. Bununla birlikte, Krisztina Kehl-Bodrogi (2012: 9), Kızılbaşların/Alevilerin inanç öğretisinin gizlilik yönüne vurgu yaparak, öğretinin sır olduğunu ve topluluk dışından kimselere açıklanmadığını savunur. Buna ek olarak, ibadette de sır unsurları vardır. Ancak burada, Arap Aleviliği ve Anadolu Aleviliği birbirinden ayrılır. Çünkü namaz Arap Aleviliğinde varken, Anadolu Aleviliğinde birebir karşılığı yoktur. Bu noktada, Anadolu Aleviliğindeki “musahiplik kurumu” önemli bir yapı olarak karşımıza çıkar. Anadolu Aleviliğindeki “musahiplik kurumu” ile Arap Aleviliğindeki “amcalık kurumu” arasında benzerlik kurabiliriz. Ayrıca Anadolu Alevilerinin “sır” konusuna oldukça önem verdiklerini söyleyebiliriz.

Bu noktada, Sünni görüşmecilerin tamamı, ibadetin gizli olmasının sebebini ve namazın içeriğini merak ettiklerini belirtmişlerdir. Arap Aleviliğindeki söz konusu muğlaklık, Sünnilerin Arap Alevilere karşı önyargı beslemesine neden olabilmektedir. Bu durum, Arap Aleviliği ile Sünnilik arasındaki sınırların katılaşmasına neden olan durumlardan biridir. Bu bağlamda, amcalık kurumuyla ilgili düşüncelerine başvurduğumuz Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), amcalık kurumu ile ilgili düşüncelerini “sır” konusuyla ilişkilendirerek, şu şekilde iletmiştir: (Çocuğu din amcasına) “Gönderirim. Tabii öğrenmesini isterdim. [...] O sırrı da öğrenmek istemezdim gerçekten. Çok ilgimi, alakamı çekmiyor. [...] Ama merak etmiyor da değilim.” Sırrı öğrenmek istemediğini belirten Arda B.’nin sırrın içeriğini merak ettiğini görebiliriz. Söz konusu merak çoğu erkek görüşmecide vardır. Bunun sebebi, namaz esnasında Sünnilikle ilgili istenmeyen bir ifade olup olmadığını merak ettikleri için olabilir. Bu durum bizi tarihte yaşanan ve toplumsal hafızaya kaydedilen olaylara götürmektedir. Arap Alevilerin büyük toplum tarafından dışlandıkları zamanlar görüşmeciler tarafından da dile getirilmiştir. Bu konu günümüzde Sünnilerin, Arap Alevilerin hassasiyetini fark etmelerine neden olmuş olabilir. Buna ek olarak, namazdaki uygulamaların Arap

Aleviliğindeki sırrın açığa çıkmaması yönünde olduğunu dile getiren Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), sorularına yanıt alamadığı için tepkisini dile getirmiştir: “Bazen Mehmet’e diyorum, [...] işte namazınız var sizin, Gadir Hum’da perdeleri çekiyorlar falan. [...] Bir keskin nişancı koymadığınız kalıyor. [...] Merak ediyorum, yani nasıl bir namaz. [...] En azından söylesin işte namaz kılıyoruz, dua ediyoruz, o da yok!”

Elde edilen bulgular çerçevesinde belirtmek gerekirse, namaz esnasında namaz kılınan odanın içinin görülmemesi ve sırrın en korunaklı bir şekilde muhafaza edilmesi için namaz kılınan odanın perdeleri çekilir. Bu sayede sadece Sünni erkeklerin değil, Arap Alevi kadınların ve çocukların odanın içindeki namaz uygulamalarını görmeleri engellenir. Buna ek olarak, Arap Alevi kadınların namaz kılınan odanın içine geçmelerine izin verilmemesi bir kenara, odaya yakın durmalarına bile izin verilmez. Çünkü kadınların odaya yakın durmaları, içeride kılınan namazı duymalarına neden olacaktır. Bu bağlamda, Arap Alevi erkeklerin namaz konusunu gizli tuttuklarını ve namaz sırasında perdelerin kapalı tutulduğunu belirten Arda B., diğer Sünni görüşmeciler gibi tepkisini dile getirmiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Arda B’nin de dikkatini çektiği üzere, Arap Aleviliğinde namaz kılınırken perdeler kapatılır ve Arap Alevi kadınlar dâhil olmak üzere, hiç kimsenin namaz kılınan odanın yanına gelmesine izin verilmez. Gizlilik içinde namaz kılmak gerektiği düşünülür. Bu noktada, namaza ilişkin herhangi bir açıklama yapmayan Arap Alevi erkekler, eleştirilerin hedefi haline gelmektedirler.

Bununla birlikte, Arda B., Arap Aleviliğinin “Bâtını” yönüne vurgu yaparken, Sünniliğin “zahiri” boyutuna dikkat çekmiştir. “Müslüman” ve “Arap Alevi” ikili karşıtlığı, her iki mezhep arasındaki sınırların katılığını göstermektedir. Çünkü “Arap Alevi” kavramsallaştırması, “Müslüman” kavramının dışında sayılmaktadır. Arap Aleviliğinin Müslümanlıkla ilgisi olmadığına dair yaygın bir kanı hâkimdir. Bunun

sebebi, Anadolu Aleviliğinin kendini konumlandırma biçimi olabilir. Ancak bu noktada, Arap Aleviliği Anadolu Aleviliğinden ayrılmaktadır. Arap Alevileri, kendilerini Müslümanlığın merkezinde görmektedirler. Bu noktada, çocuğu olması durumunda çocuğunu hangi mezhebe yönlendireceği sorulduğunda, Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), şu cevabı vermiştir: “[Ç]ocuğun biraz akli karışacak bu reenkarnasyon meselelerinden. [...] Orda birazcık Sünniliğe yaklaştıracam onu. Reenkarnasyona yanaşmasın.” Arda B., Arap Aleviliğini reenkarnasyon öğretisi olmadan, kültür boyutuyla ve Arap Aleviliğinin insancıl felsefesiyle kabul etmiştir. Kültür olarak Arap Aleviliğine sıcak bakan Arda B., Arap Aleviliğinin temel öğretilerinden biri olan reenkarnasyona sıcak bakmamaktadır. Burada, Arap Aleviliği ile Sünniliğin çatıştığını, Arda B.’nin Sünni olmasından kaynaklı Sünni tarafa kaydığını görebiliriz. Elde edilen bulgulara göre, Arap Alevilerin reenkarnasyona inandıklarını söylemek gerekir. Bu da Arap Alevilere karşı önyargı yöneltilmesinin sebeplerinden biridir. “Tenasüh” olarak ifade edilen “reenkarnasyon”, “ruh göçü” şeklinde de ifade edilmektedir. Burada, temel husus ruhun tek, bedenlerin farklı olmasıdır. Yani aynı ruhun sırasıyla farklı bedenlerde yaşamasıdır. Burada, kişinin önceki yaşantısındaki amellerine göre, sonraki yaşantısında çok daha iyi bir konumda olabileceği gibi, önceki yaşantısında kötü olan birinin sonraki yaşantısında kötü durumda bir insan şeklinde ya da hayvan kılığında yeni yaşantısına başlayacağına inanılır. Arap Alevi çevrelerde önceki hayatının olduğunu ve bu hayatını hatırladığını iddia eden insanlar bulunmaktadır. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki bu tarz anlatılar son zamanlarda oldukça seyrekleşmiştir. Bunun nedeni ile ilgili Arap Aleviler tarafından herhangi bir fikir yürütülmemektedir. Ancak yeni nesille birlikte, reenkarnasyondan uzak bir duruş sergilendiğini belirtmek mümkündür.

Bu noktada, “Alevilik” ile “Arap Aleviliği” arasında fark olup olmadığı sorulduğunda, Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), bu iki adlandırmanın Sünnilikte farklı algılandığını belirtmiştir: “Nusayri’yi olumsuz görüyorlar. [...] (Hatay’daki Arap

Aleviler için) Nusayri olarak duydum. [...] İşte Lazkiye'den Adana'nın sınırına kadar Alevi değil, sadece buradaki insanlara göre onlar takiyye yapıyor. Hani biz de Alevi'yiz, Bektaşî'yiz, Müslüman'ız, aslında Sünnilerle yakınlaşmak için ortaya attıkları bir şey. [...] [B]izdenmiş gibi takılıyorlar.” Burada, Sünnilerin Arap Alevileri Anadolu Alevilerinden ayırdıklarını ve istenmeyen bir noktada konumlandıklarını görebiliriz. Bu konu, Arap Aleviler tarafından da bilinen bir durumdur. Dolayısıyla, “Nusayrilik” teriminin olumsuz çağrışımlarından dolayı Arap Alevileri, “Nusayrilik” teriminin kendileri için kullanılmasını istememektedirler. Kendilerini “Alevi” olarak tanımladıklarından dolayı, Arap Alevilerin takiyye yaptığı Sünniler tarafından düşünülmesi, katı sınırların olduğunu gösteren önemli bir örnektir. Ancak Arap Aleviler, daha önce belirttiğimiz gibi, takiyye amaçlı değil, kendilerini Müslümanlığın merkezinde düşündükleri için Müslüman olduklarını ve Müslümanlıktan dışlanmalarının yanlış olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu noktada, Arap Aleviliğinin Bâtını karakterine atıfta bulunan Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), Arap Aleviliği ile Sünnilik arasındaki dini farklılıklara işaret ederek, çocukları olması durumunda, çocuklarının hem Arap Aleviliğine hem de Sünniliğe göre dini eğitim alacaklarını söylemiştir: “Alevilikle Sünniliği ayıran [...] Kur'an'ı bir taraf Bâtını yorumluyor, diğeri Zahirî. Yani birinde şekil, namaz kıl, yat. Alevilikte de şekil değil, niyet. Niyet olarak Aleviliği öğreteceğim. Şekilsellikte Sünniliği öğreteceğim.” Bu ifadesiyle Arda B., Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki bakış açısı ayrımını net bir şekilde ortaya koymuştur. Arap Aleviliği, Bâtını bir karaktere sahipken, Sünniliğin ise zahiri karakteri ön plana çıkmaktadır. Bu durum, Sünnilerin Arap Aleviliğini anlamlandırmasının önünde engel oluşturabilmektedir.

Namaz ve amcalık kurumunun erkek üzerinden tanımlanıp, sadece babası Arap Alevi olan erkek çocuklara namazın öğretilmesini eleştiren Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), namaz konusunda engellerle karşılaşmış olduklarından dolayı tepkisini

dile getirmiştir: “Hani kültür olarak da, mezhep olarak da, din olarak da bilsinler ve kendileri seçsinler istedim. [...] Ama olamıyor. [...] Neden insanlara seçme hakkı tanınmıyor? [...] Kızgınlım yani! Hâlâ da bunu kabullenmiş değilim. Hatta hâlâ peşini bırakmış da değilim.” Arap Aleviliğinde kadınlara öğretilmeyen namazın, Arap Alevi kadın ile Sünni erkeğin erkek çocuklarına da öğretilmemesi, Arap Aleviliğinin tam anlamıyla kapalı bir mezhep konumunda olmasına neden olmaktadır. Bu nedenle, Arap Aleviliğinin Bâtını bir mezhep olduğu açıktır. Diğer bir deyişle, Arap Aleviliği dışı kapalı ve “sır” üzerine kurulu bir mezheptir. Söz konusu “sır” konusunu tarihte yaşanmış toplumsal olaylar ve katliamlarla açıklayan Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), Arap Alevilerin kapanma sebeplerini haklı bulduğunu söylemiştir: “Alevi katliamlarını saymaya gerek yok. [...] İnsanlar ister istemez kapanıyor, kendi mahallelerine çekiliyorlar. İbadetlerde kendi evlerine çekiliyorlar, kendi odalarına çekiliyorlar. [...] İyi ki gizli yapıyorlar.” Arap Alevilerin namazlarını gizlemelerine bir karşı çıkış da Caner M.’den gelmektedir. “Sır” konusuna namazın gizliliğinden giren Caner M., Arap Alevi namazının gizli olmasını sorgulamıştır. Arap Alevi namazını öğrenmesi için oğlunu din amcasına gönderme konusunda tereddütlü olduğu görülen Caner M. (E, 50, S, 09.07.2020), Arap Alevi namazının gizli tutulmasına karşı çıkarak, aslında Arap Aleviliğindeki “sır” konusuna da karşı çıkmış olmaktadır: “Yani [...] şey de bana yanlış geliyor, Alevilerin, neden gizliyorsun gibisinden düşünüyorum ben. [...] Namaz bu nitekim. [...] Yani Aleviler de Müslüman olduğuna göre, fark var mı, yok aslında. [...] E neden [...] namaz gösterilmiyor.” Arap Alevi namazının gizli tutulmasının sebeplerini sorduğumuz Caner M., tarihte yaşanmış mezhepsel olaylara işaret ederek, Arap Alevi şeyhlerinin yönlendirmesiyle Arap Alevilerin, Hz. Ali’nin ölümünü kabul etmediğini ve ilk halifenin Hz. Ali’nin hakkı olduğuna inandıklarını dile getirmiştir. Bu durumun nedenini ele alan Caner M.’ye (E, 50, S, 09.07.2020) göre, “Bilmiyorum yani, bu bence, bana göre yani, yanlış da olabilir, şıhlar bir zaman söylemiştir. Bu böyle devam etmiştir.

Yani Hz. Ali'den gelme, onun öldürülmesi falan gibisinden belki olabilir.” Dolayısıyla, Caner M.'nin, Arap Aleviliğinin gizli oluşunu Hz. Ali'nin ölümüne bağlaması, bazı Sünnilerin Arap Alevileri nasıl algıladıklarını göstermesi açısından önemlidir.

Arap Aleviliği ve Sünnilik mezhepleri şeklinde ortaya çıkacak ayrışmanın ilk sinyallerinin verildiği dönem, Hz. Muhammed'in vefatından hemen önceki ve sonraki dönemdir. Dolayısıyla, Caner M., mezheplerin ortaya çıkış nedenlerini ele alarak, Arap Aleviliğinin namaz konusunda gizliliğe büründüğünü ifade etmiştir. Dolayısıyla, namaz sırrı içerdiği için Arap Aleviliğine ait sırrın olmasının Caner M.'ye uygun gelmediğini, Arap Alevi namazının da Sünni namaz gibi şeffaf olması konusunda Caner M.'nin fikir belirttiğini söyleyebiliriz. Sünni namazının açık oluşuyla Arap Alevi namazının gizliliğini karşılaştıran Caner M. (E, 50, S, 09.07.2020), şeffaf olmanın gizlilikten daha iyi olduğuna işaret etmiştir: “Yani bizde gizlenme olayı olmadığı için kılmak istiyorsan gidersin camiye, kılarsın veya evinde de kılabiliyorsan çünkü evde de kılınabiliyor. [...] Yani şeyim yok, böyle bir işte, bu kapalı, buna karşıyım.” Caner M., “bizden” ifadesini kullanarak, “siz-biz” ikiliğini ortaya koymuştur. Cemaatle kılınması gereken ve yalnız kılınabilecek namazların olduğunu ve cami dışında evde de namaz kılınabileceğini belirten Caner M., bu seçeneklerin dışına çıkmamanın uygun olmadığını altını çizmiştir.

Elde edilen bulgular doğrultusunda, Sünni erkek görüşmecilerin Arap Aleviliğindeki “sır” konusunu öğrenmek istediklerini söyleyebiliriz. Buna ilişkin, Sünni erkek görüşmeciler, günümüz koşullarında Arap Aleviliğindeki “sır” konusunun devam etmesinin gerekli olmadığını düşünmektedirler. Buna ek olarak, Arap Aleviliğindeki “reenkarnasyon” inancı, Sünni erkek görüşmecilerin bakış açısına uymadığı için eleştirilmektedir. Dolayısıyla, Arap Aleviliğindeki “sır” konusu ile “reenkarnasyon” inancı, mezhep bağlamında Arap Aleviliği ile Sünnilik arasındaki farkın açılmasına neden olmaktadır. Yine de elbette, Bâtını karakterdeki Arap Aleviliğinde “sır” konusu

ile “reenkarnasyon” inancının devam ettiğini söylemek mümkündür.

2.1.1.3. “Kız Alma-Verme” Ritüellerinde Önyargı

“Ailem başta kabul etmedi.”

Arap Alevi ve Sünni ailelerin birbirlerine önyargıları ve “kız alma” ile “kız verme” hususları dikkate alındığında, her iki tarafta da benzer davranış örüntüleri gözlenmektedir. Bu bağlamda, kendi ailesini ikna etmek için uğraşan öğretmen Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), babasının onayını almakta sorun yaşamıştır: “E yine bir gün babamdan habersiz aile geliyor beni istemeye. [...] Babam inatlaştı, olmaz. Onlar gittikten sonra bayağı bir söylendi, niye bana bunu yaptın, bundan sonra mademki öyle, kendi kararın, kendin yaptın, ben bir şey demeyeceğim sana artık, dedi. Böyle arayı kesti.” Aylin M.’nin babası, “kızını Reyhanlılı birine vermek” istememiştir. Aylin M.’nin eşinin ailesinin yaşadığı coğrafya, Aylin M.’nin babasında önyargının oluşmasına yetecek noktadadır. Yaşanılan yer ile o yerde yaşayan insanlara yöneltilen önyargı, tarafların yeterince kültürlerarası karşılaşmalar deneyimlememiş olmasına bağlanabilir. Buna ek olarak, kısıtlı karşılaşmalarda negatif deneyimler genelleştirilmiş olabilir. Önyargı, yaşanılan yer doğrultusunda ortaya çıkacak kadar hassas bir noktada yer almaktadır. Evlilik aşamasına kadar babasından yana oldukça sorun yaşayan Aylin M., çareyi abisinin onayıyla nikah kısılmasında bulmuştur. Babasının kendisine yönelttiği öfkenin sorun yaratmaması için abisinin evine taşınan Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), isteme, nişan ve nikâh merasimlerinin yapılış biçimini tasvir etmiştir: “Bir düğün yaptık, burada. Abimler, işte kuzenler, dayımın çocukları falan gitti. [...] Babam gitmedi. Annem gitmedi. Kardeşlerim açıkçası. [...] Gitmedi işte. Babam da biraz da tehdit etti onları. [...] Giderlerdi. Babam tehdit etti.” Düğün merasiminde abisi hariç, kendi çekirdek ailesini yanında göremeyen Aylin M., babasının engellemeleriyle karşı

karşıya kalmıştır. Yaşanılan süreçte mezhep konusunu sorun edip etmediğini sorduğumuz Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), mezhep farklılığı konusuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: “Ya bir ara öyle bir kafama takıldı. Acaba dedim, neler olur diye ondan önce, evlilik öncesi. Hani bizimkiler ne der, sonuçta ayrı bir mezhepteniz falan. Acaba sıkıntılı bir durum olur mu, olmaz mı diye düşünmedim değil! Ama dedim, boş ver, gidebildiği kadar. Oldu oldu, olmazsa zaten yapacak bir şey yok.” Aylin M.’nin babasının, kızının farklı mezhepten biriyle evlenmesine razı olmadığını ve söz konusu önyargılı durumun uzun sürdüğünü belirtmek mümkündür. Aile bireyinin farklı mezhepten biriyle evlenmesi, aile içi ilişkilerin bozulmasına yol açabilmektedir. Aylin M.’nin 20 yılı aşkın bir evliliği olduğunu düşündüğümüzde, 20 yıl önceki durumla şu anki durum arasındaki farklılığı görmek mümkündür. 20 yıl önce mezhepler arası sınırlar, daha katı ve belirgin bir biçimdeyken, günümüzde bazı noktalarda sınırların esnediğini, fakat bazı durumlarda aile yapısından kaynaklı olarak sınırların katı hale geldiğini belirtmek gerekir.

Öğretmen Leyla L.’de ise sınır kavramı, annesinin önyargısı şeklinde karşısına çıkmıştır. Sünni damat istemeyen anne, kendi kendini ikna etmeye çabalasa da, çevrenin bu evliliği nasıl değerlendireceğini dikkate alarak, evliliğe hemen onay vermemiştir. Leyla L. (K, 55, AA, 12.03.2020), eşinin ısrarcı olup, evlilikten vazgeçmediğini ve kendisinin annesine karşı takındığı tutumu ifade etmiştir: “Kardeşlerim devreye girdi. O da biraz hani herhalde artık daha esnekti. Ama iki abim, ablam, erkek kardeşim dördü, dört beş sefer kapandılar eve. Ve ikna oldu.” Aile, kültürlerarası evliliği kabul etse bile, çevre baskısı bu kabule engel teşkil edebilmektedir. Çevreden onay gelmediği durumlarda, bazı aileler de onay vermemiş görüntüsü çizmek istemektedirler. Bu davranış biçimi, çevre baskısından kurtulmak için hayata geçirilmektedir. Kızına söz geçiremeyen aile durumuna gelinmesi, gelecek olan tepkileri yumuşatmak için gerekli görülmektedir. Leyla L.’nin (K, 55, AA, 12.03.2020) sözleriyle, “Valla artık bu usulen

çevreye ayıp olmasın diye insanlar böyle mırın kırın ediyor ve hiçbir problem olmuyor artık. [...] Tabii yani, işte aslında ben istemiyordum. Ama işte kızıma söz geçiremedim. Oğluma söz geçiremedim. Hele oğlan söz konusu olduğunda.” Kültürlerarası evliliğe yapılan itirazın usulen olduğunu belirten Leyla L., Arap Alevi erkeğin Sünni kızla evlenmesini, Sünni erkeğin Arap Alevi kızla evlenmesine nazaran daha kolay bulmaktadır. Arap Alevi erkeğin Sünni kızla evlenmesinin sorun olarak görülmemesini Leyla L. (K, 55, AA, 12.03.2020) şu şekilde dile getirmektedir: “Çünkü getirdiği kadına Alevi diyor. Ama kız kayboluyor. [...] Valla genellikle etrafımda sadece usulen adet yerini bulsun diye bir itiraz ediliyor.” Bu durum, yeni nesille birlikte eski katı tutumun, yani sınırın yumuşadığını, ama ortadan kalkmadığını göstermektedir. Eski kuşak ile yeni kuşak arasındaki farklılığı Leyla L. (K, 55, AA, 12.03.2020) şu şekilde vermiştir: “40-50 yıl önce benim annemin amcasının oğlu, öz amcasının oğlu, İstanbul’da bir kızı seviyor. Evlenmek istiyor. Ailesi karşı çıkıyor. Yani 77’lerde falan, 78’lerde falan bu, belki 80 bilmiyorum. Yok, 80’den önce. Çünkü dayımın yaşıtı. Aile de olmaz diyor. Baba olmaz diyor.” 1970’li yılların sonlarıyla günümüzü karşılaştıran Leyla L., günümüzde Arap Aleviliği ile Sünnilik arasındaki sınırın yumuşadığını belirterek, yapılan tüm itirazlara rağmen daha ılımlı bir hava olduğunu vurgulamıştır. Etnik grupların yumuşama sebebi sorulduğunda Leyla L.’nin (K, 55, AA, 12.03.2020) cevabı şu şekilde olmuştur: “Çünkü insanlar hani daha ını yumuşak aileler var. Kabul edici aileler var. Arttıkça insanlar baktı, yani bu konuda mangalda kül bırakmayanlar ilk başta kızlarını verdiler. [...] Bazı ailelerin daha modern oluşu.” Bu noktada, Leyla L.’nin (K, 55, AA, 12.03.2020) Leyla L.’nin annesinin, kızının Sünni bir erkekle evlilik yapmasına karşı çıktığını belirtmek mümkündür. Ancak annenin, kızı için ev şartını koyduğunda Sünni taraftan pozitif cevap aldığı için kızının evlenmesine razı geldiğini söylemek mümkündür: “Karıştı evet, ailem karıştı. Neden? Annem hı. Karıştı. Annem, Mustafa Sünni olduğu için önce gönül koydu. Sonra razı oldu. [...] (Ev isteme) Bir tek o kadar.”

Dolayısıyla, ekonomik şartların, Arap Alevi bir kadının Sünni bir erkekle evliliğine itirazın da önüne geçtiği söylenebilir. Arap Alevi kadının annesi, kızını istemeye gelen Sünni erkekten kızı için ev talep etmekte ve kızını ekonomik olarak güvence altına almak istemektedir. Bu durum, kızlarını evlendirecek olan Arap Alevi ailelerde rastlanmaktadır. Ev, Arap Alevi kadın evlendikten sonra maddi olarak sorun yaşadığı takdirde, kalacak yer konusunda sıkıntı yaşamaması için düşünülmüş bir tür güvencedir. Burada, Deniz Kandiyoti'nin “ataerkil pazarlık” kavramının vuku bulduğunu, bu pazarlığın mezhep farklılığının önüne geçtiğini ve mezhepsel ayrılıkların yok sayılmasına vesile olduğunu söyleyebiliriz.

Satış danışmanı Mediha B. (K, 26, AA, 03.07.2020), eş seçimini mezheple ilişkilendirmediğini, fakat Sünniliği merak ettiğini belirtmiştir: “[B]en her zaman karşı mezhebi daha çok merak etmişim zaten. Hani içimde hep bir soru işareti vardı. Çünkü ailem hep böyle onlara karşı bir duvar örüyordu. [...] O da tam Sünni Türk, ben de tam Arap Alevi'siyim.” Mediha B.'nin ifadelerine dayanarak, Arap Alevi-Sünni sınırlarının belirginleştiği söylenebilir. Her iki mezhebe mensup kişilerin birbirinden korkması ve önyargıyla araya duvar örülmesi, sınırların katı hallerinden birini göstermekle birlikte, Arap Alevi ailelerin, kızlarının Sünni bir erkekle evlenmesini istemediklerini ortaya koymaktadır. Burada, Mediha B.'nin kendini “Nusayri” yerine, “Arap Alevi” olarak tanımladığını görebiliriz. Burada, hem Türk-Arap ikili karşıtlığı hem de Arap Alevi-Sünni ikili karşıtlığı bulunmakla birlikte, bu karşıtlık gruplar arasındaki önyargıyı pekiştirmektedir. Mediha B.'nin aile bireyleri, kültürlerarası evlilikten çekindiklerinden dolayı, Mediha B.'nin Sünni bir erkekle evlenmesini sakıncalı bulduklarını ifade etmişlerdir. Bundan dolayı, Mediha B., Arap Alevi olduğunu gizleme ihtiyacı hissetmiştir. Burada Durumsalcı yaklaşım devreye girer. Şartları göz önünde bulundurarak, Arap Alevi kimliğini gizleme ihtiyacı Durumsalcı yaklaşımla ifade edilebilir. Bu bağlamda, Arap Alevi ve Sünnilerin dış görünüşten ayırt edilebileceğini

ifade eden Mediha B., Arap Alevi olduğunu söylemeye gerek duymadığını söylemiştir. Ancak Arap Alevi olduğunu söylememe, bazı durumlarda kimliğini saklama, karşılaşabilecek önyargıları önceden ortadan kaldırma amacıyla ve çekinceden kaynaklı olabilmektedir. Arap Alevi olup olmadığı sorulan bir Arap Alevi, önyargılardan arınmak amacıyla kimliğin önemli olmadığını, fakat insaniyetin önemli olduğunu söyleyebilmektedir. Bu durum, Arap Alevilerin Sünnilere karşı duydukları çekinceyi göstermektedir. Benzer şekilde, Sünnilerin de Arap Alevilerden çekindikleri görülmektedir. Bunun sebebi, yeterince kültürlerarası etkileşime girememektir. Arap Aleviliğinin ibadet boyutunun gizli olması ve bazı Sünnilerin sosyal ve toplumsal olarak dışa kapalı bir yapı sergilemesi, aynı coğrafyada yaşayan iki etnik grubu birbirinden uzaklaştırmaktadır. Bu zihinsel uzaklığı aşmış bireyler birbirlerini tanıyıp, arkadaş olmaktadır ve birbirlerini sevmektedirler.

Peyzaj Mimarı Gaye T., eşiyle ilk tanıştığında Arap Alevi olduğunu saklamıştır. Arap Alevi kimliğinden dolayı sıkıntı yaşadığını belirten Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), başka kimliklerini ön plana çıkararak, eşiyle iletişim kurmayı denemiştir: “Ben ilk önce Mehmet’e Alevi olduğumu söylemedim. Söylemememin sebebi de, Ankara’da çok zor şeyler yaşamış olmam.” Burada, Anthony Giddens ve Philip W. Sutton (2019: 318), katmanlı kimliklerden bahsederek, insanların çoklu kimlik yapısına sahip olduklarını belirtmişlerdir. Söz konusu katmanlı kimlikleri, “birincil ve ikincil kimlikler” olarak tanımlayan Giddens ve Sutton (2019: 318), söz konusu kimliklerden herhangi birinin sosyal süreçlerde öne çıkabileceğini savunmaktadırlar. Gaye T. örneğinde, “Arap Alevi kimliği” dışındaki herhangi bir kimliğin öne çıkarıldığını söyleyebiliriz. Gaye T., “Arap Alevi kimliği”nden dolayı sıkıntı yaşadığını ve bu nedenle, bu kimliğini değil, başka kimliklerini ön plana çıkardığını dile getirerek, sosyal süreçlerde karşılaşılan önyargıların bireyler üzerindeki etkilerini göstermiştir. Gaye T., Arap Alevi kimliğinin kendisine zarar verdiğini görmüştür ve sosyal süreçlerde

kendisine zarar getirmeyecek başka bir kimliği ön plana çıkarmayı tercih etmiştir. Bu bağlamda, Gaye T., tasvip etmediği deneyimlerinden sonra “Arap Alevi kimliği”ni kullanmaktan kaçınmıştır. Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), bu kimliğini açıkça dile getirdiğinden dolayı yaşadığı sıkıntıları ifade etmiştir: “Ankara’ya gittiğim zaman bir sohbet ortamında çok yakınlarım bile, ben seninle konuşarak aileme ihanet ettim demek ki, deyip oturduğumuz masayı devirenler falan oldu.” Kendisinin Sünni biriyle evliliğini babasının tasvip etmeyeceğini belirten Gaye T., babasını ikna edebilmek için annesinden yardım almıştır. Bu noktada, Arap Alevi kızların babalarının genelde kültürlerarası evliliğe olumsuz, Sünni erkeklere ise önyargılı baktıklarını söylemek mümkündür. Gaye T., babasını ikna etmek için annesinin fikirlerine başvurmuştur. Dolayısıyla, kültürlerarası evliliklerde bazı annelerin babalara göre daha ılımlı olduğunu belirtmek gerekir.

Doktor Mustafa L. (E, 65, S, 12.03.2020), tanışmadan evlenme sürecine kadar sınır kavramına örnek teşkil edebilecek bir kesiti şu şekilde anlatmıştır: “Evet, benimle evlenmesine onay verilmedi. [...] Sanırım, sanırım mezhepsel. [...] Yok, şimdi annem izin vermiyor diye söyledi. Aile fertleri değil de. [...] Ailesine, abisi, kardeşi, ablasına, aracı koydu annesine. Dolayısıyla annesi de okeyledi.” Bu örnekte, her iki tarafın Arap olmasına ve Arapça konuşmasına rağmen, sınır kavramının var olduğunu görmek mümkündür. Bunun sebebi, Arap kökeninin değil, Arap Aleviliğinin ön planda olmasıdır. Burada, Arap Aleviliğinin “birincil kimlik” olarak kullanıldığını görebiliriz. Her ne kadar aynı dili konuşmak iletişimi kolaylaştırır da, sınırların tamamen ortadan kalkmasını sağlayamamaktadır. Mustafa L., yaşadığı coğrafyadan çıkıp, farklı insanlarla kültürel olarak etkileşime girdikten sonra ailesinden Arap Alevilerle ilgili öğrendiği bilgilerin doğru olmadığına karar vermiştir. Eğitim için Suriye’den Türkiye’ye gelen Mustafa L., Türkiye’de Arap Alevi vatandaşlarla aynı ortamda bulunduğu, hatta Arap Alevi mahallesinde ikamet ettiği belirtmiştir. Arap Alevilerin arasında yaşayıp, Arap

Alevilerle birebir iletişim kurduğu ve etkileşime geçtiği için Mustafa L., Arap Aleviliği konusunda ailesinden gelen düşüncelerden uzaklaşmıştır. Bu noktada, kişinin doğduğu yerden çıkıp, farklı coğrafyalarda farklı kültürden insanlarla kültürlerarası etkileşime girmesi, farklı kültürleri tanımasını ve önceden edindiği önyargının kırılmasını sağlayabilmektedir. Mustafa L. (E, 65, S, 12.03.2020), Arap Aleviliğine önyargının yanlış olduğunu deneyimlerine dayanarak şu şekilde ifade etmiştir: “Şimdi hani ben çocukluğumda anneden, babadan duyduklarım ile gördüğüm yaşantım aynı değildi. [...] Yani şimdi eskiden cahillik yani, yani bilmeden yanlış bilgilerle işte Alevilik şöyle veya Kürtlük şöyle veyahut Ermenilik şöyle. Ama sen gelip görünce, bakıyorsun ki o dedikodulardan ibarettir yani.” Dolayısıyla, kültürlerarası etkileşimin varlığı, taraflar arasındaki ilişkinin iyileştirilmesi için ön şart olarak görülebilir.

Öğretmen Doğan Z. (E, 49, S, 24.06.2020), tanışma anından sonraki süreçte, ilişkilerinin ciddiye binmesiyle birlikte, karşılaşacakları önyargıları dikkate alarak, mezhep farklılığı sorununu aşacaklarına dair umudunu korumuştur: “Hem duygu hem buna karşılık da bir korku, korku değil de, endişe mi diyeyim artık. [...] Şeyden dolayı, mezhep farklılığından dolayı. Süreç gelişti. [...] Her şeyi aşacağımıza, yani ben ona o güveni verdim. Hissettim her şeyi aşabileceğimizi, bu tür problemlerin önümüzde fazla bir şey durmayacağını.” Kendi geniş ailesinden tepki aldıklarını belirten Doğan Z. (E, 49, S, 24.06.2020), eşinin ailesinin de tepki gösterdiğini ifade etmiştir: “Yani bilmiyorum, karşı çıkmalar oldu tabii, hem benim ailemde de oldu ama benim ailemde hala. Annem ya da ablalarım, abilerim kesinlikle hiçbir şey. [...] Bilmiyorum, halam bir ara gelmişti. [...] Bu ne, dedi. Niye böyle, dedi. Niye şey yaptın, dedi. Dedim, sen niye karışyorsun, kimsin sen dedim yani.” Görüldüğü gibi, her iki tarafın ailelerinin tepkisi sert olmuştur. Ayfer Z.’nin ailesi şeyh ailesi olduğundan dolayı, dışarıdan evliliğe onay vermeyip, önyargıyla bakmıştır. Bu nedenle, geniş aile konuya müdahil olmuştur. Bununla birlikte, benzer bir durum, Doğan Z.’nin ailesinde de gerçekleşmiştir. Mezhebe

ilişkin önyargıları ortadan kaldırmak için emek sarf eden Doğan Z., eşinin ailesi tarafından kabul görmüştür. Dışarıdan evlilik konusunda, 20 yıl öncesindeki önyargılı tutumla, şu anki durumu karşılaştıran Doğan Z. (E, 49, S, 24.06.2020), insanların paylaşımlarının aynı olduğunu, dolayısıyla şu anda önyargılı tutumun kalmadığını ifade etmiştir: “Daha önce olumsuz karşılanıyordu. [...] Yani bundan bir 20 yıl öncesine kadar. O bizim evlilik sürecinde olan bitenler, şeyler ama artık şu anda geçerliliğini yitirdi zaten. [...] Çünkü paylaşımlar aynı. Hiç fark yok. Yani herkes gördü.” Bu bağlamda, mezhebi değil, siyasi görüş ile ekonomik şartları ön plana çıkaran Doğan Z. (E, 49, S, 24.06.2020), şu anda eskisi gibi sorun çıkmadığını savunmuştur: “Bence çıkmıyor çünkü yani görüyorum. [...] Bir de yani artık yani insanlar dini çok düşünmüyor ki zaten. Herkes bir geçim derdinde, Türkiye için konuşuyorum. Herkes bir geçim derdinde. Farklı kültürlerin evlenmesiyle ilgili herhangi bir şey de yok.” Dolayısıyla, Doğan Z., günümüzde dinin çok önemsenmediğini, ancak ekonomik koşulların daha önemli olduğunu vurgulamıştır. İnsanların geçim derdinde olmalarının, diğer konulara göre daha ön planda olduğu belirten Doğan Z., ekonomik koşulların önemine dikkat çekmiştir.

Satış danışmanı Ferit G. ise, kaynanası tarafından kabul görmediğini ve bu yüzden sıkıntılar yaşadığını belirtmiştir. Gündelik yaşamda karşılaşılan farklı uygulamalar, sınır kavramının varlığına işaret edebilmektedir. Eşinin ailesinin tüm itirazlarına rağmen, Ferit G. ve eşi gizlice nikâh kıyılmasını sağlamışlardır. Önyargı olgusu çiftlerin evlenmelerine kadar sürmekle birlikte, bazı durumlarda bu süreç evlendikten sonra da devam edebilmektedir. Mezhepten dolayı reddedilmenin sıkıntı verdiğini ifade eden Ferit G. (E, 31, S, 10.03.2020), kayınvalidesinin onay vermediğini vurgulamıştır: “İlk evlendiğimizde biz [...] kaynana istemedi.” Aynı mezhepten insanların evlenmesinin mutluluğu garantilemediğini belirten Ferit G., aynı mezhebe mensup evli çiftlerin de mutsuz olabileceğini dile getirmiştir.

Turizm sektöründe çalışmış olan Ahmet S., eşinin ailesinden yükselen itirazı dile getirmiştir. Ahmet S. (E, 41, S, 02.06.2020), eşinin dayısının eşine, “sen mesela onunla evlenirsen din değiştirmiş oluyorsun, bazı şeyleri inkâr etmiş oluyorsun” dediğini belirtmiştir. Arap Alevi aile, kızlarının Sünni bir erkekle evlenmesi durumunda Sünni sayılacağını ve bunun sorun yaratacağını vurgulamıştır. “Din değiştirmek” olarak anlatılan bu durum, sınır kavramının tam anlamıyla katılaştığı durumlardan birine örnek teşkil etmektedir. Ahmet S. (E, 41, S, 02.06.2020), din değiştirme konusuyla ilgili tepkisini dile getirmektedir: “Din değiştirirsin dediler ya, [...] dedim din değiştirmek hani niye, dedim aynı ülkede yaşamıyor muyuz, aynı topraklarda yaşamıyor muyuz, aynı havayı soluyoruz, yani din nedir, yani ben ayrı bir cumhuriyetten mi geldim, ben neyim yani? [...] Yani ben niye evlenemiyorum bir Aleviyle? Benim ne eksikim var?” Arap Aleviliği ile Sünnilik arasındaki sınırların katılaşmasına neden olan önyargı, Arap Alevi ailelerde benzer şekillerde tezahür etmektedir. Kızlarının Sünni bir erkekle evlenmesi sonucunda, Arap Alevi ailelerde kızlarının kapatılıp, ona çarşaf giydirileceği şeklinde bir korku hâkimdir. Kızlarının baskı görüp, ezileceğinden korkan aileler, kızlarının Arap Alevi toplumuna mensup bir erkekle evlenmesini istemektedirler. Ahmet S. (E, 41, S, 02.06.2020), ailelerin ön plana çıkardığı söz konusu korkuya şu şekilde cevap vermiştir: “Ondan sonra [...] annesi dedi ki işte sen [...] evlendikten sonra onu Batman’a götüreceksin, kapatacaksın onu, çarşafa bürüyeceksin onu, biz o yüzden sana vermiyoruz onu.” Bu noktada, kültürlerarası karşılaşmaların, önyargının önüne geçmek için gerekli bir unsur olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim kültürlerarası karşılaşmalar sonucunda önyargının ortadan kalktığına ilişkin bir örnek veren Ahmet S., eskiden Sünnilerin Arap Alevilere karşı daha fazla önyargı beslediklerini, fakat kültürlerarası etkileşimle bu önyargının azaldığını ifade etmiştir. Bu bağlamda, Ahmet S.’ye (E, 41, S, 02.06.2020) göre, “[E]ski kafalı insanlar diyelim, Aleviler hakkında çok kötü şey yapıyorlar. Mesela önyargıları var tabii. Eskiden çok

çok fazla önyargıları vardı. [...] Önyargıları, mesela hani güvensizler, diyorlardı. [...] Alevilere çok güvenmeyeceksin.” Dolayısıyla, Arap Alevilerle kültürlerarası etkileşime girmemiş Sünni bireylerin, Arap Aleviliğini tanıma fırsatı yakalayamadığı için önyargılı bir tutum sergilediklerini söyleyebiliriz. Aynı önyargının, Arap Aleviler tarafından Sünnilere karşı sergilendiğini görmek de mümkündür.

Ailesinin kültürlerarası evliliğe net bir şekilde karşı çıktığını belirten memur Ayfer Z., ekonomik özgürlüğünü kazanınca ailesini ikna edebilecek bir altyapıya sahip olmuştur. Memur olan Ayfer Z., eğitim yerine çalışmayı tercih ederek, ekonomik bağlamda güçlenmeyi hedeflemiştir. Üniversite eğitimine uzun zaman ayırması gerektiğinden dolayı, Ayfer Z. üniversite eğitimini bir kenara bırakıp, mezuniyet sonrası işe başlayarak, kısa zamanda ekonomik özgürlüğünü kazanmıştır. Eğitim ve çalışma hayatı, kadınları güçlendiren iki önemli alan olmakla birlikte, kadınların rağbet gösterdiği alanlardan ikisidir. Arap Alevi kadınlar, eğitimi ve iş yaşamını oldukça önemsemektedirler. Yaşı genç olan kadınlar, okumayı tercih ederken, ileri yaşta olan kadınlar çalışmayı tercih etmektedirler. Son yıllarda Arap Alevi kadınların, çalışma yaşamına oldukça rağbet gösterdiklerini ve gelir getiren işlerde çalıştıklarını söylemek mümkündür. Eşinin üniversiteyi bitirmesiyle evlendiklerini belirten Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), evlenmeden önce karşılaştıkları sorunları dile getirmiştir: “Ailem başta kabul etmedi. [...] Annem de kabul etmedi. Kimse kabul etmedi. [...] Yani birkaç amcama söyledim. Hepsi gelmediler zaten. [...] Kabul etmedikleri için. Ya kimisi düğünde geliriz kızım, kimisi böyle. Neyse çok kişiye söylemedik yani. Kuzenler falan geldi. Ablam da geldi.” Ayfer Z.’nin katı tepkiler almasının sebebi, kendisinin şeyh ailesine mensup olmasıdır. Dine bağlılık, şeyh ailelerinde üst düzeyde olduğundan dolayı, kültürlerarası evliliğe en çok karşı çıkan aileler, şeyh aileleridir. Ayfer Z., hem kendi çekirdek ailesinden hem de geniş ailesinden gelen tepkilerle karşı karşıya kalmıştır. Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki sınırlar, katı hale gelmiş ve önyargının

ön plana çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu noktada, Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), ailesinin kendisinden evlilikten vazgeçmesini istediğini dile getirmiştir: “Yani şöyle, olmasın, olmazsa olur, dediler yani. Vazgeç, dediler. [...] İşte etraf, çevre. [...] (Mezhepten dolayı) Hı hı. [...] (Bu tarz evlilikler) Yoktu fazla tabii. [...] Şimdi var tabii. Artık bakmıyorlar ki buna. [...] (Sorun) Bence olmuyordur.” 20 yılı aşkın süredir evli olan Ayfer Z., evlendiği tarihten günümüze bir yumuşama eğilimi olduğunu söylemektedir. Ayfer Z.’nin açıklaması çerçevesinde, sınır kavramının zamanla esnediğini söylemek mümkündür.

Kendi ailesinin, eşine ve evliliğine önyargısını değerlendiren öğretmen Cavidan V., söz konusu durumun, ailesi için başlarda sıkıntı olduğunu ifade etmiştir. Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), Arap Alevi bayramlarındaki namaza eşinin davet edilmesi mümkün olmadığı için kendi ailesinin arada kaldığını belirtmiştir: “Mesela adak, kurbanlar olduğu zaman iki arada bir derede kalıyorlardı. Davet etsek bir türlü, etmesek bir türlü. Kendisi, hatta bana şey diyorlardı, mesela aile derken geniş aileden bahsediyorum, hani yaptığımız hirisiden yer mi, bizim kestiğimiz kurbandan yer mi. Onu tanımadan önce önyargı vardı bir yere kadar.” Kendi ailesinin, eşine başlarda önyargıyla yaklaştığını belirten Cavidan V., eşinin ailesinden yana mezhep farklılığına ilişkin önyargının ciddi boyutta olduğunu ve söz konusu önyargıyı kendisine hissettirdiklerini sözlerine eklemiştir. Sınır kavramının katılaştığı bir durum olan söz konusu önyargı, her iki ailede başlarda var olmasına rağmen, Cavidan V.’nin ailesi yumuşama eğilimi gösterirken, Cavidan V.’nin eşinin ailesi katı tutumunu sürdürmüştür. Kendi düğününde kendisine yaşatılan deneyimleri aktaran Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), eşiyle birlikte yaşadıkları sıkıntıları şu şekilde anlatmıştır: “Ya onlar düğünü bile bana zehir ettiler ki! Ağlattılar, ikimizi de ağlattılar düğünde. [...] Bilmiyordum sorunlarını. Bir anda dışladılar.” Eşinin ailesi tarafından gösterilen davranış örneklerinin sebebinin mezhep farklılığı olup olmadığı sorulduğunda, Cavidan

V. (K, 39, AA, 05.06.2020), eşinin ailesinin tavır ve davranışlarını mezhep farklılığına ve söz konusu farklılığın yarattığı önyargıya bağlamıştır: “En başından dedim ya, direkt söylenmese bile hissettirdiler bana her zaman. [...] Sevmediler, en başından beri beni de, burayı da sevmediler. Elbette ki bunu hissediyorum, yani şeyleri de vardı. Mezhep farklılığının etkisi vardır.” Sınır kavramının en belirgin olduğu örneklerden biri olan söz konusu evlilik, her iki ailenin önyargısına maruz kalmıştır. Kùltürlerarası evliliği bağlamında, kendi çekirdek ailesinde başlarda tedirginlik olduğunu belirten Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), kendi geniş ailesinde söz konusu evliliği kabul etmeyip, karşı duruş sergileyen aile büyüklerinin olduğunu sözlerine eklemiştir: “Çekirdek ailemde hayır, olmadı. Yani evet, bir tedirginlik vardı. Ama ciddi anlamda sorun çıkaran olmadı. [...] Benim büyük teyzemle büyük halam düğünümde gelmediler.” Oğlunun Sünni bir kadınla evlenmesine itiraz etmeyen “ekber kadın”, kız torununun Sünni bir erkekle evlenmesine karşı çıkmıştır. Dolayısıyla, burada yaşça büyük olan ve bilgili olduğuna inanılan “ekber kadın”ın ailedeki ağırlığını görmek mümkündür. Bu noktada, yaşça büyük kadınların aile içerisindeki hiyerarşilerini ve etkilerini görebilmek için “ekber kadın” kavramını ve işlevini ele almamız gerekir. Gündelik yaşam pratiklerini gözlemlediğimizde, Arap Aleviliğinde yaşı büyük kadınların genç kızlara boy abdestini, belirli sureleri ve duaları öğretmeleri, bunu genç kızların regl olmaya başladıkları zamana denk getirerek yapmaları söz konusudur. Regl üzerinden genç kızların temiz-kirli olmaları arasındaki farkın vurgulandığını söyleyebiliriz. Genç kızlara nasıl temiz olunacağını, ekber kadınlar veya evli ama yaşı çok büyük olmayan kadınlar tarafından öğretildiğini söylemek mümkündür. Çünkü annenin kendi kızına söz konusu dini bilgileri öğretmesi doğru ve uygun görülmez. Bunun nedeninin ise, pek bilinmediğini söyleyebiliriz. Bu noktada, geniş aileden bir kadının boy abdestini genç kıza öğretmesinin gerekliliği üzerinde durulduğunu ifade edebiliriz. Dolayısıyla, ailede ekber kadınların ön planda olduklarını, ancak sadece ekber kadınların değil, evli olup yaşı çok

büyük olmayan kadınların da genç kızlara boy abdesti, vb. konularını öğretebildiklerini söylemek gerekir. Bu da “kadınlar arası bilgi aktarımı”nı göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Bu bağlamda, “ekber kadın” kavramı, “kadınların kadınlar tarafından ev içindeki eğitimi” anlamına gelir (Akşit, 2011: 383). Diğer bir deyişle, bu duruma “kadınlar arası bilgi alışverişi” diyebiliriz. Bu noktada, yaş hiyerarşileri, eğitim hiyerarşilerini çoğu zaman geçersiz kılar (Akşit, 2011: 384). Çünkü yaşı büyük olan kişinin daha çok bilgiye sahip olduğu kabul edilir. Akşit’e (2011: 384) göre, “İsenbike Togan ve Leslie Peirce tarafından geliştirildiği gibi, yaş hiyerarşisi olan ekberiyet kavramı” oldukça önem taşımaktadır. Bu bağlamda, Arap Alevi kadınlar arasındaki bilgi alışverişini net bir şekilde değerlendirebilmek için “ekberiyet” kavramını ele almamız ve bu kavramın “kadınlar arası bilgi alışverişi”ne yönelik etkilerine odaklanmamız, Arap Alevi kadınların dini, sosyal ve kültürel bilgilere erişim biçimlerini görebilmemiz açısından oldukça önemlidir. Bu noktada, Cavidan V.’nin geniş ailesini dikkate aldığımızda, kızlarının Sünni bir erkekle evlenmesini istemeyen bir aileyle karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Geniş ailedeki “ekber kadın”, kendi erkek çocuğunun Sünni bir kadınla evlenmesini sorun etmezken, Cavidan V.’nin Sünni bir erkekle evlenmesi özellikle geniş ailede oldukça tepki çekmektedir. Ancak Cavidan V.’nin eşi ve eşinin ailesiyle kültürlerarası iletişim ve etkileşime girildikçe, aradaki sınırlar gevşeme ve geçirgen olma eğilimine girmiştir. Diğer bir deyişle, Cavidan V.’nin ailesi, kızlarının eşini tanıdıkça, önyargı ortadan kaybolmaya başlamıştır. Ancak Sünni erkeğin katı tutum sergileyen ailesinde sınırların gevşemesi ya da geçirgen olması söz konusu değildir.

Cilt uzmanı Elif K., kültürlerarası etkileşimin azlığına ve önyargıya dikkat çekerek, çocukların yetiştirilme tarzının da önyargıyı büyüttüğünü belirtmiştir. Elif K.’ya (K, 39, AA, 15.06.2020) göre, “[B]en de büyüyene kadar, hep bu şekilde

kulağında kalıyor, duyuyorsun Sünniler şöyle, Sünniler böyle, işte onlar çok tutucudurlar, işte onlar kadını kapatırlar, şöyle ederler ama değil.” Görüşmelerin çoğunda kültürlerarası evliliğe yönelik ailelerin önyargısı vurgulanmıştır. Sosyal hayatın hemen her alanında önyargı beslemeyen söz konusu etnik gruplar, “kız alıp verme” konusunda hassas davranmaktadırlar. “Bizden” olanın kabul edilebilir olmasının yanı sıra, “bizden olmayanın” dışarıda bırakılması, dini ritüeller noktasındaki farklılaşmadan gelmektedir. Ancak “kız alma”nın “kız verme”ye göre kolay olduğu, Elif K.’nın (K, 39, AA, 15.06.2020) ifadelerinde açık hale gelmektedir: “Amcalarım mesela amcalarım kendi eşini Sünni aldı ama kız kardeşini Sünni birine vermediler.” “Kız alma”nın “kız verme”ye nazaran daha kabul edilebilir görülmesinin sebebi, hem Arap Aleviliğinde hem de Sünnilikte dinin erkek üzerinden devam ettiğinin düşünülmesidir. Buna ek olarak, bu durumu cemaatin kendini koruma refleksiyle açıklamak da mümkündür. Cemaat, dışarıdan alır ama dışarıya vermez. Çünkü cemaatin kendini koruması gerekir. Bu da cemaate mensup bireylerin cemaat dışına çıkmasına engel koyularak yapılır. Bununla birlikte, cemaat, cemaat dışından olan kadınları evlilik yoluyla içine alır. Çünkü yabancı kadınların cemaat içinde denetlenmesinin kolay olduğu düşünülür. Ama cemaat dışına giden kadın bütünden, yani cemaatten koptuğu için denetlenmesi ya da korunabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, giden kadın kayıp olarak görülür. Cemaat fazlalaşmayı göze alırken, eksilme güç kaybı olarak değerlendirilir. Elif K. (K, 39, AA, 15.06.2020), kadının “erkeğin dini”ne tabi görüldüğünü ifade etmiştir: “Şey diyor hani şey hep erkeğin dini, yani bir kadının o şeye gelmesi erkeğin dinini almıştır düşüncesiyle biz kadını değiştiririz diyorlar. Ama kadın gitti mi bizden gitmiş oluyor. Hani erkeğin dinine gitmiş oluyor diyerekten o şekilde.” Arap Aleviliğinde ve Sünnilikte erkeğin dinin devamlılığını sağladığı düşünülürken, kadının ise, erkeğin dinine tabi olduğu kabul edilmektedir. Kültürlerarası evliliklerine karşı olan ailelerinin önyargılı olduğunu belirten çoğu çift, ailelerine rağmen evlenerek,

sınırların geçirgen olmasını sağlamıştır. Eğitim ve ekonomik özgürlük yoluyla kadın özneliliğinin aktifliğı ön plana çıkmıştır.

Memur Kerime G., ailesinin evliliğine nasıl karşı çıktığını anlatmıştır. Annesinin, evliliğini onaylamadığını söyleyen Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), annesinin karşı çıkış sebebini, eşinin Sünni olmasından kaynaklı olarak bayramlarda namaza katılamaması şeklinde vermiştir: “Benim annem istemedi. [...] Halen böyle biraz daha şeydir. O da şeydir yani, bizim bu bayramların falan muhabbetinde hani katılamaz, şey yapamaz düşüncesi vardı diye. [...] Namaza gelemez, şey yapamaz.” Evlenilecek erkeğın Arap Alevi olmamasından dolayı kabul görmemesi, bize sınırın varlığını göstermektedir. Etnik grup dışından evliliklerin kabul edilmediğı Arap Aleviliğı ile Sünnilikte “biz” ve “onlar” şeklinde sınırlar bulunmaktadır. Erkeğın, farklı etnik gruptan bir kadınla evlenmesi, kadının erkeğın dinine geçeceğı düşünöldüğünden dolayı, bazı durumlarda sorun olarak algılanmamaktadır. Ancak kadının farklı etnik gruptan bir erkekle evlenmesi, sorun olarak algılanmakta ve karşı çıkılmaktadır. Çünkü hem Arap Aleviliğinde hem de Sünnilikte kadının erkeğın dinine geçeceğı düşüncesi vardır. Buna ek olarak, doğacak çocuk da babasıyla aynı mezhepte olacağı için kadının farklı etnik gruptan biriyle evlenmesi, aile ve çevrenin kabulü açısından zor bir süreci gösterebilmektedir. Eğitim ve iş olanakları arttıkça, kadınlar ekonomik özgürlüklerine kavuşmaktadırlar. Böylece, eş seçiminde ailelerinden bağımsız ve daha özgür davranabilmektedirler. Bu nedenle, son yıllarda Hatay’da eskiye nazaran daha çok Arap Alevi-Sünni evliliklerine şahit olmaktayız. Arap Alevilerin eğitime oldukça önem verdikleri düşünöldüğünde, kadınların iş hayatında aktif olmaları da belirginleşir. Söz konusu hususlar, sınır kavramının bazı noktalarda esnediğini göstermesi açısından önemlidir. Diğer bir deyişle, sınırlar tam olarak ortadan kalkmamıştır. Ancak bazı yerlerde sınırlar esnek ve geçirgen bir hal almıştır. Çünkü eğitim ve iş yaşamıyla birlikte, hayat şartları da değişime uğramıştır. Arap Aleviliğı-Sünnilik ayırımından

dolayı evlenirken annesinin evliliğine karıştığı ifade eden Kerime G., aynı coğrafyada yaşadıklarından dolayı Arap Aleviler ile Sünniler arasında kültürlerarası etkileşim olduğunu, buna rağmen annesinin önyargılı bir tutum sergilediğini söylemiştir. Kerime G.'ye (K, 30, AA, 07.03.2020) göre, “[K]endimi Alevi hissediyorum ama yaptıklarım Sünnilerin yaptığı olduğu için. Bunun da sebebi zaten başından beri hep Sünnilerle beraber yaşamamız. [...] [B]elki de yapmak istediklerime karşı çıkacaklar. Ben mutsuz olacağım düşüncesi.” Kerime G.'nin ailesi ve özellikle annesi, kızlarının Sünni bir erkekle evlilik yapmasını istememektedir. Çünkü Sünni ailenin yaşam standartları ve bakış açısının farklı olduğu ve kızlarının mutsuz olacağı düşüncesi hâkimdir. Burada, Arap Alevi ailenin Sünni aileye “kız vermek” istemediğini görmek mümkündür.

Üniversite eğitimi görüp, yaşadığı şehrin dışına çıkan kişilerin, mezhep konusunda daha rahat olduklarını söyleyen öğretmen Sedat V., hem Sünnilerde hem de Arap Alevilerde “tutucu” kişiler olduğu için önyargı noktasında sıkıntının devam ettiğini sözlerine eklemiştir. Sedat V.'ye (E, 40, S, 05.06.2020) göre, “80 ve üzeri üniversite görmüş, biraz daha dışarıya çıkmış, [...] biraz daha esnek durum. Ama yeni nesilde 90 ve üzerinde onlar.. [...] [ç]ok daha rahatlar. [...] Ama şu var, özellikle bizdeki tutucu kimseler, buradaki şıh aileleri, hâlâ [...] sıkıntı çıkıyor.” Arap Aleviliğinde şeyh ailelerinin mezhep konusunda sıkıntı çıkardıklarını belirten Sedat V. (E, 40, S, 05.06.2020), eşinin ailesinden yana sıkıntı yaşamadığını ve eşinin annesinin gelenek ve göreneklerine bağlılığından dolayı, kendisiyle ziyaretlere gittiğini ifade etmiştir: “Hani tutucu nesil, tutucu şey dediğim, mesela kaynanam şeydir, biraz daha bağlıdır geleneklerine, göreneklerine. Mesela onunla gitmediğim ziyaret kalmadı. Bütün ziyaretleri biliyorum. Gidiyoruz. O işte duasını okuyor. Ben de duamı okuyorum.” Elde edilen bulgular çerçevesinde, ziyaretlerin yanı sıra, şeyhlerin eskiye nazaran daha az olsa da, Arap Aleviliğinde sözü geçen din adamları olduklarını söyleyebiliriz. Sünni erkekten olma çocukların namaz öğrenip öğrenmeyeceğiyle ilgili asıl mercinin şeyhler

olduğunu söylemek mümkündür. Sınır kavramı, şeyhlerin ancak Arap Alevi erkekten olma erkek çocukların namaz öğrenebileceklerini söylemeleriyle katılaşmaktadır. Bu noktada, İlkçi Etnisite Yaklaşımını dikkate almamız, Arap Aleviliğinin babadan oğula geçmesinin nedenlerini göstermesi açısından oldukça önemlidir. İlkçi yaklaşım, etnisitenin doğuştan geldiğini savunur. Diğer bir deyişle, ilkçi bağlar “verili”dir (Geertz, 1996: 41; Fenton, 2010: 78). Arap Aleviliğinde, sadece doğuştan Arap Alevi olan erkeklere namaz öğretildiğini belirtmiştik. Yani babası Arap Alevi olan çocuklar doğuştan Arap Alevi bir kimlik elde ederler. Arap Aleviliğinin Yahudiliğe benzetilmesinin sebebi budur. Sonradan Arap Aleviliğine geçiş yapmak, Arap Aleviliği söz konusu olduğunda mümkün değildir. Bu nedenle, sınır konusunu irdelerken, ilkçi bağları da aklımızda tutmamız ve sınır ile birlikte, İlkçi yaklaşım perspektifini harmanlayarak, Arap Aleviliğinin nesilden nesle aktarılma şekline odaklanmamız gerekir. Çünkü “sınır” kavramı, ilkçi bağları yeterince açıklayamamaktadır. Bu nedenle, daha önce belirttiğimiz gibi, sınır kavramına İlkçi yaklaşımı eklememiz, Arap Aleviliğine daha geniş bir perspektiften bakmamıza yardımcı olacaktır. Böylece Arap Aleviliğinin temelinde ilkçi bağlar yer alırken, aynı coğrafyada yaşayan Arap Aleviler ve Sünniler arasında oluşabilecek önyargı nedeniyle ortaya çıkan sınırların sürekli şekillendiği görülür. Buna ek olarak, ilkçi bağlar gruba “yabancı” sayılan kişilerin kabulünü reddettiği için sınırların katılaşmasına neden olacaktır. Bu nedenle, sınır kavramını ele alırken, İlkçi yaklaşımı da ele almamız, Arap Aleviliğini ve Sünniliği bir bütün halinde değerlendirebilmemiz için gereklidir.

Öğretmen Eda S. (K, 31, AA, 02.06.2020), Sünni ailenin Arap Alevi kıza baskı kurma ihtimaline ilişkin kaygıyı Arap Alevi kadınları ve erkekleri karşılaştırarak vermiştir: “Erkeğin yabancı birini alması problem olmuyor. [...] Öyle hissettim. Yani sonuçta gelin alırız. İstedığımız gibi eğitiriz modundalar. Bizim dediğimiz neyse ona uymak zorundadır fikri var. Ama kadını hani kızı gelin olarak vereceklerse onların kıza

olan tepkilerinden korkarlar.” Bu noktada, Sünni “gelin alma”nın kendi kızını Sünni aileye “gelin etmek”ten daha kolay olduğunu, fakat kızın ailesinin, kızlarının gelin gittiği aile tarafından kapanmaya zorlanacağına dair kaygıları olduğunu belirtmek gerekir. Geniş ailenin de tepki gösterdiğini söyleyen Eda S., bazı aile üyeleriyle hâlâ konuşmadığını dile getirmiştir. Ailesiyle yaşadığı sorunları önyargıya bağlayan Eda S. (K, 31, AA, 02.06.2020), ailesiyle hâlâ sıkıntı yaşadığını dile getirerek, önyargının etkilerini gözler önüne sermiştir: “İı, önyargıları. İnsanı insan olarak kabul etmedikleri için ya da yabancı bir insanın, farklı türden bir insanın iyi olabileceğine inanmadıkları için. Onların ket vurmalarıydı.” Kültürlerarası evliliğine sürekli müdahale edilmeye çalışılması ve eşinin aileye kabul edilmemesi, Eda S.’nin (K, 31, AA, 02.06.2020) tepkisine neden olmuştur: “Ya çok problem yaşadık biz. (Sesi titriyor. Ağlamaklı.) Hani bir değil, iki değil, üç. Olmayınca aile çok önemli değil. Evet, halen görüyorum. Halen konuşturmuyorum. Ama ben buyum. Kabul edeceklerse etsinler. Etmeyeceklerse keyifleri bilir.” Eda S.’nin öğretmen olması, Eda S.’nin eşinin ailesinde artı değere sahipken, Eda S.’nin eşinin yüksek gelirli bir işte çalışmaması, Eda S.’nin ailesinde kızlarının evlenmesine önyargı oluşturacak niteliktedir. Burada da, “ataerkil pazarlık” kavramı karşımıza çıkmaktadır. Erkeğin ekonomik durumunun, mezhebinin önüne geçmesi ve ekonomik durumu iyi olan Sünni bir erkeğe “kız vermek”, oldukça önemli bir konudur. Ataerkil pazarlığın, dengeleri iyi ekonomi lehine nasıl çevirdiğini görmek ve bazı durumlarda mezhep konularının nasıl geri itildiğinin farkına varmak oldukça önem taşımaktadır. Burada, Durumsalçı yaklaşımdan da bahsetmemiz yerinde olacaktır. Etnik kimlik, duruma göre önemli olabilir ya da önemini tamamen yitirebilir. Bu örnekte, Sünni erkeğin ekonomik gücünün olması durumunda etnik kimlik farklılıkları görmezden gelinirken, kişinin ekonomik olarak güçlü olmaması sonucu, kültürlerarası evlilik bağlamında etnik kimlik farklılığı sorun olarak görülebilir. Yukarıdaki örnekte, Sünni erkeğin maddi durumunun iyi olmamasından dolayı, Arap Alevi aile etnik kimlik

farklılıklarını kızlarının karşısına sorun olarak çıkarmaktadır. Dolayısıyla, Eda S.'nin (K, 31, AA, 02.06.2020) ailesinin gözünde, erkeğin hem Sünni hem de vasıfsız görülmesi, “kızlarını vermemek” için ciddi nedenler olarak görülür: “Karıştı. [...] Mezhep üzerinden bir, statü gereği iki. Yani ben öğretmen olacağım. Memur olacağım. O belki vasıfsız bir eleman olacak ya da farklı bir yerde çalışıyor olacak. O yüzden çok karşı çıktılar. Senin paranı alır, sana vermez gibi cümlelerle karşılaştım.” Özetle, mezhebin yanı sıra, erkeğin ekonomik durumunun kültürlerarası evliliklerde belirleyici olduğunu söyleyebiliriz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Arap Alevi-Sünni ilişkilerinde önyargı karşımıza çıkan önemli konular arasındadır. Birbirlerini yeterince tanımayan ya da kültürlerarası etkileşime tam olarak girememiş etnik gruplar, diğer etnik gruplara önyargı geliştirebilirler. Buna ek olarak, etnik gruplardan herhangi biri, ana akım etnik gruba ait olmadığı için kendini gizleme ihtiyacı hissedebilir. Elde edilen bulgular çerçevesinde, Arap Aleviler, kendilerini sürekli olarak gizleme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bunun sebeplerinden biri de, güvenlik ihtiyacıdır. Toplumun belleğinde kalan geçmiş yaşantılar Arap Alevilerin çoğu zaman bir adım geride durmasına neden olmuştur. Bu bağlamda, Elif K. (K, 39, AA, 15.06.2020), önyargı konusunda yaşadıklarını şu şekilde açıklamıştır: “[İ]şte nerelisin diye [...] sorduklarında. Babama gittim sordum biz Müslüman’ız dedi, karıştırma dedi hiçbir şey dedi, bitti. [...] [E]şimin tarafını böyle daha kirli görmüştür. [...] Tesettürlüsü var, siyah pardösülü olan var.” Karşılıklı önyargılar, her iki etnik grup arasında sürekli yenilenen sınırların olduğunu göstermektedir. Bu sınırların esnememesinin bir sebebi, sorun oluşturan konularla ilgili tarafların görüş bildirmemeleri ve Arap Aleviliği ile ilgili sorulan sorulara Arap Alevi erkeklerin cevap vermemesidir. Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki iletişimsizlik önyargıyı pekiştirirken, bireylerin iletişim halinde olmaları halinde, iletişime geçen bireyler önyargıyı bireysel olarak kırabilmektedirler. Bu durum, Arap Aleviliği ve

Sünnilik arasında vuku bulan “kız alma” ve “kız verme” ritüellerini etkilemektedir. Bu noktada, “kız almak” ve “kız vermek” ifadelerini ele alan Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), Arap Aleviliği-Sünnilik sınırını gösteren örnekler vermiştir: “[B]iz alabiliriz Sünni ama kız vermeyiz. Böyle bir şey var yani. [...] Aileyle alakalı bir şey değil bu. [...] Bu genel bir şey bence. [...] Yani ya bir namus olayıdır, yani kızlarını zapt edemediler misali, bence öyle biraz kadını aşağılamak. Bence o!” Dolayısıyla, Arap Aleviliğinde ve Sünnilikte diğer etnik gruptan “kız almak” görece kabul edilirken, “kız vermek” tamamıyla karşı çıkılan bir durumdur. Çünkü kadın evlenince eşinin dinine ve mezhebine tabi olmaktadır. Kadının, kendi eşine ayak uyduracağı düşünülür. Diğer bir deyişle, kadının, kendi eşinin mezhebine uygun yaşamayı kabul edeceği varsayılır. Ancak etnik gruptan farklı bir gruba kız verildiğinde, etnik grup üyeleri kızlarının nasıl muamele göreceğini bilemezler. Kadınların, eşlerinin dinine ve mezhebine tabi olması beklendiği için bu durum tehdit olarak görülür. Asıl sorun burada çıkmaktadır. Arap Aleviler, Arap Alevi erkeğin Sünni kadınla evlenmesini nispeten doğal karşılarken, Arap Alevi kadının Sünni erkekle evlenmesine karşı çıkarlar. Aynı durum Sünnilikte de geçerlidir.

Sünni bir kadının ya da erkeğin farklı etnik gruptan biriyle evlenmesinin, ailede ve çevrede nasıl karşılandığını sorduğumuz Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), kültürlerarası evliliğin ailesinde iyi karşılandığını, fakat genel olarak iyi karşılanmadığını ifade etmektedir: “Ailemde olumlu karşılanır. [...] Genel olarak çok kötü bir şey olarak karşılanır. [...] [K]ız alırlar, kız vermezler, Hatay’da, Sünnilerde. [...] Hatay’da, [...] Alevi’ye kız vermezler. [...] [F]arklı hocaların fetvaları var, bizim duyduklarımız var. Buradaki Alevileri insanlar Alevilerden ayırıyor.” “Kız almak” ve “kız vermek” terimlerinin kullanılması, “ataerkil pazarlığın” varlığına işaret etmektedir.

Elde edilen bulgulara göre, kadının, erkeğin dinine tabi olduğu düşünöldüğü için “kız almakta” herhangi bir sakınca görölmemektedir. Ancak “kız vermek”, kadının, eşinin dinine geçmesi anlamına geldiğı için kabul edilmemektedir. Buna ek olarak, Arap Alevi babanın çocuğı Arap Alevi sayılacağı için çocuğun Sünnilikle ilgisi kalmamaktadır. Aynı düşünce tarzının, Sünnilik için de geçerli olduğı söylenebilir. Bu nedenle, Arap Aleviler ve Sünniler, farklı költürden “kız alırken”, farklı költüre mensup bir erkeğı “kız vermemektedirler”. Bu noktada, her iki mezhepte de aynı bakış açısının hâkim olduğı görölmektedir. Ancak daha önce de belirtildiğı gibi, sınırları sabit olarak göremeyeceğimiz için söz konusu bakış açısında değışim ve dönüşömler karşımıza çıkabilmektedir.

2.1.1.4. Söylemsel Sınırlar: “Minnina” ve “Fellah”

*“Kendi költüründen biriyle
evlenmeyen illetiyle öölür.”*

Elde edilen bulgular çerçevesinde, Arap Aleviliğinde “bizden/bizden biri” anlamına gelen “minnina” ifadesinin, Arap Aleviler tarafından çok tercih edildiğini ve severek kullanıldığını söyleyebiliriz. Sınır kavramını daha da katılaştıran bir kavram olarak “minnina”, Arap Alevileri bir çatı altında toplarken, Sünnileri dışarıda bırakmaktadır. Gaye T.’nin babası, “bizden” diyerek, kızının sadece Arap Alevi bir erkekle evlenebileceğinin sinyalini vermiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, gündelik yaşamda tercih edilen ve hatta yeni tanışılan kişinin Arap Alevi olup olmadığını anlamak için kullanılan bir kelime olan “minnina”nın, Arap Aleviler arasında çok kabul gören ve sempati duyulan bir ifade olduğunu söylemek mümkündür. Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), babasının “bizden” vurgusunu neden yaptığını tam olarak bilemediğini, fakat annesinin Sünni olmasına rağmen, babasıyla hemfikir olduğunu

söylemiştir: “[A]nnemin tepkileri bana babam gibi değil. [...] Ama bir anne olarak benim gönlümden geçen de bir Aleviyle evlenmen, demişti bana. [...] Ben gerçek Müslümanlığı babanla evlendikten sonra öğrendim. Benim aklım, Alevi bir adamla olduğun zaman çok daha rahat olacak, demişti bana.” Arap Alevi kızların Sünni erkeklerle evlenmelerinin istenmemesinin nedenlerinden biri, Sünni aile tarafından kızlarına baskı yapılacağını düşünen Arap Alevi ailelerin çoğunlukta olmasıdır. Arap Alevi aileler, Sünniliği yoğun yaşayan ailelere kız vermek istememektedirler. Hayata bakışlarının ve yaşantı biçimlerinin uyuşmaması, Arap Alevi ailelerin kızlarını Sünni bir erkekle evlendirmek istememelerinin bir gerekçesi olarak sunulmaktadır. Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), söz konusu gerekçeyi şu şekilde açıklamıştır: “Kız verildiği zaman, Alevi bir kız verildiği zaman, tamamen baskı kurulup kurulmayacağı düşünüldüğü için.” Sünni ailelerin dışı “kapalı” olması, kültürlerarası evlilik noktasında Arap Alevi ailelerin geri adım atmasında etkindir. Baskının “tutuculuk”tan gelebileceği endişesini taşıyan Arap Alevi aileler, ekonomik ve sosyal alanlarda herhangi bir ayırım yapmadan Sünnilerle ilişkiler geliştirirken, konu evlilik gibi bir noktaya geldiğinde hem Arap Alevilerde hem de Sünnilerde itirazlar yükselmektedir. Geçmişe nazaran günümüzde sınırların daha esnek olduğunu, fakat itirazların tam anlamıyla bitmediğini söylemek mümkündür.

Buna ek olarak, kepçe operatörü Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), eşini ve eşinin Arap Alevi oluşunu tasvir ederken, kendi ailesi tarafından yaşadığı sıkıntıları belirterek, sınır kavramının katılaştığını gösteren bir örneği gözler önüne sermektedir: “Çeşit çeşit insanlarla oturmuşum. Yani yok, diyelim size Hristiyan’mış, Fellah’mış, yani kesinlikle ben öyle şeylere bakmam. Ha bazı sıkıntılar oldu mu? İster istemez oldu aile yönünden. [...] [A]ilemde.” “Fellah” kavramını kullanan Faruk P., Arap Alevilerin kullanılmasından hoşnut olmadıkları bu ifadeyle sınır kavramını keskinleştirmektedir. Kendi ailesi açısından sıkıntılar yaşadığını belirten Faruk P., ailesinin önyargısından

bahsetmiştir. “Kız alma” noktasında sorun yaşayacaklarını düşünen Sünni aile, aslında bir anlamda “kız isteme”deki isteksizlerini açığa vurmaktadırlar. Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki sınırların gerildiği noktada, evlilik gibi bir konuda adım atmak istemeyen Sünni aile, isteksizliklerini açıkça sergilemiştir. Sınır kavramının belirginleştiği bir başka husus ise, yaşanan yerdir. Sünnilerin, Arap Alevilerden farklı olarak sosyal olmama hallerini, kendi içlerinde yaşayıp, dışarıya açılmamak şeklinde belirten Faruk P., her iki etnik grup arasındaki sınırları Sünni bakış açısıyla vermiştir. “Fellah” teriminin anlamı sorulduğunda Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), bilgisi olmadığını, fakat Arap Alevilere bu şekilde hitap edildiğini söylemektedir: “Fellah derler, ben de bilmiyorum. (Gülüyor.) [...] (Arap Alevilere) Yani öyle diyorlar. Ben de tam olarak detayını bilmediğim için.” Bu noktada, “çiftçi” anlamına gelen “Fellah” teriminin, “Arap” anlamında da kullanılabildiği söylenebilir. Arap Alevi olmayanlar tarafından kullanıldığında “hakaret” olarak algılanan “Fellah” teriminin, Arap Aleviler tarafından kullanılmadığını belirtmek mümkündür. Bu bağlamda, Arap Alevilerin “Fellah” şeklinde adlandırıldığını belirten Ethem Ruhi Fırlı (1998: 135), Arap Aleviliğin İslam dairesi içinde olduğunu, fakat bazı hususlarda bu dairenin sınırlarını zorladığını söyler. Bununla birlikte, Faruk P.’de olduğu gibi, bazı Sünnilerin, Arap Aleviler için “Fellah” ifadesini kullandıklarını görmek mümkündür. Söz konusu adlandırmanın, Arap Alevilerce kabul görmediğini vurgulamak gerekir. Yine de, daha önce belirtildiği gibi, bu sözcüğün Sünniler tarafından kullanılmaya devam ettiğini söyleyebiliriz. Buna ek olarak, Arap Alevilerin, köken olarak “Arap” olmalarına ve Arapça konuşmalarına rağmen, kendilerine “Arap” denilmesinden de kimi zaman hoşnut olmadıkları görülür. Çünkü “Alevilik” kimliği, etnik köken olan “Araplığın” önüne geçmiştir. Arap Alevilerin kendilerini “Arap” olarak değil, çoğunlukla “Alevi” olarak tanımladıklarını söylemek gerekir.

Bu noktada, daha önce de belirttiğimiz gibi, Arap Alevi şeyhlerinin, eskiye nazaran azalsa da, Arap Alevi toplumu üzerinde etkileri olduğu görülür. Bu etkinin en çok görülebileceği konu ise, Arap Alevi namazı ve amcalık kurumudur. Çünkü Arap Aleviler, erkek çocuklarına namaz öğretilcekleri zaman şeyhlerin onayını almak zorundadırlar. Namaz ve amcalık kurumu konularının, şeyhlerin sözünün en çok geçtiği konulardan olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, şeyhlerin “otorite” olduğunun bilincinde olan Sedat V., kendi oğullarına Arap Alevi namazının öğretilmeyeceğini, bunun nedeninin şeyhlerin bu konuda “veto” vermesi olduğunu belirtmiştir. Sedat V.’ye (E, 40, S, 05.06.2020) göre, “Ya şöyle, dini eğitimden ziyade, ben bunu şey yapmak istemiyorum, çocukları bir kalıba sokmak istemiyorum. Hani annesi de, ben de söylüyoruz işte, bizi bir Yaratan var.” Arap Aleviliğindeki şeyhlik kurumu ile Sünnilikteki imamlık kurumunu tasvip etmediğini ve çocuklarının din konusunda “uç nokta”lara gitmelerini istemediğini belirten Sedat V. (E, 40, S, 05.06.2020), Allah inancına vurgu yaparak, mezhepsel farklılıkları önemsemediğini dile getirmiştir: “[Y]ani Yaradan’a, onu bilecek. [...] Aleviyken de bunu yapabilir. Sünniyken de yapabilir.” Dolayısıyla, Sedat V.’nin bakış açısıyla belirtmek gerekirse, Allah ile kul arasına hiç kimsenin girmemesi gerektiği konusu, odağa alınmış bir husustur. Din konusunda “aşırılığın” bazı Sünniler tarafından bile yapıcı görülmediğini belirtmek mümkündür. “Dinde aşırılık”, görüşmecilerin tamamı tarafından istenmeyen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu noktada, Ayfer Z., şeyh ailesinden olduğunu ve kuzeninin şeyhlik yaptığını dile getirmiştir. Bu örnek, şeyh ailesinin kültürlerarası evlilik konusundaki tutumlarını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Şeyh ailesine mensup olan kadınların, diğer Arap Alevi ailelere nazaran kültürlerarası evlilik konusunda daha fazla sorun yaşadıklarını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Ayfer Z., şeyh olan kuzeninden Arap Alevi namazı konusunda bilgi aldığını aktarmıştır. Bu durum, şeyhler ile aile bireyleri

arasında gerçekleşen bilgi alışverişini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Aynı bilgi alışverişinin, Arap Alevi namazlarında erkekler arasında olduğunu söyleyebiliriz. Ancak şeyhlerin, akrabaları olmayan kadınlara doğrudan bilgi aktarmaları mümkün görünmemektedir. Ancak akrabalık bağının olduğu durumlarda şeyhlerin bilgilerinin alınması söz konusu olabilmektedir. Buna ek olarak, şeyhlerin evlerinin ziyaret ediliş, şeyhlere soru sorulması da mümkündür. Bazı kadınların bu yolu seçtiği söylenebilir. Bu bağlamda, namaz aracılığıyla bir araya gelmeleri mümkün olmayan şeyhler ile kadınlar arasındaki köprüyü erkekler sağlamaktadır. Namazda şeyhlerden öğrendikleri bilgileri evde kadınlara ileten erkekler, kadınların bilgiye erişmelerini sağlamaktadırlar. Ancak herkesin bu yolla bilgiye düzenli erişimi mümkün değildir. Bu da “kadınlar arası bilgi aktarımı”nı önemli bir hale getirmektedir ve kadınların bilgilerini birbirleriyle paylaşmalarına vesile olmaktadır. Bu durum ise, kadınlar arasındaki bağları güçlü hale getirmektedir. Şeyh olan kuzeninden Arap Alevi namazıyla ilgili farklı bilgiler öğrendiğini belirten Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), şu hususlara değinmiştir: “[H]alamın oğlu [...] bir din [...] adamı, şıh yani. [...] Buradaki Aleviler dedi, [...] Fransız döneminde [...] hep Hristiyanların yanlarında ev hizmetçiliği yapmışlar. [...] [K]adınlara öğretmeme sebebimiz, [...] kadınları [...] adam yerine koymadığımızdan dolayı değil.” Bu noktada, Ayfer Z.’nin şeyh kuzeninin kadınlara yapıcı bir bakış açısı sergilediğini görmek mümkündür. Günümüz koşullarını dikkate alarak, dini uygulamalarda güncelleme isteyen pek çok Arap Alevi kadın bulunmaktadır. Ancak buna rağmen, şu anki durum kadınları namaza katmaktan oldukça uzaktır. Bunun yanı sıra, şeyhlik kurumunun da Arap Alevi namazı gibi erkeklerin tekelinde olan bir kurum olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda, şeyh ailesine mensup olan Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), ailesinin evliliğine karşı çıkışını nedenleriyle anlatmıştır: “[O]nun ailesi hiç reddetmedi. Benimkiler de reddetmedi. Sadece [...] insanlar ne diyecekler, dedi. [...] Çevre, evet. Bir de yani hani önyargı da çok önemli.” Burada Ayfer Z., şeyh

ailesinin kültürlerarası evliliğe önyargıyla bakabileceğini ifade etmiştir. Şeyh ailesinden bir kadının, başka kültürden bir erkekle evlenmesinin zorluğunu görmek mümkündür. Çünkü şeyh ailelerinin bu konuda daha hassas davranması beklenir. Şeyh ailesinin göz önünde olmasından dolayı kültürlerarası evliliğe onay vermemesi, diğer Arap Alevi ailelere nazaran daha çok karşımıza çıkar. Şeyh ailesi olmasına rağmen, ailedeki bir erkeğin Sünni bir kadınla evlenmesinin yadırganmadığını vurgulayan Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), bu konuyu şu şekilde dile getirmiştir: “Yani sonra kimse hakkında konuşulmadı, mesela o şihın abisi imamın kızıyla evlendi. [...] (İmanı kızıyla evlenen) Benim halamın oğlu işte, şihın abisi. Dedim ya Süleyman şih, imamın kızı var Ankara’da. Onunla evlendi yani. Hiç onu dile getirmiyor halam onu. El üstünde tutuyor.” Erkeğin, kültürlerarası evlilik yapmasının olağan görüldüğü bu örnekte, soyun erkek üzerinden yürüdüğü kabulü yer almaktadır. Sünni kadının Arap Alevi aileye girip, adapte olabileceği düşünülür. Ancak Arap Alevi kadının, Sünni aileye adaptasyonu pek mümkün görülmez. Aynı durumun, Sünni bireyler için de geçerli olduğu söylenebilir. Buna göre, Arap Alevi kadının, aileye uyum sağlaması beklenir. Ancak kendi kızlarının, Arap Alevi aileye uyum sağlayamayacağı düşünülür. Dolayısıyla, her iki etnik grup için “kız almak” nispeten kabul edilebilecek bir konuyken, “kız vermek” sınırın oldukça katılaştığı bir konu olarak karşımıza çıkar. Bu durum, bazı şeyh ailelerinde de aynı şekilde gerçekleşir.

Doğan Z. (E, 49, S, 24.06.2020) de, eşinin şeyh ailesine mensup olmasının evliliklerini zorlaştırdığına dair ifadeler kullanmıştır: “Ayfer’in ailesinden de oldu. [...] Aynı şekilde yine halalar, annesi çok şey yapıyordu, işte kızım bak, şöyledir böyledir, şu ana kadar [...] böyle bir şih ailesi, bizim ailede öyle şeyler olmamıştır.” Dolayısıyla, şeyh ailelerinin kültürlerarası evliliklere diğer ailelere nazaran daha çok tepki verdiğini söyleyebiliriz. Bunun sebebi, şeyhlik kurumunun Arap Aleviliğine ilişkin misyonundan kaynaklanmaktadır. Sünni bireyleri Arap Alevi namazlarına kabul etmeyen Arap

Alevilere, bu yönde telkinlerde bulunan şeyhlerin kendi ifadelerine ters düşecek bir davranış sergilemeleri Arap Alevi toplumundaki güvenilirliklerini zedeleyebilir. Bu nedenle, şeyh ailelerinde kültürlerarası evliliklere yönelik ciddi bir sınır çekilmiş olmakla birlikte, bazı şeyh ailelerinde sınırların geçirgen olduğunu görebiliriz.

Arap Alevi şeyhlerin misyonunu ele alan Caner M. (E, 50, S, 09.07.2020), Arap Alevi şeyhlerle Sünni büyüklerin sınırları katılaştıran açıklamaları olduğuna değinmiştir: “İşte büyükler mesela hep anlata anlata, yani okuma yok ki, sadece kulaktan dolma Alevi şihleri olsun, böyle Sünnilerle evlenilmez veya Sünni büyükler, Alevilerle evlenilmez, onlar şey yapar. Bunlar bazı söylentiler, bilmiyorum, yani bayağı şeyler var. Ondan kaynaklı yani.” Dolayısıyla, Arap Aleviliği ile Sünnilik arasındaki sınırın, Arap Alevi şeyhler ve Sünni büyükler aracılığıyla katı hale getirildiğini söyleyebiliriz. Günümüzde sınırların geçirgen olmasının bir nedeni, Arap Alevi şeyhlerin ve Sünni büyüklerin insanlar üzerinde eskiye nazaran daha az etkilerinin olmasıdır. Ancak yine de Arap Alevi şeyhlere ve Sünni büyüklere oldukça önem veren bireyler bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, Arap Alevi şeyhlerin ve Sünni büyüklerin görüşlerini dikkate almayan Arap Aleviler ve Sünniler, sınırların geçirgen olmasına katkı sağlamaktadırlar.

Buna ek olarak, Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), şeyhlerin Arap Alevi namazındaki konumlarından ve Kur'an-ı Kerim'e önem verilmesinden bahsetmiştir: “İşte çocuklar amcaya yollanır. Geldikten sonra işte büyük bayram yapılır falan gibisinden. [...] İşte namaz kılarlar içerde falan. İşte amcalar var. Şeyler, şihler var falan gibisinden. Kur'an okurlar. Namaz kılarlar. Çıkarlar. [...] Kapalı. Aynen, gizli.” Arap Aleviliğindeki işlevsel konumu itibarıyla şeyhlik, Sünnilikte olmayan bir kurumdur. Sünnilikte “imamlık kurumu” bulunmaktadır. Ancak şeyhlik ile imamlığın tam olarak örtüşmediğini söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra, Kur'an-ı Kerim, hem Arap Aleviliğinde

hem de Sünnilikte büyük bir öneme sahiptir. Şeyhlik kurumu sınırın katılaşmasına neden olan farklılıklardan biriyken, Kur'an-ı Kerim her iki mezhebi birbirine yakınlaştırır. Özetle, sınır kavramını katı hale getiren unsurlar, öncelikli olarak Arap Aleviliğindeki namaz, amcalık ve şeyhlik kurumlarıdır. İbadetlerini büyük bir gizlilik için yapan Arap Alevi erkekler, söz konusu gizlilik yüzünden son zamanlarda bazı Arap Alevi kadınların ve Arap Alevi olmayan kişilerin tepkisini çekmişlerdir. Yine de namaz uygulaması, günümüzde aynı gizlilik ve titizlikle yürütülmektedir.

Arap Aleviliğinde hemen hemen herkesin bildiği ve kullandığı özlü sözlere gelince, oldukça zengin özlü sözlerle karşılaşmak mümkündür. Ancak saha çalışmasında konumuzla ilintili olarak bir özlü söz ön plana çıkmıştır. Arap Alevi görüşmecilerin hemen hepsi, “Ebiyahet min milto biy mut biğilto ⁴²” ifadesini kullanmışlardır. Bununla beraber, bu ifadenin kendilerine aileleri tarafından çok yöneltildiğini vurgulamışlardır. Söz konusu ifade, sınırın en katı hallerinden birini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Örneğin, Kerime G., annesinin kendisini evlenmeme yönünde ikna etmeye çalıştığını bildirmiştir. Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), annesinin önyargısını şu şekilde ifade etmiştir: “[B]ana [...] yapma dedi. [...] [B]elki de ona da öyle öğretilmişti içindir.” Dolayısıyla burada, Kerime G.’nin annesinin önyargısını görmek mümkündür. Bu noktada, bazı özlü sözlerin, Arap Aleviler ve Sünniler arasında güçlü söylemsel bir sınır oluşturduğu söylenebilir. Bu nedenle, söylemsel sınır olarak Arap Aleviliğindeki özlü sözlerin dikkate alınması gerekir.

Farklı etnik gruptan biriyle evlenmek istemesi durumunda, Arap Alevi bir kadının veya erkeğin, aile ve çevrede tepkiyle karşılaşacağını belirten Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), kültürel farklılıkların önyargı ve çatışmaya sebep olduğunu ifade

⁴² “Mezhebinden biriyle evlenmeyen, derdinden ölür” şeklinde Türkçeye çevrilebilecek söz konusu ifade, Arapçada çok kullanılmaktadır. Arap Alevi görüşmecilerin tamamına yakını, bu ifadeyi kullanarak, Arap Alevi toplumunun kültürlerarası evliliklere karşı duruşunu net bir şekilde dile getirmiştir.

etmiştir: “Farklı. Önce açıkçası biraz tepki gösteriyorlar. [...] Ama başta hoş olmuyor, yani tepkiler güzel olmuyor. İnsanlara önyargıyla yaklaşıyorlar, olur mu, olmaz mı, işte farklılıklar var. Bazen kültür farkları oluşuyor. Bazen çatışma yaşanıyor.” Kültürlerarası evlilik noktasında ailedeki ve çevredeki önyargıyı kırdıklarını belirten Aylin M., eşinin ailesi ve çevre tarafından benimsendiğini ve ilişkilerin rahat kurulduğunu ifade etmiştir. Bunun sebebinin ise, kültürel olarak aynı ortamda bir araya gelen insanların birbirlerini tanımaları sonucu önyargıyı fark etmeleri şeklinde düşünülebilir.

Ailesinin kendisine karışmadığını belirten Cavidan V., okumuş olmanın ve ekonomik özgürlüğünü elinde tutmanın getirdiği avantajla, ailesinin kendi kararlarına saygı duymasını sağlamıştır. Bu noktada, diğer bazı kadın görüşmeciler gibi, Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020) de, farklı mezhepten biriyle evlenmenin, olumsuz karşılandığını gösteren yukarıdaki ifadeyi kullanmıştır: “Ben buna inanmıyorum, inanmıyorum ama tabii bu söze.” (Gülüyor.) Arap Aleviliği kültüründe ayrımcılığa yer olmadığını belirten Cavidan V., kültürlerarası evliliklerde çocukların arada kalıp, olumsuz etkilendiklerini sözlerine eklemiştir. Bu noktada, Arap Alevilerde hoşgörünün daha çok olduğunu savunan Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), kültürlerarası evliliklerde her iki tarafın ailesinin önemine ve çocukların arada kalmışlık durumuna dikkat çekmektedir: “İki farklı kültürden iki insan evleniyorsa eğer, bir değil, beş değil, on defa düşünmek zorunda. Çünkü evlilikler, sadece iki kişi arasında yapılan bir şey değildir. İki aile. E bunun geleceği var. Çocuklar var.” Arap Aleviliği kültüründe ayrımcılığa yer olmadığını belirten Cavidan V., kültürlerarası evliliklerde çocukların arada kalıp, etkilendiklerini vurgulamıştır. Dolayısıyla, kültürlerarası evliliklerde eşlerin ailelerinin yanı sıra, çocukların duygu durumlarının da oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Bu bağlamda, Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), Arapçada kullanılan özlü

sözler aracılığıyla Arap Alevilerin önyargılarına gönderme yaparak, insanların kafasında önyargıların kırılmadığına işaret etmiştir: “Veya kızımızı verirse acaba kötü yola yaparlar mı diye düşünüyorlar. ... Ne bileyim hani kapatmak, dövmek.” Ayfer Z.’nin ifadelerinde “kız almak” ve “kız vermek” konularının yanı sıra, önyargının özlü sözlerle dökülmüş hali de söz konusudur. Özlü sözler, topluma mal olmuş ifadeler olarak düşünüldüğünde, önyargının oldukça kökleşmiş olduğu görülebilir. Farklı bir mezhepten bir aileye “kız vermek”, kızlarına kötü muamele edileceği düşünüldüğü için istenmemektedir. Elde edilen bulgular çerçevesinde, Arap Alevi kadının, Arap Alevi veya Sünni bir erkekle evlendikten sonra, mutsuz olması ya da kötü muamele görmesi durumunda Arap Alevi ailelerin, kızlarının kendilerine geri dönmesini kabul ettikleri söylenebilir. Arap Alevi ailelerin, kızlarına oldukça önem verdiklerini söyleyebiliriz. Arap Alevi kadın boşandığında bile, kendisiyle ilgilenen bir ailesi olduğunu belirtmek gerekir. Her ne kadar tüm Arap Alevi aileler böyle bir davranış kalıbı sergilemeseler de, genel itibarıyla Arap Alevi ailelerin kızlarını önemsediklerini söylemek mümkündür. Önyargı, Arap Aleviler ve Sünniler arasında uzaklaşmaya neden olmaktadır. Fiziksel olarak birbirine yakın mahallelerde oturan Arap Aleviler ve Sünniler, bir taraftan bazı konularda kültürlerarası etkileşime geçerken, diğer taraftan birbirlerinde farkında olmadıkları bazı yönler olduğunu görürler. Bunu görmelerinin sebebi ise, kültürlerarası evliliklerdir. Dolayısıyla, bazı kültürlerarası evlilikler taraflar arasındaki önyargının azalması için etken iken, bazı kültürlerarası evlilikler sonucunda birbirlerinden tamamen uzaklaşan aileler de bulunmaktadır. Bu durum, tarafların önyargı seviyesini göstermesi açısından önemlidir. Ilımlı olan ailelerde önyargı azalma eğilimine girerken, katı olan ailelerde önyargı kökleşebilmektedir. Bu bağlamda, Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir: “Düşün biz aynı yerdeyiz. Mesela eşimin ailesi, Farac ailesi diyorlar. Biz onların bizimle aynı kültüre sahip olduğunu ben bilmiyordum mesela yani. Yoksa yemeklerimiz aynı, içmelerimiz aynı, konuşmalarımız aynı,

küfürlerimiz aynı. Yani bunlar önemli.” Dolayısıyla, burada Samandağ’da yaşayan Arap Alevi ve Sünni mahalleleri arasında gerçekleşen kültürlerarası etkileşimi görmek mümkündür. Birbirlerine yakın mahallelerde ya da bitişik mahallelerde oturan Arap Alevi ve Sünni bireyler etkileşime geçerek, bazı konularda birbirlerine benzediklerini görmektedirler. Aynı coğrafyada yaşayan insanlar bağlamında, Arap Aleviler ile Sünniler arasında kültürel geçişkenlik olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum, tarafların kültürlerarası etkileşime girdiklerini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Bu noktada, elde edilen bulgular doğrultusunda, “El el üstünde olur, ev ev üstünde olmaz” atasözünü de dikkate almamız faydalı olabilir. Çünkü aynı evde yaşamak zorunda kaldıklarında, “gelin” olarak konumlandırılan Arap Alevi kadın ile “kaynana” olarak adlandırılan Sünni erkeğin annesi arasında sorun çıkabilmektedir. Buna ek olarak, “kaynana”nın, kendi evinde “Arap Alevi gelini” ile yaşamak istememesinden dolayı, bazı itirazlar gündeme gelebilmektedir. Bu durum, Sünni erkeği etkileyebildiği gibi, asıl etkisi Arap Alevi kadın üzerindedir. Günümüz yaşam koşullarında Arap Alevi kadınların, kendi eşlerinin ailesiyle aynı evde kalma konusuna mesafeli baktıklarını söylemek gerekir. Diğer bir deyişle, Arap Alevi kadın, eşinin ailesiyle aynı evde yaşamayı istememektedir. Eşin ailesiyle aynı evde yaşamamanın, taraflar arasında önceden var olan önyargıyı besleme potansiyeline sahip kritik bir konu olduğu söylenebilir. Arap Aleviliğinde, yeni evlenen çiftin, aileden ayrı evlerinin olması gerektiği fikri hâkimdir. Bu durum, Arap Aleviliğinde önemli bir husustur. Diğer bir deyişle, Arap Aleviler, evlenen çiftin ayrı bir evleri olması gerektiğine inanmaktadırlar. Dolayısıyla, söz konusu atasözünü kullanan bazı kadın görüşmeciler, çekirdek aile yapısının gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Bunun yanı sıra, söz konusu kadınların özelliklerini de vurguladıklarını görmek mümkündür.

Bu bağlamda, eşinin ailesiyle aynı evde oturmadığını belirten Leyla L.'nin (K, 55, AA, 12.03.2020) ifadeleri şöyledir: “[Ş]u anda çevremizde hiç öyle bir yaşam kalmadı artık.” Bu bağlamda, Arap Alevi kültüründe önceleri eşin ailesiyle aynı evde kalma durumunun olduğunu söyleyebiliriz. Ancak günümüzde Arap Aleviler, eşlerin kendilerine ait bir evleri olması gerektiğini savunmaktadırlar.

Bunun yanı sıra, eşinin ailesinden ayrı yaşadıklarını dile getiren Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), herkesin kendine özgü hayatının olması gerektiğinin altını çizmiştir: “Herkesin belli bir düzeni var. [...] Gerek yok yani birlikte yaşamaya.” Eşinin annesine saygı gösterdiğini ifade eden Cavidan V., çekirdek ailesiyle birlikte yaşamayı, geniş ailede yaşamaya tercih etmektedir. Kararlı bir duruş sergileyen Cavidan V.'nin ev içinde alınan kararlarda etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada, eşinin ailesiyle aynı evde oturmadığını ve ileride de oturmak istemediğini sert bir dille ifade eden Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), evlendikten sonra eşinin ailesinden ayrı bir evde yaşamanın önemine vurgu yapmıştır: “Oturmadık. [...] Asla oturmam!” Bu bağlamda, ekonomik özgürlüğe sahip Arap Alevi kadın görüşmecilerin, eşlerinin aileleriyle birlikte kalma düşünceleri olmadığı gibi, bu düşünceye şiddetle karşı çıktıkları görülmektedir.

Elde edilen bulgular çerçevesinde, kendilerine ait bir evleri olan eşlerin, aile baskısından nispeten uzak kalabildiklerini, kendi kendilerine karar alabildiklerini ve hatta önyargıyı görece kırabildiklerini söyleyebiliriz. Görüşmecilerin tamamı kendilerine ait evlerde yaşamaktadırlar. Bir görüşmeci çift hariç, diğer görüşmeci çiftler kendi ailelerinden nispeten uzak yerlerde ikamet etmektedirler. Ancak bir görüşmeci çift, Sünni erkeğin ailesinin oturduğu apartmanda yaşamaktadırlar. Bunun yanı sıra, iki görüşmeci çiftin, Arap Alevi kadının ailesine oldukça yakın bir çevrede yaşadıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, söz konusu atasözünü kullanan kadın görüşmeciler,

kendilerine ait evlerde yaşayarak, eşlerinin ailelerinin kendilerine karışmalarına engel olmuşlardır. Bu durum, kadınların yaşamlarına katkı sağlamaktadır. Bu noktada, Sünniler gibi Arap Alevi kadınların da söz konusu atasözünü yaygın bir şekilde kullandıklarını söyleyebiliriz. Buradaki asıl konu, Arap Alevi kadının, genelde eşinin ailesiyle, özelde ise eşinin annesiyle aynı evde oturmak istememesidir.

2.1.2. İçeriden Sınır

2.1.2.1. Arap Aleviliğinde Namazın Erilliği ve Kadın-Erkek Farkları

(Namaz) “Ben hatırlamıyorum bana böyle bir şeyin öğretildiğini.”

Erkek çocuklara öğretilip, kız çocuklarına öğretilmeyen Arap Alevi namazının, Arap Alevi kadınlar ve Sünni erkekler tarafından tepki çeken bir konu haline geldiğini daha önce belirtmiştik. Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki sınırın belirginleşmesine neden olan Arap Alevi namazı ve amcalık kurumu noktasında, namazın gizliliğinden dolayı yönetici Murat K.’dan (E, 42, S, 15.06.2020) tepki gelmektedir: “Mesela çocukların amcaya gidip, işte orda din eğitimi görmesi bana [...] doğru gelmedi. Niye gizli yapılıyor, neden anlatılmıyor, neden söylenmiyor, mesela sizde kadınlar bunu bilmiyor. [...] Alevilerde gerçekten baskı olduğundan dolayı gizli gizli yapılıyordu bu işler. Şu an hiçbir şekilde baskı yok ki.” Bu bağlamda, Murat K., Arap Alevi namazı öğretilirken, çocuğun din amcasının evinde kalmasını tasvip etmemektedir. Buna ek olarak, Murat K., Arap Alevi kadınlara namaz öğretilmediğinin altını çizmiştir. Bu durum, Sünni bireylerin dikkatini çekmektedir. Çünkü Sünnilikte hem kadınlar hem de erkekler namaz öğrenmekte ve kılabilmektedirler. Dolayısıyla, Arap Alevi kadınlara namaz öğretilmemesinin, Sünni erkekler ve Arap Alevi kadınlar tarafından

yadırgandığını söylemek mümkündür.

Bunun yanı sıra, çocuğun günlük olarak din amcasına gidip, ders alabileceğinden bahseden Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), surelerin öğretilmesinde sakınca bulmazken, bir bütün halinde uygulamayı uygun bulmadığını dile getirmiştir: “Sakıncalı bir şey yok aslında olması gereken, bilmesi gereken sureleri yazdırıyorlar, ezberlettiriyorlar. Okutturuyorlar. İşte ne bileyim dinlenme saatleri var. [...] Bana doğru gelmiyor ya günlük de gidip bunları öğrenebilir ders görür gibi.” Elde edilen bulgulara göre, Arap Aleviliğinde namaz öğretilirken, disiplin konusu önem taşımaktadır. Namaz öğrenecek olan çocuğa dini eğitimin yanı sıra, büyüklere saygı ve görgü kuralları da öğretilmektedir. Tüm bunların, ancak aileden uzak kalınarak ve disiplin sağlanarak yapılabileceği kabul edilmiştir. Bu zorlu eşiği geçen erkek çocuk, kendini ispatlamış olur. Bu ritüel, Arap Alevi kadınlar için geçerli değildir. Bununla birlikte, söz konusu ritüel Sünnilikte yer almadığından dolayı Sünnilere gereksiz gelmektedir.

Namaz öğretimindeki disipline karşı çıkan Murat K., disiplin için doğru adresin din amcası değil, aile olduğunu savunmaktadır. Murat K.’ya (E, 42, S, 15.06.2020) göre, “Ya bu disiplin disiplin, ya anne baba o disiplini veremedikten sonra gidip de amcasından o disiplini alması doğru değil. Ben karşıyım buna. Ailesinden uzaklaşması, buna da karşıyım.” Ailesinden uzak kalmadan da din eğitimi alabileceğini vurgulayan Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), anne-babaya iş düştüğünü belirtmiştir: “Eğer annesinden uzaklaşacaksa, bu şekilde dini öğrenerek değil. Bence annesinden, ilk ağızdan, annesinden babasından öğrenmesi daha mantıklıdır. Annesine babasına sormalı.” Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Arap Alevi kadına namaz öğretilmemesinin yanı sıra, Arap Alevi kadının din bilgisine sahip olmamasıdır. Elde edilen bulgulara göre, “kadınlar arası bilgi aktarımı” yoluyla din bilgisini edinebilen kadın, diğer kadınlardan bir adım öne çıkmaktadır. Ancak böyle bir imkânı olmayan

kadının dini öğrenmesini sağlayacak alternatif bir yol yoktur. Bu durum, çoğu Arap Alevi kadının, namaz ve din konularında bilgisiz olmasına veya yanlış bilgiler edinmesine yol açabilmektedir. Bununla birlikte, geçmişte “kadınlar arası bilgi aktarımı” üst düzeydeyken, günümüzde bu aktarımın bazı bölgelerde sekteye uğradığını söyleyebiliriz. Saha çalışmasında yer alan kadınların bazıları, özellikle boy abdestini ailedeki kadınlardan öğrendiklerini belirtirken, bazıları bu olanağa sahip olamamışlardır.

Bu noktada, namaz için çocuğunu din amcasına gönderip göndermeyeceği sorusuna karşı Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), çocuğunun psikolojisini düşünerek, şu cevabı vermektedir: “Ya gönderirim, dini öğrensin. Ama böyle çocuğumun eğer psikolojik durumu bozulacaksa ben çekerim geri.” Dolayısıyla, namazla birlikte amcalık kurumu da sınır oluşumunun belirginleşmesinde rol oynayan bir etmendir. Arap Aleviliğinde yer alan namaz hassasiyetini ele alan Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), şeffaflığa doğru bir değişimin yaşandığını belirtmiştir: “Değişiyor ki zaten. Artık bu gizlilik falan çok kalmamış, şimdi açık bir şekilde anlatılıyor. [...] Eskiden [...] kadınlara [...] anlatılmayan şeyler anlatılıyor şu an.” Daha önce de belirttiğimiz gibi, Arap Alevi kadınlara namaz öğretilmediği için Arap Alevi namazı eril bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla, Sünni erkekler, Arap Alevi kadınlara namaz öğretilmediğini bilmekle birlikte, bu durumu yadırgamaktadırlar.

Kültürlerarası evliliğe itiraz, temelde Arap Alevi namazıyla bağlantılıdır. Sünni erkek, Arap Alevi namazını bilmemekte ve bu durum, Arap Aleviler ve Sünniler arasındaki katı sınırları oluşturmaktadır. Arap Alevi kadınların namaz bilmemesi, Arap Alevi olduklarından dolayı Arap Aleviliğinin kendi içinde sınır oluşturmuyor gibi görünse de, dini ritüeller bağlamında Arap Alevi namazı, Arap Alevi kadınlar ve erkekler arasında da katı sınırların oluşmasına neden olmuştur. Katı sınırların varlığı,

kadınların Arap Alevi namazına katılmaması şeklinde tezahür etmektedir. Buna rağmen, Arap Alevi namazının erilliğini ve kapalılığının sürdürülebilmesi için Arap Alevi aileler, kızlarının Sünni bir erkekle evlenmelerine karşı çıkmaktadırlar. Diğer bir deyişle, kültürlerarası evliliğe itiraz Arap Alevi kadının Sünni bir erkekle evlenmesini istemeyen Arap Alevi ailelerden gelmektedir. Buna istinaden, Sünni bir erkekle evlenecek bir kadının Arap Aleviliğinden Sünniliğe geçeceği düşünüldüğü için sakıncalı görülmektedir.

Arap Aleviliğinde kadın-erkek farkına gelince, daha önce belirtildiği gibi, Arap Alevi namazının erkeklere öğretilmesi yanı sıra, kadınlara herhangi bir namaz bilgisi ya da dini bilgi verilmediği görülmektedir. Arap Alevi kadınların bazıları dini bilgiye kitaplardan ve internet sitelerinden erişebilmektedirler. Kaynağın doğrulanmadığı bu tür bilgi edinmenin, kadınların düşüncelerini daha da karmaşık hale getirdiği söylenebilir. Bu noktada, hem Arap Aleviliğini hem de Sünniliği araştırdığını söyleyen 30'lu yaşlardaki inşaat teknikeri Menekşe P., Arap Alevilerin kendileriyle ilgili pek bilgi sahibi olmadıkları sonucunu çıkarmamızı sağlamaktadır. Arap Aleviliğinde kadınlara dini eğitim verilmediği düşünüldüğünde, kadınların öğrendiği bilgiler, yaşı ilerlemiş deneyimli kadınlardan genç kadınlara bilgi aktarımı şeklindeyken, bu fırsatı yakalayamamış ya da bu bilgileri yetersiz bulan okumuş ya da araştırmayı seven kadınlar Arap Aleviliğini internet, kitap, yazı, vb şekillerde araştırma yoluna koyulmuştur. Menekşe P., Sünniliği de araştırdığını ve aslında Arap Aleviliği ile Sünnilik arasında çok büyük farklar bulunmadığını belirtmiştir. Sadece namaz konusunda farklılık olduğunu vurgulayan Menekşe P., Arap Aleviler ve Sünniler arasında ciddi farklar olmadığı halde önyargının olduğunu ifade etmiştir. Menekşe P., Arap Alevilere yönelik önyargının olduğuna, fakat Arap Alevilerin, kişinin dinine ya da mezhebine bakmaksızın insanı insan olduğu için sevdiklerine vurgu yapar. Ancak Menekşe P., Sünnilerde işleyişin bu şekilde olmadığını ekler. Menekşe P., insanlardaki

farklı düşünce yapısının sorumluları olarak Arap Aleviliğindeki şeyhleri ve Sünnilikteki hocaları görmektedir. İnsanların, dayatılan düşünce yapısını sorgulamadan kabul ettikleri için yanlış yaptıklarını ifade etmiştir. Söz konusu kısır düşünce yapısının önceki nesillere ait olduğunu belirten Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), şimdiki neslin araştırmaya yöneldiğini eklemektedir: “Hani söylentilere inanma yok. Çünkü görerek, bilerek, araştırarak bakabiliyorlar. Çünkü eskiler bakamıyor. Zaten araştırmıyor, etmiyor.” Dolayısıyla, Menekşe P.’nin Sünnilik bağlamında eski nesil ile yeni nesil arasındaki bakış açısı farklarına vurgu yaptığını görebiliriz. Sünni yeni neslin araştırmaya daha çok yöneldiğini ve kökleşmiş önyargılarından uzaklaştığını belirten Menekşe P., yeni nesille ilgili yapıcı bir yaklaşım sergilemiştir.

Bununla birlikte, kendisine bazı Sünniler tarafından tepkili yaklaşıldığını vurgulayan Menekşe P., önyargılara sert bir dille cevap vererek, özneliğini Arap Aleviliği-Sünnilik üzerinden ortaya koymuştur. Buna ek olarak, Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), bazı Sünni aileleri eleştirerek, “siz-biz” ikiliğinin yanlış olduğunu açığa vurmuştur: “[G]idip yurtdışından, Almanyalardan alıyorsunuz. Kendinize bir Kelime-i Şahadetle gelin ediyorsunuz. Müslüman oldu, diyorsunuz. [...] Sizin Kur’an’ınızı, kitabınızı, abdestinizi, namazınızı, her şeyinizi bilen bir kadına dedim, Müslüman değil, diyorsunuz. Nasıl bir anlayış şekliniz var sizin!” Elde edilen bulgular doğrultusunda, Arap Alevilerin Müslüman sayılmaması, bilinen bir durumdur. Arap Alevilerin, Menekşe P.’nin örneğinde olduğu gibi, kendilerini “Müslüman” olarak gördüklerini vurgulamak gerekir. Ehl-i Beyt’e bağlı olan Arap Aleviler, Müslümanlığın merkezinden geldiklerini savunurlar. Buna rağmen, Arap Alevilerin Müslüman görülmeyip, “ötekileştirildikleri” söylenebilir. Bu bağlamda, eşinin kendisine destek çıktığını belirten Menekşe P., evlendikten sonra kendini savunmanın doğru olduğunu belirtmiştir. Bu noktada, Arap Alevi kadınlara Arap Alevi namazının öğretilmemesi sonucunda, Sünnilerin Arap Alevi kadınlara bakış açısını ele alan Menekşe P. (K, 33,

AA, 18.06.2020), Arap Alevi kadınlara yneltlen bakış açısını eleştirmiştir: “Nerde bunun yaşam standartları! Nerde bunun Kur’an’ı ğrenmesi! Bu dedim, şimdi dedim, dayıları mesela hep yabancı almış. [...] Abdest almayı biliyor mu hanımları! [...] [D]edim, Türkçe konuşmayı bilmiyorlar, abdest almayı nerden bilsinler!” Bu bağlamda, Müslüman olmayan kadınların Sünni ailede kabul grdėėn, ancak Arap Alevi kadınların aynı ailede kabul görmediğini söylemek mümkündür. Bu durum Arap Alevilerin, Sünnilerin gözündeki konumunu göstermesi açısından önemlidir. Evlendikten sonra da kendi öznelliğinin güçlü olmasından kaynaklı ve ailede yer edinme noktasında uyguladığı stratejiden dolayı, Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), evlilik sonrası kendini dilediği gibi ifade etmiştir: “Evlendikten sonra. (Gülüyor.) Hepsinin ağzını kapattım. şu an kimse bana karşı bir şey söylemiyor.” Dolayısıyla, bazı Arap Alevi kadınların eleştirilere karşı dik duruş sergilediğini söyleyebiliriz. Burada Menekşe P., kendisine Arap Alevi namazı öğretilmediği halde, Arap Alevi olmanın getirdiği dezavantajları aşmayı başarmıştır. Bu durum, Arap Alevi kadınların maruz kaldığı katmanlı sınırları göstermesi açısından önemlidir.

Elde edilen bulgular çerçevesinde, Arap Aleviliğinde kadınlara namaz öğretilmediği için Arap Alevi kadınlar ve erkekler arasında oluşan sınırla birlikte, Arap Alevi kadınlar ve Sünni bireyler arasında oluşan sınırlar da söz konusudur. Bu durum, söz konusu sınırların katmanlı bir yapısı olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle, katmanlı sınırların taşıyıcısının temelde Arap Alevi kadınlar olduğunu söyleyebiliriz. Arap Alevi erkekler ise, sadece Sünni bireylerle aralarında oluşan sınırlarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Grup içi olmanın ve grup içi sınırların muhatabı olmanın yanı sıra, grup dışı sınırlarla da karşılaşan Arap Alevi kadınlar, grup içinde de, grup dışında da kendilerine alan amayı başarmışlardır. Arap Alevi kadınlar, kendi topluluklarında kendilerini güvence altına almakla birlikte, kültürlerarası evliliklerini sürdürerek, başarılı olmuşlardır. Özetlemek gerekirse, Arap Aleviliğindeki Btni namazın hem

Arap Alevi kadın ve erkekler arasında hem de Arap Alevilerle Sünniler arasında bir sınır teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Arap Alevi kadınlara namaz öğretilmediği için bu kadınlar ikinci sınıf muamelesi gördüklerini belirtmişlerdir. Elif K. (K, 39, AA, 15.06.2020), sınır vurgusunu şu şekilde yapmıştır: “Genelde burada erkekler baskındır. Erkekler işte öğretme olayı, namaz olayı falan vardır ama kadınlar hep ikinci sınıf muamelesi gördü burada.” Bu bağlamda, Arap Aleviliğinde erkek çocuklar için namaz eğitimi ve amcalık kurumu söz konusuysa, kızlara herhangi bir dini eğitim verilmemektedir. Bu eksikliği, kadınlar kendi aralarında bilgi paylaşımı yaparak aşmaktadırlar. Bu noktada, annenin kızına boy abdestini öğretmemesi gerektiğine, fakat geniş aileden bir kadının kıza bunu öğretebileceğine inanan Arap Alevi kadınlar bulunmaktadır. Ancak Elif K., kendi kızına dini bilgileri kendisinin aktardığını ifade etmiştir. Elif K. (K, 39, AA, 15.06.2020), az da olsa bildiği bilgileri kızına şu şekilde aktarmaktadır: “Bir temiz olunması gerektiğini, işte dua edilmesi gerektiğini, o aşureyi yerken dua edilmesi gerektiğini, işte neden aşure yapılması gerektiğini anlatarak, bu şekilde naçizane. Çok mu hâkimim? Değilim ben de.” Görüldüğü gibi, Elif K., ailesindeki kadınlardan temel dini bilgileri öğrenmekten yoksun kalmıştır. Bundan dolayı, Elif K.’nın net bir dini bilgisinin olmadığını görebiliriz. Ancak Arap Alevi erkeklerin tam bir dini bilgiye erişimleri oldukça kolaydır ve Arap Alevi erkekler tam anlamıyla dini öğrenmeye teşvik edilmektedirler. Arap Alevi kadınların kendi etraflarında temel dini bilgilere sahip kadınların ve/veya “ekber kadınlar”ın olmayışı, söz konusu kadınların din konusunda bilgisiz kalmalarına neden olmaktadır. Bu durum, Arap Alevi kadınları Sünni bireyler karşısında bilgisiz konuma sokmaktadır. Bununla birlikte, burada, Arap Aleviliğinin iç sınırları nedeniyle Arap Alevi kadınların inanç bilgisinden dışlandıklarının da vurgulanması gerekir. Bu nedenle, Arap Alevi kadınlar Arap Aleviliği ile ilgili tam bir bilgiye sahip değildirler. Arap Aleviliği üzerinden çizilen sınırlardan ve ortaya çıkan önyargılardan kurtulamayan bu kadınlar, dini

konularda bilgisiz olarak da “damgalanmak”tıdırılar. Bu noktada, Arap Alevi kadınların Arap Aleviliği konusunda bilgisiz olmaları ve böyle “damgalanma”ları bir güçsüzlük belirtisi olabilirken, yine de bu kadınlar Sünnilikte kendilerine alan açabilmektedirler. Arap Alevi kadınlar bunu iki yolla yapmaktadırlar. İlki, Arap Alevi kadınların Sünni dini ritüellere hâkim olmaları ve eşlerinin ailesine ayak uydurabilmeleri sonucu aileye kabul edilmeleri şeklindedir. Örneğin, bazı kadın görüşmeciler, zahiri namaz bilgisine sahip oldukları için ya da oruç tutukları için Sünni ailede olumlu karşılandıklarını belirtmiştir. Dolayısıyla, Arap Aleviliğine ilişkin sınırlar Arap Alevi kadınları dışlarken, Sünni topluluk içinde aynı zamanda onlara bir yer sağlamaktadır. Çünkü genel itibariyle, kendi dini ritüelleriyle ilgili bilgiye sahip olamayan kadınların, başka bir etnik topluluktan gelen yeni dini bilgiye daha sıcak bakabileceklerini düşünmek mümkündür. Buna karşın, Arap Alevi kadınların Sünni dini ritüellerden uzak durmayı başarması da kendilerine alan açtıkları şeklinde yorumlanabilir. Arap Alevi kadınların, Sünni dini ritüellerden uzak durarak, dini ritüellere ilişkin net tavır sergilemelerinin, kendi kişisel alanlarını daha belirgin hale getirdiğini söyleyebiliriz. Bu noktada, Arap Aleviliğinde dini eğitim bağlamında kadınlar ve erkekler arasındaki sınırın, Arap Aleviliği ve Sünnilik söz konusu olduğunda daha katı hale geldiğini vurgulamak gerekir. Burada görüldüğü gibi, Arap Alevi kadınlar hem içeriden hem de dışarıdan sınıra maruz kalmaktadırlar. Bu bağlamda, sınır konusuna bayramlar üzerinden örnek veren Elif K. (K, 39, AA, 15.06.2020), Arap Alevi kimliğini saklaması gerektiğini ailesinden öğrenmiştir: “Mersin’de de ailem hep Alevi olduğunu söyleme, dedi. Hani Arap’ız. Ama Alevi olduğunu söyleme.” “Alevi” kimliğini saklamak, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki sınırı göstermesi bakımından dikkate değerdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Arap etnik kökenin, “Alevi” kimliğine tercih edilmesinin sebebi, Arap Aleviliği hakkındaki önyargılardır. Benzer önyargıların, Arap Aleviler tarafından Sünni topluma da yöneltildiğini söylemek mümkündür. Burada, farklı kimliklerin duruma göre ön

plana çıkarıldığını görebiliriz. Bu nedenle, Durumsalci Etnisite Yaklaşımının oldukça önemli ve işlevsel olduğunu belirtmemiz gerekir. Arap Alevi kimliğinin önyargıyla karşılandığı durumlarda Arap Alevi bireyler, “Araplığı” ön plana çıkararak, negatif çağrışımlardan kurtulmak istemektedirler. Benzer bir şekilde, kendilerine “Nusayri” demeyen Arap Alevilerin, “Nusayri” ifadesinin olumsuz çağrışımlarından dolayı, “Nusayri” tanımlamasını kabul etmediklerini belirtmiştik. Bu nedenle, önyargının olmadığı ortamlarda kendilerine “Alevi” diyen Arap Aleviler, güvenli olmayan ortamlarda kendilerini “Araplık” üzerinden tanımlamaktadırlar. Bu değişkenlik, dönemin şartlarına göre ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, Arap Aleviliğinden kaynaklı içeriden sınırları deneyimleyen Arap Alevi kadınların, dışarıdan sınırlarla da yüz yüze kaldıklarını ve Arap Alevi erkeklere nazaran daha katmanlı sınırlarla karşılaştıklarını vurgulamak gerekir.

Sınırların çocukların dini eğitimine etkilerini düşünen Elif K., oğlu olmadan önce eşiyle gelenek-görenek olarak gördüğü namaz konusunu konuşarak, eşinin fikrini öğrenmek istemiştir. Diğer bir deyişle, namaz konusu kültürel kimliğin bir parçası olarak görülmüştür. Oğlu için namaz konusunu irdelerken, kızına aynı namazın öğretilmemesini soru işareti olarak gören Elif K. (K, 39, AA, 15.06.2020), namazın erkek çocuklara öğretilmesine sempati duyarken, kızlara öğretilmemesini garip bulmuştur: “Erkeklere evet, güzel bir şey diyorum. Ama kızlara niye öğretilmiyor diye içten içe şey yapıyorum. Eşim karşı çıkmadı.” Daha önce belirttiğimiz gibi, erkek çocuklara öğretilip, kız çocuklarına öğretilmeyen Arap Alevi namazının, Arap Alevi kadınlar ve Sünni erkekler tarafından tepki çeken bir konu haline geldiği açıktır.

Mezhep farklılıklarını sorduğumuz Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki farklılıkları eşinden örnek vererek, şu şekilde dile getirmiştir: “Mesela Kadir Gecesi olsun, bizde Berat Kandili. [...] Anne aranır, baba

aranır, o gün camiye gidilir kadın-erkek Teravihlere. [...] [E]şimde, ha bugün kandil, ablanı arayayım, anneni arayayım, bir lokum götüreyim falan, bunlarda biraz farklılaşıyoruz.” Arap Aleviliği ve Sünnilik arasında bayramların farklılaştığı bilinen bir gerçektir. Arap Aleviliğinde sayıca daha çok bayram vardır. Arap Aleviliği ve Sünnilik dini ritüelleri düşünüldüğünde, söz konusu mezhepler arasında tam bir örtüşme yoktur. Bu durum, iki taraf arasındaki sınırın katılaşabileceğini göstermektedir. Bu noktada, katmanlı sınırlara maruz kalan kişiler ise, Arap Alevi kadınlardır. Bu bağlamda, Arda B., Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki diğer farklılıklara değinmiştir. Eşinin Arap Alevi namazını bilmediğine değinen Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), şu ifadelerle yer vermiştir: “[N]amazda farklılık var. [...] Nusayri olduğu için kendisi de namazın ne olduğunu bilmiyor. Anadolu Alevisi değil sonuç olarak. [...] Sünni namazını biliyor sadece.” Burada, Arap Alevi kadınların içeriden sınırlara nasıl maruz kaldığını görmek mümkündür. Sünnilikte hem kadın hem de erkek namaz öğrenme imkânına sahipken, Arap Aleviliğinde sadece erkeklere namaz öğretilmesi, Arap Alevi kadınların maruz kaldığı katmanlı sınırların bir boyutunu gösterir. Bu durum, Sünni erkeklerin dikkatini çeken bir husustur. Bir başka önemli konu oruçtur. Elde edilen bulgulara göre, her ne kadar Arap Aleviler kendilerini Müslümanlığın temelinde konumlandırıp, oruç tutmalarına gerek olmadığı şeklinde yorumda bulunsalar da, genel itibarıyla Arap Alevilerin Ramazan orucunu tuttuklarını söyleyebiliriz. Buna ek olarak, bazı Arap Alevilerin Muharrem orucunu tuttuklarını da söylemek mümkündür. Ancak Muharrem orucunu tutan Arap Alevilerin yaşça büyük olduklarını ve bu orucu tutmanın çok yaygın bir durum olmadığını belirtmek gerekir. Bu noktada, Arap Aleviliğini Anadolu Aleviliğinden farklı kılan husus, Arap Aleviliğinde kadınların dini ritüellere katılma izninin olmamasıyken, Anadolu Aleviliğinde kadınlar ile erkeklerin dini ritüellere birlikte katılmalarıdır. Arap Aleviliğinin, Anadolu Aleviliğiyle oldukça fazla kıyaslandığını görebiliriz. Bu kıyas sonucunda, Arap ve Anadolu Alevilikleri arasındaki

farklar belirginleşmekte ve bu nedenle, Arap Aleviliğine önyargı geliştirebilmektedir. Bu önyargıdan dolayı, Arap Aleviliğine yönelik sınır katılaşmakta ve katmanlı hale gelebilmektedir. Dolayısıyla, kültürlerarası evlilik yapan Arap Alevi kadınlar, kendi etnik gruplarının içinde ve dışında söz konusu katmanlı sınırlarla karşı karşıya kalmaktadırlar.

Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), Arap Aleviliğinde kadınlara namaz öğretilmediği için kadınların dini ritüellere katılmalarını gerektirecek bir durum olmadığını belirtmiştir: “Alevilerin kadınlara özel dini uygulamaları çok fazla da yok aslında. [...] [İ]şte hani erkekler bunu yaparken kadınlar da bunu yapar, Alevilikte kadınlar böyle davranır falan gibi bir öğretme şekilleri ya da üstümüze düşen başka şeyler yok.” Daha önce de belirttiğimiz gibi, Arap Alevi kadınlar, ailede “ekber kadın”lar ya da bilgili kadınlar vasıtasıyla kısıtlı da olsa, dini bilgiye ulaşabilmektedirler. Diğer bir deyişle, öğrenilen dini bilgilerin “kadınlar arası bilgi aktarımı” yoluyla kadınlar üzerinden ilerlediğini vurgulamak gerekir. Kadınların dini bilgilere erişiminde Arap Alevi erkeklerin rolü oldukça azdır. Bu durum, kadınların sistemli bir şekilde dini bilgilere erişiminin önünde engel teşkil etmektedir. Ancak şeyh ailelerinde ya da kızlarının dini eğitime önem veren bazı ailelerde babaların kızlarına dini eğitim verdiğini nadiren de olsa gözlemleyebiliriz. Bu bağlamda, Arap Alevi kadınlara yönelik içeriden sınırları görmek mümkündür.

Bu noktada, Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), Arap Alevi kadınların “ikincil konum”una tepkisini dile getirmiştir: “İşte böyle en basiti yapılan hizmet falan her şeyi kadın yapar. Ama işin namaz kısmını ya da hani işin, ne diyeyim, sevap kısmına hep erkekler müdahil olmuş oluyor. Yani [...] kadınlar hep Alevilikte ikinci planda görünüyor.” Kerime G., Arap Alevi kadınların Arap Alevi namazından dışlanmalarını eleştirerek, öznelliğini ortaya koymuştur.

Elde edilen bulgulara göre, Arap Alevi kadınların Arap Alevi namazından dışlanmaları, tüm Arap Alevi kadın görüşmeciler tarafından eleştirilmiştir. Bu noktada, söz konusu durum Arap Alevi kadınların “özne”leşmelerine engel gibi görünebilir. Ancak Arap Alevi kadınların Arap Alevi namazının bu yönüne ilişkin itirazları, bu kadınların “özne” olduklarını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

2.1.2.2. Temizlik-Kirlilik İkili Ekseninde Arap Alevi Kadınların Konumu

“Halam mesela bana duaları öğretmek isterdi, bak kızım işte, duş alırken böyle yapacaksın, bunu söyleyeceksin, bunu okuyacaksın.”

Elde edilen bulgular doğrultusunda, Arap Aleviliğinde dini ritüeller ve mutfak bağlantısı bizi Arap Alevilerin kendi bayramlarında pişirdikleri “hirisi”ye götürür. Daha önce de belirtildiği gibi, “hirisi”, Arap Alevi bayramlarında pişirilen vazgeçilmez bir yiyecektir. Bu nedenle, yöresel ağızla “hirisi” denilen bayram yemeğinin dikkate alınması, Arap Aleviliğinde bayramlar ve mutfak arasındaki bağlantının temizlik-kirlilik üzerinden okunmasını kolaylaştıracaktır. Elde edilen bulgulara göre, Arap Alevi olmayanlarla karşılaşılması durumunda onlara “aşure” şeklinde tanıtılan, ancak tuzlu bir yemek olan hirisinin yanı sıra, Arap Alevi bayramlarında bayram namazına katılan erkeklere ve civardaki akraba, komşu ve tanıdıklara bulgur pilavı, çorba ya da ekmeğe sarılmış haşlanmış et verilir. Bazen ise çiğ et de verilmektedir. Bayram gününde sabahtan itibaren sofralar kurulup, akraba ve komşular davet edilir. Sabah kahvaltısı, öğlen yemeği ve en son akşam yemeği verilir. Arap Alevi olmayanlara da sofralarında yer açan Arap Aleviler, öğün zamanı olmadığı durumlarda hazırlanmış yemeklerden misafirlere ikram etmektedirler. Arap Alevilerin Sünni arkadaşları da yemeğe davet edilir. Çocukların hirisı yapılacağı saatte ellerinde “satıl” denilen kaplar ile gelip evlerine hirisı götürmeleri, ritüel şeklinde bazı yörelerde devam etmektedir. Bayram,

başta Hz. Hızır olmak üzere, diğeri tüm ziyaretlerde yapılabildiğı gibi, kişi isterse kendi evinde de bayram yapabilir. Namaz için şeyhlerden birine ricada bulunulur. Kıldırıldığı her namaz için şeyhe zekât verilir. şeyhler, genellikle geçimlerini bu şekilde sağılamaktadırlar. şeyhlik dışında, ek işlerle uğraşıp, para kazanan şeyhler de bulunmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bayram günü maddi durum doğrutusunda, tüm mahalleye ve civar mahallelere hirisi gönderilir. Bunun için görevli olan kişiler genelde kadınlardır. Hirisi dışındaki bayram yemeklerini hazırlayıp, mutfak işlerini organize eden de yine kadınlardır. Büyük hirisi kazanını karıştırmak zor olduğu için genellikle bu iş için gönüllü olan erkeklerden biri davet edilir. Uzaktaki akraba, dost ve tanıdıklara hirisi gönderilir. Bayram günü maddi gücü yeten bayram sahipleri, namazdan sonra akşam yemeğinde sofrayı donatıp, akrabalarını, tanıdıklarını ve komşularını davet ederler. Sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın en güzel örneklerinden olan bayramlar, hoş sohbetlerin yapıldığı, birbirlerini uzun zamandır görmeyen insanların hasret giderdiği sosyal bir ortam sunar. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Arap Alevi kadınların bayram hazırlıkları ve bayram yemekleri yapabilmeleri için bazı şartları taşıma zorunluluklarıdır. Örneğın, regl olan bir kadının bayramla ilgili herhangi bir işe el atması kesinlikle kabul edilmez. Buna ek olarak, bazı Arap Aleviler için kadının boşanmış olması bayram hazırlıklarına katılmasına engeldir. Ancak daha ılımlı olan bir diğeri grup Arap Alevi, kadının boşandıktan sonra tekrar evlenmemesi durumunda bayram hazırlıklarına eşlik edebilecek temizlikte olduğunu savunur. Diğeri bir deyişle, boşandıktan sonra tekrar evlenen kadınlar dinen “kirli” sayıldıkları için ve imam nikâhı hakları olmamasına rağmen, imam nikâhsız tekrar evlendikleri için bu kadınların bayramda yardım etmeleri söz konusu bile değildir. Bunun yanı sıra, bu kadınların Arap Aleviliğinde türbe anlamına gelen ve kutsal mekânlar olan “ziyaret”lere gitmeleri de kabul edilmez. Dolayısıyla, burada Arap Aleviliğinin kendi içinde temizlik-kirlilik üzerinden Arap Alevi kadınlara katı bir sınır

çizildiğini ve kadınların “temiz” ve “kirlili” kadın olarak iki gruba ayrıldıklarını söyleyebiliriz. Bu durum, Arap Aleviliğinin kendi içinde yer alan içten sınıra örnek teşkil etmesi açısından oldukça önemlidir. Bu noktada, içten sınırın yanı sıra, dıştan sınır da söz konusudur. Gelenek ve görenekler, yani kültür noktasında, Arap Aleviliğinin olumlu karşılandığını belirtmek gerekir. Kültür olarak Arap Aleviliği kabul gördüğünden dolayı, sınır kavramı geçirgen hale gelebilmektedir. Ancak dini boyut ön plana çıktığı zaman, dışarıdan sınırlar belirgin hale gelmektedir. Arap Aleviliğinin kültür boyutunun ön plana çıktığı noktada, bayram yapmak, hirisini paylaşmak ve kutsal mekânlar olan ziyaretlere gitmek, gelenek ve göreneklerin tezahürleri olarak görülebilir. Yoksullara yardımı içeren Arap Aleviliğinin kültür boyutu, Murat K.’nın ilgisini çekmiştir. Ziyaretlerin işlevlerini ele alan Murat K.’ya (E, 42, S, 15.06.2020) göre, “[Ç]ok sosyal, insanlara hep yardım etmesi, ya kimsesiz bir insanın oradan geçerken, [...] o sizin meşhur hirisiden alıp gitmesi, yok kardeşim vermiyoruz dememeleri, herkese yetecek kadar yapmaları çok güzel, çok hoş bir şey.” Dolayısıyla, Arap Alevi bayramlarında pişirilen bayram yemekleri konusunu Arap Aleviliği içinde değerlendirdiğimizde, temizlik-kirlilik üzerinden Arap Alevi kadınlar arasında farklı bir konumlandırma söz konusudur. Aynı konu dini açıdan Arap Aleviliği ve Sünnilik arasında sınır oluşturabileceği gibi, kültür boyutuyla ele alındığında, kültürlerarası etkileşime zemin hazırlamaktadır. Çünkü “hirisini”nin Sünniler tarafından bilinen bir yiyecek olduğunu söylemek mümkündür. Ancak yine de bazı Sünniler için Arap Alevilerin elinden yemek yemek günah sayıldığı için bazı Sünnilerin Arap Alevi yemeklerini “mekruh” gördüklerini ve bu yemeklerden uzak durduklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bayram ve bayram yemekleri konusu, bireyin kendisini nasıl ve nerede konumlandığıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu durumun nedeni, içeriden ve dışarıdan sınırların katmanlı oluşudur. Bu noktada, kendisiyle eşi arasında mezhep farklılıklarının olup olmadığı sorulduğunda, farklılıkların var olduğunu söyleyen Faruk P. (E, 32, S,

18.06.2020), türbe olarak bilinen ziyaretler ve Arap Alevi bayramları üzerinden farklılıkları sıralamıştır: “[Z]iyarete gitmeler, ne bileyim, gidiyorduk arada sırada da ama böyle sık gitme değil. [...] Bayramdan bayrama, ne bileyim, bayramlar olur, bayramlara gideriz.” Bu bağlamda, Arap Alevi kadınların, Arap Aleviliğine uzak olmaları bu kadınlara içeriden sınır çizildiğini gösterir. Elde edilen bulgulara göre, Arap Aleviliğine her açıdan tam olarak hâkim olan ve Arap Alevi erkekler gibi namaz öğrenip, çoğu dini bilgiye vakıf olan Arap Alevi kadın bulunmamaktadır. Bu durum, Sünni erkeklerin dikkatini çekmektedir. Çünkü Sünnilikte namazın ve dini bilgilerin Sünni kadınlardan saklanması söz konusu değildir. Bu durum, Arap Aleviliğinin kendi oluşumu dikkate alındığında, Arap Alevi kadınlara yöneltilen içeriden sınırdır. Diğer bir deyişle, Arap Alevi kadınlar söz konusu olduğunda, namazın ve dini bilgilerin öğretilmemesi içeriden sınıra örnek teşkil ederken, bunların Sünni erkeklere öğretilmemesi ise dışarıdan sınıra örnek teşkil eder.

Daha önce belirttiğimiz gibi, ziyaretler ve bayramlar Arap Aleviler için önemli dini ve kültürel ritüellerdir. Ziyarete gidilip, dualar okunurken bayramlarda Arap Alevi erkekler, Arap Alevi kadınlardan ve Sünni erkeklerden ayrı bir şekilde namaz kılmaktadırlar. Sosyalleşmenin bir aracı olarak görülen ziyaretler ve bayramlar, sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın örnekleridir. Bayramların ziyaretlerde yapıldığı düşünüldüğünde, Arap Alevilerin namaz kılması ve hirisi dağıtması gibi dini ve kültürel pratikleri, kadın ve erkek herkesin katıldığı sosyal bir ortamda hayata geçirdikleri görülebilir. Arap Alevi kadınlar, yemek yapıp namazda bulunan kişilere ve ayrıca evlere yemek ve hirisi dağıtırken, Arap Alevi erkekler namaz kılmanın yanı sıra, kurbanların kesilmesi ve hirisi pişirme işiyle ilgilenmektedirler. Görüldüğü gibi, işler, “kadın işleri” ve “erkek işleri” şeklinde ayrılmıştır. Ancak namaz sadece erkeklere özgü bir ritüeldir. Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), söz konusu farkı şu şekilde tasvir etmiştir: “Bayramları var. Bayramları farklı yani. [...] Ya bizde, şimdi şöyle bir şey, bizde ya bayan da namaz

kılar, erkek de namaz kılar. Ama sizde sadece erkekler kılıyor. O da ayrı, kapalı bir yerde. (Gülüyor.) Ben [...] göremiyorum işte.” Arap Alevi namazının, Arap Alevi olmayan kişilere kapalı olmasına vurgu yapan Faruk P., “biz” ve “siz” sınırlarını çizmiştir. Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki dini ve kültürel farklar, dışarıdan sınıra dönüşmüştür. Bununla birlikte, elde edilen bulgulara göre, Arap Aleviliğinin kendi içinde namaz ve ayrıca “temiz” ve “kirli” kadın kabulü üzerinden içeriden sınır bulunmaktadır. Arap Alevi kadınlar namaza alınmadığı gibi, “temiz” olmak zorundadırlar. Ancak boşanma ve temizlik bağlantısı söz konusu olduğunda, aynı durumun Arap Alevi erkekler için geçerli olmadığı görülür. Arap Alevi erkeğin boşandıktan sonra tekrar evlenmesi sorun teşkil etmez. Ancak Arap Alevi kadın sadece bir defa imam nikâhıyla evlenebilir. Dolayısıyla, bu sınırı aşmış olan kadınlar “kirli” olarak kodlanırlar. Bu nedenle, sadece “temiz” olarak kabul edilen kadınlar ile erkekler bayramlarda sosyalleşme imkânı bulurken, “kirli” olarak kodlanan Arap Alevi kadınların topluluk dışına itildikleri söylenebilir. Son yıllarda bu durum değişme eğiliminde olsa da, özellikle şeyhler bu konuya oldukça önem vermektedirler. Burada, içeriden sınırın yer aldığını, Sünnilik söz konusu olduğunda ise, içeriden ve dışarıdan sınırların etkileşimli ve katmanlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki farklılıklara yenilerini ekleyen Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), farklılıklardan biri olarak kurban kesimindeki farklılığı vermiştir: “[K]urban kesimlerinde biz farklı yapıyoruz. [...] [S]izinkini ziyarette kesiyorlar. [...] [B]iz eti normal çiğ dağıtırız. [...] [G]enelde sizde hirise falan yaparlar yani. [...] [B]iz camilere gideriz ibadet için. Sizde ziyaretlere falan gidiliyor.” Kurban kesimindeki farklılığın yanı sıra, Arap Aleviliğinde kurban kesimi ziyarette, evlerde veya kesim için uygun olan yerlerde yapılırken, Sünnilikte kurban kesilirken vekâlet alma, verme işlemi yapılmaktadır. Bu durum, dışarıdan sınıra bir örnektir. Sünnilikte çiğ et dağıtılırken, Arap Aleviliğinde hirisı veya çorba pişirilip, herkese dağıtılır. Arap Aleviliğinde namaz

ziyaretlerde veya evlerde kılınırken, Sünniler namazlarını camide veya evlerinde kılmaktadırlar. Faruk P.'nin değindiği söz konusu farklılıklar, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki dışarıdan sınırları göstermektedir. Ancak söz konusu sınırın bir diğer şekli olan içeriden sınır, Arap Alevi kadınlar ile Arap Alevi erkekler arasında vardır. Diğer bir deyişle, Arap Alevi kadınların bayramla ilintili konularda söz hakkı ve yeri bulunmamaktadır. Adak adayan kadınlar, adaklarını tek başlarına yapamazlar. Ayrıca Arap Alevi namazının erkekler tarafından kılınması gerekir. Bu bağlamda, bir erkeğin rehberliğinin olması ve adak işlerini yürütmesi beklenir. Bu tür ritüellerde erkeğin rolünün büyük olduğu söylenebilir. Bahsi geçen bu durumlar, Arap Aleviliğinde kadınlar ve erkekler arasında var olan farklılıklardır ve içeriden sınıra örnek teşkil etmektedir.

Elde edilen bulgular çerçevesinde, Arap Aleviliğinde dini ritüeller ile banyo bağlantısı bizi boy abdestine götürür. Arap Alevilerin boy abdesti almadığına ilişkin yaygın bir kanı hâkimdir. Ancak Arap Alevi görüşmeciler, boy abdestini gerekli ve önemli görmekteydiler. Bu bağlamda, Arap Alevi kadınların ve erkeklerin boy abdesti aldıkları söylenebilir. Arap Aleviliğinde boy abdesti almayan Arap Alevi kadınların bayrama katılmaları, bayram yemekleri pişirmeleri ve ziyaretlere gitmeleri kabul edilmemektedir. Aynı şekilde, boy abdesti almayan erkeklerin namaz kılması, hirisi pişirmesi ya da bayrama katılması da kabul görmemektedir. Boy abdesti almadan bahsi geçen ritüelleri gerçekleştiren kişiler günah işlemiş sayılırlar. Bayramlarla ilgili ritüeller Arap Aleviliğinde ve Sünnilikte farklı olduğu için bu durum, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasında dışarıdan sınıra örnek teşkil eder. Ancak Arap Alevi kadınların ve erkeklerin bayramla ilişki farklı konular için boy abdesti alma gereksinimleri, Arap Aleviliğinde içeriden sınırların varlığını kanıtlar niteliktedir. Bu nedenle, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasında var olan dışarıdan sınırlarla birlikte, Arap Aleviliğinin kendi içinde yer alan ve Arap Alevi kadınlar ile erkekler arasında farklılık oluşmasına neden olan içeriden

sınırların da dikkate alınması gerekmektedir. Bu noktada, Arap Alevilerin ibadetlerini gizli yapmalarını doğru bulduğunu ifade eden Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), Arap Alevilerin Müslüman olup olmadıkları sorusuna şu şekilde cevap vermiştir: “Aleviler, bence Müslüman. [...] Sünnilere göre, Müslüman olarak algılanmıyor, daha çok Hristiyan tarafına. [...] Nedenleri şu, bir defa Sünni arkadaşlarımdan, çevremden duyduğum, Alevilerde abdest olayının olmayışı. [...] Ben buna katılmıyorum.” Arap Alevilerin Müslüman değil, Hristiyan olduğunun düşünüldüğünü belirten Arda B., Arap Alevilerin abdest almadıklarının bilindiğini söylemiştir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Hatay’daki Arap Aleviliğinde, abdest olmazsa olmaz bir durum olmakla birlikte, Arap Alevileri kendilerini “Müslüman” olarak tanımlamaktadırlar. Kendilerine “Nusayri” denilen Arap Alevileri, kendilerinin “Nusayri” olarak adlandırılmalarına karşı çıkmaktadırlar. Bunun sebebi olarak, “Nusayri” teriminin olumsuz çağrışımları gösterilmektedir. Dolayısıyla, Hatay’daki Arap Aleviler, kendilerini Allah inancı olan, Ehl-i Beyt sevdalıları “Aleviler/Arap Aleviler” olarak tanımlamaktadırlar. Bu nedenle, abdest almak Arap Alevi her birey için oldukça önem taşımaktadır. Arap Aleviliğinin kendi içinde boy abdestiyle ilişkili olarak regl üzerinden kadınların “temiz” ya da “kirli” kabul edilmeleri söz konusudur. Dolayısıyla, Arap Aleviliğine göre, regl veya lohusa olmayan kadının boy abdesti almasıyla beraber, kadının “temizliği” tescillenmiş olur. Bunun yanı sıra, Arap Aleviliği ve Anadolu Aleviliği arasında da bazı farklar olmasına rağmen, “Alevi” kimliğinde bütünleşme yaşandığı için Arap Alevi-Sünni ikili karşıtlığında olduğu gibi dışarıdan sınırların katı olması söz konusu değildir. Dolayısıyla, önyargı oluşturan unsurlar çoğunlukla Arap Aleviliği ile Sünnilik arasındadır. Özetle, boy abdesti konusu Arap Aleviliği ve Sünnilik arasında dışarıdan sınırları oluştururken, aynı durum Arap Aleviliğinde kadınların “temiz kadın” ve “kirli kadın” şeklinde kodlanmasıyla, içeriden sınırların tezahürüne neden olmaktadır. Bu noktada, Arap Alevi mahallelerin, kendi aralarında gelenek-görenek açısından

farklılıklar olduğunu belirten Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), Antakya'daki bazı mahallelerde ve Harbiye'de ikamet eden Arap Aleviler arasındaki söz konusu farklılıkları şu şekilde ele almıştır: “Harbiye'nin Aleviliğiyle [...] bizim annemlerin [...] yaşadıkları bir değil. [...] [Y]eni doğum yapmış bir kadın bayrama gidemez. [...] Ya da ona elleyen kişi bayramda yapılan hiçbir şeye dokunamaz. [...] [O]nun evine bile geçilmez bayram yaklaştıysa. Annem [...] çok şey yapmıyor.” Elde edilen bulgulara göre, Arap Aleviliğinde yeni doğum yapmış bir kadının ya da yeni doğum yapmış kadının evine gidip, yardımcı olan kadının bayram hazırlıklarına yardım etmesine, ziyaretlere gitmesine ya da din ile ilişkili herhangi bir etkinlikte bulunmasına izin verilmediğini söyleyebiliriz. Her ne kadar kadının doğum yapmasıyla birlikte, günahlarından arındığını ve anadan doğmuş gibi “masum” olduğunu düşünen Arap Aleviler olsa da, genel kanı lohusa kadının “kirli” olduğuna yöneliktir. Lohusa kadının “kirli” kabul edilmesi, gündelik pratiklerde de karşımıza çıkar. Bu nedenle, lohusa döneminde olan kadın, regl olan kadın gibi “kirli” sayıldığı için lohusanın bayramda herhangi bir iş yapmasına engel olunur. Bunun yanı sıra, bayram yemeklerinin hazırlanması için yardımcı olmasına izin verilmeyen lohusa kadının, kendi evinde yemek yapmasına ya da un, bulgur ya da buğday çuvallarından yiyecek çıkarmasına izin verilmediği belirtilmiştir. Bunun sebebi, lohusa kadının yaptığı yemeğin “kirli” sayılmasıdır. Namaz kıldığı için erkeğin böyle bir yemeği yememesi gerektiği düşünülür. Erkeğin yediği yemek başta olmak üzere, erkeğin her açıdan temiz olması gerektiği kabul görmüştür. Son yıllarda kadınların etraflarında kendilerine yardım edecek ve kendilerine yemek yapacak kadınlar olmadığından ve şehir hayatının koşturmacasından dolayı, lohusa kadın kendi evinde kendine yemek yapmak zorunda kalmaktadır. Buna rağmen, Arap Aleviler temizlik konusuna oldukça önem verdikleri için bu uygulamanın günümüzde titizlikle devam ettirildiğini görebiliriz. Dolayısıyla, kadın doğum yaptıktan sonra herhangi bir yiyeceğe dokunmasının, evde ya da

bayramlarda yemek yapıp, yardım etmesinin kabul edilmediğini söylemek mümkündür. Ancak 7 gün sonrasında lohusa kadın kendi evinde yemek pişirebilir. Bununla birlikte, lohusa kadının doğumdan ancak 40 gün sonra bayram yemekleri yapıp, ziyarete gidebileceği söylenir. Bu iki uygulama kadınların adım adım dinle ilişkili etkinliklere katılmasının yolunu açar. İlk 7 gün sonrasında evinde yemek yapabilen kadın tam olarak “temiz” sayılmadığı için kadının kırkının çıkması beklenir. Kırkı çıktıktan sonra kadının boy abdesti alması ve bebeğin yıkanması gerekir. Boy abdesti almayan kadın “kirlili” sayılır. Bununla birlikte, kadının evinde perdeler, halılar, battaniyeler de dâhil olmak üzere tüm kıyafetleri ve eşyaları yıkanır ve kadının evi dip bucak temizlenir. Ancak bu şekilde kadın ve kadının evi “temiz” sayılır. Bu ayrıntılı temizlik için ailedeki kadınlar yardımcı olmaktadır. Böylece lohusalık dönemini bitirip, boy abdesti almış, bebeği yıkanmış ve evi temizlenmiş kadın “temiz” sayıldığı için bayrama katılıp, bayram yemekleri yapabilir ve ziyaretlere gidebilir. Bunun aksi yönde davranan kadınların ise, günah işledikleri düşünülür. Genel itibariyle, Arap Aleviliğinde kadının regl olması veya lohusa döneminde olmasının “kirlilik” belirtisi olduğu kabul edildiği için bu konu tüm kadınlar tarafından oldukça dikkat edilen hassas bir konu olarak karşımıza çıkar. Ayrıca bu konu, Arap Aleviliğinde içeriden sınıra örnek olarak kabul edilebilir.

Çocukları büyüyünce, Arap Aleviliğine göre yaşamak istemeleri durumunda, Ferit G. çocuklarının Arap Alevi kültürüne göre yaşama isteklerine karşı çıkmayacağını ifade etmiştir. Ancak bu noktaya gelmeden önce, Ferit G. (E, 31, S, 10.03.2020), çocuklarıyla ve eşiyle bu konuyu konuşacağını dile getirmektedir: “[B]elli bir yaşını almışsa karışmam. [...] [N]amaz olayı farklı geliyor. Temizlik olayı farklı geliyor. [...] Kadınlar almış, sadece bayrama o havlu. [...] Bana biraz farklı geliyor. [...] İnanç meselesi.” Eşinin annesinin temizlik konusundaki tavırları, Ferit G.’nin anlam veremediği davranışları içermektedir.

Elde edilen bulgulara göre, Arap Aleviliğinde sigara ve sigara içmek, özellikle dini ritüeller söz konusu olduğunda, “kirli” sayılmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi, Arap Aleviliğinde temizliğe çok önem verilir. Ancak söz konusu bayram ise, bu özenin daha da arttığını söylemek mümkündür. Sigara dumanının kirli sayılması ile kadının regl iken kirli sayılması, benzerlik göstermektedir. Buna ek olarak, kullanılacak kapların ve mutfak eşyalarının temiz olması, özen gösterilen konular arasındadır. Bayramda tüm odak, sadece bayram yapıp, herkese yemek ve hirisı dağıtmak ve namazla birlikte dini vecibeleri yerine getirmektir. Arap Aleviliğine göre, temizlik Arap Alevi kadının asli görevi olduğu için bayramda çalışacak bu kadınların ev temizliğini önceden yapmış olmaları gerekmektedir. Buna ek olarak, bayramda yemek yapacak olan bu kadınların, işlerinde temiz ve titiz olmaları beklenmektedir. Regl, Arap Aleviliğinde kirliliğin sembolü olduğu için bayramda regl olacağını fark eden Arap Alevi kadınlar adet geciktirici ilaç kullanarak, bayramda mutfak işlerini yürütebilmektedirler. Söz konusu ilaç, kadının sağlığı bağlamında bazı Arap Aleviler tarafından eleştirilirken, bayramda çalışacak kadın bulunamadığı durumlarda başvurulan bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla, bayramda “temiz” olmak ile ilgili katı bir tutumun olduğunu ve bunu ihlal edecek kadının yardıma kabul edilmediğini söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra, boşanmış olan Arap Alevi kadının tekrar evlenmesi durumunda imam nikâhı kıyılmasının mümkün olmadığı söylenebilir. Bu nedenle, boşanmış ve sonrasında tekrar evlenmiş kadınların, bayramda yardımcı olmalarının kabul edilmediğini söyleyebiliriz. Bu kadınların bayramda görev almalarının günah sayıldığını söyleyebiliriz. Arap Alevi erkeklerin ise boy abdesti almış olmaları gerekir. Bu erkeklerin, din amcalarından namaz öğrendikleri sırada, temizliğe ilişkin ayrıntıları öğrendikleri söylenebilir. Ancak Arap Alevi kadınlara dini eğitim verilmediği için bu kadınlar, ailedeki ya da çevredeki yaşı büyük kadınlardan, boy abdesti almayı ve temizlik konusundaki incelikleri öğrenirler. Kadınlar arası bilgi paylaşımının, çoğu konuda Arap Alevi kadınlara fayda

sağladığını söyleyebiliriz. Arap Alevi erkekler arasındaki dini bilgi aktarımı sistemli bir şekilde devam ederken, Arap Alevi kadınlar arasındaki dini bilgi aktarımı bu kadınların etrafındaki diğer kadınların varlığı ve desteği oranında şekillenir. Dolayısıyla, Arap Alevi kadınlar ile erkekler arasında dini bilgiye erişim ve “temizlik-kirlilik” ikili zıtlığı bağlamında içeriden sınır bulunmaktadır. Buna ek olarak, Arap Alevi kadınların, dini bilgiye sahip olan diğer Arap Alevi kadınlara erişimlerinin olup olmaması bağlamında, bu kadınlar arasında da bir başka içeriden sınır örneği karşımıza çıkar. Bu durumda, Arap Alevi kadınların bazıları dini bilgilere rahatlıkla ulaşma imkânına sahip olurlarken, diğer kadınların bu bilgiye ulaşmaları sınırlı ya da imkânsızdır. Özetle, içeriden ve dışarıdan sınırların birbiriyle ilişkili ve katmanlı olduğunu söyleyebiliriz.

2.1.2.3. Toplumsal Cinsiyet Bağlamında “Kadın İşi” ve “Erkek İşi”

“Gelinin görevi, çocuk yapmak, çocuğa bakmak, kayınvalideye ve erkeğe hizmet etmek. Damadın görevi, evi geçindirmek.”

Kültürlerarası evlilik, kültürlerarası karşılaşmalar yoluyla bir araya gelen, farklı kültürlerle mensup kadının ve erkeğin kültürlerarası etkileşim sonucunda evlenmesi şeklinde tanımlansa da, kültürlerarası evlilik kültürlerarası önyargının işlevinin en aza indirgendiği bir bağlam sunmaktadır. Kültürlerarası evlilikte, kadın ve erkek evliliğin taraflarını oluştururlar. Evlilikte kadın ve erkek, kendi öznelliklerini iktidar ilişkileri üzerinden kurarlar. Diğer bir deyişle, “kadının rol ve kimlikleri”, içinde bulunduğu iktidar ilişkilerinde erkeğin konumlanmasıyla yıkılıp yeniden kurulurken, “erkeğin rol ve kimlikleri” de kadınlar tarafından kurulur, yıkılır ve yeniden kurulur. Bunu yaparken, kadınlar kendi öznelliklerini de eşleri üzerinden yeniden inşa ederler. Eşlerinin kendilerini, “ev hanımı” ve “anne” şeklinde konumlandıkları rollerin dışına çıkan kadınlar, toplumda “erkek işi” diye bilinen gelir getiren bir işte çalışıp, evlilikte söz

sahibi olmaktadır. Bu bağlamda kadınlar, kendilerini eşleriyle ilişkileri üzerinden yeniden kurarken, iktidar temelli güçlenme pratikleriyle evliliklerinde kendilerine alan açmaktadırlar. Din boyutu bağlamında mezhepsel bağları güçlü olmayan Arap Alevi kadınların, Arap Aleviliğini kültür olarak benimsemeleri söz konusudur. Arap Aleviliğini, bir kültür ve felsefe olarak tanımlayan bu kadınlar, gündelik yaşam pratiklerini Arap Alevi kültürü bağlamında yerine getirmektedirler. Ancak bazı kadınların Sünni kültüre yakınlığı karşımıza çıkmaktadır. Evlilikte kendilerine alan açan Arap Alevi kadınlar, din ve siyaset temelli konularda, erkeğin baskın rolü ve kimliği çerçevesinde kadınlık rolünü ve kimliğini yeniden kurarlarken, eğitim, bütçe, ekonomik durum, yaşanan coğrafya ve kültürel yaşayış gibi diğer alanlarda kendi yaşam pratiklerini hayata geçirmektedirler. Bu bağlamda, Arap Alevi kadın görüşmecilerin, evlilikte kendilerine alan açtıklarını söylemek mümkündür.

Evlilikte kadından ve erkekten beklenen görevler bağlamında, öğretmen Leyla L., okuyan ve okumayan kesim ayrımını yaparak, her iki kesimdeki beklentileri değerlendirmiştir. Buna göre, okumuş olan ve bunun sonucunda çalışan kadınları ele alan Leyla L. (K, 55, AA, 12.03.2020), şu ifadelere yer vermiştir: “Ya şimdi okuyan kesim ve okumayan kesimde fark var. [...] Ama okuyan kesimde, yani gelin, oğlanın eşidir yani. [...] Bu kadar.” Dolayısıyla, klasik “gelin” tanımının Arap Aleviliğindeki yansımaları bağlamında, çalışan kadının sorumluluklarının, çalışmayan kadına göre daha az olduğunu belirten Leyla L., kadının çalışmasının, eşinin ailesinin beklentilerine etkisini dile getirmiştir. Dolayısıyla, çalışan kadınla çalışmayan kadının, eşinin ailesiyle ilişkisini irdeleyen Leyla L., çalışan kadının gelir getiren bir işte çalışmasından dolayı, ekonomik durum ve statü olarak daha iyi bir konumda olduğunu belirtmiştir. Ancak çalışmayan kadın, eşine maddi destek sağlayamayacağı için “ev hanımı” olarak emek sarf etmesi beklenmektedir. Her iki durumda da, kadının emeğini ortaya koyması söz konusudur. Eviçi yeniden üretim pratiklerinin, çalışmayan kadına atfedildiği, fakat

alışan kadının, gelir getiren işten kaynaklı maddi kazancından dolayı, statü sahibi olduğu düşünüldüğünde, kadınların gelir getiren bir işte çalışmalarının, kendilerini güçlendirici bir rol üstlendiğı söylenebilir. Bu noktada, çalışan kadının ailede alınan kararlara daha çok katılımda bulunduğunu söyleyen Leyla L., alışan kadının aile içindeki statüsünün arttığını vurgulamıştır. Benzer bir durumu, Arap Alevi kadın görüşmecilerin hemen hepsinde görmek mümkündür. İyi eğitim almış ve/veya gelir getiren bir işte çalışan bu kadınların, kendi hayatlarına daha rahat yön verdikleri görölmektedir. Arap Alevi kadın görüşmecilerin tamamının çalıştığı düşünüldüğünde, kültürlerarası evliliklerine ailelerinden gelen itirazlara rağmen, bu kadınların evlendikleri ve kendi ayakları üzerinde durdukları görölmektedir. Buna ek olarak, alışmayan Arap Alevi kadını tasvir eden Leyla L. (K, 55, AA, 12.03.2020), şu satırlara yer vermiştir: “[]alışmayan gelinden hani evet gelip, evde gelin olsun. Aslında Alevilikte gelin, evin kızının önünde. [...] çünkü elin kızını biz aldık. [...] [B]ir anne için oğlunun evi, kendi evidir. Ama kızının evi eloğlunun evidir. ...[G]elin alınır, kız verilir gibi.” Burada dikkat çeken husus, “gelinin alınması” ve “kızın verilmesi” ifadeleridir. Elde edilen bulgular doğrultusunda, “kızın verilmesi” düşüncesinin, hem Arap Aleviliğinde hem de Sünnilikte kızın evlendirilme sürecini sancılı hale getirdiğı söylenebilir. Ancak aynı sancılı durumun “gelin alma” durumunda gerçekleşmediğini söylemek mümkündür. Çünkü aileye “gelin” olarak gelen kadın aileye katılmıştır ve aileden biri olmak zorundadır. Dolayısıyla, aileye giren kadın tehdit olarak görülmez. Bunun sebebi ise, kadının aileye uyum sağlayacağına düşünölmesidir. Ancak kızlarının başka etnik gruptan biriyle evlenmesi, hem Arap Alevi hem de Sünni aileler için tehdit olarak görülür. Çünkü eşinin ailesinin, kızlarına baskı uygulayıp uygulamayacağına ilişkin net bir düşünce yoktur. Önyargılar neticesinde, korku hâkim olmaktadır. Böylece kızlarının yabancı ailelerde güvende olamayacağına ilişkin kanı oluşmaktadır. Dolayısıyla, oğu Arap Alevi ailelerin, kızlarının Sünni erkekle evlenmesini istemediklerini görürüz.

Nitekim kızlarının Sünni bir erkekle evlenmesini, kızlarının “kaybı” olarak nitelendiren bazı Arap Alevi ailelerin, tam da bu nedenden dolayı kızlarının evliliğine itiraz ettiklerini söylemek mümkündür. Benzer bir biçimde, Sünni aileler de, kızlarının Arap Alevi bir erkekle evlendiğinde maneviyat kaybına uğrayacağını düşündükleri için bu evliliğe karşı negatif bir tavır sergileyebilmektedirler.

Arap Alevi kadının eviçi görevlerinin çok olduğunu söyleyen Menekşe P., kadına toplum tarafından yüklenen sorumluluklara tepkisini dile getirmiştir. Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), kadını ve erkeği kıyaslayarak, kadının yeniden üretim pratikleri bağlamında yaşadığı zorlukları ifade etmiştir: “Valla kadının görevleri çok. Erkeğin görevine bakacak olursan işe git, gel, ayağını uzat, yemek ye.” Kadının, ev içindeki ve dışındaki çifte mesaisini dile getiren Menekşe P., gelir getiren bir işte çalışırken, aynı zamanda yeniden üretim hizmetlerini yerine getirme biçimini örnek olarak vermiştir. Erkeğin, eşine “yardım etmesi” gerektiğini belirten Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), bu durumu şöyle açıklamıştır: “Çok şükür, yardım ettiği anlar da oluyor, olmuyor değil. Ya erkeklerde kalıplaşmış bir yapı var. Bayanlar yapacak ev işini. Çünkü ev bayana ait. Erkek dışarıda çalışacak. İhtiyaç olursa evde yardım edecek. [...] Birbirlerine bence yardım etmeleri lazım.” Menekşe P.’nin, kendini “eş” olarak konumlandığını ve kendi öznelliğini “yuva” miti üzerinden kurduğunu görmek mümkündür. Yuval-Davis’in (2010: 214) sözleriyle, kadınlar “milletin kültürel yeniden üreticileri”dirler. Bu nedenle, Menekşe P.’nin kendini, Sünni kadınlarda olduğu gibi, “eş” ve “anne” üzerinden tanımlaması, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasındaki kültürlerarası etkileşimi göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu kültürel kodlamalara rağmen, Menekşe P.’nin evlilikte öznellik sergileyip, istediği yönde bir evliliğin oluşmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Bu noktada, çoğu kadın görüşmecinin, kendi eşlerinden sadece “yardım” beklediklerini, ancak sorumlulukları birlikte üstlenme konusunda herhangi bir talepte bulunmadıklarını söyleyebiliriz. Bu

durum, Arap Alevi kadınların, kadınlara atfedilen “ev hanımı” ve “anne” rolünü benimsediklerini ve eviçi işlerde asıl sorumluluğu kendilerinin üstlendiklerini göstermesi açısından önemlidir.

Bu bağlamda, ataerkil toplumlarda “kadın” ve “erkek” işlerinin birbirinden ayrıldığını görmek mümkündür. Kadının “ev hanımı” kimliği, evi çekip çeviren kişi olarak ev işlerinden sorumlu olmasına neden olur. Kadınların eğitim seviyesinin yükselmesi ve ekonomik şartların zorlaşması nedeniyle, kadınların iş hayatına atılması gerekli olmuştur. Gelir getiren işlerde çalışan kadınların, hem hane dışı hem de eviçi işleri yürütmesinin beklenmesiyle birlikte, kadının “çifte mesai” yaptığı bilinen bir gerçektir. Ev işleri, çocuk bakımı, vb işlerde erkeğin kadınla birlikte işleri yapması yerine, kadına “yardım ettiğini” düşünmesi, eviçi işlerin kadının sorumluluğunda görüldüğünü ve bu çerçevede kadının “ev hanımı” kimliğinin oluştuğunu göstermektedir.

Elde edilen bulgular çerçevesinde, görüşmecilerin hemen hemen hepsinin ataerkil kodlar çerçevesinde davranış sergiledikleri görülür. Bazı kadın görüşmeciler, “kadın işi” tanımını içselleştirirken, bazı kadınların buna karşı çıktıklarını görebiliriz. Ancak gündelik pratikler bağlamında, kadınların “kadın işi” denilen işleri yaptıkları görülür. Sünni erkeklerin tamamının ise, ataerkil kodlar bağlamında davranış sergilediklerini söylemek mümkündür. Örneğin, erkeklerin sadece gerekli gördükleri zamanlarda, eşlerine “yardım etmeleri”, fakat asıl sorumluluğu kadınlara bırakmaları, bu noktaya işaret etmektedir. Dolayısıyla, burada, mezhebe dayalı bir farklılık söz konusu değildir. Aksine, kadının ve erkeğin ataerkil kod ve kurallara bakışı, Arap Aleviler ile Sünnilerde benzerlik taşımaktadır. Dolayısıyla, bu konuda Arap Aleviliğinin Sünnilikten bir farkı olmadığı gibi, ataerkil bakış açıları bağlamında her iki mezhebin örtüştüğünü söyleyebiliriz.

2.1.2.4. Ataerkil Yansıma Olarak Çocuk Bakımı

(Çocuk Bakımı) “[B]irlikte yapıyoruz da, bunu oranlarsak Elif’in buradaki görevi aslında daha çok.”

Çocuk bakımı, ataerkil yansımaların görüldüğü bir konu olarak karşımıza çıkar. Bu da bizi Arap Alevi ve Sünni eşlerin çocuk bakımına yaklaşımlarına götürür. Her bir taraf, çocuğun kendi kültürüne göre yetişmesini isteyebilir. Hatta taraflar çocuğun dini eğitimi ve namaz söz konusu olduğunda kendi mezhebini ön plana çıkarabilir. Buna ek olarak, çocuğa kadının bakmasını düşünen Sünni erkeklerin yanı sıra, Arap Alevi kadınlar da kendi çocuklarına kendilerinin bakmasının daha uygun olduğunu düşünebilirler. Dolayısıyla, kadının ve erkeğin bir arada sosyalleştiği bir kültüre sahip olan Arap Aleviliğinde, çocuk bakımı konusunda Arap Alevi kadınlara hem kendi kültürlerinde hem de Sünni kültürde sorumluluk yüklendiği görülebilir. Dolayısıyla, çocuk bakımı, diğer evlilikler gibi, kültürlerarası evliliklerde de eşler arasında sorun oluşturabilecek bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun nedeni, çocuk bakımının “kadın işi” olarak görülmesidir. Bu da Arap Alevi kadına Arap Aleviliğinin kendi içinden, yani içeriden sınır ve Sünniliğin kendi içinden, yani dışarıdan sınır çizilmesine neden olmaktadır. Bu durumun çift taraflı olduğunu ve hem Arap Alevi hem de Sünni kültürde kadının “ev hanımı”, “eş” ve “anne” kimlikleriyle özdeşleştirildiği belirtmek gerekir. Arap Aleviliğinde ve Sünnilikte annelik “kutsal” sayılmakla birlikte, çocuk bakımının kadınların üstlenmesi gereken bir durum olduğu ve bakım emeğinin kadınlara özgü bir husus olduğu düşünülmektedir. Yeni nesille birlikte, erkekler çocuk bakımında rol alsalar dahi, çocuk kadınlı ilişkilendirildiği için bakım emeğinde kadın ön plana çıkarılmaktadır. Sorumluluk üstlenmek yerine, ev işi, vb işlerde olduğu gibi, “yardım” edebileceklerini belirten erkekler, kadınların “anneliğini” öne

çıkarmaktadırlar. Kadınların “annelik” kimliği, diğer kimliklerinden istikrarlı bir şekilde sıyrılıp, yeniden inşa edilen bir kimliktir. Bu bölümde, kültürlerarası evlilik yapmış görüşmecilerin “kadın” ve “erkek” işleri konusuna yaklaşımları irdelenecektir.

Bu bağlamda, kadının bastırıldığını ve kadının bastırılmışlığının toplum tarafından oldukça içselleştirildiğini belirten Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), “kadın rolleri” ile “erkek rolleri” arasında farklılık bulunduğunu belirtmiştir: “Kadın profili çünkü toplumda biraz daha bastırıldığında yabancılık çekmeyen, şimdi sen damadı bastırırsan o erkek bu kadar çok bastırılmaya gelmez diye bir cümle duyabilirsin. Ama gelin bastırılırsa zaten kadın olarak toplum tarafından daha önce bastırılmıştır.” “Bastırılmışlık” durumunun kadınla ilişkilendirildiğini ve erkeklerin bastırılmasının toplumca uygun ve gerekli görülmediğini söylemek mümkündür. Bu durum, genel itibariyle toplumdaki, özel olarak Arap Alevi topluluğundaki ataerkil kodları göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Çocuk bakımı bağlamında, Faruk P., eşinin çocuklara baktığını, fakat eşinin çalışması durumunda, eşinin annesinin çocuklara bakma işini üstlendiğini dile getirmektedir. Faruk P.’ye (E, 32, S, 18.06.2020) göre, “Yani genelde anneleri bakıyor. Ama çalıştığı zaman genelde kaynanam bakıyor. [...] Annesi, eşimin annesi bakıyor zaten.” Çocuklara, eşinin bakması gerektiğini belirten Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), bu konuyu şu ifadelerle dile getirmiştir: “Normal şartlarda annesinin bakması lazım.” Kadının veya erkeğin annesi, her iki eşin çalışması durumunda çocuk bakımını üstlenebilmektedir. Bu nedenle, genel olarak çocuk bakımı konusunda eşlerin seçimi, annelerden yana olmaktadır. Buna rağmen, erkeklerin ilk tercihi, kendi eşinin çocuğa bakması yönündedir.

Ferit G. (E, 31, S, 10.03.2020) ise, çocuklara eşinin annesinin baktığını ifade etmiştir: “Kaynana. Eşim çalıştığı zaman kaynanam bakıyor. Yeri geldiğinde de, annem

bakıyor. Ama genelde kaynanam.” Buna ek olarak, Ferit G. (E, 31, S, 10.03.2020), çocuğa, annesi olarak kadının bakması gerektiğini savunmaktadır: “Ya eşim çalışmıyorsa anne bakmalı. [...] Annenin büyütmesi daha sağlıklı. [...] [K]imse annesi gibi bakamaz. [...] Anne gibi yine bakamaz baba.” Görüldüğü gibi, kadının “annelik” rolünden dolayı, bazı erkek görüşmeciler, eşlerinden çocuk bakımını tek başlarına üstlenmelerini beklemektedir. Çünkü çocuk bakımı, kadınların üstlenmesi gereken “kadın işi” olarak kodlanmıştır.

Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), çocuğun annesi olarak kadına işaret etmiştir: “Bence annesi bakmalı. [...] Direkt kendi annesi çünkü çocuk anne hasreti çekmemeli. [...] Birebir kayınvalidelerinde kalacaksa annemin düşüncesi farklı olabilir. Diğer kayınvalidemin düşüncesi farklı olabilir.” Çocuğa bakma konusunda, kültürlerin rolünün olduğunu ve çatışma yaşanmaması için çocuğuna din başta olmak üzere, kültürü kendisinin öğreteceğini belirten Arda B., çocuğunun kafa karışıklığı yaşamasını istememektedir. Anne olarak kadının yanı sıra, baba olarak erkeğin de çocuk bakımında yer alması gerektiğini belirten Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), şu ifadeleri kullanmıştır: “Annesinin bakmasını istiyorum. [...] (Baba) Bakım derken eğer kişisel bakımsa işte altını bezleme, yıkama, [...] derken baba % 100'ünü, anne de % 100'ünü almalı. [...] İki kişi, yani çocuğa beraber bakacak her konuda.” Dolayısıyla, kadının “anne”lik rolünü vurgulamasının yanı sıra, Arda B., kadının ve erkeğin her ikisinin çocuk bakımını üstlenmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Elde edilen bulgular çerçevesinde, belirtilmesi gereken husus, bazı görüşmecilerin ideal cevap vermek için çaba sarf etmeleri, fakat uygulamada ataerkil bakış açısına sahip olmalarıdır. Bu nedenle, ideal cevapları olduğu gibi kabul etmek yerine, sorgulama yapabilmek için katılımcı gözlemin de dikkate alınması gerekir. Bu bakış açısıyla yaptığımız katılımcı gözlemde, Sünni erkeklerin kendilerini eşitlikçi

bireyler olarak tanımladıkları, fakat uygulamada kadınların “kadın işi” olarak görülen işleri üstlenmeleri gerektiğine inandıkları şeklindedir. Dolayısıyla, “kadın işi-erkek işi” konusunda olduğu gibi, çocuk bakımında da mezhebe dayalı bir farklılığın olmadığı açıktır. Arap Aleviliği ile Sünnilikte bu konuda ortaklaşma olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, her iki mezhepte de çocuk bakımının “anne” kimliğiyle ilişkili olarak “kadının görevi” olduğu ifade edilmektedir. Özetle, çocuk bakımı konusunu dikkate aldığımızda, görüşmecilerin çoğunda ataerkil bakış açısı bağlamında benzerlikler olduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Kùltürlerin Etkileşim Boyutları

2.2.1. Yaşanılan Coğrafyanın Belirleyiciliği

“[B]izim tarafta daha çok zaman geçirdik. Benimsesinler.”

Yaşanılan coğrafya iki açıdan önem taşımaktadır. İlki, yaşanılan coğrafyada farklı kùltürlere mensup bireylerin varlığı, kùltürlerarası etkileşime zemin hazırlamaktadır. İkincisi ise, kızlarının Sünni bir erkekle evlenmesini istemeyen Arap Alevi ailelerin, evlendikten sonra Arap Alevi mahallede oturmak şartıyla kızlarının evliliklerine izin vermeleri şeklinde olmaktadır. Her iki durumda da, yaşanılan coğrafyanın kùltürlerarası ilişkilere etkisi ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, yaşanılan coğrafya ele alınması gereken konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), Antakya’nın bir mahallesinde oturma nedenini, işyerine ve kendi ailesine yakın olması şeklinde vermiştir: “Aslında birlikte seçtik, hem işyerlerimize yakın, ailemize yakın. İşyerlerimiz zaten burada. [...] Orada başlayınca işimize yakın, okulumuza da yakın olsun. Bir de çocuklarımız küçüktü.”

Çocuklarının küçük olması, Aylin M.'nin mahalle seçiminde önemli bir rol oynamıştır. Çocukları büyüyen Aylin M. ve eşi, yine aynı mahallede ikamet etmeye devam etmişlerdir. Kendi ailesine yakın olmak isteyen Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), şu ifadeleri kullanmıştır: “Yani biraz da eve, [...] aileye yakın olalım, dedik. Öyle oldu. [...] Benim ailem de karşı tarafta. [...] [E]şimin ailesinin bir kısmı Reyhanlı'daydı. Şu anda kimse de kalmadı onlardan. İskenderun'dalar şimdi. [...] [K]arnımız nerde doyarsa ordayız.” Aileye ve işyerine yakın olmak, kadınlar için önem taşımaktadır. Aileye yakın olarak çocuk bakımında annelerinden ya da kız kardeşlerinden yardım alan kadınlar, işyerine yakın olarak zaman kaybını en aza indirmeye çalışmaktadırlar. Aynı şekilde, erkek görüşmeciler de aynı kaygılar içerisinde eşleriyle ortak karar alarak, Arap Alevi mahallelerde oturmaktadırlar. Toplamda 10 çiftten sadece 2'si Sünni bir mahallede yaşamaktadır. Diğer çiftler, ya Arap Alevi mahallelerde ya da Arap Aleviler ile Sünnilerin bir arada yaşadığı mahallelerde ikamet etmektedirler. Arap Alevilerle Sünnilerin aynı mahallede yaşamaları, kültürlerarası iletişim ve etkileşimi olanaklı kılan temel etmenlerden biri olarak göze çarpmaktadır. Bu noktada, Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), ailesinin eşini benimsemesi için ailesinin oturduğu mahallede oturduğunu ve bu nedenle, ailesinin eşini benimsediğini anlatmaktadır: “Birlikte hep ortalarında kaldık. O da belki onu daha çok benimsemelerini sağladı. [...] Yani bizim tarafta daha çok zaman geçirdik, öyle diyelim. [...] Tanidikça farklı olduğunu ve farklı olmadığını, o önyargılarını yıkmak için bir şeyler yaptım. O yüzden iyi oldu.” Bu bağlamda, Sünni erkeğin, Arap Alevi ailenin dışında tutulan bir “yabancı” olarak algılandığını, fakat kültürlerarası etkileşimle birlikte, aileden biri olarak kabul edildiğini görmek mümkündür. Aylin M., eşiyle kendi ailesi arasındaki ilişkilerin iyi olması için eşini kendi ailesinin ortamına sokmuştur. Ailesinin yaşadığı mahallede yaşayan Aylin M., eşinin hem aile hem de çevre tarafından tanınmasını ve benimsenmesini sağlamıştır. Kendisini Arap Alevi kültürüne ait hisseden Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), Arap

Alevi mahallede yaşadığı için memnuniyetini dile getirmiştir: “Bir de sanki biz kendi mahallemizde kendi kültürümüzü yaşadığımız için daha çok yakın [...] hissediyorsunuz kendinizi. Biraz da daha mı, kendimizi daha mı sosyal hissediyoruz burada! [...] Gerçi o taraf da şey olarak belki bizim kaynanagil biraz daha kapalı ya, biraz farklı oluyor.” Eşinin, Arap Alevi kültürü benimsediğini belirten Aylin M., Arap Alevi çevrede daha çok rahat ettiklerini belirtmiştir. Arap Alevi çevreyle Sünni çevreyi kıyaslayan Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), Arap Alevi çevrede kendilerini rahatsız eden kimsenin olmadığını vurgulamıştır: “Mesela bir defasında şey olarak, kirada oturduğumuz zaman, mesela balkonda hani normal atletle çıksa da kimse ayıplamıyor. [...] Balkonda istediğin gibi oturuyorsun, şortunla, askılıyla vesaire ve bazı kesimler var ki oturamıyorsunuz öyle.” Dolayısıyla, bu örnek, bazı Arap Alevi ve Sünni mahalleler arasındaki zıtlığı göstermesi açısından oldukça önem taşımaktadır. Özetle, Aylin M. ve eşi, Arap Alevi mahallede daha özgür ve rahat bir şekilde yaşadıklarını belirtmişlerdir.

Gaye T.’nin Arap Alevi mahalle dışında oturmasını istemeyen ailesi, evlenme aşamasından önce kızları için Sünni erkekten ya da erkeğin ailesinden ev istemektedirler. Yaşanılan mahallenin, Arap Alevi mahallesi olması, ailede ve bazı kadın görüşmecilerde güvenin simgesi olmuştur. Kendilerini, Sünni çevrede rahat hissetmeyen Arap Alevi kadınların, Arap Alevi mahallede ikamet etme tercihleri olmuştur. Bu bağlamda, evlendikten sonra oturulacak yer konusunda Arap Alevi mahallelerden birinde oturmalarını isteyen babasıyla hemfikir olan Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), yaşanılan coğrafyanın yaşam biçimine etkilerini vurgulamıştır: “Babam, biz evlenirken ya Çekmece ya Ekinci demişti. Çünkü hem kızımı Sünni bir çocuğa verip, hem de bir de hani onların yoğunlukta olduğu bir yerde oturtmam, demişti. [...] Ben daha çok Arap Alevilerin yoğunlukta olduğu bir yerde kendimi çok daha rahat ve çok daha güvende hissediyorum.” Çekmece mahallesinde yaşayan kişilerin genellikle Arap Alevi olduğunu, fakat son zamanlarda hızlı kentsel yapılaşmayla birlikte az da

olsa Sünnilerin de o bölgede oturmaya başladıklarını söyleyen Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), bölgeyi ayrıntılı değerlendirmektedir: (Sünniler) “Camiden aşağısı. [...] (Arap Aleviler) Ama burası hani hala diyebilirim ki yüzde doksan sekiz, doksan dokuz. [...] (Rezidansın olduğu taraf) O taraflar daha karışık. [...] Orası çok fazla artık şehirleşti.” Bu noktada, oturulacak mahallenin güvenli olması, özellikle Arap Alevi aileler tarafından aranan özelliklerden biri olması bakımından önemlidir.

Ferit G. (E, 31, S, 10.03.2020) ise, yaşadığı mahallenin, sadece Sünni mahalle olmadığını, fakat Arap Alevilerin de yaşadığı bir mahalle olduğunu dile getirmiştir: “Burası.. [...] Akevler. [...] (Sünni yoğunluk) Hayır, karışık burası. [...] [Ş]u şu arka sokak olduğu gibi Alevi. [...] Burası olduğu gibi. Biz içlerinde büyüdük zaten. [...] Komple bu mahalle çoğu Alevi.” Yaşadığı eve yakın bir sokakta Arap Alevilerin yoğunlukta olduğunu belirten Ferit G., Arap Alevilerin olduğu mahallede büyüdüğünü sözlerine eklemiştir. Ailesinin, Arap Alevilerin ikamet ettiği mahallede oturmasını ele alan Ferit G. (E, 31, S, 10.03.2020), babasının işini sebep olarak göstermiştir: “Biz doğma büyüme, benim babam da Reyhanlılı. 86’dan, 85’ten buraya geliyor. Eczanedeydi. Benim babam kalfaydı. Reyhanlı’daydı eczane. Buraya taşınınca eczane, 86’dan beri doğma büyüme bu mahalledeyim ben.” İkamet ettiği mahalleyi, Arap Alevi ve/veya Sünni mahalle kaygısıyla değil, doğup büyüdüğü mahalle olması açısından tercih eden Ferit G., başka mahallelerde yaşadıkten sonra, eşiyile birlikte ailelere yakın olmaya karar vermiştir. Çocuk bakımında ailelerin katkısı olduğundan dolayı, eşlerin ailelerine yakın bir eve taşınması işlerini kolaylaştırmaktadır. Maddi durumlarının kötü olmasıyla beraber, eşiyile arasındaki sorunlardan kaynaklı ev değiştiren Ferit G., Arap Alevi veya Sünni mahallede oturmanın önceliği olmadığını, fakat ailelere yakın olmak için şu anki evlerine taşındıklarını ifade etmiştir.

Ahmet S. ise, çalışmak için şehir değiştirdiğini belirtmiştir. İş için şehir

değişikliği, Ahmet S.'nin farklı kültürlerden insanlarla aynı ortamı paylaşmasına sebep olmuştur. Böylece, farklı kültürlerle mensup insanlarla kültürlerarası etkileşime geçen Ahmet S. (E, 41, S, 02.06.2020), eğitim ya da iş aracılığıyla yaşadığı şehrin dışına çıkmayı, önyargılarının kırılması noktasında yapıcı bulmaktadır: “Ya zaten ben önceden de mesela ailemden ayrıydım. [...] Çalışmak için çok çıktım. [...] 98’e kadar her yazın İstanbul’a giderdim. İstanbul’da 3-4 ay çalışırdım. Para biriktirirdim. Geri gelirdim. Okul harçlığımı, her şeyimi o dönem çıkarırdım.” Eşinin tayini, kendi memleketine çıktığı için eşiyle birlikte kendi memleketine taşınan Ahmet S., kendi ailesine eşinin katkılarını ifade ederek, kültürlerarası karşılaşmalar yoluyla “kadınlar arası bilgi alışverişi”ne örnek teşkil edebilecek durumları paylaşmıştır. Ahmet S.'nin (E, 41, S, 02.06.2020) sözleriyle, “Bizim erkekler mesela otururlar, öyle televizyon seyrederek. [...] İşte karısına diyor ki bana bir bardak su getir ya da işte git bana çay getir falan gibisinden bir şeyler. En sonunda işte Eda kafalarına vura vura öğretti. [...] Öyle öğretme öğretme, şimdi abim, onlar ekmek bile pişiriyor.” (Gülüyor.) Dolayısıyla, burada kadınlar arası bilgi paylaşımının etkili olduğunu ve kadınların “kız kardeşlik” duygusunu pekiştirdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, yaşanan coğrafya kadar kültürlerarası karşılaşmaların olması ve kültürlerarası etkileşime geçme durumu oldukça önem taşınmaktadır. Buna ek olarak, Eda S.'nin Arap Alevi olmasından dolayı kültürel açıdan daha esnek bir yapıdan geldiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar Arap Aleviliğinde ataerkil kodlar olsa da, kültürel pratiklerde kadının önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Şu anda yaşadıkları mahalleyi seçme nedeni olarak, işe yakınlık konusunu dile getiren Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), bulundukları mahallede Arap Alevilerin ve Sünnilerin bir arada ikamet ettiklerini belirtmiştir: “Ben o ayrımı hiç yapmadım. [...] Yani üniversiteye yakın olduğu için biz böyle. [...] Var çeşit çeşit. [...] Karışık.” İşyerine yakın yerde ikamet eden Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), eşinin Arap Alevi

mahallede oturmak istediğini ve bu isteğin sebebi olarak ikamet ettiği mahallede rahat etmediğini dile getirmektedir: “Okul, işyerime yakın olduğu için. [...] Eşime soracak olursan, eşim bugün, ben değil bak, eşim, bugün Sümerler’e taşınmak ister. Balkonda birasını koyup içmek ister. Böyle camiye giden elbiselileri görünce tepesi atar. [...] Ama ben aldım artık evi.” Evi satın aldığı için söz konusu mahallede ikamet etmeye devam ettiklerini söyleyen Ayfer Z., eşinin Arap Alevi mahallede yaşamak istediğini vurgulamıştır. Eşinin Arap Alevi mahallede yaşamak istemesinin sebebi ise, Arap Alevilerin sosyal ve kültürel açıdan yabancılara önyargılı olmaması şeklinde ifade edilmiştir. Dolayısıyla, Sünnilerle kültürlerarası iletişime geçen Arap Alevilerin sosyal, kültürel ve ticari alanlarda Sünni bireylerle sorun yaşamadıklarını ve söz konusu alanlarda ortak hareket edebildiklerini gözlemlemek mümkündür. Ancak bir taraftan, Arap Alevilerin, evlilik gibi özel alanı ilgilendiren konularda Sünnilere önyargılı yaklaştıkları görülür. Bunun sebebi, daha önce de belirttiğimiz gibi, etnik grup özelliklerinin korunmaya çalışılmasıdır. Çünkü Arap Aleviliğinde mezhebin erkek üzerinden ilerlemesi ve korunması gerektiğinin düşünülmesi söz konusudur. Bu da bize Arap Aleviliğinin ilkçi ve mezhep bağlamında dışa kapalı karakterini göstermesi açısından önemlidir. Diğer taraftan, kültürel, sosyal ve ticari alanlarda her iki etnik grup arasında herhangi bir önyargıya rastlamak pek mümkün değildir. Çünkü bu alanlarda mezheplerinin devamını tehdit edecek bir durum bulunmamaktadır. Arap Alevilerle birlikte, Sünnilerin de sosyal, kültürel ve ticarete dayalı alanlarda barışçıl ve işbirliğine açık olduklarını belirtmek gerekir. Bu durum, aynı coğrafyada yaşayan ve kültürlerarası etkileşime geçen taraflar arasındaki hoşgörüye işaret eder. Ancak Arap Alevi ve Sünni bireylerin kültürlerarası evlilikleri söz konusu olduğunda, bu hoşgörünün her zaman devam etmediğini ve önyargıya alan açıldığını özellikle vurgulamak gerekir.

Bu noktada, Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), Arap Alevi mahallesinde oturma sebebini, bu mahallenin işyerine yakın olmasına bağlamıştır: “Okula yakın

olduğu için. [...] Yani sırf okula yakınlığından dolayı, yoksa muhiti tanımıyorduk, bilmiyorduk yani hiç. [...] (Arap Alevi çevre) Yani seçerken onu düşünmedik açıkçası. [...] Ama buradaki Sünni mahalleleri düşününce, evet, tercihim yine burası olurdu.” Sünni mahallede rahat edemeyeceğini düşünen Cavidan V., Arap Alevi mahallede yaşamanın sosyallik bağlamında daha rahat olduğunu dile getirmiştir. Bu noktada, Samandağ Arap Alevilerinin ataerkil toplum yapısına sahip olduklarını ifade eden Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), Müslümanlıkta kadının yerini ele almıştır: (Maçoluk) “Samandağ’ında daha yoğun ama hani sadece Alevilikte değil ki! Bütün Müslümanlıkta böyle. (Gülüyor.) [...] Erkek her zaman daha üstün kılınmış kadından. [...] Erkek daha baskın evliliklerde. Yani hem Alevilikte hem Müslümanlıkta.” Dolayısıyla, yaşanan coğrafya ile ataerkil bakış açısı arasında bağlantı kurulmuştur. Bu nedenle, yaşanan coğrafyanın da dikkate alınması gerekir. Tayin dolayısıyla başka bir şehirden Antakya’ya gelen Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), eşiyle birlikte Antakya’ya taşınma nedenlerini şu şekilde açıklamıştır: “Ben hiçbir zaman gel, Hatay’a yerleşelim, demedim. Olursa orta yer olur hatta demiştim kendisine. (Gülüyor.) Orta, haritada bul bir yer, orta bir yerde filan. Öyle oldu yani. Kendi tercihiydi. Ben de balıklama atladım zaten.” Antakya’da ikamet etmekten memnun olduğunu belirten Cavidan V., eşinin Samandağ’ı ve Arap Alevi kültürünü benimsediğini ifade etmiştir.

Antakyalı olmasına rağmen, çocukluk yıllarında ailesiyle birlikte Mersin’e göç etmiş olan Elif K., evlenmeden önce ailesiyle birlikte tekrar Antakya’ya gelmiştir. Mersin’deki rahatlığı Antakya’da bulamadığını söyleyen Elif K., Antakya’da kız çocuğu olarak baskı altında yaşamanın, kendisi ve okulu üzerindeki etkilerini anlatmıştır. Şu anda eşi ve çocuklarıyla birlikte Antakya’da yaşamayı sorunsuz bulan Elif K., iflas etmiş bir ailede ve küçük bir şehirde kız çocuğu olmanın zorluklarını ele almıştır. Kadının “bakire” olmasının, Antakya’da önemsendiğini ve sorgulandığını belirten Elif K. (K, 39, AA, 15.06.2020), kendi evliliğinde bu konuda eşinin ailesi

tarafından sorgulanmadığını dile getirmiştir: “Ha burada mesela direkt bir kadının bakire olması dikkatimi çekti. Özellikle hani bunu mesela ben evlendiğimde eşimin ailesi bunu hiçbir şekilde sorgulamadı. [...] Meraklı olan bizden olan eltimdi.” Dolayısıyla, bu örnekte, Hatay gibi hemşehrlik duygusunun daha yoğun hissedildiği bir şehirde yaşamamanın, Mersin gibi büyük bir şehirde yaşamaya oranla daha zorlayıcı olduğunu söyleyebiliriz. Küçük yerleşim yerlerinde dikkatlerin daha çok kadınların davranışları üzerine yoğunlaştığını söylemek mümkündür.

Şu anda yaşadıkları mahalleyi değerlendiren Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), söz konusu mahallede Arap Alevilerin ve Sünnilerin bir arada ikamet ettiklerini belirtmektedir: “Akevler mahallesi. [...] (Arap Alevi/Sünni) Burası tam, Akevler orta yer ya. Akevler’de ikisinden de var ama sonrasında Ekinci’ye gidince Ekinci’de daha çok Alevi var. Bir sonraki mahalle. [...] (Burada Sünniler çoğunlukta mı) Evet, aynen.” İkamet etkileri mahalleyi seçme sebebini Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), şu şekilde açıklamıştır: “Kayınvalidemlere, merkeze yakın olduğu için yani. [...] Ben. Ben seçtim evi. [...] (Mahalleyi siz mi seçtiniz) Yok. Hem anneme yakın hem şey olduğundan, evi bulunca buradan seçtik. Yani eve bakarken tesadüfle bu kadar yakını seçtik. [...] (Annesi) Stadyumun orada.” Evi seçme aşamasında, şu anda oturdukları mahallenin, Arap Alevilerin ve Sünnilerin bir arada ikamet ettikleri bir mahalle olduğunu bildiğini söyleyen Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), şu ifadeleri kullanmıştır: “İlk evlendiğimizden beri burada karışık olduğunu biliyorum yani. [...] Kayınvalidemin arkadaş grubu da hani geneli Alevi olduğu için sıkıntı olmayacağını düşündüm. [...] Bu [...] marketin başından sona, inşaata kadar hepsi Alevi. [...] Bir aile zaten, bir-iki aile bunlar.” Dolayısıyla, Arap Alevi ve Sünni bireylerin aynı mahallede ikamet edebildikleri ve kültürel olarak etkileşime girdiklerini söyleyebiliriz. Nitekim Sünni bireylerin Arap Alevi arkadaşları olabildiği gibi, Arap Alevi bireylerin de Sünni arkadaşları vardır. Kerime G.’nin kayınvalidesinin Arap Alevilerle arkadaşlık ilişkileri,

kültürlerarası etkileşimin önemli bir örneğidir.

Şu anki mahallelerinde ikamet etme sebebi ile ilgili eşiyle aynı açıklamayı yapan Sedat V. (E, 40, S, 05.06.2020), ayrıntıları şu şekilde vermiştir: “Burayı beraber seçtik. [...] Birinci önceliğimiz, eşimin okuludur. [...] Bir de şey kaynanam geliyordu Samandağ’ından çocuğa bakmaya. [...] Cavidan da bu tarafa tayin istedi. Çünkü orası köy okuluydu.” Eşlerin ailelerine ve işyerlerine yakın olma isteklerinin, oturulacak mahalle seçimine etki ettiği görülmektedir. Eşlerin ailelerine ve işyerlerine yakın olmayı istemelerinin nedeni, Arap Alevi kadınların annelerinden ya da kayınvalidelerinden çocuk bakımı konusunda destek talep etmeleridir. Bu nedenle, ulaşımın rahat olduğu bir mahalle seçilmektedir. Bu noktada, Arap Alevi mahallede rahat olduğunu belirten Sedat V. (E, 40, S, 05.06.2020), “tutucu mahalle”de ikamet etmeyi istemediğini sözlerine eklemiştir: “Hani mesela, ben de mesela hani yaşayış tarzım itibariyle çok tutucu bir mahallede oturmak istemem. Yani ben evime şortla girerken, mesela insanların bana tuhaf tuhaf bakacağı bir yerde oturmak istemem. [...] Burası hani o rahatlık açısından daha uygun geliyor.” Arap Alevi mahallede ikamet etmeyi tercih etme sebeplerinden biri olarak eşinin rahatlığını ön plana çıkaran Sedat V. (E, 40, S, 05.06.2020), Arap Alevi mahallenin kendi yaşayış tarzına uyduğunu ifade etmiştir: “Tabii mesela onun rahat edebileceği bir yer benim için önemlidir. Hem yaşayış tarzı bakımından hem mezhep bakımından hem okula yakınlığı bakımından hem çocuklar için, şimdi ona uyanlar bana da uyduğu için sıkıntı oluşturmuyor.” Bununla birlikte, Arap Alevi mahallelerle diğer mahalleleri karşılaştıran Sedat V. (E, 40, S, 05.06.2020), Arap Alevi mahallede yaşamanın rahatlığına vurgu yapmıştır: “Yani ben gidip, Antakya’nın abuk subuk bir çingene mahallesi veya çok tutucu insanların olduğu, hani onları küçümsediğim için değil, onların yaşayış tarzına da saygım sonsuz. Ama bana uymuyor.” Bu noktada, Sedat V. (E, 40, S, 05.06.2020), Hatay’ın çokkültürlü yapısına işaret etmiştir: “Hani mezhep olarak da dersiniz, şeyleri çok seviyorum mesela,

buradaki adakları, bayramları. Hatay'ı seviyorum. [...] [H]ani çokkültürlü bir yapısı var. [...] Sürekli yemek pişiriliyor, sağa sola, şuraya buraya dağıtılıyor.” Arap Alevi kültürünü beğendiğini söyleyen Sedat V., sosyal yardımlaşmanın bir örneği olan bayramları örnek olarak vermektedir. Hatay'ın çokkültürlü bir şehir olarak farklı kültürleri bünyesinde barındırdığını düşündüğümüzde, Arap Aleviliğinin söz konusu kültürlerden biri olarak karşımıza çıktığını görebiliriz. Elde edilen bulgulara göre, Arap Aleviliğinde bayram yemeği pişirip dağıtmak oldukça yaygındır ve bu durum herkes tarafından hoş karşılanmaktadır.

Bununla birlikte, eşinin ailesinin Sünni mahallede yaşamasından dolayı, kendisinin de eşinin ailesiyle aynı binada yaşadığını belirten Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), Sünni mahallede oturma sebebini şu şekilde aktarmıştır: “[K]aynanamgil şey dedi, burada yapılmış bir daire var. [...] Bir bütün olalım diye bir arada bulunalım açısından bu evde oturmamızı istedi. Tabii ben de, eşim de istemedik başta. Araya biraz da hani Sünni-Alevi meselesi de vardı.” Sünni çevrede yaşamaya sıcak bakmayan Menekşe P., eşinin ailesinden yana sıkıntı yaşamadığını, fakat çevrenin önyargılı yaklaşımından rahatsız olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda, “[g]enellikle anne-baba ve evli çocukların aynı apartmanın farklı katlarında [...] oturmaları ve birbirlerine [...] sıkça destek oluşları” günümüzde de karşılaşılan bir durumdur (Yakalı Çamoğlu, 2017: 12). Burada, Menekşe P.'nin, eşinin ailesiyle aynı apartmanda oturmasının, kendisinin “özne”leşme süreciyle ilgili sıkıntı yaratacağı düşünülse de, Menekşe P., eşinin ailesiyle aynı apartmanda oturarak, ileride ekonomik anlamda sorun yaşamamanın önüne geçmek istemiştir. Dolayısıyla, bu kararda Menekşe P.'nin büyük bir payının olması, Menekşe P.'nin “özne” olduğunu gösteren önemli göstergelerden biridir. Bu noktada, eşiyle evlenme sebeplerini ifade eden Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), eşinden ikinci sınıf muamele görmediği için evlilik olayına sıcak baktığını belirtmiştir: “Yani beni [...] olduğum gibi kabul etti. Mezhebimi ya da dinimi, ne olduğuma hiç bakmadan.”

Fikrinin, eşi tarafından önemsendiğini belirten Menekşe P., evlilikte alınacak kararlara katılmayı gerekli görmektedir. Arap Alevi olmasının evliliğinde sorun teşkil etmemesi ve kendisinin görünmez kılınmaması, Menekşe P.'nin evliliğe adım atmasını sağlayan unsurlardan bazılarıdır. Evlilikte alınan kararlara katıldığını söyleyen Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), evlilik sonrası yaşanacak ev konusunda alınan kararda kendisinin de katkısı olduğunu belirtmiştir: “[S]onuçta ben Aleviyim, eşim Sünni. Eşim de istemedi. Ben de istemedim burada oturmayı başta. Ama eşime şöyle bir teklifte bulundum. [...] [Y]a burada kalacağız ya temelli gideceğiz. [...] Eşim o zaman burada kalalım, dedi.” Sünni çevrede rahat olduğunu ve istediği gibi davrandığını belirten Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), inandığı doğrulardan taviz vermediğini dile getirmektedir: “Yok, çok rahatım. Buradakiler rahat olmasın, ben niye rahat olmayayım! (Gülüyor.) [...] Beğenmeyen gider. [...] Yani ben şortumu da giyiyorum, sokağa çıkıyorum. Askılımı da giyip, sokağa çıkıyorum. Gerekli zaman başörtümü de koyup, sokağa çıkabiliyorum.” Yaşam tarzını, yaşadığı çevreye göre değiştirmedikğine vurgu yapan Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), yaşam tarzına yönelik eleştirilere cevap vererek, öznelliğini mahalle sakinlerinin bakış açıları üzerinden inşa etmektedir: (Dedikodu) “Ya oluyor da, olanların da ağzını kapatıyorum zaten. [...] Mesela genelde hani şortu yazları zaten giyiyorum. Onun dışında mesela bayramlarda hep etek giyerim. [...] Mahallede şu olur, bacak göreceğiz! [...] Sende de varsa göster, dedim.” Mahalle sakinlerinin davranışlarını eleştiren Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), yanlış bulduğu konuları açıkça konuştuğunu dile getirmiştir: “Yani Sünni kesim, Müslüman kesim falan diye kendilerini adlandırıyorlar da, öyle bir yapı yok. [...] Kadınlar kapalı, tesettürlü. Kimsenin başını, yani bir erkeğin yanında baş açmak namahremmiş. [...] Ama gece yarısı gecelikle, içi görünen kıyafetlerle sokağa çıkıp, sanki erkek yokmuş gibi mahallede gezen tipler.” Burada, Menekşe P., yaşadığı çevredeki kadınların davranışlarını eleştirerek, kendi düşüncesini ortaya koymuştur.

Batman’a tayini çıktığı için eşiyle birlikte Batman’a yerleşen Eda S., kendi ailesinden uzun süre uzak yaşamak zorunda kaldıklarını belirtmiştir. Bu nedenle, Eda S. (K, 31, AA, 02.06.2020), kendi ailesiyle eşinin birbirlerine alışamadıklarını ve kendi ailesinin eşini kabul etmediğini dile getirmiştir: “Ha evlilik evet Batman’daydım. [...] Ama özlemek, belki aileye alışması açısından iyi olurdu. Biz buraya geç geldik. Eşimin aileye alışması, ailenin eşime alışması zaman aldı.” Yaşanılan coğrafyanın önemi burada da karşımıza çıkmaktadır. Uzun süre aynı ortamda yaşamayan Ahmet S. ve eşinin ailesi, yeteri derecede kültürlerarası etkileşime geçemedikleri için aralarındaki önyargı devam etmiştir. Ancak aynı ortamda yaşadıklarından dolayı, Sünni erkeklerle eşinin ailesi arasında bir kaynaşma olduğunu görebildiğimiz örnekler de bulunmaktadır.

Arap Alevi mahallelerin oturmak için tercih edilme sebebini ele aldığımızda, Arap Alevi mahallelerin sosyal yönü öne çıkmaktadır. Buna göre, Caner M. (E, 50, S, 09.07.2020), ikamet ettikleri mahalle ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “Şu an Antakya. [...] Karşısı Çekmece. Zaten biz orada oturduk bayağı, 11 yıl kadar. [...] Önce kiradaydık. Sonra ev aldık.” Şu anda ikamet etmekte oldukları mahalleyi tercih etme sebebi olarak, Arap Alevi mahalledeki rahat yaşam tarzını ileri süren Caner M., Arap Alevi mahallelerinde insan ilişkilerinin iyi olduğunu, Arap Alevi-Sünni mahalleleri karşılaştırarak ifade etmektedir. Caner M.’nin (E, 50, S, 09.07.2020) sözleriyle, “Alevi kesimin asıl biraz bazı yönlerden daha seviyorum ben. [...] [İ]ki sokak ilerde, Sünni kesim, Hacı Ali Nurlu Lisesi’nin üst tarafı. Balkona çıkamıyorsun. Sana öyle bir bakıyorlar ki sanki ben erkek olarak, yani tiksindim. [...] Burada balkona çıktığında atletle çıkıyorum, şort-atlet.” Caner M.’nin şu anda ikamet ettiği mahalle, Arap Alevi mahallesidir. Antakya’da Arap Alevi yoğunluklu mahalleler olduğu gibi, Sünnilerin yoğun olduğu mahalleler de bulunmaktadır. Buna ek olarak, şehirleşme ile birlikte, Arap Aleviler ile Sünnilerin bir arada yaşadığı mahallelerden de bahsetmek mümkündür. Mezhep ile insan ilişkilerinin iyi olması arasında bağlantı olup olmadığı

sorulduğunda, Caner M. (E, 50, S, 09.07.2020) şu ifadeleri kullanmıştır: “Bazı kesimlerde, Sünni kesimlerde de öyle rahat yerler çok fazla var. Ama hanım tarafı, bu tarafta olduğu için hanımın ailesi, hepsi, çevresi burası. [...] E tabii, buraları seviyoruz, yani şey rahat geliyor.” Ailesiyle birlikte ikamet ettikleri Arap Alevi mahalleyi sevdiğini dile getiren Caner M., eşinin çevresini dikkate alarak, Arap Alevi mahallesinde oturmayı tercih etmiştir. Ancak Caner M., sosyallik açısından benzer rahatlığı sunan Sünni mahallelerin olduğuna da işaret etmiştir.

Yaşanılan coğrafya bağlamında, aynı veya komşu mahallelerde yaşayan Arap Aleviler ile Sünnilerin, kültürlerarası karşılaşmalar yoluyla kültürlerarası etkileşime girdiklerini ve bazı ortak özellikleri paylaştıklarını söyleyebiliriz. Bu noktada, Arap Alevi mahallesinde oturma kararını, “temiz insanlara” bağlayan Mehmet T. (E, 30, S, 09.03.2020), şu ifadeleri kullanmıştır: “Yani ortak kararımız oldu. Oturmamızın herhangi bir nedeni yok benim açımdan. Yani temiz insanları barındırdığı için oturuyoruz şu an burada.” Bu bağlamda, evlenmeden önce farklı kültürlerden insanların olduğu merkezi bir mahallede yaşadığını belirten Mehmet T. (E, 30, S, 09.03.2020), kültürlerarası etkileşimin yoğun olduğu mahallesinden bahsetmiştir: “Benim için [...] dinin, dilin, ırkın, oturduğün mahallede yaşayan kültürün herhangi hiçbir önemi yok. [...] Evet, yetiştirilme tarzım. Hristiyan mahallesinde büyüdüm. Alevi çevremiz. [...] Saray caddesi. Eski Antakya evlerinde büyüdüm.” Mehmet T. (E, 30, S, 09.03.2020), farklı kültürlerin bir arada yaşadığını gösteren bir anlatım ortaya koymuştur: “Biz zaten eski Vilayet karakolunun yan tarafında. [...] Kiliseyle de dip dibeydi anneannemin şu an bulunduğu, eskiden yaşadığı ev. E o çevrede büyüdük.” Bu bağlamda, oturduğu mahallenin kültürlerarasılık boyutunu ortaya koyan Mehmet T. (E, 30, S, 09.03.2020), yaşadığı coğrafyada vuku bulan kültürlerarası etkileşimi gözler önüne sermiştir: “[O]turduğumuz mahallede anneannem, bakkala yoğurt almaya giderken, yan tarafımızdaki Corç amcalarda yemek yerdik. [...] Alevi kültürü nedir, Hristiyan kültürü

ne yapar, onu da bilmiyorum. Çünkü aynı yaşantının içinde olduğumuz için belki onların kültürleriyle de yaşadık biz.” Dolayısıyla, daha önce de belirttiğimiz gibi, yaşanan coğrafyada gerçekleşen kültürlerarası etkileşim, farklı kültürlerin birbiriyle temas halinde olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020) ise, işi dolayısıyla bulunduğu Samandağ’da hoşgörüyü karşılandığını ve Arap Alevilerin misafirperver olmalarından dolayı, Arap Alevileri sevdiğini dile getirmiştir: (Arap Alevi kesimini) “Yani daha çok seviyorum. [...] Cana yakınlar. El üstünde tutuyorlar. Yani ne bileyim, insana değer veriyorlar.” Bu noktada, Sünni çevresini ele alan Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), tam tersi bir tasvir yapmıştır: (Yaşadığı mahalle) “Bizim insanlarda pek fazla yok. [...] Yani nasıl diyeyim size, geri kalmışlıktan kaynaklanıyor. (Gülüyor.) Yani fazla açılmamışlar. Hani fazla, pek fazla, yani kendisinden başka kimseyi düşünmeyen insanlardan ne beklersin!” Kendi yaşadığı çevreyi iyi bulmadığını, fakat Samandağ’daki Arap Alevileri iyi bulduğunu söyleyen Faruk P., Arap Aleviler ile Sünnilerin “yabancı”lara bakış açısındaki farklılıkları ele almıştır. Sünni olarak kendi mahallesinde rahat etmediğini, fakat Arap Alevi mahallesinde çalışırken, iyi karşılandığını belirten Faruk P., Arap Alevilerin yanında kendini rahat hissettiğini ifade etmiştir. Bu durum, Arap Aleviliğinin kültür olarak yapıcı görülmesine neden olabilmektedir.

Elde edilen bulgulara göre, kültürlerarası iletişim ve etkileşim için yaşanan coğrafyanın önemli olduğunu söyleyebiliriz. Aynı coğrafyada yaşayan farklı kültürler, kültürlerarası iletişime girip, kültürlerarası etkileşimi deneyimleyebilmektedirler. Bu nedenle, farklı kültürlerin aynı coğrafyada bir arada yaşaması oldukça önemlidir. Bu bağlamda, aynı coğrafyada yaşayan farklı kültürler arasında kültürlerarası etkileşimin gelişmesi, bizi kültürlerarasılığa götürür. Dolayısıyla, kültürlerarasılık farklı kültürlerin etkileşime geçtiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

2.2.2. Kùltùrlerarası Etkileşimin Etkileri

“[B]iz Alevi kùltürüyle de, Hristiyan kùltürüyle de, Sünni kùltürüyle de, bütün kùltürleri alıp da büyümüşüz.”

Aynı coğrafyada yaşayan farklı kùltürlere mensup bireyler, aynı sosyal ve ekonomik hayatı paylaştıkları için kùltürlerarası karşılaşmalar yaşayabilmektedirler. Kùltürlerarası karşılaşmalar, “karşı” tarafın kùltürünü tanıyabilmemiz için ortaya çıkan bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Bu fırsat çerçevesinde, aynı ortamda zaman geçiren bireyler, “karşı” tarafla ilgili önyargılarını test etme imkânı bulabilmektedirler. Bu süreçte kişiler, kùltürlerarası iletişim aracılığıyla etkileşime geçebilmektedirler. Ancak söz konusu kùltürlerarası iletişimin, bazı durumlarda önyargının azalmasına ya da tam tersi artmasına neden olabileceği de akılda tutulmalıdır. Kùltürlerarası iletişime geçen Arap Alevi ve Sünni bireylerin aralarında gerçekleşen kùltürlerarası etkileşim sonucunda, tarafların, “karşı” kùltürden bazı kùltürel öğeleri ödünç alıp, kendi kùltürlerinden bazı öğeleri ödünç vermeleri söz konusu olabilmektedir. Bu bağlamda, birbirleriyle derin ilişkiye geçen kùltürlerin ve söz konusu kùltürlere mensup bireylerin kaynaşması mümkündür. Söz konusu kùltürel kaynaşmaların gerçekleştiği noktada, kùltürler iç içe yaşayıp, birbirlerini etkileyebilirler. Kùltürlerarası etkileşim, farklı kùltürlere mensup insanların davranışlarına, yaşam biçimlerine ve hayata bakış açılarına yansımaktadır. Hayata esnek gözlerle bakan insanlar, farklı kùltürlere mensup insanları kendi kùltürlerinden ayırt etmeden bir arada yaşamaya sıcak bakmaktadırlar. Böylece, aynı coğrafyada bir arada yaşama kùltürü oluşmaktadır. Bu bağlamda, kùltürlerarası etkileşim, kùltürlerarası karşılaşmalar ile başlayıp, kùltürlerarası iletişimle devam eden bir süreçtir. Kùltürlerarası etkileşim sonucunda Arap Alevi ve Sünni kadınlar ve erkekler, önyargıdan uzak kalarak, birbirlerini sevip evlenebilmektedirler. Saha

çalışmamızda görüşme yaptığımız 10 çift, söz konusu süreci başarıyla atlatmış çiftler olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada, kültürlerarası etkileşimin yapıcı etkisini görmek mümkündür.

Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), Sünni kültüre mensup annesinin Arap Aleviliğini iyi bulduğunu ifade etmiştir: “Annem de öğretmen. Yürüyen dostluklar çoğunluğu Alevi olunca, insanların nasıl olduğunu fark ettikçe annem aslında Fethiye’de gördüğü yanlışları değerlendiriyor yani. Ben çok eminim ki gönlünden geçen benim de Alevi bir adamla evlenmem olurdu.” Burada, Gaye T.’nin annesinin Arap Alevi bir erkekle evlendiğini ve bu tarz evlilikleri tasvip ettiğini söyleyebiliriz. Mezhep baba üzerinden ilerlediği için Gaye T., Arap Alevi sayılmaktadır. Ancak annesinin ve babasının Gaye T.’ye Arap Alevi eş seçme konusunda telkinleri olmuş olsa da, Gaye T.’nin Sünni Türk ile evlendiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla, annesi ile babası arasında yaşanan kültürlerarası etkileşimin, ters yüz edilmiş bir şekilde Gaye T. ve eşi arasında yaşandığını ifade edebiliriz. Bu nedenle, kültürlerarası evliliklerin temelinde kültürlerarası etkileşimin olduğunu belirtmek mümkündür.

Mehmet T. ise, insanlık erdeminin, mezhepten önemli olduğunu ve mezhep üzerinden ayrıştırmayı değil, bir arada yaşamayı öğrendiğini, eşi üzerinden verdiği örnekle dile getirmiştir. Mehmet T.’nin (E, 30, S, 09.03.2020) sözleriyle, “Kalbinin güzel olması, yani temiz bir insan olması, ailesinin ve kendisinin kültürlü insanlar olması. [...] Benim için dinin, dilin, ırkın, herhangi bir hiçbir önemi yok yani. [...] Yani benim için ön planda olan insanlık yani. Biz bu şekilde büyümedik yani.” Bu bağlamda, Mehmet T. (E, 30, S, 09.03.2020), Antakya’daki farklı kültürlerin iç içe yaşadığı ortamı şu şekilde yansıtmaktadır: “Ya küçüklüğümüzden beri aynı ortamda büyüdük biz Hristiyan’ıyla, Alevi’siyle, Yahudi’siyle. Yani biz herhangi insanlık açısından herhangi hiçbir yanlış görmedik. Bu şekilde büyütülmedik. Ondan kaynaklı bizim için iyi

insanlar olarak tabir ediliyor.” Büyüdüğü yer olan Antakya’da Hristiyan, Arap Alevi ve Sünni kültürleriyle karşılaşan ve kaynaşan Mehmet T.’nin, önyargısız bakış açısı sergilediği görülür. Antakya’da Hristiyan, Arap Alevi ve Sünni kültürlerinin olduğunu ve farklı kültürlerin bir arada yaşadığı bir çevrede büyüdüğünü belirten Mehmet T. (E, 30, S, 09.03.2020), kültürlerarası etkileşimin altını çizmiştir: “[B]iz bir mezhep, din, dil, ırk, hiç ayırmadık yani. [...] (Farklılık) Hiçbir şey yok.” Farklılıktan ziyade, aynılığa vurgu yapan Mehmet T. (E, 30, S, 09.03.2020), farklılığı tanımadığını sözlerine eklemiştir: “Antakya’nın kültüründe, bizim için mezhep yok. Şöyle mezhep yok, biz hiçbir zaman ayırmadık. Bu bu, bu şu, bu ondan, bu bundan diyerekten. Yani bütünlük, birlik ve beraberliğin olduğu bir kültür diyeyim size ben.” Antakya’daki kültürel dokunun zengin oluşunun, “Antakya kültürü”nün oluşmasında katkı sağladığı söylenebilir. “Antakya kültürü”nü benimsediğini dile getiren Mehmet T. (E, 30, S, 09.03.2020), şu ifadelere yer vermiştir: “İşte benim, size diyorum ki ben Sünni bir ailenin çocuğuyum. Ama biz hiçbir zaman ayrıştırılmadık. Yani bu Sünni’ydi, bu Alevi’ydi, sen Alevi’sin, sen Sünni’sin, yani bu konuda ayrıştırılmadık.” Bu bağlamda, ayırışma olmaksızın, Antakya’nın farklı kültürleri bünyesinde barındırdığına ilişkin yapılan vurguyu görmekteyiz.

Bu noktada, Sünnilikte erkeklerin gündelik yaşam pratiklerini ne şekilde yerine getirdikleri sorulduğunda, Arda B., Sünni erkeklerin de aileden gelen birtakım kısıtlamalara maruz kaldıklarını açıklamıştır. Arda B.’nin (E, 29, S, 03.07.2020) sözleriyle, “Armutlu’da arkadaşlarım oluyordu, Harbiye’de arkadaşlarım oluyordu, Samandağ’ında. Aman oğlum gitme, burada arkadaş mı yok tarzı yaklaşımlar oluyordu çevremizde, arkadaşlarımda.” Dolayısıyla, Arda B.’nin Arap Alevilerle kültürlerarası etkileşime sıcak baktığını, ancak çevresinin Arap Alevilerle kültürlerarası karşılaşmalar yaşamamasından dolayı, Arda B.’nin Arap Alevilerle iletişim ve etkileşim halinde olmasını istememektedir. Bunun nedenini, Sünni bireylerin Arap Alevilerle

kültürlerarası etkileşime geçme konusunda eksik kalmalarına bağlayan Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), farklı kültürlerden insanlarla sosyalleşme gereksinimine vurgu yapmıştır: “Onların tek eksisi, tanımamış olmaları. [...] Antakya’nın meşhur mahallelerimizden dışarıya çıkıp, arkadaş, dost sayısı olmadıklarından dolayı kapalıdır. Tanıdıktan sonra zaten onlar da benim gibi olacaklar.” Kültürlerarası karşılaşmalar yoluyla kültürlerarası etkileşime vurgu yapan Arda B., Sünnilerin sosyal olarak “kapalı” olmaması durumunda, kültürlerarası etkileşimle önyargının kırılacağına işaret etmiştir. Kültürlerarasılık bağlamında, iç içe geçen bir yapının olduğunu belirten Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), Antakya’daki gelenek ve göreneklerin aynılığına dikkat çekmiştir: “Hatay, Antakya’da insanlar o kadar birbirine karışmış ki Yahudi de, Ermeni de, Kürt de gelenek görenek hepimizin aynı, hiç fark etmiyor. Bir bayram sabahı bir misafir karşılama, misafir uğurlama, yemeğe gitme, çocuk büyütme, hiçbir farklılık olmuyor.” Yaşanılan coğrafyada kültürlerarası etkileşim sonucunda, kültürlerin kaynaşarak benzer kültürel altyapıya sahip oldukları görülmektedir. Bu nedenle, Antakya’da kültürlerarası farklılığın yanı sıra, farklı kültürlerin arasında benzerliklerin de olduğu söylenebilir. Arap Alevilerle Sünnilerin daha çok etkileşime geçmeleri gerektiğini belirten Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), Arap Alevilerin kültürel açıdan ve dini ritüeller anlamında Sünnileri bilgisiz bıraktıklarına vurgu yapmıştır: “Bilgisizliğin de sebebi şu, suç burada Alevilerde. [...] Çünkü bir Sünni’yle kaynaşmıyorlar. Dini sohbete girmiyorlar. Sadece kapalı ortamlar içerisinde.” Arap Aleviliğinin “kapalı” yapısını eleştiren Arda B., kendi çözüm önerisini dile getirmiştir. Arda B.’ye (E, 29, S, 03.07.2020) göre, “Yani tutup da bir Alevi önderi, şeyhi dese ki gel Hatay’ın Sünnilerin lideri kim, Diyanet temsilcin kim, oturup konuşalım, mesela kamera karşılarında olayın ne olduğunu anlatsalar zaten Alevi-Sünni-Nusayri olayı bitecek.” Dolayısıyla, Arap Aleviliği mezhep anlamında Sünniliğe uzak bir duruş sergilediği ve Sünnilerle fikir alışverişinde bulunma pratiğini içermediği için eleştirilmektedir. Söz konusu mezhepleri ele alan Arda B.,

Alevilik-Arap Aleviliği-Sünnilik konusunda açılım yapılmasını önermektedir. Eşiyle arasında gerçekleşen kültürlerarası etkileşime yer veren Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), şu ifadeleri kullanmıştır: (İşyerinde) “Sürekli yemek molalarında onu davet ediyordum, yanına gidiyordum, bir anda karşısına çıkıyordum derken öyle böyle tanıştık. [...] 4 ay, 5 ay işte Saray caddesine yemeğe gidiyorduk. [...] Şöyle dedim, artık evlenelim dedim yani.” Aynı şehirde yaşamının sonucu olarak kültürlerarası karşılaşmaları deneyimleyen Arda B. ve eşi Mediha B., kültürlerarası etkileşim yoluyla birbirlerinin kültürlerine yakından şahit olmuşlardır. Birbirlerine ayak uyduran Arda B. ve eşi aralarındaki farklılıkları önemsemeyerek, benzerliklere odaklanmışlar ve evliliğe adım atmışlardır. Burada, kültürlerarası evlilik, kültürlerarası etkileşimin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Samandağ’daki kültürleri ele alan Cavidan V., farklı kültürlerin iç içe yaşadığını ve böylece farklı kültürlerin birbirleriyle etkileşimde bulunduklarını belirtmiştir. Diğer bir deyişle, kültürlerarası etkileşime Samandağ’dan örnek veren Cavidan V., farklı kültürlerin, Antakya’nın yanı sıra, Samandağ’da da var olduğunu gözler önüne sermiştir. Kültürlerarası etkileşimi ele alan Cavidan V.’ye (K, 39, AA, 05.06.2020) göre, “Çok fazla var. [...] Yani mesela Samandağ’ında çok Hristiyan vardır. [...] Ermeni de var çok fazla. Hatta bizim yan mahalle, Hristiyan mahallesi. [...] Hani Hristiyan ya da Ermeni diye hiçbir zaman ayırmadık. [...] Ama Sünnilerde bu kadar hoşgörü yok.” Cavidan V. de, Mehmet T. gibi, aynı ortamda farklı kültürlerle iç içe yaşamının getirdiği farklı kültürlere sıcak bakma durumunu dile getirmiştir. Sünnilerin yaşayış biçimini ve Arap Alevilerin bayramlarını örnek olarak veren Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), kültürlerarası etkileşimi örneklerle açıklamaktadır: “[B]izim bir kurbanımızın adı, [...] Ğidil Salip (Salip Bayramı). [...] Salip, haç demek. [...] Bizim yumurta bayramı aslında Paskalya. [...] Sünnilerle de kutluyoruz. Ermenilerle de kutluyoruz, Katoliklerle de, Ortodokslarla da. Herkesten her şeyi [...] almışız böyle.”

Buradan hareketle, Arap Aleviliğinin farklı kültürlerin bayramlarını alıp, kendi kültürüne kattığını söyleyebiliriz. Tüm kültürleri, kendi bünyesinde harmanlayan bir kültür olan Arap Alevi kültürünün, “kültürlerin karması” olduğunu belirten Cavidan V., Arap Aleviliğinin bu yönünü yapıcı bulduğunu ifade etmiştir.

Arap Alevilerin ve Sünni Arapların anadilinin Arapça olması temelinde, yemeklerinin, konuşma şekillerinin, hatta küfürlerinin bile benzeşmesi, kültürlerarası etkileşimin nüfuz ettiği alanları göstermesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), söz konusu kültürlerarası etkileşimin boyutlarını, Samandağ’daki farklı kültürler üzerinden ele almıştır: “Yani bence din çok önemli bir şey değil aslında. [...] Etkileşim ve toplum.” Arap Aleviler ile Sünniler arasında etkileşimin olduğunu vurgulayan Ayfer Z., kültürel bağlamda bir arada olmanın ortaya çıkardığı kültürel benzeşmeye örnek vermiştir. Ayfer Z.’ye (K, 49, AA, 24.06.2020) göre, “Yani orda mesela hepsi aynı şeyde, yani Sünni, Alevi, şey var Samandağ’ında, genellikle hepsinin kültürleri aynı. Şeyi çıkart ama, yani Hristiyanların kiliseye gidişlerini, örf-adetleri dışında, benziyor yani. Yemekleri aynı, kültürleri aynı, her şeyleri aynı.” Hatay çok etnikli, çok kültürlü ve çok dilli bir yapıya sahip olduğundan dolayı, kültürlerarası karşılaşmaların olması beklenir. Daha önce belirtildiği gibi, kültürlerarası karşılaşmalar sonucu, kültürlerarası etkileşim görülebilmektedir. Bu noktada, eşiyle arasında mezhep açısından herhangi bir farklılık olmadığını belirten Doğan Z. (E, 49, S, 24.06.2020), kültürlerarası etkileşime örnek teşkil eden tespitlerde bulunmuştur: “Mezhepsel farklılık yok bizde. [...] Ben biraz daha soldayım. (Gülüyor.) [...] Yani ben Samandağlı olmasaydım, Samandağ kültüründe, anadilim Arapça olmasaydı, belki çok daha farklı düşüncektim.” Yaşadığı coğrafyanın, siyasi düşüncesini ve hayata bakışını etkilediğini belirten Doğan Z., yaşadığı coğrafya ile birlikte, kültürlerarası etkileşimin önemini gözler önüne sermektedir. Burada, yaşanan coğrafyanın dinamiklerinin kültürlerarası etkileşime neden olduğunu söyleyebiliriz.

Buna ek olarak, kültürlerarası etkileşime vurgu yapan Caner M., aynı coğrafyada yaşayan insanların, kültürlerarası etkileşime girebilecekleri ortama sahip olduklarını ifade etmiştir. Caner M.'ye (E, 50, S, 09.07.2020) göre, “Burada birden fazla [...] mezhep veya din yaşadığı için, yüzyıllarca da yaşamış, bu etkendir yani. Senin komşun Hristiyan’dır, Ermeni’dir, Alevi’dir, Sünni’dir. E mecburen birbirinle alışverişin olacak [...] ve bu şekilde burada, Hatay’da özellikle bu kırılmış, çoktandır, yani şu anda da.” Kültürel karşılaşma sonucu birbirini tanıyan ve kültürlerarası etkileşime giren Caner M. ve eşi, evlilik yolunda ilerleyerek, farklı kültürlere mensup kadınların ve erkeklerin önyargıdan sıyrılıp, evlenebileceklerini gösteren örneklerden biridir.

Arap Alevi ve Sünni kültürler arasında farklılık olmadığını belirten Mustafa L., eşinin ailesinin, aile bağlarını sıkı tuttuklarını ve Sünnilikte de aile bağlarının, aynı şekilde önem taşıdığını belirtmiştir. Mustafa L.'ye (E, 65, S, 12.03.2020) göre, “[B]ana ters gelen bir şey yok. Alevi kültüründe. [...] Her hafta, iki haftada bir ailece görüşüyorlar. Benim için bu çok iyi bir şeydir. [...] Hayır hayır, Sünni-Alevi bana göre ikisi de anlamsız. Önemli olan insan olmak.” Toplumların temel kültürel değerleri bağlamında, kültürlerin benzeştiği örneklerde, farklılıklar değil, benzerlik ya da aynılık ön plana çıkmaktadır.

Ahmet S. (E, 41, S, 02.06.2020) ise, Arap Alevi kültürünün, Sünni kültüre etkisini eşinin davranışları üzerinden ifade etmiştir: “Öğrettiği çok şey oldu onlara. Çok çok şey öğretti onlara, yani kendi mesela hani bir kaç tane örf ve adetlerini oraya, bizimkilere.” Kültürlerarası karşılaşmalar ile kültürlerarası evlilik arasında bağlantı olduğu düşünüldüğünde, Eda S.’nin kendi gelenek-göreneklerini Ahmet S.’nin ailesine yaşatması konusunda etki etmesi, kaçınılmazdır. Ahmet S. (E, 41, S, 02.06.2020), kendi ailesinde eşi aracılığıyla görünür hale gelen ve kültürlerarası etkileşime örnek olabilecek yeni tavır ve davranışları şu şekilde tasvir etmektedir: “Mesela bizim orda hani tandır

ekmek pişiriliyor. [...] Abim gidiyor tandırın ekmeğini alıyor, sırtına koyuyor, eve getiriyor. (Gülüyor.) Önceden yapar mıydı? Yok.” Ahmet S.’nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere, Arap Alevi kültürüne göre yetişen eşi, Sünni kültüre göre yetişen Ahmet S.’ye ve onun ailesine bazı davranışları kazandırabilmiştir.

Elde edilen bulgulara göre, Arap Alevi kültürüyle Sünni kültür bağlamında, alınan ya da değiştirilip dönüştürülen kültürel öğeler, Arap Aleviler ve Sünniler arasında gerçekleşen etkileşimi göstermesi açısından oldukça önemlidir. Kültürlerarası etkileşimle birlikte, her kültürün kendine ait unsurları “karşı” kültüre yansıtması ve tam tersine, “karşı” kültürden bazı unsurları kendi kültürüne doğrudan eklemesi ya da dönüştürmesi sonucunda, “karma kültürel davranışlar” ortaya çıkabilmektedir. “Karma kültürel davranışlar”ın ise, farklı kültürleri zenginleştirdiğini söylemek mümkündür.

2.2.3. Ortaklaşma ve Farklılaşma Bağlamında Dil

“Benden gizledikleri şeyleri Arapça konuşuyorlar önümde, ona kızıyorum sadece.”

Dil konusuna gelince, Arap Alevilerin ve Arap Sünnilerin kullandığı Arapça, her ne kadar farklılıkları içinde barındırsa da, Arap Aleviler ile Arap Sünnileri birbirine yaklaştıran bir unsur olarak görülebilir. Dil, iletişim bağlamında Arap Alevi kadınlarla Sünni Türkler arasında zaman zaman sorun teşkil ederken, her iki tarafın Arapça bilmesi iletişimi genellikle istenen yönde etkileyen bir faktör olmuştur. Leyla L., Türkçeyi kullandıkları için dilin iletişimlerinde sorun yaratmadığını, fakat her ikisinin Arapça bilmesinin iletişimlerini daha da kolaylaştırdığını ifade etmiştir. Eşinin ailesini ele alan Leyla L.’ye (K, 55, AA, 12.03.2020) göre, “[A]ilesinin konuştuğu tabii ki farklı. Ama Mustafa’yla zaten hani bizim [...] hayatımızda Türkçe var. Ama ben mesela

Arapça bir şey anlattığımda o biliyor. Onlar mesela anlattığında konuyu biliyorum. Yani birbirimizi, hani anlatabiliyoruz birbirimize kendimizi.” Burada, Arapça, Leyla L. ve eşinin daha iyi anlaşabilmesinin bir yolu olarak belirmektedir. Diğer bir deyişle, Leyla L. ile eşinin ortaklaştığı konulardan birinin, dil olduğu söylenebilir.

Eşiyle birlikte, kendisinin de Arapça bildiğini belirten Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), Arapçalarının çok az benzediğini söylemiştir: “Benim biraz kulak kabartmam lazım anlamam için.” Burada, her iki Arapçanın tam anlamıyla benzemediğini, aralarında farklılık olduğunu söyleyebiliriz. Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), söz konusu farklılığı şu şekilde tasvir etmiştir: “[B]enim Arapçam daha güzel, diyorum. O diyor ki sizin Arapçanız tarzanca diyor. (Gülüyor.) [...] Karıştırıyoruz ya biz, Türkçe-Arapça çok karışık kullanıyoruz biz. Onlar Arapçanın tamamını, Arapça kullanıyorlar. [...] Onların Arapçası Suriye’ye daha yakın.” Bu bağlamda, Arap Alevilerin kullandığı “Antakya Arapçası”nın Türkçeden oldukça etkilendiğini ve böylece Türkçe ve Arapça bağlamında dil karışımının söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Kullanılan kelimeler ve telaffuz bağlamında Suriye Arapçasından uzak olan “Antakya Arapçası”, Antakya’daki Arap Alevilerin rahat bir şekilde anlaşmalarını sağlarken, Sünni Araplar ve Suriyeliler ile etkili iletişim kurmak için çoğu zaman yeterli gelmemektedir. Eşiyle iletişimde Arapçanın sorun oluşturmadığını belirten Aylin M., eşinin konuştuğu Arapça ile kendi konuştuğu Arapçadan örnekler vererek, her iki kullanım arasında kıyas yapmıştır. Aylin M.’ye (K, 50, AA, 09.07.2020) göre, “Kendi bizi anlıyor, daha rahat anlıyor. ... Anlarım ama biraz hani bizdeki bazı konuşmalarımızda biz “k” kullanırız. Hani “kum” (kalk) deriz. Onlar “k” yerine “g”yi kullanırlar çok. “Gum” (kalk) derler mesela. Tam Suriye’nin Arapçasına benzer. O yüzden farklı.” Görüldüğü gibi, telaffuz söz konusu olduğunda bazı seslerde farklılık bulunmaktadır. Bununla birlikte, eşinin ailesiyle Türkçe konuştuğunu dile getiren Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), bu durumun olumsuzluğa sebep olmadığını dile

getirmiştir: “Cevap verirken benim Arapçayla vermiyorum. Direkt Türkçe konuşuyorum. (Gülüyor.) Ve ben konuşuyorum, onlar beni anlıyor. Sıkıntı olmuyor.” Eşinin ailesiyle iletişiminde Türkçeyi tercih eden Aylin M., dilin hiçbir şekilde sorun yaratmadığını vurgulamıştır. Bu noktada, her iki Arapça arasında farklılıklar olmasına rağmen, dil konusunda eşiyle herhangi bir sıkıntı yaşamadığını belirten Caner M., Arapçayı tam olarak bilmenin avantajlarını yaşamaktadır. Dolayısıyla, Suriye Arapçasını bilenlerin, “Antakya Arapçası”nı bilenlerden daha iyi Arapça konuştuğunu söylemek mümkündür. Suriye Arapçasının, özüne uygun formda kaldığını belirtmek gerekir. Ancak “Antakya Arapçası”, daha önce de belirttiğimiz gibi, Türkçe ve Arapça dillerinin karışımından oluşmaktadır.

Kökeninin Suriye’ye dayandığını belirten Ferit G. (E, 31, S, 10.03.2020), geniş ailesinde Arapça konuşulduğunu ifade etmektedir: (Arapça) “Yarım yamalak. [...] Araplık var. [...] Anneannem Halepli. Yani Halepli, babası falan Halepli, kendi doğma büyüme. Babamın tarafı, babamın babası, onlar da Halepli, Halep’ten göçmen.” Ferit G., hem anne hem de baba tarafının Suriye kökenli Araplar olduğunu belirterek, kendisinin anadilinin Arapça olduğunu ve geniş aile üyelerinin Arapçayı iyi derecede konuşabildiklerini dile getirmiştir. Ferit G.’ye (E, 31, S, 10.03.2020) göre, (Arapça) “Var tabii canım, babamın tarafı, annemin tarafı hep, hepsi konuşuyor. Hepsi biliyor.” Buradan hareketle, Sünni Türk görüşmecilerin yanı sıra, Suriye kökenli Sünni Arap görüşmecilerin de çalışmamızda yer aldığını tekrar vurgulamak gerekir. Bu noktada, bulunduğu ortamda Arapça konuşulmasının kendisi için sorun yaratmadığını dile getiren Ferit G. (E, 31, S, 10.03.2020), eşinin konuşulanları Türkçeye çevirdiğini belirtmektedir: “Ben varsam ortamda, [...] Türkçe konuşuyorlar ben varım diye. [...] Anlamadığım noktada soru, bir şey soruyorsa ya da bir şey söylüyorsa, [...] eşim uyarıyor. [...] O zaman hemen Türkçeye çeviriyorlar.” Burada, Ferit G.’nin geniş aile bireyleri gibi Arapça bilmediğini ve “Antakya Arapçası”nı anlamadığını görebiliriz.

Buna göre, Suriye kökenli Arap olmanın Arapça bilmek için yeterli olmadığını söylemek mümkündür. Bu durumun, Antakya'daki Araplar için de geçerli olduğunu vurgulamak gerekir. Diğer bir deyişle, Arap Aleviler ve Arap Sünniler, kendi dilleri olan Arapçayı bilmeyebilirler ya da Arapçaya tam anlamıyla hâkim olmayabilirler. Bu nedenle, burada, Arap olmanın yanı sıra, Arapçayı etkili bir şekilde kullanıp kullanmamak da oldukça önemlidir. Bu noktada, Ferit G.'den ayrı olarak, "Antakya Arapçası"nı dilbilgisi olarak değil, sadece pratikte bildiğini söyleyen Kerime G., Arapça okuma-yazma bilmediğinin altını çizmiştir. Kerime G.'nin (K, 30, AA, 07.03.2020) sözleriyle, "[S]adece Arapça konuşmayı biliyorum. Yazmayı falan bilmiyorum yani." Bu bağlamda, Arap Alevilerin Arapça eğitimini sadece kendi olanaklarıyla alabildiklerini belirtmek gerekir. Herhangi bir olanağı olmayan Arap Alevilerin, tüm dil becerileriyle birlikte Arapçayı öğrenemediklerini söyleyebiliriz. Bu noktada, Arapça okuma-yazma becerilerine sahip olmak istediğini söyleyen Kerime G., bu isteğini camideki Kur'an kursu aracılığıyla gerçekleştirmek istemektedir. Kerime G.'ye (K, 30, AA, 07.03.2020) göre, "Camide her okul döneminde başlıyorlarmış. Arapça alfabeyi öğretip okuma-yazma öğretmeyi ama ben çalıştığım için şey olmuyor. [...] İsterim yani." Daha önce de belirttiğimiz gibi, Arapçayı okuma-yazma boyutuyla öğrenmek isteyen Kerime G., sadece pratik Arapça bilmektedir. Bu noktada, Kerime G., Arapçanın eşiyle iletişimde sorun yaratmadığını belirtmiştir. Bulunduğu ortamda Arapça konuşulmasından, eşinin rahatsız olmadığını belirten Kerime G., dil konusunda sıkıntı yaşamadıklarını ifade etmiştir. Elde edilen bulgular çerçevesinde, aynı durumun, Kur'an kursuna gidenler hariç, hemen hemen herkes için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Antakya'daki hemen hemen tüm Arap Alevilerin ya pratik Arapça bilgisi vardır ya da bu Arapçaya kulak dolgunluğu söz konusudur. Ancak dilbilgisi, okuma-yazma da dâhil olmak üzere, bir bütün olarak Arapça bilenlerin sayısının az olduğu söylenebilir. Az da olsa, yurt dışında eğitim gören din adamı, vb kişiler olduğu gibi,

Kur'an kurslarında tam teşekküllü Arapça öğrenen kişiler de bulunmaktadır. Ancak bu durum, bize çoğu Arap Alevilerin Arapça okuma-yazmayı bilmediğini göstermektedir. Buna ek olarak, son zamanlarda yeni nesille birlikte, Arap Alevi olup da Arapça öğretilmediği için ya da öğrenmek istemediği için Arapça konuşmayı bilmeyen ve hatta konuşulan Arapçayı anlamayan kişiler de bulunmaktadır. Bazı Arap Alevi ailelerin çocuklarına Arapça öğretmek istememelerinin nedeni, çocuklarının Türkçelerinin Arapça aksanla bozulmasına engel olmaktır. Çünkü Arapça aksanın, Türkçe konuşmayı bozduğunu düşünen aileler bulunmaktadır. Kendileri Arapça konuştukları ve çocukları Arapça konuşulan ortamda büyüdüleri için çocuklar Arapçayı aktif olarak öğrenmeseler de, pasif olarak Arapça seslere aşina olmaktadır. Bu nedenle, söz konusu kişilerin telaffuzlarında Arapça aksanla karşılaşmaktadır. Bunun nedeni, etraflarında Arapça konuşan insanların olması ve kendilerinin, söz konusu Arapça seslere sürekli maruz kalmalarıdır. Arapça öğretmek konusundaki çekincenin, kişinin kendi kültürel kimliğini gizlemesi için bir yol olduğunu söyleyebiliriz. Burada, duruma göre Araplık ya da Arapça konuşmak değil, kişinin sahip olduğu başka kimlikler ya da roller ön plana çıkarılmaktadır. Bu durum, bize Durumsalcı Etnisite Yaklaşımını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Konuşmalarıyla kökenleri arasında bağlantı kurulmasını istemeyen Arap Aleviler, Araplıklarını ve Aleviliklerini gizleme ihtiyacı duymaktadırlar. Bunun nedeni, olası dışlanma ihtimallerinin önüne geçmektir. Arapça öğrenmeyip, kültürel kimliklerini gizleyebileceklerini düşünen Arap Aleviler, “öteki” olarak konumlandırılmaktan sıyrılacaklarını göz önünde bulundurmaktadırlar. Arap Alevilerin, dillerinden kaynaklı “ötekileştirilmek” istememeleri doğal bir durumdur. Bu bağlamda, Arap Alevilerin hemen hepsinin, Türkçeye tam anlamıyla hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, genç nüfusun çoğu zaman Türkçe kullandığını belirtmek gerekir.

Arapça konuşmayı bilen Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), Sünni Arap olan eşinin Arapça bildiğini ve her ikisi Samandağlı olduklarından dolayı, Arapçalarının aynı olduğunu dile getirmiştir: (Sorun) “Yok. [...] Aynı. [...] Sünni Arap. Onlar da Suriye’den gelmişler. [...] Aksine Arapça şarkılarını, her şeyi çok severdi bu Suriyeliler gelinceye kadar.” Dolayısıyla, Ayfer Z. ile eşinin Arapça üzerinden ortaklaştığını söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle, Arapça her iki eş için ortak paydayı oluşturmaktadır. Bu noktada, Doğan Z. (E, 49, S, 24.06.2020) de, anadilinin Arapça olduğunu söylemiştir: “Evet, anadilim Arapça. Okulda öğrendim ben Türkçe’yi.” Aynı Arapçayı bildikleri için eşiyile iletişimde sorun yaşamadığını belirten Doğan Z. (E, 49, S, 24.06.2020), eşiyile Arapçalarının çok benzediğini dile getirmiştir: “Sadece şey, Harbiye Arapçasıyla Samandağ Arapçası arasındaki fark kadar. [...] Yok yok, hiçbir sorun yaratmıyor yani.” Bu bağlamda, Harbiye Arapçası ile Samandağ Arapçası arasında bazı farklılıklar olsa da, bu durumun, anlaşmanın önünde engel olmadığı söylenebilir. Telaffuzda bazı sesler farklılık gösterse de, “Antakya Arapçası” bilen birinin her ikisini rahatlıkla anlayabildiğini belirtmek gerekir.

Yöresinde konuşulan Arapçayı ve Kürtçeyi bildiğini söyleyen Ahmet S. yöresindeki Arapça ile Antakya’daki Arapçanın birbirine benzemediğini, fakat Arapçayı anlamamasının sorun yaratmadığını sözlerine eklemiştir. Ahmet S.’ye (E, 41, S, 02.06.2020) göre, “Hiçbir şekilde yaratmıyor. Yani ben onun daha Arapça konuştuğunu görmedim.” Görüldüğü gibi, Ahmet S.’nin eşi, özel alanda, yani kendi evinde Arapça konuşmamaktadır. Elde edilen bulgulara göre, bazı Arap Alevilerin, kamusal alan ile özel alanda Arapça yerine Türkçe konuşmayı tercih ettiğini, ancak hem özel alanda hem de kamusal alanda Arapça konuşan Arap Alevilere rastlamanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, kamusal alan ile özel alan kıyaslanacak olursa, özel alanda daha fazla Arapça konuşulduğunu belirtmek mümkündür. Bununla birlikte, günümüzde kamusal alanda Arap Alevilerin Arapçayı eskiye nazaran daha çok kullandıkları

söylenir. Buna ek olarak, Türkçe bilmediği için gündelik yaşamın her alanında sadece Arapça konuşan Arap Alevilerin, genellikle belirli bir yaşın üstünde olduğunu gözlemleyebiliriz. Bu konuyu ele alan Ahmet S. (E, 41, S, 02.06.2020), eşinin durumunu şu şekilde dile getirmiştir: “Sadece nenesiyle konuştuğu zaman Arapça konuşur. Bazen annesiyle konuştuğu zaman, kardeşleri hakkında konuştuğu zaman, kardeşleri anlamasın diye Arapça konuşuyor. Onun haricinde bizim evde Arapça konuşulmaz.” Burada, aile büyüklerinin Türkçeyi bilmemeleri ya da az bilmeleri nedeniyle, aile büyükleriyle Arapça konuşulduğu görülür. Eşinin ailesinin yanı sıra, kendi ailesinde de Arapça bilindiği halde, eşiyle Arapça konuşulmadığını belirten Ahmet S. (E, 41, S, 02.06.2020), şu ifadelere yer vermiştir: “Arapça konuşan, Kürtçe konuşan yoktu Eda’yla. Hep Türkçe konuşurlardı.” Bu noktada, Ahmet S. (E, 41, S, 02.06.2020), kendisine küfür yöneltilmesi durumunda, küfrün anlamını bilmesi için eşinin babasının kendisine küfürleri öğrettiğini belirtmiştir: “Hani böyle şey olarak, yani iyi bakımdan anlattı. Biri sana şöyle bir şey derse anla ki küfürdür, yani iyi bir şey söylemiyor sana. Onun haricinde fazla Arapça öğretmediler bana.” “Antakya Arapçası”nı bilmeyen Ahmet S. (E, 41, S, 02.06.2020), eşinin ailesinin Arapça konuşmamasından dolayı, Arapçayı öğrenemediğini dile getirmiştir: “Çok fazla aile bağı olmadığı için, çok fazla onların içine girip çıkmadığım için çok fazla da öğrenme imkânım olmadı. Aslında öğrenmek istemişimdir, isterim, isterdim de. ... Mesela kaynanam benim önümde hiç Arapça konuşmuyor, Türkçe konuşuyor.” Dolayısıyla, Ahmet S.’nin, “Antakya Arapçası”nı öğrenme ortamı bulamadığını söyleyebiliriz. Bu noktada, Eda S. (K, 31, AA, 02.06.2020) de, eşinin farklı bir Arapçayı bildiğini ve aralarında Türkçe konuştukları için sorun olmadığını ifade etmiştir: “Yok, o da Arapça biliyor. Ama Arapçalar farklı. [...] Van’da konuşulan bir Arapça’yı biliyor. Bir sıkıntı yapmadı hiç. Türkçe’yi bildiğimiz için.” Bu bağlamda, önünde Arapça konuşulduğunda, eşinin merak ettiğini söyleyen Eda S., eşinin, kendisinden konuşulanları Türkçeye

çevirmesini istediğini belirtmiştir. Bunun yanı sıra, Eda S. (K, 31, AA, 02.06.2020), Batman’da konuşulan Arapçayı kültürlerarası etkileşim yoluyla anlayabildiğini dile getirmiştir: “Ben orda 5 yıl kaldım Batman’da. Onların konuştuğu bütün Arapça’yı anlayabiliyorum. Ben öğrendim.” (Gülüyor.) Ancak çocuklarının Arapça öğrenmesini istemeyen Eda S., gerekçesini dilin temiz kalması şeklinde açıklamıştır: “Türkçe’nin temiz kalması benim için Arapça’yı öğrenmesinden daha önemli.” Burada, “dilnin temizliği” ile kastedilen Arapça şivedir. Buna ek olarak, Eda S., Arapça yerine İngilizceyi ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla, Arapçanın yerine İngilizcenin tercih edilmesi, Arapçadan uzaklaşıldığını göstermesi açısından önemlidir.

Arda B., eşinin ailesi ile iletişimde Arapçanın sorun yaratmadığını, fakat kendisinden bazı konuları gizlemek amacıyla önünde Arapça konuşulduğunda kızdığını dile getirmiştir. Arda B.’ye (E, 29, S, 03.07.2020) göre, “Sorun yaratmıyor. Benden gizledikleri şeyleri Arapça konuşuyorlar önümde, ona kızıyorum sadece. [...] Türkçeden hemen Arapçaya anında geçiyorlar.” Arapçanın gizlilik yaratmak amacıyla kullanılmasına kızan Arda B., söz konusu durumu eşine yansıtmadığını ifade etmiştir. Ancak görüldüğü gibi, ortamda Arapça konuşmak Arapça bilmeyen kişileri rahatsız etmektedir. Çünkü Arapça bilmeyen insanların önünde Arapça konuşmak gizlilik belirtisi olarak görülür. Bu durumda gizlilik hoş karşılanmamaktadır. Bu noktada, çevresindeki herkesin Türkçe konuştuğunu belirten Mediha B. (K, 26, AA, 03.07.2020), önünde Arapça konuşulmasından eşinin rahatsız olmadığını söylemiştir: “Herkes Türkçe konuşuyor. [...] Mesela ağız alışkanlığı diyor annem, kusura bakma, bilerek yapmıyorum, işte o an pat diye Arapça söylüyorum, diyor. Ben o an çevirisini yapıyorum. E zaten böyle diye diye bazı kelimelerin anlamını öğrendi. Artık yanlış anlamıyor.” Mediha B., Arapça konusunda eşinin kendisine herhangi bir sorun yansıtmadığını belirtmiştir. Ancak Mediha B.’nin sözleri, eşinin daha önceleri Arapça konuşulmasını yanlış anladığı yönünde okunabilir. Bu durum, eşler arasında sorun

yaratabilmektedir.

Annesinin Arapça bilmemesinden kaynaklı, etrafında Arapça konuşulmadığını dile getiren Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), Arapçayı anlayıp, konuşamadığını belirtmiştir: “Arapçayı anlıyorum. Ama konuşamıyorum. Bu da annem Arapça bilmediği için, sürekli çocuklar da annenin yanında. Annem anlasın diye hep Türkçe konuşulmasından kaynaklı. [...] Hâlbuki babam en azından evin içinde konuşaydı Arapça, [...] daha şey olurdu.” Elde edilen bulgular doğrultusunda, Arapça gırtlaktan konuşulan bir dil olduğu için Arapça konuşmanın çoğu kişi için zor olabildiğini söylemek mümkündür. Arapçayı küçük yaşlarda öğrenen kişilerle geç yaşta öğrenenler arasında telaffuz açısından fark ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, çocukluk çağında Arapça öğrenen kişiler Arapçayı aslına uygun olarak gırtlaktan konuşabilirlerken, Arapçayı okul çağında öğrenen çocuklar tam olarak gırtlaktan konuşamamaktadırlar. Çünkü söz konusu sesler Türkçede olmadığı için bu seslerin telaffuzu nispeten zor olabilmektedir. Bununla birlikte, Hatay’da Arapça konuşulduğu için Sünni bireylerin de sosyal ortamlarda Arapçaya maruz kalması söz konusudur. Aslında Sünni bireylerin bazıları Arapça konuşulan yerlerde daha çok bulundukları için Arapça seslere, küfürlere ya da gündelik hayatta yaygın bir şekilde kullanılan ifadelere aşina olabilmektedirler. Bu durum, kültürlerarası etkileşim sürecinin dil üzerinden devam ettiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Arapça gırtlaktan telaffuz edilen bir dil olduğundan dolayı, bazı Arap Aleviler Arapça aksanın, Türkçe konuşurken çok belirgin olmasından rahatsızlık duymaktadır. Ancak Cavidan V., Arapça aksanı sorun etmeyen kişiler arasındadır. Cavidan V.’ye (K, 39, AA, 05.06.2020) göre, “Yani ben diyorum, iki dilli bir insanım, normaldir. Bu da benim aksanım olsun. Başka yerlerde insanlar bununla gurur duyar. Bizler alay ediyoruz. (Gülüyor.) [...] Hava atarlar başka ülkelerde

benim aksanım var diye. E bizde de Arap aksanı var işte. Ben de bununla gurur duyuyorum.” Elde edilen bulgular çerçesinde, Arap kökenlerini ortaya koymak istemeyen Arap Alevilerin, şiveli konuşmanın kendi kimliklerini açığa çıkarmasından hoşnut olmadıklarını söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, duruma göre çoklu kimliklerinden uygun ve güvenli bir kimlik seçecekleri için “Araplık” ve “Arapça bilme” halini gizli tutmak isteyen Arap Aleviler de olabilir. Bu da bizi Durumsalcı Etnisite Yaklaşımına götürmektedir. Duruma göre kimlik seçimi yapabilmek, dilin ya da şivenin arka plana atılmasını gerektirebilir. Bu nedenle, son zamanlarda aileler çocuklarının telaffuzlarında Arapça aksanı olmaması için çocuklarına Arapça öğretmek istememektedirler. Bunun sebebi, çocuklarının Arapça aksanlarından dolayı dışlanmalarının önüne geçme isteğidir. Ancak bunun dışında Arapça öğrenmeyi gerekli gören kişiler de bulunmaktadır. Bu noktada, çocuklarının Arapça öğrenmesini isteyen Cavidan V., Arap aksanından çekinmemek gerektiğini ifade etmiştir. Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), eşiyle iletişimde dilin sorun yaratmadığını şu şekilde ifade etmiştir: “Yani ilk sıralar tercüme ediyordum, şey yapıyordum çaktırmadan. Bazen unutuyorduk. Öyle bir hissettirmedi ki bize. [...] Hiçbir zaman yargılamadı.” Burada, Arapçanın Cavidan V. ile eşi arasında sorun yaratmadığını, anlaşılabilmek için çeviriye başvurulduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), kendi ailesiyle iletişim halindeyken kendisiyle birlikte aile bireylerinin Arapçaya istemsizce kaydıklarını belirtmiştir: “Ortamlarda o kadar hani fark ettirmedi ki bize, bir bakıyorduk hani konuşurken Arapçaya dönmüşüz, şey yapıyoruz, aile filan. Onu hatırlayınca, aa şey işte, tekrar Türkçeye dönülüyor.” Eşinden gizlemek istediği konuları aile bireyleriyle konuşurken, Arapçayı bir araç olarak kullandığını söyleyen Cavidan V., eşinin Arapça anlamaya başladığını dile getirmiştir. Başlarda dil konusunda sorun çıktığını, ancak artık sorun olmadığını belirten Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), eşinin Arapça bilmemesinden kaynaklı dışlanmışlık hissinin azaldığını ifade etmiştir: “Kendisi tam

olarak neler hissediyordur, bana söylemediği şeyler var mıdır, bilmiyorum ama gördüğüm, benim gördüğüm kadarıyla çok fazla değil. Yani eminim, bir yerlerinde vardır hâlâ, mesela muhabbetlerden koptuğu, eminim o da tam olarak anlamak istemiştir.” Dolayısıyla, Arapça bilmemek şu anda sorun teşkil etmese de, iletişime girmeyi engelleyen bir faktör olduğu için Arapçanın daha önceleri sorun yaratmış olduğunu belirtmek gerekir. Cavidan V.’nin eşinin kendini “dışlanmış” hissetmesinin nedeni, Arapça sohbetlere katılamaması şeklinde karşımıza çıkar. Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), eşinin dil üzerinden “dışlanmışlık duygusu”nu şu şekilde ifade etmiştir: “Kendisi de müdahil olmak istiyordu bazı muhabbetlerde. Dışlanmışlık, illa ki hissetmiştir.” Söz konusu “dışlanmışlık hissi”, Arap Alevi ve Sünni bireyler arasındaki sınırları belirgin hale getiren unsurlardan biri olarak görülebilir. Bu noktada, Sünni bir bireyin Arapça bilmemesinden dolayı, Arapça konuşulan bir ortamda sohbete katılamaması, kültürlerarası etkileşimi sekteye uğratan unsurlardan biri olarak karşımıza çıkar.

Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), Arapçayı anlayabildiğini, fakat konuşamadığını ifade etmiştir: “Arapçayı çok iyi anlarım. Konuşmam çok yok. [...] Benim ailem şu ana kadar evde hep Arapça konuşurlar. Çevre zaten Arapça konuşur. [...] Şimdi yeni yeni, yavaş yavaş böyle kendimi kurtaracağım kadar konuşmam var.” Eşinin ailesinin Arap kökenli olmasına rağmen, aile bireylerinin Arapça bilmediklerini dile getiren Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), kendi ailesinin Arapça bilmesinin, eşi için başlarda sorun yarattığını ifade etmiştir: “Ya başlarda yaratıyordu. [...] Onlar Arapça konuşuyor, ben anlamıyorum, diyordu. Sap gibi oturuyordu. [...] Onlar mesela Türkçe konuşuyorlar, zaten devamlı Arapça konuştukları için kendileri fark etmeden Arapçaya dönüyorlar. Hani şey değildi bu, kasti olarak yapılan bir şey değildi.” Dil, önemli bir iletişim aracıdır. Aynı dili kullanmamak, iletişimi sekteye uğratmaktadır. Kültürlerarası iletişimde ortak bir dil konuşmak, iletişimi kolaylaştırıcı bir unsur olarak

karşımıza çıkarken, ortak bir dil olmaksızın iletişim kurmaya çalışmak sorun yaratabilmektedir. Bu bağlamda, Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), eşi için Arapça cümleleri Türkçeye çevirdiğini söylemiştir: “Bana diyorlar söyleme. Bir şey söylüyorlar kendisi için. Ne dediler, Allah için söyle, diyor. Sana küfrettiler, diyorum. [...] Gülüyor. [...] Yani küfür dediğim, yani şey değil, böyle argolu, nasıl diyeyim. [...] Şakasına tabii.” Eşinin Arapça ifadeleri anlaması için çaba sarf eden Menekşe P., eşinin kendi ailesinin ortamına alışması için yardımcı olmuştur. Bu noktada, önünde Arapça konuşulduğunda rahatsız olduğunu belirten Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), örnek vererek konuyu açıklamıştır: (Rahatsız) “Yani, bir nevi oluyorum. Çünkü niye diyecek olursanız, şimdi misal, [...] bacanaklarımla beraber oturuyorum. Şimdi bacanaklarımın üçü de yani Fellah diyelim. [...] Alevi kesimi diyelim.” Burada, Arapça konuşulan sosyal ortamlara katılamamanın, Faruk P. için sorun teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bu noktada, “Fellah” teriminin, Arap Aleviler için kullanılmasının nedenini bilmediğini söyleyen Faruk P., Arap Alevilere “Fellah” denildiğini belirtmiştir. Dil konusuna dönecek olursak, Arap Alevilerin sohbet sırasında Arapçaya kaydıklarını belirten Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), şu ifadeleri kullanmıştır: “Şimdi onlar Alevi kesiminden olduğu için şimdi ister istemez dil çekiyor. Yani üçü bir araya geldiği zaman ben bir köşede oturuyorum, onları dinliyorum. [...] Ben Arapça bilmediğim için müdahale de edemiyorum. ... Ama kenarda oturmuş, kendilerine bakıyorum.” Daha önce de belirttiğimiz gibi, Arapça bilmediği için önünde Arapça konuşulduğunda, sohbete katılamamasını sorun olarak gören Faruk P., eşinin ailesinin sohbetlerine katılmayı istediğini belirtmiştir. Eşiyle arasındaki dil farklılıklarının kendisi üzerindeki etkileri sorulduğunda, Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), “dışlanmışlık” hissini dile getirmiştir: “Akışına bırakmışım. Her şekilde ayak uyduruyorum ben yani. [...] Dediğim gibi, sadece canımı sıkan şey, işte bir ortama girdiğim zaman, yani şimdi Arapça, ister istemez Arapça konuşuyorlar. [...] Şöyle bir şey, aralarına katılamadığın için, biraz

dışarıda kaldığın için o zaman canın sıkılıyor.” Eşinin ailesini olduğu gibi kabul ettiğini söyleyen Faruk P., dil konusundaki sıkıntısını dile getirerek, dilin önemli olduğunu göstermiştir. Burada, Arap Alevilerin özel alanda Türkçe’den Arapça’ya sıklıkla geçiş yaptıklarını görmek mümkündür.

Arapça konuşmayı bilen Elif K. (K, 39, AA, 15.06.2020), kendisinin bazı ortamlarda Arapça konuşmak durumunda kalmasının eşi açısından bir sorun yaratmadığını dile getirmektedir: “[B]ulunduğumuz ortamda, benim çevrem hep Arapça konuşulduğunda eşimi biz, hep bizden biri kabul ederek, unutuyorlar Arapça bilmediğini falan. Sonrasında [...] Türkçeye çeviriyorlar. Ya da ben [...] Türkçeye çeviriyorum. Eşim çok takılmıyor”. Eşinin Arapça bilmemesi ve eşiyle birlikte hep Arapça bilen çevrede bulunmaları nedeniyle Elif K., Arapça konuşmalara şahit olan eşinin söz konusu durumu sorun olarak görmediğini belirtmiştir. Eşinin Arapçaya maruz kaldığını belirten Elif K. (K, 39, AA, 15.06.2020), dil bağlamında yaşanan coğrafyanın önemli olduğunu göstermiştir: “Öncesinde çünkü hani ben çok Arapça konuşacak ortam olmadığı için, yani bir Ankara’da ya da Antep’te, yani annelerde bile çok Arapça konuşmuyorduk biz. Öyle olunca çok gereksinim duymadım. Ama burada hep kulaktan duyduğu için sohbet ediyorlar, konuşuyorlar falan.” Dolayısıyla, yaşanan coğrafyada kullanılan dil oldukça önem taşımaktadır.

Elde edilen bulgulara göre, bazı dönemlerde Arapça konuşulmayan bir çevrede yaşandığı için Arapça öğrenmek ve kullanmak çok gerekli görülme de, Arapça konuşulan bir çevreye girildiğinde Arapça’ya gereksinim duyulduğu görülür. Bu noktada, Arapçanın bazı Arap Alevi ailelerde oldukça geniş bir kullanıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu durumun her Arap Alevi aile için geçerli olmadığını vurgulamak gerekir. Özetle, Hatay’da yaşayan bazı Arap Aleviler, Arapçayı öğrenmeye konusunda isteksiz olabilmektedirler. Türkçeyi aksanlı konuşmaya neden olacağı

düşünüldüğü için Arap Alevilerde Arapça öğrenmekten ve konuşmaktan sakınma gibi bir durum karşımıza çıkabilmektedir. Ancak Arapçanın, Hatay’da gündelik yaşamda karşımıza çıktığını düşündüğümüzde, Arapçanın sosyal hayattaki yeri görünür hale gelir.

2.3. Kadının “Özne”leşmesi

2.3.1. Kadının Güçlenme Alanları Olarak Eğitim ve İş Olanakları

“Hani ben bu işi yapabilirim, bu kişiyle beraber olabilirim, evdekileri ikna edebilirim.”

Kültürlerarası evlilikler, kadınların ve erkeklerin eğitim veya iş için başka bir şehre gidip, birbirleriyle kültürlerarası etkileşime girmeleriyle görülmeye başlamıştır. Eğitim ya da iş dolayısıyla aynı şehirde yaşamaya başlayan farklı kültürlerle mensup insanlar, kültürlerarası karşılaşma yoluyla bir araya gelebilmektedirler. Daha önce de belirtildiği gibi, kültürlerarası karşılaşmalarla kültürlerarası etkileşime giren kadınlar ve erkekler kültürlerarası evliliğe adım atabilmektedirler. Böylece, eğitim imkânları ve iş olanaklarının artmasıyla beraber, insan dolaşımı olmaktadır. Bu bölümde, kültürlerarası evlilik yapan kadınların ve erkeklerin evlilik öncesi kültürel karşılaşma deneyimlemelerinin sebepleri irdelenecektir. Eğitim veya iş dolayısıyla tanışan çiftlerin, evlilik öncesi deneyimledikleri önyargı, vb durumlar incelenecektir. Dolayısıyla, üniversitede ya da işyerinde tanışıp, kaynaşan kişilerin söz konusu durumu nasıl deneyimledikleri ele alınacaktır.

Atama dolayısıyla Hatay dışına çıkan Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), eşiyle Hatay dışında tanıştığını belirtmiştir: “Ben Siirt’teydim. O Van’daydı. Ben

Akdenizli. O Karadenizli. Ben Güneydoğu'daydım. O Doğu Anadolu'daydı.” (Gülüyor.) Bu bağlamda, öğretmen olduklarından dolayı birbirlerine nispeten yakın şehirlerde yaşayan Cavidan V. ve eşi, kültürel karşılaşma yoluyla etkileşime geçerek evlilik kararı almışlardır. Bu noktada, üniversite eğitimi almanın, kişinin aile içindeki statüsünü yükselttiğini savunan ve bu konuya vurgu yapan Cavidan V., öğretmen olduğu için evliliği konusunda ailesinden tepki almadığını ve okumuş olmanın avantajlarını yaşadığını ifade etmektedir. Cavidan V.'ye (K, 39, AA, 05.06.2020) göre, “Eğer toplum içinde bir statünüz varsa [...] aileniz içinde de oluyor. Öğretmen olmadan önceki onların gözündeki Cavidan ile öğretmen olduktan sonraki Cavidan fark ediyor. Sadece maddi olarak yoksun, hani bir kadın olarak maddi özgürlüğünü kazandığın zaman artık bir insan gözüyle de bakılıyor sana.” İyi bir eğitim aldıktan ve ekonomik özgürlüğünü kazandıktan sonra bir kadına “bir insan gözüyle” bakılması, kadının Arap Alevi toplumundaki ikincil konumunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Eğitim ve ekonomik özgürlük aracılığıyla sınıf atlayan kadının, kendine sınıf üzerinden yeni bir kimlik inşa ettiği söylenebilir. İyi bir eğitim almayan/alamayan kadınların ise, görünür olmadıklarını belirtmek mümkündür. Bu noktada, Cavidan V., statü üzerinden ikincil bir kimlik inşa etmesine rağmen, ailesinin evliliğine karıştığını ve kendisinden eşine karşı daha “itaatkâr” davranmasını beklediklerini söylemektedir. Cavidan V.'nin (K, 39, AA, 05.06.2020) sözleriyle, “[B]izim aramızdaki, eşimle aramızdaki iletişim, diyalog ya da şeyimize, onlar hâlâ benim bu şeyimi kabullenemiyorlar. [...] Hani onlara göre kadın itaatkâr olmalı ya, annem, babam bu şekilde mesela, hâlâ o gözle bakılıyor.” Burada, Arap Alevi kültürünün ataerkil yansımaları olduğunu vurgulamak mümkündür. Elde edilen bulgulara göre, kadının eğitilmiş olması, bir taraftan ailedeki statüsünü yükseltirken, diğer taraftan kadının eşine “itaatkâr” davranmasına yönelik beklentinin önüne geçememektedir. Eğitilmiş ya da eğitimsiz Arap Alevi kadınların, eşlerine “itaat” ederek, evliliklerinde alttan alan taraf olmaları beklenmektedir. Diğer bir deyişle, eşe

“itaat”, kadının sorumlulukları çerçevesinde görülmektedir. Arap Aleviliğindeki ataerkil yansımaların, kadının evlilik, dini ritüeller, vb bağlamlarda ikinci planda kalmasına neden olduğu söylenebilir.

Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), eşiyle aynı okulda okuduğu için tanıştıklarını ve arkadaş olduklarını belirtmiştir: “Birlikte okuduk eşimle, ayrı bölümlerde. [...] Orada ortak arkadaşlarımızdan dolayı tanıştık.” Kültürlerarası karşılaşmalara bir örnek olarak verilebilecek aynı okulda eğitim alma hususu, kişilerin birbirilerini tanıyacakları bir ortam sunmakla kalmayıp, kültürel olarak etkileşime geçmelerini de sağlamaktadır. Bu sayede, önyargılarından sıyrılan kişiler arkadaşlık kurup, Aylin M.’nin örneğinde olduğu gibi, evlilik kararı alabilmektedirler. Söz konusu durum, aynı okulda okuyan kişilerin karşılaştığı bir durum olmakla birlikte, aynı işyerinde çalışan kişiler için de kültürlerarası etkileşim olanaklarından bahsetmek mümkündür. Daha önce dediğimiz gibi, üniversite okurken eşiyle tanıştığını belirten Aylin M., eşiyle aynı üniversite ortamını paylaşmıştır. Aynı ortamı paylaşan Aylin M. ve eşinin durumu, kültürlerarası karşılaşmalara örnek teşkil ederken, her ikisinin kültür farklılıkları her iki taraf için de sorun olmamıştır. Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), insanların eğitim düzeylerinin yükselmesiyle, kültürel farklılıklara yaklaşımlarının olumlu yönde değiştiğini savunmuştur: “Belki gerçekten insanlar birbirlerini tanımadığı için ve önyargı çok yerleştiği için insanların kafasında. [...] [İ]ş için mi birlikte olmaya başladılar. [...] Ve gerçekten artık insanlar belki okudukça biraz farklı bir şeyler olmaya başladı.” Etkileşimin, tarafların önyargılı tutumlarını değiştirmeleri için yapıcı yönde etki ettiğini belirten Aylin M., bakış açısındaki farklılaşmanın eğitimle geldiğini ifade etmiştir. Üniversite okumak için şehir değiştiren ve kültürlerarası karşılaşmalar yoluyla kültürlerarası iletişime ve etkileşime giren kişilerin, önyargıdan arındıklarını söyleyebiliriz. Eşinin eğitilmiş olmasının önemli olduğunu belirten Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), nedenlerini şu şekilde sıralamıştır: “Yani bir yandan eğitilmiş olması tabii

ki iyi olur. [...] Yani her [...] eğitimli insanda ister istemez biraz farklılık görüyorsunuz. [...] Ortak bir şeyiniz oluyor. Muhabbetiniz farklı olabiliyor.” Eğitimin, bireylerin bakış açısını şekillendirdiği için önemli olduğunu vurgulayan Aylin M., eğitimli olmanın avantajlarını ön plana çıkarmıştır. Elde edilen bulgulara göre, kadının eğitimli olması ve gelir getiren bir işte çalışması, “özne”leşmede etkili unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Bu noktada, Arap Alevi toplumunun eğitime önem verdiğini söyleyebiliriz. Özellikle üniversite okumuş kadın görüşmecilerin de belirttiği gibi, Arap Alevilerin sadece kız çocuklarını değil, kız-erkek tüm çocukları okutmayı önemsedikleri söylenebilir. Arap Aleviliğinde eğitimin üst noktada konumlandırıldığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla, hemen hemen her Arap Alevi ailenin çocuklarını okuttuğuna şahit oluruz. Buna ek olarak, Cavidan V.’nin de dediği gibi, Arap Alevi ailelerde Arap Alevi kadının eğitiminden ve bilgisinden dolayı, söz konusu kadının kendi ailesinde sözünün geçtiğini söyleyebiliriz. Bu da, Arap Alevilerin eğitime oldukça önem verdiklerini ve çocuklarını okumaya yönlendirdiklerini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Eşinin eğitimli olmasının önemli olduğunu vurgulayan Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), eğitimli olmayı iş fırsatlarıyla bağdaştırmıştır: “Önemli olduğunu düşünüyorum. [...] Ya sonuçta eğitimli olan insanların size getirisi de herhalde çok olur. [...] İş olanakları çok olacak. Ortamınız farklı olacak. Cebinde paranız olunca da farklı hayatlarınızı yaşıyorsunuz.” (Gülüyor.) Eğitimin her açıdan önemine vurgu yapan Aylin M., eğitimin, insanların hayata bakış açılarıyla birlikte, ekonomik durumlarını da iyi yönde değiştiren bir unsur olduğunu ifade etmiştir. Eğitimli olmasının, eşinin ailesini ikna etmeyi kolaylaştırdığını düşünen Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), meslek sahibi olup, ekonomik özgürlüğünü kazanmasıyla beraber, kendi kararlarını alabilecek bir noktaya geldiğini dile getirmiştir: “[B]elki kendimi biraz daha güçlü hissettim. Hani ben bu işi yapabilirim, bu kişiyle beraber olabilirim, evdekileri ikna edebilirim. [...] Onun eğitimli olması, [...] en azından iş sahibi diyorlardı tabii ki. İş olmayana kız yok.” Eşinin eğitimli olmasının, kendi

ailesini ikna etmesi bakımından iyi olduğunu belirten Aylin M., “iş olmayan kız yok” diyerek, erkeğin “aile reisi” olarak kabulüne atıfta bulunmuştur. Dolayısıyla, erkeğin mesleğinin ve ekonomik durumunun toplumda önemsendiği ve ön planda tutulduğu düşünüldüğünde, erkeğe atfedilen rollerin önem kazandığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda, Arap Alevi kadınların, Sünni erkeğin eğitilmiş olması ile meslek sahibi olmasını aynı gördüklerini belirtmek gerekir. Erkeklerin eğitilmiş olmasından beklenti, aldıkları eğitim aracılığıyla daha yüksek gelir getiren bir işte çalışabilmeleridir. Bunun yanı sıra, Arap Alevilerin, eğitilmiş/aydın kişilerin kendilerini daha iyi anlayabileceklerine inandıklarını söyleyebiliriz.

Öğretmen Leyla L. (K, 55, AA, 12.03.2020) ise, eğitimin, kişinin vizyon sahibi olmasını sağladığını ifade etmiştir: “Önemli. [...] Çünkü üniversite sadece diploma kazanılan bir yer değil. [...] [Ü]niversite insana kimlik ve kişilik kazandırıyor aslında. Kimlik kazandırıyor. Kişiliği geliştiriyor. [...] Ama üniversite okumayanın illa ki bir yerinde bir açık oluyor.” Eğitilmiş olmasının eşinin ailesinde yankı bulduğunu belirten Leyla L. (K, 55, AA, 12.03.2020), okumuş olmanın sonucunda kendini geliştirdiği için iletişiminin de iyi bir noktaya geldiğini ifade etmiştir: “Okumuş olduğum ve meslek sahibi olduğum için kendimi geliştirdim ve onlarla nasıl iletişim kuracağımı öğrendim. Kolaylaştıran tarafı bu oldu.” Kurduğu etkili iletişim sayesinde hayatına yön veren Leyla L., bu durumu eğitilmiş olup, kendini geliştirmesine bağlamıştır. Bu noktada, Arap Alevi ailenin, “kız isteme”ye gelen erkeğin ailesinden ev isteme ritüeli, geçmişe göre azalma eğilimi gösterse de, bu ritüelin günümüzde hâlâ geçerliliğini koruduğu söylenebilir. Leyla L.’nin “kız isteme” töreninde, Leyla L.’nin annesi “damat adayı”ndan kızı için ev almasını istemiştir. Ancak kızı adına ev alındığı zaman, “kızını vereceğini” belirten anne, kızının geleceğini güvence altına almayı hedeflemiştir. Leyla L.’nin (K, 55, AA, 12.03.2020) sözleriyle, “[B]enim annem sustu sustu, kız istemede olayı patlattı. ... Dedi veriyorum ama ben bir şey istiyorum senden, dedi Mustafa’nın

yüzüne. Ev alacaksın Leyla'nın adına. Mustafa da “ğalarase fok ğayne” (“Başım gözüm üstüne”) dedi. [...] Ev böyle benim adıma oldu.” “Kız isteme” töreninde, erkeğin ailesinin, kızları için ev satın almasını isteyen Arap Alevi aileler bulunmaktadır. Kadınların eğitim düzeylerinin düşük olduğu ve ekonomik olarak ailelerine bağımlı oldukları durumlarda, erkeğin ailesinden “ev isteme” evliliğe adım atmanın ön koşulu olmuştur. Kadınların eğitim düzeylerinin yükselmesi ve ekonomik özgürlüklerini kazanmaları ile birlikte, Arap Alevi aileler kendi kızları için ev isteme davranışından vazgeçmeye başlamışlardır. Buna rağmen, öğretmen Leyla L.'nin örneğinde, Leyla L.'nin annesinin Leyla L. için ev istediği görülmektedir. Bunun sebebi ise, damadın Sünni olması olabilir. Çünkü ev, Arap Alevi aileler tarafından kızları için güvence sayılmaktadır. Arap Alevi damattan ev isteyen Arap Alevi aileler olduğu gibi, Sünni damattan güvence görmeyi isteyen Arap Alevi ailelerin olduğunu söyleyebiliriz. Burada, Arap Alevi ailelerin kızlarını maddi açıdan korumaya çalıştıkları görülür. Dolayısıyla, “ataerkil pazarlığın” bir formu olan ev istemenin, eskiye göre azalma eğilimi gösterse de, Arap Aleviliğinde devam etmekte olan bir uygulama olduğu söylenebilir.

Eğitimli olduğu ve gelir getiren bir işte çalıştığı için istediği şekilde evlilik yapmış olan Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), eşiyle arasındaki eğitim farkını sorun etmediğini ifade etmiştir: “Önemli olsaydı 2 yıllık Turizm seçeni seçmezdim diye düşünüyorum. [...] Kişisel eğitim çok daha önemliydi benim için. [...] Ama önemli olsaydı herhalde annem, babam öğretmen. Ben 2 üniversite mezunuyum. Çok daha farklı kriterler arardım.” Gaye T., eğitimi doğrultusunda daha iyi iş olanaklarından faydalanmak istese de, gelir getiren bir işte çalışması, öznelliğini bu mecradan sürdürmesine neden olmuştur. Ekonomik özgürlüğünü kazanan Gaye T., hayatına yön verebilecek bir noktada bulunmaktadır. İyi eğitim görmüş ve/veya kendi ayakları üzerinde duran kadınların, öznelliklerini sergileyebilecekleri ortamlara erişebilmeleri

mümkündür. Eşinin, kendisinden daha düşük eğitim seviyesine sahip olduğunu belirten Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), eğitilmiş olmasının ufku genişletebileceğini ifade etmiştir: “Ama mutlaka hani en azından farklı bir şehir görüp, farklı insanlar tanımış olmamız birbirimizi bulduğumuz zaman verdiğimiz kararın doğru olmuş olma niteliğini yükseltmiş olabilir.” Çevresindeki uyarılara rağmen, kültürlerarası evliliği tercih eden Gaye T., hayatına istediği gibi yön vermiştir. Kadının eğitilmiş olup, ekonomik özgürlüğünü elinde tutması, kendi hayatıyla ilgili alacağı kararlarda söz sahibi olması bağlamında kadına alan yaratmaktadır. Bu alanda kadın, kendi istekleri doğrultusunda hayatına yön verebilmektedir. Gaye T. de, hem eğitilidir hem de ekonomik özgürlüğe sahiptir. Bu nedenle, evlilik ritüelleri sırasında eşinin ailesinden maddi destek görmeyip, kendine yetebildiği için ev ve eşya ile ilgili aldığı kararları özgürce hayata geçirmiştir. Burada, kadın öznelliğinin aktifliğini görmek mümkündür. Eğitim durumu eşinden daha yüksek olan Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), kendi kararlarını kendisi almıştır: “Yok, yani o noktadan sonra hiç kimse hiçbir şeye karışmadı. Biraz burada benim de etkim olduğunu düşünüyorum. Müdahale ettirmedim hiç kimseyi. [...] Her şeyin parasını ben ödediğim için kimseye de bir şey sormadım yani.” Burada, Gaye T., kendi isteklerini hayata geçirebilecek bir ortam yaratarak, kendini evlilikte ortaya koymuştur. Evliliklerde kadının erkek üzerinden “tanımlandığını” düşündüğümüzde, Gaye T.’nin kendini eşi üzerinden değil, ekonomik özgürlüğü üzerinden tanımlandığını vurgulamak gerekir.

Kendisine ayak uydurabilecek eğitilmiş bir eşinin olması gerektiğini söyleyen Doktor Mustafa L. (E, 65, S, 12.03.2020), eğitim ve kültüre vurgu yapmıştır: “[T]abii hani önemlidir eğitilmiş olması. Yani tahsil yapmışız. Belli bir sosyal yaşantıya gelmişsiniz. E tabii size de ayak uyduracak bir insan lazım. [...] Yani bir ilkökul mezunu bir eşle bir doktorlar arasına gittiğimde hanım iki laf edemeyecek.” Dolayısıyla, Mustafa L., eğitimi kültürlü olmakla eşdeğer tutmuştur. Kendisinin eğitilmiş olmasından

dolayı, kendisine ayak uyduracak bir eş isteyen Mustafa L., eşlerin birbirleriyle eğitim, kültür ve bakış açısı bağlamında uyumlu olması gerektiğini dile getirmiştir.

Eşinin eğitilmiş olmasının önemli olmadığını belirten Doğan Z. (E, 49, S, 24.06.2020), eğitimi şu şekilde değerlendirmiştir: “[E]şimin, hayat arkadaşımın kendi kendini eğitmesi kadar güzel bir şey yok. [...] Devletin koyduğu eğitim, [...] nasıl bir eğitim, devlet kendini yüceltmek için kendini daha fazla baskı hissettirmesi için halka öyle bir eğitim mekanizması oluşturur.” Eğitimi ekonomik koşulları iyi hale getirmenin bir yolu olarak gören Doğan Z., ayakta durabilmek için gerekli maddi olanakların bir koşulu olarak eğitimi kabul edebileceğini, fakat insanların kendilerini geliştirmeleri için okuldaki eğitime gerek olmadığını vurgulamıştır. Eğitilmiş ve meslek sahibi olmasının, eşinin ailesini ikna etmeyi kolaylaştırdığını belirten Doğan Z. (E, 49, S, 24.06.2020), eşinin çalışmasının kendi ailesi üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını dile getirmiştir: “Okulu bitirip, öğretmen olacaktım. [...] Elbette yani, şimdi hiçbir işim, hiçbir gücüm, hiçbir uğraşım olmasaydı, daha zor ikna olurlardı. [...] (Eşinizin çalışmasının ailenizi ikna etmesi) Yok, hayır. [...] Çünkü [...] benim iki yengem de çalışmıyordu.” Bu noktada, Doğan Z.’nin yengelerinin gelir getiren bir işte çalışmadıklarını ve bu nedenle, kendilerinden kayınvalidelerine ev ve bahçe işlerinde yardım etmelerinin beklendiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, ailede “yenge” rolündeki kadınların, Doğan Z. için örnek teşkil ettiğini görmek mümkündür. Buna göre, “yenge” terimini ele alan Mustafa Çiftci (2017: 7), “[a]dını koyduğumuz, yerini belirlediğimiz bir kişiden beklentilerimiz”in olduğuna işaret eder. Burada, “yenge”nin, aile tarafından belirlenmiş bazı davranış kalıplarının içinde olduğu görülmektedir. Bu davranış kalıplarını belirleyen durumun ise, kadının ekonomik kazancının olup olmamasıyla ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Eş ile ilgili beklentilerin, bu çerçevede kurulduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle, gelir getiren bir işte çalışmamasından dolayı, ailede “yenge” rolündeki kadının kayınvalidesine yardım etmesi beklenir. Ancak gelir

getiren bir işte çalışan kadından beklentiler değişmektedir. Çalışmayan kadının aksine, çalışan kadının ev ve bahçe işleri bağlamında beklentileri bertaraf edebildiğini ve kendine alan açtığını söyleyebiliriz. Çünkü çalışan kadın, eşine maddi destekte bulunmaktadır ve böylece hanede söz sahibi olabilmektedir. Bu da kadının “özne” olduğunu ve karar alma mekanizmasında kendisinin de yer aldığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Ancak gelir getiren bir işte çalışmanın “erkek işi” olarak algılandığını belirten Doğan Z.’ye (E, 49, S, 24.06.2020) göre, her iki aile erkeğin evi geçindireceğini düşünmektedir: “Evet, evet, yani her iki ailede de bu söz konusu. [...] Hem Ayfer’in ailesinde hem benim ailemde, o şekilde yani.” Dolayısıyla, erkeğin “aile reisi” olması, Sünnilikte olduğu gibi Arap Aleviliğinde de kabul görmüştür. Elde edilen bulgular çerçevesinde, Arap Aleviliğinde ataerkil bakış açısının devam ettiğini söyleyebiliriz.

Eşinin eğitilmiş olmasını olumlu karşılayan Ahmet S. (E, 41, S, 02.06.2020), çocuklarının bu durumdan faydalandığını/faydalanacağını belirtmiştir: “Tabi ki avantaj oldu. Çünkü niye ilerdeki hayatımızda benim çocuklarıma da aynı eğitimi verir. [...] Yani eğitilmiş bir insanla evlendiğiniz zaman size bile eğitim verebilir. [...] Mesela benim öğrenmediğim bir sürü şeyi ben ondan öğrendim.” Eşinin eğitilmiş olmasının kendisine katkısı olduğunu söyleyen Ahmet S., eğitimin artılarına atıfta bulunmuştur. Bu noktada, eşinin eğitilmiş olmasının kendisine avantaj sağladığını, fakat ön planda olmadığını vurgulayan Ahmet S. (E, 41, S, 02.06.2020), şu ifadeleri kullanmıştır: “Yani eğitilmiş olup olmaması önemli değil. [...] [E]ğitilmiş olsa tabi ki çok avantajı olur ama olmasa sıkıntı olmaz. [...] Sonuçta ikimiz de aynı insanız, aynı. Yani bir insanı kendin bile eğitim yapabilirsin, kendin bile eğitim verebilirsin, bazı konularda eğitebilirsin.” Eğitimin yanı sıra, hayat tecrübesine vurgu yapan Ahmet S., eğitilmiş olmanın artıları olduğunu, fakat zorunlu bir durum olarak görmediğini ifade etmiştir. Bu noktada, eşinin ailesinin, kendisinin ekonomik durumuyla ilgili düşünceleri öğrenen Ahmet S. (E, 41, S,

02.06.2020), şu ifadeleri kullanmıştır: “Eda diyor, sen çok çok zengin bir insan olsaydın, hani milyarder bir insan olsaydın, herkes etrafında pervane dönerdi. [...] [M]esela memlekette benim arazim var, satarım. Satarım ama niye satmıyorum? Benim şocuğumun geleceği için bırakıyorum.” Dolayısıyla, söz konusu örnekte maddi durumun, mezhebin önüne geçtiğini söylemek mümkündür. Buradan hareketle, maddi durumu iyi olan Sünni bir erkeğin, Arap Alevi kadının ailesi tarafından kabul görebildiğini söyleyebiliriz. Erkeğin ekonomik şartlarının iyi olması bazı durumlarda mezhebin arka plana atılmasına yardımcı olabilmektedir. Bu da bize “ataerkil pazarlığı” hatırlatır. Bu nedenle, eğitim ve bununla ilişkilendirilen ekonomik durum önem verilmesi gereken konular arasındadır. Eğitim ve ekonomik durum kadını özne olarak daha güçlü kılarken, erkeğin eğitimi olup, özellikle ekonomik durumunun iyi olması kendisinin mezhebinin görünmez olmasına neden olabilmektedir.

Evlenirken herhangi bir maddi destek görmediklerini belirten Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), ihtiyaçlarını kendi maaşlarından karşıladıklarını ifade etmiştir: “[K]endi kendimize evlendik. [...] İlk peşinatları dedik. Gerisinin hepsini maaşlarımıza endekslettik, yani taksitlerimizi, evimizi, yatağımızı, her şeyi.” Eşinin eğitimi olmasının önemli olduğunu belirten Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), eğitimin düşünceyi şekillendirmesine vurgu yapmıştır: “Eğitimi! Tabii ki önemli! [...] Ya zaten eşim eğitimi olmasaydı ben onunla evlenmezdim ki, o düşünceye sahip olmazdım. [...] [H]ani eşim esnaf olsaydı zaten bu düşüncede olmazdı ki! [...] Ya bu düşüncede derken aydın olmazdı.” Meslek sahibi olmasının, eşinin ailesinde iyi yönde karşılık bulunduğunu belirten Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), kültürlü olmasının aldığı kararlarda etkili olduğuna vurgu yapmıştır: “Yine şeye geldik ya, kültür ve hayat görüşüne geldik. [...] Kolaylaştırdı tabii. Ben, yani böyle aptal bir kız olsaydım mücadele edemezdim tabii ki. [...] Yani şöyle, ben tabii ekonomik özgürlüğüm olduğu için ben kendi kendime kararl alabiliyordum yani.” Ekonomik zgrlğye sahip olduğu için evlilik gibi önemli kararlari

ailesinden bağımsız alabildiğini belirten Ayfer Z., ayakları üzerinde durmuştur ve hayatını istediği yönde şekillendirmiştir. Bu durum, Arap Alevi kadınların eğitimi olmasının ekonomik özgürlüklerine katkıda bulunacağını ve böylece kadınların kendi kararlarını alırken, etkin olabileceklerini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Eşinin eğitimi olmasının önemli olduğunu söyleyen Caner M. (E, 50, S, 09.07.2020), eğitimi, hayata bakış açısı olarak kültür ve ekonomik durum ile ilişkilendirmiştir: “[K]ültür farkı dedikleri şeyler var. Bu bir gerçek. Ama şimdi okumamış insanlar da kendini geliştirebilir tabii ki. E kültürlü olabilir. Bu okuma, yani ille üniversite okumuş olmak gerekmiyor. Tabii ki okuması iyi çünkü görüş açısı, ufku daha geniş oluyor.” Eğitimin, insanların kültürlü olmasına etki edeceği kabulüyle, iyi bir meslek sahibi olmanın, ekonomik durumu yükselttiğini ifade eden Caner M., eğitimin önemine vurgu yapmıştır. Eğitimi ve meslek sahibi olmasının, kendisinin ailesine bağımlı olmaktan kurtardığını ve bu nedenle, kendi kararlarını kendisinin alabildiğini belirten Caner M. (E, 50, S, 09.07.2020), meslek sahibi olmasının, ayrıca eşinin ailesini ikna etmeyi kolaylaştırdığını da sözlerine eklemiştir: “Kesinlikle. Çünkü onlara bağımlı olsam izin vermezler. İzin vermedikleri zaman senin de yapabileceğin hiçbir şey yok. Çünkü ekonomik özgürlüğün yok. [...] Eğer bir bayanın [...] yani eşler arasında, ekonomik özgürlüğü varsa dik durabilir.” Bu bağlamda, ekonomik özgürlüğün hem kadın hem de erkek için önem teşkil ettiği görülmektedir. Kişilerin kendi kararlarını kendileri alabilmeleri için ekonomik özgürlüklerinin olması gerekir. Ekonomik özgürlük erkeği kendi ailesine bağımlı olmaktan kurtarıırken, kadının kendi ayakları üzerinde durup, kendi hayatıyla ilgili kararları alabilmesinin önünü açabilmektedir.

Bu noktada, eşinin eğitimi olmasının kendisi için önemli olduğunu belirten Sedat V. (E. 40, S, 05.06.2020), eğitim konusunu önemseme sebeplerini sıralamıştır:

“Önemlidir. Çünkü [...] insanın en değerli hazinelerinden birisi. Yani dünyaya farklı bir gözle bakabilmek, olayları farklı yorumlayabilmek, düz kalıp değil.” Bu bağlamda, eğitimi, hayata bakış açısını değiştiren bir unsur olarak gördüğünü belirten Sedat V., eğitimin, kişinin kendini geliştirmesi için gerekli bir husus olduğunu ifade etmiştir. Eğitimin, aile yaşantısına, kendisine ve çocuklarına etkisini ele alan Sedat V., eşiyle birlikte farklı bakış açıları geliştirebilmenin iyi yanlarına vurgu yapmıştır. Arap Alevi kültüründe, Arap Alevilerin eğitime ve sanatsal faaliyetlere önem verdiğinin altını çizen Sedat V. (E. 40, S, 05.06.2020), iyi eğitim görmüş insanların çoğunlukta olduğuna işaret etmektedir: “[G]enelde [...] eğitim düzeyi yüksek. [...] Anlaşabiliyorsun. Yani çok fazla işi uçlara götürmeden anlaşabiliyorsun. Herkesin [...] hani ne olursan ol, hani insan ol, o değer üzerinde daha çok duruluyor. Sanatsal faaliyetleri daha çok mesela. [...] Eğitime önem veriyorlar.” Elde edilen bulgulara göre, eğitim, Arap Alevilerin hayatında oldukça önemli bir yere sahiptir. Samandağ’da Arap Alevi yoğunluklu bir nüfus olduğu düşünüldüğünde, Arap Alevilerin iyi eğitim görmüş, kariyer sahibi insanlar oldukları görülür. Buna ek olarak, denize nispeten uzak olan merkez ilçe Antakya’da ve bir diğer ilçe olan Defne’de Arap Alevilerin eğitime oldukça önem verdikleri görülmektedir. Arap Aleviliğinde eğitim oldukça değer verilen bir husus olduğundan dolayı, iyi eğitim görmüş meslek sahibi Arap Alevilerin çoğunlukta olduğunu söylemek mümkündür. Ailelerin çocuklarını eğitime teşvik etmesiyle beraber, gençlerin eğitime rağbet göstermesinin, Arap Alevi nüfusunun eğitim düzeyinin yüksek olmasını sağladığı belirtilmiştir. Eşiyle kendisinin eğitimli ve meslek sahibi bireyler olmalarının, evlilik noktasında her iki aile üzerinde iyi bir intiba bıraktığını belirten Sedat V. (E. 40, S, 05.06.2020), diğer görüşmecilerde olduğu gibi, eğitimi ekonomik durumla özdeşleştirmiştir: “[K]esinlikle çalışmayan bir eşim olsun istemezdim. ... Çünkü zor, hayat şartları zor. Ne kadar severseniz sevin, [...] belli şeyler var, dengeler var.” Dolayısıyla, eğitimin ekonomik koşullardan bağımsız olarak düşünülmediğini ve

eğitimin ekonomik şartlarla ilişkisinin mutlaka göz önünde bulundurulduğunu söyleyebiliriz.

Eşinin eğitilmiş olmasının önemli olup olmadığı sorulduğunda Ferit G. (E, 31, S, 10.03.2020), bunun önemli olmadığını belirterek, evlendikleri sırada eşinin çalışmakta olduğunu sözlerine eklemiştir: “Ben çok istedim dışarıdan okumasını. [...] [L]ise mezunu. [...] [D]aha rahat işte çalışabilmesi için maddi açıdan da ki üniversite mezunu olduğunda kendi hastaneyle ilgili bölümü bitirdiğinde daha etkili olacak diye düşünüyorum.” Eşinin eğitilmiş olmasının kendisi için önemli olmadığını söyleyen Ferit G., daha iyi çalışma koşulları sağlayabileceği için eğitimin dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir. Diğer bazı görüşmecilerde olduğu gibi, Ferit G. de eğitimi daha iyi bir iş olanağı için bir araç olarak görmektedir. Ekonomik durumu iyileştirmek için yüksek gelirli bir işte çalışmak gerektiğinden dolayı, eğitimin yüksek gelirli bir iş bulmaya etkisinin olacağı düşünülmektedir. Kerime G. de, eşi Ferit G. gibi, eğitimin, yüksek gelirli işte çalışmaya etkisini ele almıştır. “[B]enim şey olarak önemlidir, [...] hani [...] eğitilmiş olabilir ama kendini iş yönünden, kariyeri için hani daha farklı, yani üniversite bitirmiş olmasını isterim.” Çoğu görüşmecide olduğu gibi, Kerime G. de, eğitimi ekonomik refah ile ilişkilendirerek, eğitimin maddiyat bağlamındaki işlevlerine odaklanmıştır. Dolayısıyla, burada da eğitimin ekonomik durumla ilişkilendirildiğini görebiliriz. Çünkü iyi eğitim görmüş birisinin iyi bir işinin olacağı düşünülmektedir. Bu nedenle, eğitim önemli sayılmaktadır. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, eğitimi kafa açıcı bulup, bu bağlamda gerekli gören görüşmeciler de bulunmaktadır.

Elde edilen bulgulara göre, 10 kadın görüşmecinin 7’si üniversite eğitilmiş olup, 3 görüşmeci ise lise mezunudur. Kadın görüşmecilerin tamamı, gelir getiren bir işte çalışmışlardır. Ancak doğum nedeniyle, işlerine ara veren 2 kadın görüşmeci bulunmaktadır. Erkek görüşmecilerin ise, 5’i üniversite eğitilmiş olup, 4 görüşmeci

lise ve 1 görüşmeci ortaokul mezunudur. Erkek görüşmecilerin tamamı, gelir getiren bir işte çalışmışlardır. Ancak şu anda erkek görüşmecilerin 2'si herhangi bir işte çalışmazken, görüşmecilerin 8'i ise, gelir getiren bir işte çalışmaktadırlar. Bu noktada, eğitimin insanların ufkunu genişlettiğini ve bu nedenle gerekli olduğunu vurgulayan bazı görüşmecilerin yanı sıra, çoğu görüşmecinin eğitim ile iş olanakları, yani ekonomik durum arasında doğrudan bir ilişki kurduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, eğitilmiş olmanın gelir getiren bir işte çalışmayı sağladığını ve bu nedenle gerekli olduğu vurgulayan görüşmeciler bulunmaktadır. Bu bağlamda, üniversite eğitimi alıp, gelir getiren bir işte çalışmak, hem evlenmeden önce hem de evlendikten sonra Arap Alevi kadın görüşmecilerin güçlenmelerini sağlayan alanlar olarak görülebilir. Üniversite eğitimi görüp, mesleğe atılan Arap Alevi kadın görüşmeciler, aldıkları kararlarda özgür davranabilmektedirler. Bunun nedeni, Arap Alevi kadın görüşmecilerin ekonomik özgürlüklerini kazanmış olmalarıdır. Dolayısıyla, üniversite eğitimi almakla birlikte, gelir getiren bir işte çalışmanın, Arap Alevi kadın görüşmecilerin sınıf atlamalarını sağladığını söyleyebiliriz.

2.3.2. Evliliklerin Turnusol Kâğıdı Olarak Siyasi Görüş

“[E]şim sağcı olsaydı ben aileye de kabul ettiremezdim.”

Siyasi görüş, kişinin dünyaya ve gelişen olaylara bakma biçimini gösteren önemli göstergelerden biridir. Bu nedenle, kişilerin politik duruş noktasında birbirlerine benzemeleri veya yakın olmaları istenen bir durumdur. Bu bağlamda, siyasi görüşleri birbirine yakın olan eşlerin, siyaset konusunda aralarında sorun yaşamadıkları görülürken, siyasi görüş olarak birbirine uzak olan eşlerin sorun yaşama ihtimallerinin arttığı söylenebilir. Bu noktada, farklı kültürlere mensup bireylerin, siyasi görüş

noktasında birbirlerine yakın veya aynı olmayı tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Siyasi görüş, eşler arasında sorun olabilecek bir alan olabildiği gibi, eşlerden herhangi birinin siyasi görüşünü arka plana atıp, eşinin siyasi görüşünü benimsemesiyle sorun olmaktan çıkabilmektedir. Bazı Arap Alevi kadın görüşmeciler, siyasi görüşlerinin sabit ve değiştirilemez olduğunu söylerken, diğer bazı kadın görüşmeciler ise, eşlerinin siyasi görüşüne uyum sağlayabileceklerini belirtmişlerdir. Diğer bir deyişle, bazı kadın görüşmeciler, kendilerine ait siyasi görüşü değiştirmezlerken, diğer kadın görüşmeciler ise, esnek bir yapı takip etmişlerdir. Bazı evliliklerde Arap Alevi kadın, Sünni erkeğin siyasi görüşüne yaklaşırken, bazı evliliklerde eşler, siyasi görüşlerini aynı şekilde korumuşlardır. Bu bölümde, eşlerin siyasete bakış açıları ve siyasi görüş ayrılıklarının kendi evliliklerine etkisi dikkate alınacaktır. Bu bağlamda, eşlerin siyasi görüşlerini kıyaslayabilmek için görüşmeci çiftleri ele alacak olursak, görüşmeci çiftleri, Kerime G. ve Ferit G.; Gaye T. ve Mehmet T.; Leyla L. ve Mustafa L.; Eda S. ve Ahmet S.; Cavidan V. ve Sedat V.; Elif K. ve Murat K.; Menekşe P. ve Faruk P.; Ayfer Z. ve Doğan Z.; Mediha B. ve Arda B.; Aylin M. ve Caner M. şeklinde sıralayabiliriz.

Siyasi görüş farklılıklarının eşler arasında sorun yaratıp yaratmayacağı önemli bir konudur. Bu nedenle, görüşmecilerin görüşleri ikiye ayrılacaktır. İlk grupta, siyasi görüş farklılıklarını sorun olarak gören çiftler yer alırken, ikinci grupta ise, siyasi görüş farklılıklarını sorun etmeyen eşler yer alacaktır. Bu sayede, siyasi kimliğin evlilikler üzerindeki rolü ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. İlk grupta yer alan ve siyasi görüş farklılıklarını sorun eden eşlere baktığımızda, eşlerin güçlü siyasi kimlikleri olduğunu görebiliriz. Bu durumda, bu siyasi kimliğin, mezhebin önüne geçtiğini söylemek mümkündür. Bu eşler için mezhep farklılıkları sorun teşkil etmezken, siyasi görüş farklılıkları sorun oluşturmaktadır. Bu nedenle, siyasi görüşleri aynı ya da birbirine yakın olan Arap Alevi kadın görüşmeciler ile Sünni erkek görüşmeciler, siyasi görüş üzerinden benzeşerek, kültürlerarası evliliği uygun bulmuşlardır.

Bu bağlamda, Ayfer Z., eşiyle evlenmeye karar verdiği zaman, mezhep konusunu dikkate almadığını, fakat siyasi görüşlerinin uyuşmasının eş seçiminde etken olduğunu ifade etmiştir. Ayfer Z.'nin (K, 49, AA, 24.06.2020) sözleriyle, “Ya eşimi seçerken hiç mezhebe bakmadan seçtim yani. (Gülüyor.) [...] Yani biraz aslında eşimi seçmemin sebebi, aynı görüşteyiz, aynı görüşlerdeyiz. [...] Yani her şey, siyasi olsun, hayata bakış açısı olsun, bayağı bir yakındık yani.” Daha önce de belirttiğimiz gibi, kültürlerarası evliliklerde eşlerin siyasi görüşlerinin uyuşmasının önemli görülmesi, güçlü siyasi kimliklerle ilişkilendirilebilir. Elde edilen bulgulara göre, mezhep konusunu sıkıntı etmeyen kişiler, siyasi görüş konusunu sorun olarak görebilmektedirler. Kültürlerarası evliliklerde siyasi bağlamda ortaklaşma, kadın ve/veya erkek için öncelikli konular arasında sayılabilmektedir. Bu noktada, siyasi görüşünün, eşiyle aynı olduğunu belirten Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), siyasi görüşlerinin içeriğiyle ilgili açıklamalarda bulunmuştur: “Aynı. [...] Yani hiçbir parti. [...] Yani ikimiz sol, ikimiz. [...] Yani şöyle diyeyim, Türkiye’nin gidişatına göre değişiyor. [...] Yani hiçbir sağ partiye [...] değil. Yani belediye seçimlerinde tabii ki Büyükşehir’e verdik. [...] CHP’ye verdik. [...] (Genel seçimlerde) O zaman HDP.” Siyasi görüşünün, eşiyle aynı olmasının etkileri sorulduğunda Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), şu ifadelere yer vermiştir: “İnsanların böyle insanca yaşamaları için hangi partinin tüzüğü uyarsa bana, odur benim için yani. Ama şu an öyle bir parti yok Türkiye’de. [...] Aynı görüş olduğu için belki de birbirimizi sevdik.” Eşiyle aynı siyasi görüşe sahip olmanın, birbirlerini sevip, evlenmelerinde etken olduğunu belirten Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), siyasi görüş hususunu ön plana koymuştur: [Y]aptırımcı şeyimiz vardı, belirli kimliklerimiz vardı. [...] Ben kalkıp, böyle şey yapabilir miyim! Yani ben şu an mesela [...] AK Parti’den iş bile istemem yükselmek için işyerinde. Yani kendime yedirir miyim!” Bu noktada, siyasi kimliğini ön plana çıkaran Ayfer Z., siyasi kimliğine aykırı bir davranışta bulunmayacağını belirterek, siyasi kimliğinin

bağlayıcılığını ortaya koymuştur. Eşiyle siyasi görüş farklılığının, kendisi ve ailesi için sorun olabilecek bir alan olduğunu belirten Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), eşinin ve kendisinin siyasi görüş bağlamında uyuşmasını ele almıştır: (Sorun) “Olurdu belki de. [...] Türkiye’deki bütün siyasi partiler aynı sistemin bir parçası olduğu için aynı, yani hemen hemen. [...] [H]ani böyle belirli bir kimliği olmayan insanlar için çok geçerli değil ama hani ben mesela eşim sağcı olsaydı ben aileye de kabul ettiremezdim.” Dolayısıyla, bazı Arap Alevi ailelerin siyasi görüş farklılıklarını sorun ettiğini söyleyebiliriz. Bunun nedeni, siyasi görüş farklılıklarının, hayata aynı pencereden bakmaya engel olduğu algısı olabilir. Elde edilen bulgular doğrultusunda, mezhep üzerinden ortaklaşamayan Arap Alevi ve Sünni ailelerin, siyasi görüş açısından ortaklaşmayı istedikleri söylenebilir. Ancak burada, daha çok Arap Alevi ailelerin siyasi görüşe önem verdiği görülür. Çünkü Arap Alevi ailelerin, kızlarını bu açıdan güvence altına alarak, Sünni erkek ve ailesiyle olası çatışmalara engel olmak istediklerini belirtebiliriz. Dolayısıyla, Arap Alevi ailelerin, siyasi görüş konusunda kızlarının sorun yaşamasının önüne geçmek istediklerini söylemek mümkündür.

Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), siyasi görüş konusunda katı bir tutum sergilediğini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “Bir siyasi düşüncem asla değişmez. Kes beni, değişmez. Bir dini düşüncelerim değişmez. Kes beni, değişmez yani. Bu konuyla ilgili de kalp kırmaktan asla geri durmam yani. [...] Benim doğrum nettir. Değişmez. [...] Partizan değilimdir yani.” Siyasi görüş noktasında partizan olmadığını ifade eden Gaye T., siyaset ve din ile ilgili değişmez düşüncelerinin olduğunu ve kendi doğrularını ancak kendisinin değiştirebileceğini belirtmiştir. Eşiyle arasındaki siyasi görüş farklılıklarının sorun olacağını söyleyen Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), şu ifadeleri kullanmıştır: “Evet. [...] Ama nişanlıyken öyle olduğunu düşünmüş olsaydım AK Partili olduğunu bildiğim bir adamla evlenmezdim asla. [...] Ben çok açık ve net fikirlerimi beyan ediyorum ama. Ama bu benim fikrim. [...] Sorun olur benim için.” Siyasi görüş

farklılıklarının, Gaye T. için sorun yaratabilecek bir alan olduğunu görmek mümkündür.

Bu noktada, eşiyle aynı siyasi görüşü paylaştığını belirten Doğan Z. (E, 49, S, 24.06.2020), parti bazında eşiyle biraz farklılaştıklarını sözlerine eklemiştir: (Eşi) “CHP’ye biraz daha yakın. [...] Türkiye Komünist Partiliyim ben. (Gülüyor.) [...] Birbirine yakın değil aslında.” Bu bağlamda, Doğan Z. (E, 49, S, 24.06.2020), kendi siyasi görüşünü ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur: “[B]aştan beri en uçtaydı. [...] [D]aha önce daha radikaldim. E şimdi biraz daha ılımlı. [...] [S]istem kendi zıttını kendisi yaratır. Aslında dünya da öyledir. [...] Her şey zıttıyla yaşar. [...] Yani kapitalist sistemin zıttı sosyalist sistemdir.” Siyasi görüş farklılıklarının, insan ilişkileri bağlamında kendisi için sorun olabilecek bir alan olmadığını, fakat evlilikte sorun olabileceğini ifade eden Doğan Z., her görüşe saygılı olduğunu dile getirmiştir. Doğan Z.’nin (E, 49, S, 24.06.2020) sözleriyle, “[Ş]u anda Ak Partili ya da Milliyetçi Hareket Partisi’ne mensup biriyle hayatta ben şey yapmam, yani böyle bir ilişki kurmam. [...] Biraz değil, çok engel olur, yani tabii ki.” Eşinin, farklı bir siyasi görüş benimsemesini istemediğini belirten Doğan Z. (E, 49, S, 24.06.2020), sözlerini şu şekilde bitirmektedir: “Yani dileğim vardır sadece. [...] Sınırsız, sınıfsız bir toplum, mezhep olmayan, din olmayan. [...] Bütün insanların dostça, kardeşçe yaşadığı bir ülke istiyorum, bir dünya daha doğrusu. Yârin yanağından gayrı, paylaşmak için her şeyi işte.” Dolayısıyla, bu örnekte, siyasi görüşün oldukça önemli olduğunu ve eşler için sorun teşkil edebilecek bir noktada konumlandırıldığını söylemek mümkündür.

Eşiyle siyasi görüşünün aynı olup olmadığı sorulduğunda Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), şu ifadeleri kullanmıştır: “İkimiz de sol görüşlüyüz. [...] Ama O, birazcık şey oldu, yani törpülendi, çok şükür. Tamamen aynı değil, yakın. [...] Hayır, [...] o şey HDP, MDP filan. Hani Kürtlere daha yakın. [...] Düşünce yapım, tamamen sol.” Arap Alevilerin “sol görüş”e yakın olduğunu belirten Cavidan V. (K, 39, AA,

05.06.2020), sağ görüŖe geçen Arap Alevilerin bu görüŖe geçme nedenlerini ele almaktadır: “Öyle, Aleviler, [...] sola daha Ŗeydir, zaten baktığınız zaman. [...] Yani sağcı pek çıkamaz zaten. O da hep tepkiden dolayı sağa geçmişlerse, hani birebir zarar gören ve dediğim gibi, en az hizmet gören yerler, artık insanlara gına geldi.” Sol görüşü savunan Cavidan V., Arap Alevilerin genelde sol görüşe yakın olduklarını söyleyerek, siyasi görüş konusunu ele almıştır. EŖiyle arasındaki siyasi görüş benzerliklerini ve farklılıklarını değerlendiren Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), eŖiyle sol görüşü desteklediklerini, fakat parti olarak aralarında farklılık olduğunu ifade etmiştir: (Yakınlık) “Parti olarak değil. Hani sadece ikimiz de sol görüşlüyüz. Ama bakış açımız tabii biraz daha farklı. Tamamen aynı değil.” EŖinin etki altında kalarak, siyasi görüşünü deđiŖtirebilme potansiyelinin olduğunu, fakat kendisinin herhangi bir etki altında kalmadan düşüncelerini savunduğunu belirten Cavidan V., siyasi gidiŖattan memnun olmadığını söylemiştir. EŖiyle kendisinin farklı siyasi görüşlere sahip olmalarının sorun yaratabilecek bir alan olduğunu söyleyen Cavidan V., ancak karŖısındaki kişinin eleŖtiriye açık olması halinde sorun olmayacağını sözlerine eklemiştir. Cavidan V.’ye (K, 39, AA, 05.06.2020) göre, “Eğer karŖısındaki insan tartışmaya karŖı açık, eleŖtiriye açık bir insansa sorun değil. [...] [S]orgulamadan yapılan her Ŗeye karŖıyım. Tahammülüm yok. Her Ŗeyi eleŖtirebiliriz. Sorgulanabilmeli. Ama bir Ŗey sevmiyorum ben, böyle kesin doğrudur, kesin yanlıŖtır olayı değil.” Siyaset ve din konularını eskisi gibi tartışmayı sevmediğini belirten Cavidan V., insanların siyaseti tartışmaya açmayıp, sorgulamadan partilerin icraatlarını olduğu gibi kabul ettiklerini vurgulamıştır. EŖinin siyasi görüşünü oldukça önemseyen ve eŖiyle kendisinin arasında siyasi görüş farklılıkları olması durumunda sorun olacağını ifade eden Cavidan V., mezhep farklılığının sorun yaratmadığı, fakat siyasi görüş farklılığının sorun yarattığı düşüncesindedir. Farklı kültürden bir erkekle evlenmek Cavidan V. için sorun olmazken, eŖinin kendisinden farklı bir siyasi görüşü benimsemesi, Cavidan V.’nin

bakış açısıyla, kültürlerarası evliliğin önünde duran aşılması güç bir engeldir. Bu bağlamda, Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020) şu ifadeleri kullanmıştır: “Böyle bir insanın, AKP’li tutucu bir insanla olabileceğini düşünabiliyor musunuz? (Gülüyor.) Yok, yani mümkün değil böyle bir şey. Yani hiç şeyi düşünemiyorum, diyecek kapanacaksın! Bana hizmet edeceksin diyen bir erkekle zaten evlenmezdim! [...] (Sorun) Yani mezhep etmedi. Ama bu eder.” Dolayısıyla, Cavidan V.’nin güçlü bir siyasi kimliği olduğundan dolayı, siyasi görüşün bu görüşmeci için oldukça önemli olduğunu görmek mümkündür. Buna ek olarak, evlilikte mezhep açısından erkeğin kadına dayatma yapmasına karşı çıkan Cavidan V., evliliğinde söz konusu dayatmanın olmaması için dayatma konusunu eşiyle konuştuğunu ifade etmiştir. Bu nedenle, Cavidan V.’nin öznellik sergilediğini ve deneyimlemek istemediği uygulamaları evlilik öncesi eşiyle paylaştığını söylemek mümkündür.

Ferit G. (E, 31, S, 10.03.2020), siyasi görüşünü ve siyasi görüşünün nasıl değiştiğini ifade etmiş ve iş konusunda yaşadıklarını sözlerine eklemiştir: “MHP idi, CHP oldu. [...] Yani CHP’liyim demiyorum ama ona, oraya oy verdim.[...] (Eşi) Söylemedi ama [...] verdiği [...] AK Parti’dir. [...] Çok şey yapmadım, ona da [...] AK Parti daha yakın geliyor. [...] Belki işe, kadrolu olması, kadroya aldıkları.” Burada da, parti ile çalışma yaşamı arasında bir bağlantı kurulmuştur. Farklı pozisyonlarda işe alınan bazı kişiler, işe alınmalarını sağlayan partiyle görüşleri uyuşmadığında bile, söz konusu partiye oy verebilmektedirler. Siyasi görüş farklılıklarının bir noktadan sonra sorun teşkil edebileceğini söyleyen Ferit G. (E, 31, S, 10.03.2020), sınır olarak gördüğü farklılık noktasını şu şekilde ifade etmektedir: “Uç noktası vardır. HDP derse, tabii kusura bakmasın. O sorun olur. [...] Yani terör faaliyetlerini destekleyen bir partinin şeyine, [...] istemem herhalde yani. [...] Tabii Ak Parti, CHP, MHP, işte İYİ Parti, o konuda istediğini, sıkıntı yok, kendi görüşü. [...] O uç noktayı geçmediği sürece sıkıntı olmaz.” Siyasi görüş konusunda kendine has bir sınırı olduğunu nedenleriyle belirten

Ferit G., eşinin bu sınırı ihlal etmesinin sorun yaratacağını bildirmiştir. Şu anda eşinde herhangi bir uç noktanın olmadığını dile getiren Ferit G., eşiyle siyasi görüş noktasında sorun yaşamadığını söylemiştir.

Leyla L. (K, 55, AA, 12.03.2020) ise, eşiyle arasındaki siyasi görüş farklılıklarının, gündelik pratikler bağlamında değil, sadece düşünsel anlamda çatışma yarattığını ifade etmektedir: “Şimdi ben değiştirir miyim fikrimi! O niye değiştirsin? Ama mümkün olduğunca bunu çok gündeme getirmiyoruz. [...] (Eşi) Ak Partili.” Eşinin siyasi görüşünün kendisinden farklı olmasının, tartışma doğurduğunu belirten Leyla L. (K, 55, AA, 12.03.2020), eşinin siyasi görüşünün, kendi görüşüne yakın olmasını istediğini ifade etmiştir: “[A]slında böyle düşünmüyor olmasını isterdim. [...] Yani bu kadar mantıksız bir şeyi nasıl görmez! Görmeli.” Eşinin siyasi görüşünü ele alan Leyla L., eşiyle aynı siyasi perspektiften hayata bakmak istediğini, arada farklılık olduğunu ve bu farklılığın zaman zaman tartışma yarattığını vurgulamıştır.

İkinci grupta yer alan ve siyasi görüş farklılıklarını sorun etmeyen eşlere baktığımızda, eşlerin güçlü siyasi kimlikleri olmadığını ya da siyasi kimlikleriyle ön plana çıkmak istemediklerini söyleyebiliriz. Bu nedenle, bazı kadın görüşmecilerin siyasi görüş bağlamında eşlerine uyum sağlamaya çalıştıklarını vurgulamak gerekir. Bununla birlikte, eşlerden biri siyasi görüş farklılıklarını sorun ederken, diğer eşin bu konuyu sorun etmediği görülmektedir. Dolayısıyla, siyasi görüş farklılıklarına bakış açısı bağlamında eşler arasında tam bir uyuşma olmadığını söyleyebiliriz.

Bu noktada, eşinin ailesinin, kendi siyasi görüşünü merak edip sorguladıklarını dile getiren Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), kendisinin siyasi görüşüyle eşinin ailesinin siyasi görüşünün benzerliğine işaret etmiştir: “[B]elli bir siyasi görüşüm yok.. [...] Ailem olarak hep Cumhuriyet Halk Partisi’ne destek verdik. [...] Köken olarak da, işte babam da Demokrat Sol Parti, Ecevit’in partisi. Köken olarak da hep sol partiye oy

verdiğimiz için ailemden yana bir sıkıntı olmayacaktı siyasi olarak.” Eşinin ailesinin, kendisine mezhebini değil, öncelikli olarak siyasi görüşünü sorduğunu ifade eden Arda B., kendisinin ve ailesinin siyasi görüşünü söylediğini ve siyasi görüşe yönelik konuşmalarının, eşinin ailesi tarafından “takiyye” olarak anlaşılmış olabileceğini ifade etmiştir. Bu noktada, eşinin ailesinin, kendisinin siyasi görüşünü tam olarak anlayabilmeleri için sosyal medya gibi farklı mecralardan bilgi edinmeye çalıştıklarını belirten Arda B., eşinin dedesi tarafından kendisine mezhep konusunda sorulan sorulara cevap verdiğini ve eşinin dedesinden onay aldığını ifade etmektedir. Eşinin dedesinin, kendisiyle konuşmasını değerlendiren Arda B.’ye (E, 29, S, 03.07.2020) göre, “Muaviye kimdir, Yezit nedir, Halifeler nedir, bu konulardan bir yarım saatlik konuştuk. Konuştuktan sonra dede de tamam dedi, genç, tanıştık senle, iyi. Bir gün gelin dedi ailenizle, tanışalım. Aileler tanıştıktan sonra artık evlilik süreci başladı.” Görüldüğü gibi, söz konusu örnekte, mezhep ve siyasi görüş ön plana çıkarılmıştır. Dolayısıyla, mezhep ve/veya siyasi görüş, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasında sınır oluşturabilecek bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Eşiyle siyasi görüşünün aynı olduğunu belirten Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), kendi siyasi görüşünü vurgulamıştır: “Tanışmadan önceden aynıydı. Nedeni de, ikimizin de biraz daha sosyalist düşünceye yakın olmamız. [...] Cumhuriyet Halk Partisi. [...] Kendisi de öyle.” Bu bağlamda, siyasi görüş farklılıklarının sorun olabilecek bir alan olmadığını belirten Arda B. (E, 29, S, 03.07.2020), kendi fikrini şu şekilde ortaya koymuştur: “Değil. [...] Kafa yapılarımız ailemizin de aynı, kendimizin de aynı. [...] (Farklı olsaydı) Siyaset konuşmazdık. Sorun olmazdı o da. [...] (Oy) Bildiğimiz için sormuyoruz. [...] (Müdahale) Olmadı hiç.” Dolayısıyla, bu örnekte, siyasi görüşün aynı olmasının ailelerin anlaşmasına vesile olduğunu, fakat farklı olmasının önemli görülmediğini söyleyebiliriz. Elde edilen bulgulara göre, siyasi görüş konusunun, oldukça önemsenen bir konu olduğunu söylemek mümkündür. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Arap Alevi ailelerin siyasi görüş

farklılıklarını dikkate aldıklarını belirtmek gerekir. Dolayısıyla, siyasi görüş farklılıkları, mezhep farklılıklarının önüne geçebildiği için bu farklılıkların, sorun olarak görüldüğünü vurgulamak gerekir. Siyaset konusunda esnek düşünen Arap Alevi ve Sünni aileler olduğu gibi, siyasi görüş farklılıklarını sınır olarak düşünüp, söz konusu farklılıkların sorun oluşturabileceğini düşünen ailelerin de bulunduğunu söylemek mümkündür.

Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), siyasi görüşünü ve parti seçme nedenlerini açıklayarak, eşitlik odaklı bir perspektifi olduğunu ifade etmektedir: “Zaten çok dine karşı öyle biraz şeyim var. Benim set çektiğim duvarlar var. Şimdi sosyal demokrat olarak işçi sınıfını, işte ne bileyim alt kesimleri, daha çok eşitliği getireceğini düşündüğüm ve eşitlik söylemlerine inandığım için ki geçmiş dönemlerde de bunları bildiğim için CHP’ye destek veriyorum.” Siyasi görüş farklılıklarının, eşiyile arasında sorun yaratmayacağını belirten Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), şu ifadeleri kullanmıştır: (Sorun) “Olmazdı. Hatta şunu da söyledim, bu seçimlerde kime vermek istiyorsan ver, ne yapmak istiyorsan yap, ben karışmıyorum dedim de.” Bu noktada, Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), partinin görüşünün önemli olduğunu açıklamıştır: “Hayır, şahıs değil, şimdi parti de önemli. [...] Ama takım tutar gibi parti tutmanın da bir anlamı yok ki. Tamam, iyi bir iş yapıyorsa tabi ki mesela yerel yönetimlerde insana vermek lazım. [...] Ama ülkeyi yönetmek için Cumhurbaşkanı ya da Başbakan seçeceksek tabi ki oradaki partinin görüşü çok önemli.” Bu bağlamda, erkek görüşmeciler, her ne kadar eşlerinin siyasi görüşüne etki etmediklerini ifade etseler de, erkek görüşmecilerin, eşlerinin siyasi görüşüne etki etmeye çalıştıkları görülmektedir. Eşiyile siyasi görüş konusunda tartışabildiklerini aktaran Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), tartışmaların verimli geçtiğini belirtmektedir: “Yok, biz Elif’le tartışırız. Konuşuruz yani. Doğruya doğru, yanlışla yanlış da diyebiliyoruz biz. Kendi parti, ya tuttuğumuz demeyelim de ona, oy verdiğimiz parti içerisinde bile onlara muhalefet

olabiliyoruz biz. Kötü şeyleri de eleştirebiliyoruz.” Siyasi görüşün tartışmayı da içerecek şekilde dinamik bir yapı sergilediğini belirten Murat K., eşiyile siyasi konuları paylaşabildiğini anlatmıştır.

Eda S. (K, 31, AA, 02.06.2020) ise, siyasetle ilgili olmadığını şu sözlerle ifade etmektedir: “[B]enim siyasi görüşüm yok. [...] Eşim ne derse odur. [...] Benim ailemin siyasi görüşü, sol parti. CHP taraftarı. Eşimin de ne olduğunu ben halen çözemedim. [...] Eşimin ailesi HDP artı AK Partidir muhtemelen.” Bu bağlamda, eşinin, kendisinin siyasi görüşünü yönlendirdiğini ifade eden Eda S. (K, 31, AA, 02.06.2020), parti bazında siyasi görüşünü açıklamıştır: “Diğerinde de, ben kendi sendikama bağlı olarak AK Parti’ye oy verdim. [...] Eşim de istedi. [...] Ben de verdim.” Görüldüğü gibi, eşinin yönlendirmelerine uygun davranan Eda S., siyasi görüşün evliliğinde sorun olmasının önüne geçmiştir. Bu noktada, eşine uyum sağlamadığını, ancak eşiyile ortak karar aldığını belirten Eda S. (K, 31, AA, 02.06.2020), bu konuyu şu şekilde vurgulamıştır: “Ortak görüştür diye düşünerek, eşimin görüşünü ortak görüş olarak aldım. Çünkü zaten bir fikrim yok. Kalkıp CHP desen, ben çok seven, siyaseti seven bir insan değilim. Ne olduğumun, rengim o tamamıyla sağcı tarafa gittiği için fark etmiyor benim için.” (Gülüyor.) Kendisine özgü siyasi düşüncesi olmadığını belirten Eda S., eşinin kararını ortak karar olarak, olası sorunların önüne geçmek istemiştir. Burada, Eda S.’nin, eşinin siyasi görüşle ilgili yönlendirmelerine uygun hareket eden bir kadın olduğunu belirtmek gerekir. Bu durum, bize bazı kadınların siyasi görüş konusunda taviz verebileceklerini ve aslında böyle yaparak, evliliklerinde oluşabilecek sorunları bertaraf edebileceklerini göstermektedir. Dolayısıyla, siyasi kimliğe önem vermeyen kadınların, eşlerine uyum sağlaması kolay olabilmektedir.

Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), eşiyile siyasi görüşünün parti bazında aynı olduğunu ve kendi ailesinin, kendisinden farklı bir siyasi görüşe sahip olduğunu dile

getirmiştir: “[B]abam koyu AK Partili. [...] Sonuçta normalde şöyle bir şey, yani ben CHP’nin altında çalışıyorum. [...] Benim ekmeğimi kim verirse ben onun peşinde koşarım.” Ailesinin kendisinden farklı olmasının yanı sıra, çalıştığı işyerinin de etkili olduğunu belirten Faruk P., siyasi görüşü “ekmek parası” kazanma ile özdeşleştirmektedir. Şu anki işinde çalışmadan önce siyasi görüşünün ailesiyle aynı olduğunu belirten Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), siyasi görüşündeki değişikliklerin nedenleri şu şekilde sıralamıştır: “Normalde ondan önce AK Parti’nin peşinde koşuyorduk. [...] Babama diyorum, baba bak, AK Parti’lisin, o kadar adamın var, beni işe soksunlar, işte operatörüz, bilmem ne. Hiçbiri kılını kıpırdatmadı.” Dolayısıyla, savunduğu partiden yarar sağlayamadığını söyleyen Faruk P., CHP’yi desteklediğini, ancak CHP’de olumsuz bulduğu hususlar olduğunu ifade etmiştir. Siyasi görüş bağlamında şu anda bulunduğu durumu anlatan Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), şu ifadeleri kullanmıştır: “CHP’de [...] solculuk çok var. [...] Yani işte ayrımcılık, biz solcuyuz. [...] Bir de görüşleri. [...] Konuşmaları. [...] Yani işte ne bileyim, biri bir şey yaparken, çıkıp da bu böyle olmaz, şöyle olur, yani muhalefet. [...] Ona çok gıcık oluyorum.” Siyasi partilere tepkisini ortaya koyan Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), eşiyle siyasi görüşünün farklı olmasının sorun yaratacak bir alan olmadığını ifade etmektedir: “Yok, hiçbir zaman dememişim. İstedğin şekilde olsun. [...] Özgür iradesi. İstedği partiyi tutabilir. [...] Sadece önümüzdeki seçimlerde şey oldu, hayatım dedim, kime oyunu atacaksın. O sorar, sen kime oyunu atacaksın. Ben dedim, AK Parti’ye atacağım.” Bu noktada, Faruk P.’nin, eşinin fikrini değiştirmeye çalıştığını ve eşinin, Faruk P. ile uyumlu davrandığını belirtmek mümkündür. Buna rağmen, oy kullanmanın gizliliğinden dolayı, Faruk P., eşinin tercih ettiği partiyi net olarak öğrenememiştir. Dolayısıyla, strateji olarak bazı Arap Alevi kadın görüşmecilerin, siyaset ve din gibi sorun teşkil edebilecek konuları tartışma konusu yapmaktan uzak durmaları, evlilikte ortaya çıkması muhtemel sorunlardan kurtulma şeklinde okunabilir.

Caner M. (E, 50, S, 09.07.2020), eşiyle siyasi görüşünün hemen hemen aynı olduğunu belirterek, kendi siyasi görüşünü dile getirmiştir: “İlk yıllarında AK Parti’yi ben destekliyordum. Sonra yanlışlar oldu, bana göre, kendimce. Şu an Cehape’ye daha fazla. [...] Eşim de. Yani Cehape’nin de yanlış şeyleri var, AK Parti’nin de. [H]ani illa Cehape, illa AKP şeyi olarak düşünmüyorum.” Kendi siyasi görüşünün değişimini ve dönüşümünü ifade eden Caner M. (E, 50, S, 09.07.2020), siyasi görüş farklılıklarının kendisi ile eşi arasında sorun yaratabilecek bir konu olmadığını ifade etmiştir: “Yani şöyle, söylersin. Kendisinin kafasına uyarsa uymuştur. Uymazsa zaten yapacak bir şey yok. Direktmeye de gerek yok yani.” Siyasi görüşte “aşırılığı” tasvip etmediğini belirten Caner M., siyasi görüş konusunda eşine telkinde bulunabileceğini, fakat eşine kendi kararını değiştirme konusunda direktme yapmayacağını vurgulamıştır. Dolayısıyla, ele aldığımız kültürlerarası evliliklerin bazılarında kadına dolaylı da olsa müdahalenin olduğunu söyleyebiliriz.

Eşiyle aynı siyasi görüşü paylaşıp paylaşmadığı sorulduğunda Mustafa L. (E, 65, S, 12.03.2020), şu cevabı vermiştir: “Yani aynı olabilir, olmayabilir. [...] Yani şimdi şöyle, ben ulusalcı bir düşüncedeyim. Böyle sağ kesim veya sol kesim değil. Yani ortanın solu Ecevit istikametinde. Ne aşırı sağ ne aşırı sol.” Eşinin siyasi görüşünü bildiğini söyleyen Mustafa L. (E, 65, S, 12.03.2020), eşinin siyasi görüşü ile ilgili şu ifadelerle yer vermiştir: “Görüşü Ecevit’in bile solunda. [...] Yani biraz sola yakın. [...] CHP’ye. [...] Aslında şimdi dediğim gibi, sadece kaptanlar kendilerine koltuk arayışı içinde olduğu için biraz biri sola çekiyor, biraz biri sağa çekiyor. [...] Normalde insanlar aynı. İşte gereksiz yere kutuplaşma.” Eşiyle arasındaki siyasi görüş farklılıklarının sorun olmadığını ifade eden Mustafa L. (E, 65, S, 12.03.2020), evlilikte siyasi görüşün önemli olmaması gerektiğini belirtmiştir: “Evlilikte [...] siyasi ayrılık olmaması lazım. Yani [...] biraz solda olabilirsin, biraz sağda olabilirim. Ama biz sağcı, solcu olarak evlenmedik. [...] Bir yuva kurduk. Biraz ben, biraz sen, ortada birleşeceğiz

yani.” Siyasi görüş noktasında orta yolu tercih eden Mustafa L., siyasi görüş farklılıklarının üstesinden gelinebileceğini söylemiştir. Diğer bir deyişle, “yuva” mitini ön plana çıkaran Mustafa L., siyasi görüşün arka planda olduğunu ifade etmiştir.

Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), eşiyle siyasi görüşlerinin farklı olduğunu belirtmiştir: “[B]en şuna oy vereceğim dediğimde verme, demedi. Nasıl istersen. Ya da ben şuna vereceğim, sen şuna ver, demedi. Antakya’da zaten kişiye [...] oy verildiği için ben sadece neden vermek istemediğimi söyledim. O da neden vermek istediğini söyledi.” Seçimlerde partiye göre değil, adaylığını açıklayan kişiye göre oy kullandığını belirten Kerime G., eşiyle farklı siyasi görüşe sahip olmalarını söz konusu hususa bağlamıştır. Eşiyle siyasi görüşlerinin farklılığının herhangi bir sorun yaratmadığını belirten Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), eşiyle yaşadıklarını örnek olarak vermektedir: “Sadece gülme konusu oluyor bizim için. [...] Mesela seçimden sonra ben şarkı açtım. Camı açtım. Eşim kahkaha atıp, beni videoya çekti. Sonra ben aynısını ona yaptım.” Bu bağlamda, bazı görüşmecilerin, partilerinin kendilerini etkileyebilecek kararlarına bir tepki olarak, geçici de olsa, siyasi görüşlerini değiştirebildiklerini görebiliriz.

Elde edilen bulgular çerçevesinde, Arap Alevi kadın görüşmeciler ile Sünni erkek görüşmeciler arasında siyasi görüşe bakış açısı bakımından farklılık görmek mümkündür. Bu bağlamda, 1 Arap Alevi kadın görüşmecinin eşinin dediğini yaptığını, 7 kadın görüşmecinin kendisinin karar verdiğini, 2 kadın görüşmecinin ise eşiyle birlikte karar verdiğini söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra, 9 Sünni erkek görüşmecinin kendisinin karar verdiğini ve 1 erkek görüşmecinin ise eşiyle birlikte karar verdiğini belirtmek mümkündür. Burada, bazı Arap Alevi kadın görüşmecilerin, evliliklerinde sorun çıkmaması için siyaseti tartışma konusu yapmadıklarını söylemek gerekir. Dolayısıyla, güçlü siyasi kimliği olmayan Arap Alevi kadın görüşmeciler eşleriyle

uyumlu davranmaya yönelirken, güçlü siyasi kimliğe sahip olan Arap Alevi kadınlar ise eşlerinin onayını alma gereksinimi hissetmemektedirler. Buna ek olarak, güçlü siyasi kimliğe sahip olan bu kadın görüşmecilerin evlilik aşamasında eşleriyle siyasi görüşlerinin uyuşmasını önemsediklerini söyleyebiliriz. Özetle, siyasi görüş farklılıkları bazı görüşmeciler için oldukça önemli görülürken, diğer bazı görüşmeciler için sorun teşkil etmeyen bir konu olabilmektedir. Bu nedenle, siyasi görüş farklılıklarının evlilikte sorun yaratabilecek bir konu olduğunun altını çizmek gerekir.

2.3.3. Dini Ritüellere Uzaklığı Arap Alevi-Sünni Ortaklaşmasındaki Yeri

(Aleviler) “Biz Müslümanlığı yadık. Oruç tutmaya gerek yok. Kendilerini biraz daha üstün görüyorlar.”

Bu bölümünde, Arap Alevi ve Sünni görüşmecilere dine bakış açıları ve dini ritüellerin hayatlarındaki yeri sorulmuştur. Diğer bir deyişle, bu görüşmecilerin dine bağlılıklarının olup olmadığı ve hangi dini ritüelleri hayatlarına aldıkları irdelenmiştir. Bu bağlamda, dine bağlılık sorusuna dinle ilgisi olmadığını söyleyerek, cevap veren Leyla L. (K, 55, AA, 12.03.2020), dini reddetmediğini, fakat bununla birlikte kabul etmediğini dile getirmiştir: “[B]enim dinle ilgim hiç yok. [...] Ben dinlerin, yani dinlerle ilgili ne, dünyaya bakış açım farklı. Dinler, insanları ayırtırmak için. Hani bu anlamda hiç beni ilgilendirmiyor yani. Ne içindeyim ne dışındayım.” Eşinin dinle ilişkisini oruç üzerinden kurduğunu belirten Leyla L., eşinin de dine çok bağlı olmadığını belirtmiştir. Bu bağlamda, Leyla L.’nin dine mesafeli olduğunu söylemek mümkündür.

Dine bağlılığını sorduğumuz Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), dinle ilgisi olmadığını belirtmiştir: “Ben hiçbir şey yapmıyorum. Ne namaz kılıyorum ne oruç

tutuyorum, ben birazcık böyle dinsiz gibi bir şeyim. [...] [D]inle benim hiçbir alakam yok. Hiçbir bağımlılık yok.” Kişinin dinini içinde yaşaması ve gösteriş yapmaması gerektiğini belirten Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), söz konusu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “Bilmiyorum sevmiyorum. Din ile ilgili konuşmayı işte ne bileyim, yani hep bu şeydir. Gösterişle alakalı olduğu için insanlar içinde yaşamalı bence. Onun için değil de insanlar göstererek yapıyorlar bunu. Bu çok da hoşuma gitmiyor benim.” Dinde gösteriş sevmeyi belirten Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), yapılacakların gizli yapılması gerektiğine vurgu yapmıştır: “Konuşulanlar da doğru gelmiyor bana. ... [B]ir şeyi yapacaksan bunu göstererek yapma. Bilmeden, etrafına anlatmadan yap. Gizli yap. Göstermeden yap. O zaman daha da iyi olur bu iş. Karşıdaki de bilmesin senin yaptığını.” Dinen yapılacakların gizli yapılması gerektiğini belirten Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), şu örneği vermiştir: “İşte bu şeyden dolayı mesela bizde şey gelir. Ramazan aylarında kumanyalar gelir. Ben eve getirmem onu. Elif de sorgulamaz mesela, niye getirmiyorsun diye. Ben onu birilerine gönderirim ama kim olduğunu kesinlikle kimse bilmez.” Dine bağlılık derecesini ifade eden Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), namaz kılmadığını ve oruç tutmadığını belirtmiştir: “[N]amaz kılmam, oruç tutmam ama bunları da yaparım.” Namaz ve oruç ritüellerini yerine getirmeden de iyilik yapılabileceğini belirten Murat K., dini ritüelleri değil, yardıma muhtaç insanlara yardım etmeyi ön plana çıkarmıştır. Dini ritüellere karşı olma sebebini ifade eden Murat K.’nın dini ritüellere mesafeli bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Çocuklarına din eğitimi verip vermeyeceğini sorduğumuz Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), çocuklarına Kur’an-ı Kerim’i öğreteceğini vurgulamıştır: “İki tarafı da bilecek, okuyacak. Ya ben Kur’an-ı Kerim’i mümkün olduğunca okutacağım. [...] Yani çok farklı şeyler var. Mesela bana alkol haramdır, diyorlar. Ama Kur’an’da öyle bir kelime yok. Öyle bir şey yazmıyor, haramdır diye.” Buna ek olarak, çocuklarını Kur’an kursuna göndermeyeceğini belirten Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), şu sözleri eklemiştir:

“Kur’an kursuna da göndermeyeceğim. Ne bileyim, sadece din dersinde gördükleriyle kalsın. Ekstra bir şey yapmayacağım. Gel seni namaza camiye götüreyim, şöyle yapayım, böyle yapayım, şu 5 vakit namaz, şu 2 rekât, şu 3 rekât, demeyeceğim.” Kur’an-ı Kerim’i çocuklarına öğretme sebebini belirten Murat K. (E, 42, S, 15.06.2020), çocuklarını “kulaktan dolma” bilgilerden uzak tutmak istemektedir: “Kur’an-ı Kerim’in nasıl olduğunu görsün diye, öğrensün diye. Kulaktan dolma şeylerle gitmesin.” Dolayısıyla, Murat K.’nın, çocuklarının dinin temel noktalarını öğrenmeleri gerektiğini düşündüğünü söyleyebiliriz.

Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), dini ritüellere uygun bir hayatı olmadığını belirterek, dine ve hayata bakış açısını örneklerle vermiştir: “Belki biraz Deist olabilirim. [...] [Y]ani ben hep ilkem olarak insanı aldım.” Dini ritüellere uygun bir hayatının olmamasının sebeplerini açıklayan Ayfer Z. (K, 49, AA, 24.06.2020), ardından Arap Alevilerin oruç tutmama sebeplerini de ele almıştır: “[O]nlar öyle düşünüyorlar [...] Yani silâh altında Müslüman olmadık. Biz Müslümanlığı yadık. Oruç tutmaya gerek yok. Yani hani biz cezalandırılmamışız. (Gülüyor.) [...] (Bazı Arap Aleviler) Kendilerini biraz daha üstün görüyorlar ya.” Arap Alevilerin zorla Müslüman olmadıklarını ve Müslümanlığı yadıkları için oruç tutmalarına gerek olmadığını düşünen bazı Arap Alevilerin olduğunu belirten Ayfer Z., Arap Alevilerin Allah tarafından cezalandırılmadıklarını düşündükleri için oruç tutmaya yönelmediklerini belirtmektedir. Diğer bir deyişle, Arap Aleviler kendilerini Müslümanlığın merkezinde gördüklerinden dolayı, kendilerini üstün gördükleri iddia edilmektedir. Bu noktada, Arap Alevilerin kendilerini Müslümanlığın ilk ortaya çıkışında Müslümanlığı kabul eden ve yayan bir mezhep olarak gördüklerini söylemek mümkündür. Bu nedenle, bazı Arap Alevilerin, oruç tutmalarına gerek olmadığı şeklindeki düşüncelerini aktaran Ayfer Z., bu Arap Alevilerin, Sünnilerin oruç tutması gerektiğine inandıklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda, çocuklarına din eğitimi verilirken verilmeyeceği sorulduğunda Ayfer Z.,

oğlunun Arap Alevi namazını öğrenmesini yaşadığı Arap Alevi çevre dolayısıyla uygun gördüğünü ve oğlunun namazı bilmesinin sorun teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir. Ayfer Z.'ye (K, 49, AA, 24.06.2020) göre, “Hiçbir şeyden geri kalmasın. Yani bunu da öğrensin. [...] [H]ani böyle bir ortamda olduklarında böyle hani dışlanmasın veya yarın Samandağ'ına gittiğinde hani kuzeniyle beraber [...] hani oraya salaya (namaza) gireceğinden değil.” Burada, çocuğa namaz öğretmenin amacı, çocuğun namaz kılmasını teşvik etmek değil, Arap Alevi çevredeki akrabaları tarafından dışlanmasına engel olmak içindir. Namazın kültürel boyutta bilinmesi bazı ailelere yeterli gelmektedir. Bunun sebebi, Ayfer Z. ve eşinde olduğu gibi, bazı Arap Alevilerin dinden uzak oluşlarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, kendilerini Müslümanlığın merkezinde gören Arap Alevilerin yanı sıra, din ve mezhep konularına uzak olan Arap Alevilerin olduğunu söylemek mümkündür.

Ahmet S. (E, 41, S, 02.06.2020) ise, kendisinin ve ailesinin dine bağlı olup olmadıklarını şu şekilde ifade etmiştir: “Bilmiyorum, yani benim ailede genelde herkeste var da, bende yok. [...] Ben sürekli dışarıda gezdiğim için çok farklı kesimlerden insanlarla tanışıp, ilişki kurduğum için herhalde ondan kaynaklanıyor.” Ailesinde kendisinden başka hiç kimsenin alkol almadığını ifade eden Ahmet S., bu durumunu farklı kesimlerden insanlar tanımış olmaya bağlamaktadır. Bu da Ahmet S.'nin farklı kültürlerden insanlarla kültürlerarası karşılaşmalar yoluyla etkileşime geçtiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Mezhep açısından değerlendirme yapan Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), çok inançlı biri olmadığını, fakat mezhepten öte, kültür farklılığının sorun yaratabileceğini sözlerine eklemiştir: “[M]ezhep açısından benim için [...] çok bir şey olmadı açıkçası. O konuda ben çok böyle inançlı bir insan değilim. [...] Hatta Deist denen, yani benim için tamam, Allah var ama dinler, minler filan, onlar yok yani. Hepsi

bir.” Eşinin de çok inançlı olmadığını dile getiren Cavidan V., her ikisinin benzer düşünce tarzına sahip olmalarının iyi yanları olduğunu belirtmiştir. Arap Aleviliğinin kapalı bir mezhep olduğunu ifade eden Cavidan V., eşinin Arap Aleviliğine saygılı ve duyarlı olduğunu bildirmiştir. Din bağlamında, çocuklarının yönelecekleri tarafı seçmeleri konusunda kendilerini serbest bırakacağını belirten Cavidan V. (K, 39, AA, 05.06.2020), çocuklarının Arap Alevi kültürüne göre yetişmelerini istediğini ifade etmiştir: “Çocukların [...] inanmazlarsa da kendi seçimleri, neye inanırlarsa da kendi seçimleri. Sünni olmaya mı karar verdiler, saygı duyarım, ne istiyorlarsa. [...] Mezhep değil, Alevilik kültürüyle büyümelerini daha çok tercih ederim.” Bu noktada, Cavidan V., Arap Aleviliğini mezhep olarak değil, kültür olarak tanımlayarak, Arap Alevi kültürünü ön plana çıkarmıştır.

Doğan Z., din ve mezheple ilgisi olup olmadığı sorusuna, din ve mezheple ilgisi olmadığını belirterek, tüm mezheplerin benzerliklerinin olduğunu ve nihayetinde aynı noktada buluştuklarını belirtmiştir. Doğan Z.’ye (E, 49, S, 24.06.2020) göre, “Hiçbir gün bir dünyanın hiçbir mezhep birbirine zıt değildir. Ben ona inanmıyorum zaten. Bütün mezhepler aynıdır. Hepsi Tanrı’nın bir yolu, farklı yorumlanış biçimidir. Ama hepsinin çıkar yolu Tanrı’dır. Onun için birbirine zıt şeyler değildir.” Dini ritüeller bağlamında babasının dine düşkün olmadığını belirten Doğan Z. (E, 49, S, 24.06.2020), kardeşlerinin de aynı şekilde yetiştiklerini sözlerine eklemiştir: “Zaten bizim ailede şey yok, dini açıdan [...] çok bağlı değiller. Benim babam oruç tutan biri değildi. Benim babam alkol alırdı. [...] Kumar da oynardı babam. [...] Böyle çok dini bir anı da yoktu. Hiç namaz kılmadı.” Babasının Samandağ halkıyla iyi ilişkiler kurduğunu belirten Doğan Z., Samandağlı olduğunu ve Samandağ kültürüyle büyüdüğünü vurgulamıştır. Kültürlerarası karşılaşmaların sebeplerinden birinin, iş ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. İş dolayısıyla Samandağ’a gelen Sünni memurlar, yöre halkıyla kültürlerarası etkileşime geçerek, dostluk kurabilmektedirler. Doğan Z.’nin babası da,

söz konusu duruma örnek olarak verilebilir. Çocuklarına din eğitimi vermeyeceğini belirten Doğan Z., onların okulda din eğitimini aldıklarını ve reşit olmalarıyla birlikte, dini ritüelleri yerine getirip getirmemekle ilgili kendi iradeleriyle seçim yapabileceklerini vurgulamıştır. Doğan Z.’nin (E, 49, S, 24.06.2020) sözleriyle, “18 yaşından sonra kendileri seçmek istiyorlarsa seçerler. Ama bağımsız olmaları lazım. [...] Hangi kültürü alırsa alsın. Yani gitsinler, isterse Musevi olsunlar, isterse Hristiyan olsunlar, Budist olsunlar ya da ateist olsunlar.” (Gülümsüyor.) Çocuklarının dini ritüelleri yerine getirmeden önce, okumaları, araştırmaları ve sosyalleşmeleri gerektiğini belirten Doğan Z., onların farklı bir kültüre ya da dine girmelerinin kendisi için bir sakınca teşkil etmediğini dile getirmektedir.

Kendisine din öğretilmediği için dine bağlı olmadığına dikkat çeken Mediha B., Arap Aleviliğinin kendi içinden kadınlara çizilen içeriden sınırlara işaret etmiştir. Buna göre, Mediha B. (K, 26, AA, 03.07.2020), kendisine dini ritüellerin öğretilmediğini ve bu sebeple, dini ritüellerden uzak olduğunu şu şekilde belirtmiştir: “[K]öyde kimse oruç tutmazdı mesela. Ama tabii dini kurallar vardı. Hani böyle hep dualar [...] namaz kılınırdı falan.. [...] Ama oruç tutanı görmedim. [...] E kimse yapmayınca da ben öğrenmedim. [...] (Namaz) Annem biliyor, ben bilmiyorum mesela.” Bu bağlamda, Arap Aleviliğinde kadınların dini ritüelleri gerçekleştirmesine yönelik bir adım olmadığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Arap Aleviliğinde kadınlar namaz gibi dini ritüellerden uzak tutuldukları için bu konuda kadınlara herhangi bir baskı yapılması söz konusu değildir. Ancak Mediha B.’nin annesi, söz konusu zorlama ile karşılaşmıştır. Mediha B.’nin annesi, kendi babası tarafından dini bilgiler öğrenmeye zorlanmıştır. Dolayısıyla, Mediha B.’nin annesi, kendi kızını öğrenmeye zorlamadığı için Mediha B., dini ritüellerden uzak kalmıştır. Bu durum, bize şeyh aileleri gibi bazı Arap Alevi ailelerin dine bağlı olduklarını ve hatta kız çocuklarına namaz dışında dini bilgileri öğretmek istediklerini göstermektedir. Sünnilikte olduğu gibi, Arap

Aleviliğinde de dine düşkün olan ve buna karşın, dine mesafeli yaklaşan aileler bulunmaktadır. Kendisine namaz öğretilmediğini, fakat halasından boy abdestini ve duaları öğrendiğini belirten Mediha B. (K, 26, AA, 03.07.2020), “kadınlar arası bilgi alışverişi”ne örnek teşkil eden bir durumun içinde yer almıştır: (Namaz) “Ben hatırlamıyorum bana böyle bir şeyin öğretildiğini. Ha ama halam vardı bana mesela duaları falan çok öğretmek isterdi.” Arap Aleviliğinde dini ritüeller kendisine öğretilmediği için dine uzak bir duruş sergileyen Mediha B., önceleri aile büyüklerinin namaz kıldıklarını, oruç tuttuklarını ve Kur’an okuduklarını, fakat aile büyüklerinin vefatından sonra, aile bireylerinin dine bağlı olduklarına tanık olmadığını ifade etmiştir. Bu noktada, dini ritüellere hayatında yer açan Arda B., sağlık nedenlerinden dolayı bu pratiklere ara vermek zorunda kalmıştır. Arda B.’ye (E, 29, S, 03.07.2020) göre, “3-4 yıl önceye kadar namaz kılıp oruç tutardım. Namaz derken Cuma namazları.. [...] Şimdi Cuma namazlarını neden yapmıyorum, bu tamamen dinden uzaklaştığımdan dolayı değil. [...] [İ]laç kullanıyorum.. [...] Bu benim orucuma engel oluyor.. [...] [A]lkol kullanmıyor olsaydım Cuma namazlarına giderdim.” Maneviyat bağlamında dine uzak durmadığını öğrendiğimiz Arda B.’nin, dine bağlı olduğunu, fakat sağlık sorunlarının kendisini zorladığını söylemek mümkündür.

Gaye T., dini ritüelleri hayatına aldığını, fakat bunu içinden geldiği için yaptığını dile getirerek, din konusunda uç noktada olmadığını, ancak maneviyatını beslediğini dile getirmiştir. “Kadınlar arası bilgi aktarımı” bağlamında baktığımızda, Gaye T.’nin Sünni kimliği olan annesinden din ile ilgili bilgi almadığını görürüz. Bu durumu ifade eden Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), dini ritüel algısını kendisi oluşturmuştur: “Annemden de gördüğüm bir şey yok açıkçası. Ben tamamen kendi dini ritüellerimi yarattım biraz da.” “Kadınlar arası bilgi alışverişi”nin, din bilgisi noktasında yer almadığını gördüğümüz Gaye T., dini ritüelleri kendi maneviyatı doğrultusunda yerine getirmeyi hedeflemiştir. Arap Aleviliğinde kadınlara din öğretilmemesinin sebeplerine

değinen Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), din konusunda kadının ve erkeğin farklı tutulmasına işaret etmiştir: “Alevilerde genelde erkeğe kalıyor bu tür şeyler. [...] Kadınlar çok fazla konuştukları için ve hani Alevilerin dini inançları biraz daha Allah’la kendi aralarında duyulması gerektiğini düşündükleri şeyler olmadığı için kadınlar bilirlerse ve başkalarına anlatırlarsa diye tedirgin oluyorlar.” Burada, Arap Alevi kadınlara yönelik önyargıların, bu kadınların dini bilgidan yoksun kalmalarına sebep olduğu yönünde bilgiye sahip olan Gaye T., bu durumu tasvip etmediğini açıklamıştır. Bu durum içeriden sınıra örnek olarak verilebilir. Çünkü Arap Aleviliğinin kendi içinde Arap Alevi kadınların dinden uzak tutulmaları gibi bir durum söz konusudur. Bu noktada, eşinden daha güçlü dini duygulara sahip olduğunu vurgulayan Gaye T. (K, 28, AA, 09.03.2020), eşinin eşlik etmesi durumunda daha mutlu bir şekilde oruç tutabileceğini belirtmiştir: “Mehmet eşlik etse belki daha farklı olurdu. [...] [D]aha mutlu olarak tutardım.” Özetle, maneviyat bağlamında kendini dine bağlı hisseden Gaye T.’nin, dini ritüeller bağlamında din odaklı bir yaşantı sürmediği söylenebilir. Gaye T.’nin eşi Mehmet T.’nin dine bağlılığını ele alacak olursak, Gaye T. ile Mehmet T.’nin dine bakış açılarını karşılaştırmamız mümkün olabilir. Bu bağlamda, Allah inancını ve Kur’an-ı Kerim’i ön plana çıkaran Mehmet T. (E, 30, S, 09.03.2020), namaz ve içki ile ilgili katı kurallara sahip değildir: “Kur-an’ını bilsin. Allah’ını bilsin. İnandığı kitabı bilsin. Yani onun dışında zaten bir yerden sonra çocuğun kendi tercihi. Namaz kılıp kılmaması, içki içip içmemesi, günahı, sevabı. ... (İçki) Yani sürekli olmamak kaydıyla yani içerim.” Burada, Mehmet T.’nin, dinin temel kaidelerine işaret ettiği görülmektedir. Buna ek olarak, Mehmet T. (E, 30, S, 09.03.2020), dini yoğun yaşamadığını şu şekilde belirtmiştir: “Orucumu tutarım. Cuma günleri bizim namazlarımız vardır. Cuma namazı, öğle namazına giderim. Yani onun dışında böyle dini yoğun olarak yaşadığımı düşünmüyorum.” Dolayısıyla, Gaye T. ile Mehmet T.’nin,

dinin temel kaideleri noktasında uyuştuklarını, ancak din odaklı yaşamadıklarını söylemek mümkündür.

Mustafa L. (E, 65, S, 12.03.2020) ise, dine bağlı olup olmadığını şu şekilde ifade etmiştir: “Oruç vardır. Başka bir şey yoktur. [...] Yani yerine getiremiyoruz yani. [...] Sebebi, [...] son yıllarda değil, yani tahsil dolayısıyla öyle bir şeyi yerine getirmedik.” Oruç tuttuğunu, fakat diğer dini ritüelleri yerine getiremediğini sebepleriyle belirten Mustafa L., öğrencilik ve meslek hayatı boyunca dini ritüelleri yerine getirmek için müsait olmadığını ve şu anda mesleğinden dolayı zaman bulamadığı için dini ritüelleri yerine getiremediğini açıklamıştır. Dine aşırı bağlı olmadığını belirten Mustafa L., dini ritüelleri yerine getirmenin sakınca yaratmayacağını söylemiştir. Burada da, eşlerin dini ritüelleri uygulamaya koyma konusunda benzer düşüncelere sahip olduklarını görmek mümkündür. Dini ritüellerin önceliği olmadığını belirten Mustafa L. (E, 65, S, 12.03.2020), yaşadığı farklı coğrafyalarda dinle ilgili takındığı tutumu karşılaştırmıştır: “Ama ben işte aile içerisinde biz böyle yaşamadık. Babadan, anneden böyle bir ilişki yaşamadık, görmedik. Ve ben de sonra Türkiye’ye geldim. Böyle bir şey görmedim, yaşamadım. [...] Yani benim için bugün dini ritüelin ön sırada yeri yoktur.” Dolayısıyla, burada, dini ritüellere öncelik vermek söz konusu değildir.

Dini ritüellere uygun bir hayatının olmadığını belirten Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), elinden geldiğince zekât vermeye çalıştığını bildirmiştir: “[N]amaz kılmıyorum. Hani kendi dualarımı kendim yapıyorum kendi içimde. Oruç da, açıkçası, şeker hastası olduğum için tutamıyorum. [...] Ama [...] zekâtımızı veriyoruz.. [...] [B]ir şeye bağlı değiliz, açıkçası, yani ben.” Dini ritüelleri yerine getirmeyen, fakat zekat verdiğini belirten Aylin M., namaz kılmadığını ve sağlık durumunun oruç tutmasına engel olduğunu, ancak inancını kendi içinde yaşadığını sözlerine eklemiştir. Bu bağlamda, dini ritüeller konusunda görüşmecilerin belirttiği ortak nokta, yardıma

muhtaç kişilere zekât ve fitrelerini vermeleridir. Dine yakın ve uzak olan görüşmecilerin tamamına yakını, yardıma muhtaç kişilere maddi yardım yapmaktadırlar. Buna ek olarak, çocuğunun din eğitimi her iki kültüre göre alması gerektiğini belirten Aylin M. (K, 50, AA, 09.07.2020), çocuğun, yöneleceği tarafı seçme özgürlüğünün olduğunu dile getirmiştir: “Bence iki kültürü de almalı orda. İkisini de alsın. Sonuçta çocuk da iki taraftan, anne babadan, farklı kültürden oluştuğu için ikisini de öğrensin. İki kültürün hani ona zararı olmayacağını düşünüyorum.” Her iki kültüre sıcak bakan Aylin M., çocuğunun her iki kültürü alması gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda, çocuğa her iki kültürü öğretip, kültürlerden birini seçme özgürlüğü verme fikri, çoğu görüşmecinin ön plana çıkardığı bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada, önceleri dini ritüellere hayatında yer verdiğini söyleyen Caner M., artık namaz kılmadığını belirtmiştir. Caner M., namaz kılıp, oruç tutan bazı kişilerin dürüst olmadıklarını gördüğü için namaz kılmayı bıraktığını sözlerine eklemiştir. Çocuklarının din odaklı yaşamalarını istemeyen Caner M. (E, 50, S, 09.07.2020), kendisinin de din odaklı yaşamadığını dile getirmiştir: “Ya aslında, sorun değil desem, bilmiyorum yani, benim kafama göre uymuyor fazla, din odaklı çok fazla olursa.” Caner M., din konusunda kendi annesinden farklı bir çizgi çizerek, dini ritüellere mesafeli yaklaşmıştır. Dinin siyasete alet edilmesine karşı çıkan Caner M., annesinin dindar olduğunun altını çizmiştir.

Eda S. (K, 31, AA, 02.06.2020), dine bağlılık konusunda eşiyle birbirlerine benzediklerini ve eşinin dine bağlılık derecesini şu şekilde ifade etmiştir: “Bu konuda çok benziyoruz. İkimizin bakış açısı aynı olduğu için çok sıkıntı yaşamadık. Yani o namaz kılmıyor. Biliyor. Ama kılmıyor. Biz zaten hani ben çok bilmiyorum. [...] Oruç tutacağımız zaman bir iki kere beraber denedik.” Bu noktada, dine bağlılık konusunda eşlerin benzer bakış açılarına sahip olmalarının, evliliklerinin sorunsuz bir şekilde ilerlemesini sağladığını söyleyebiliriz. Çünkü mezhebi de kapsayan din konusu, eşler

arasında sorun yaratabilecek alanların biridir. Bu nedenle, eşlerin din konusunda birbirlerine uyum sağlamasının, kültürlerarası evliliğin devamında etkili olduğunu söylemek mümkündür. Din odaklı hayatlarının olup olmadığı sorulduğunda Eda S. (K, 31, AA, 02.06.2020), eşiyle kendisinin benzer şekilde din odaklı bir hayat yaşamadıklarını şu sözlerle ifade etmiştir: “Yok. İkimizin de yok.” Bu noktada, Eda S., eşinin kendisi için değişmediğini, fakat eşinin hayata bakışının dinden uzak olduğunu belirtmiştir. Eda S.’ye (K, 31, AA, 02.06.2020) göre, “Benim yaratılışım öyle geldi zaten. Aileden öyle geldi. O da ayak uydurdu. Onunki de öyleymiş zaten.” “Ayak uydurma” ifadesinin, eşinin değişimini göstermediğini belirten Eda S. (K, 31, AA, 02.06.2020), eşiyle kendisi arasındaki benzerliği vurgulamıştır: “Yok, kendi zaten öyle. Benim için ayrı bir değişime girmedim.” Burada, din konusunun eşler için sorun teşkil etmediğini görmekteyiz. Dine bağlılık noktasında, kendisini dine bağlı hissetmediğini belirten Eda S. (K, 31, AA, 02.06.2020), düşüncelerini şu sözlerle aktarmıştır: “Aslında ben kiliseleri çok sevdiğim için bazen hani Müslümanlık bile garip gelebiliyor bana. [...] (Arap Alevi-Sünni) Fark etmiyor. İnsan olmak. Dini çok seven bir insan değilim.” Burada, Eda S.’nin dine mesafeli bir tutumu olduğunu görmek mümkündür. Müslümanlık ile Hristiyanlığın yanı sıra, Arap Alevi-Sünni mezheplerine bakış açısını belirten Eda S. (K, 31, AA, 02.06.2020), Sünniliğin kendisine Arap Aleviliğinden daha yakın geldiğini ifade etmektedir: “Aslında Sünnilik daha sempatik geliyor. [...] Ama hani dine bağlı olacaksa tam anlamıyla bağlı olmak, hiç bağlı olmamaktan daha iyi gibime geliyor.” Sünnilerin dinlerine bağlılığının Arap Alevilere göre daha çok olduğunu belirten Eda S., dine bağlı olamadığını, fakat dine bağlı olması durumunda, Sünniler gibi dine bağlı olmayı istediğini dile getirmiştir.

Elif K. (K, 39, AA, 15.06.2020), eşiyle birlikte dine çok bağlı olmadıklarını, fakat dini tamamen yok saymadıklarını ifade etmiştir: “Şimdi zekât [...] hani maddi imkânımız elverdiği sürece mesela Ramazan’da eşim öncesinde hani [...] koli

verdiğinde eşim direk bir yere verir, hani gözü kapalı. [...] Dini açıdan böyle çok bağımlı bir şekilde değiliz ne eşim ne de ben.” Buna ek olarak, erkek çocuğunun Arap Alevi ve Sünni namazlarını öğrenmesini savunduğunu söyleyen Elif K., her iki namazın çocuğa ağır gelmeyeceğini düşündüğünü, fakat Arap Alevi namazının içeriğini bilmediğini sözlerine eklemiştir. Elif K.’ya (K, 39, AA, 15.06.2020) göre, “Ağır olmaz, zannetmiyorum, yani çünkü camiye gidip namaz kılmak, hani o dualar var zaten, o dualar hep hayatımızda var. [...] [B]elki söyleyiş şekli farklıdır, [...] erkeklerin öğrendiği namazı da bilmediğim için, az çok hani Sünnilerin şeylerini biliyorum.” Burada, Elif K.’nın, Arap Alevi ve Sünni namazlarının özünün aynı olduğuna işaret ettiği görülür. Elif K. (K, 39, AA, 15.06.2020), Arap Alevi namazı konusunda karşılaşılan sıkıntıları ele almıştır: “Ama yok burada 12-13 yaşında benim çocuğum öğrenmek zorunda. [...] Bunu çevremizde de görüyoruz. Namazı öğrenen çocuklar öğrenemiyorlar, ezberleyemiyorlar. Kimisi 1 haftada öğreniyor diyorlar. Kimisi 2-3 ay öğrenemiyor.” Arap Alevi namazını öğrenme yaşı bağlamında, zorlama olmaması gerektiğini ifade eden Elif K., Arap Alevilerin temel düşüncesinden farklı olarak, çocuğunun gelişimine göre zamanı geldiğinde Arap Alevi namazını öğretmenin uygun olduğunu ifade etmiştir.

Menekşe P., zahiri namazı kılmayı bildiğini, fakat düzenli bir şekilde kılmadığını, ayrıca Kur’an-ı Kerim okumayı öğrenmeye başladığını belirtmiştir. Menekşe P.’ye (K, 33, AA, 18.06.2020) göre, “[H]ani insan içine nur indi derler ya (gülerek), canım istediği zaman, [...] saplantılı ritüellerim yok. [...] [N]amaz kılma gibi şeyim yok. Ha kılarım. Kur’an da okurum. Ama istediğim zaman. Hani böyle illa şu an yapacağım ya da her zaman yaptığım bir şey değil.” Elde edilen bulgular doğrultusunda, Arap Aleviliğinde Kur’an-ı Kerim’in çok büyük bir önemi olduğunu söylemek mümkündür. Çok yaygın olmasa da, bazı ailelerin, kız-erkek küçük çocuklarını Kur’an kursuna gönderdikleri gözlemlenmiştir. Ancak küçükken Kur’an kursuna

gönderilemeyen bazı kişiler, Menekşe P. örneğinde olduğu gibi, belirli bir yaşa geldikten sonra da Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmek istemektedirler. Bu noktada, Sünni namazını kılmayı evlenmeden önce öğrendiğini belirten Menekşe P. (K, 33, AA, 18.06.2020), Arap Aleviliğini de çok araştırdığını sözlerine eklemiştir: “[B]öyle beş vakit namaz kılan bir insan değilim diğerleri gibi. [...] Bu hayat şartından, yani yaşam tarzından da kaynaklanıyor olabilir.” Dolayısıyla, Arap Alevi namazının Arap Alevi kadınlara öğretilmemesinin yanı sıra, Arap Alevi kadın görüşmecilerden bazıları, Sünni namazını bilmelerine rağmen, namaz kılmadıklarını dile getirmişlerdir. Bu noktada, dini ritüellerin bir kısmını hayatına aldığını belirten Faruk P. (E, 32, S, 18.06.2020), dini yoğun yaşamama sebebi olarak yoğun çalışma şartlarına ve ibadetin içinden gelmediğine işaret etmiştir: “Hem çalıştığım için hem ne bileyim pek fazla zamanım olmuyor. O derece. Yani işten dolayı olsun, bir de içten gelmesi lazım. Öyle diyeyim size.” Dolayısıyla, Faruk P. ile eşinin, dini ritüeller konusunda bilgili olmalarına rağmen, dine uzak bir yaşam biçimini tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Buradan hareketle, bazı Sünni erkek görüşmecilerin, Sünni namazı başta olmak üzere, dini ritüellerin içten gelerek yapılması gerektiğine dair vurgu yaptıklarını söylemek mümkündür. Buna ek olarak, bazı Arap Alevi kadın görüşmecilerin, dini ritüellerin içten gelerek yapılması gerektiğiyle ilgili Sünni erkek görüşmecilerle benzer düşüncüyü savuduklarını vurgulamak gerekir.

Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), dini ritüellere uygun bir hayatı olmadığını belirterek, bunun sebebini genç olmanın getirdiği rahatlığa bağlamaktadır: “[H]epsini bir anda, hepsini yapmıyoruz. (Gülümsüyor.) [...] Nedeni de [...] oruç tutuyorum. [...] Namaz kılmıyorum. Kılmama nedenim, hani gençliğin verdiği üşengeçlik, Allah affetsin. [...] Onun dışında, diğer bütün her şeye uyduğumu düşünüyorum.” Arap Aleviliğini ve Sünniliği bir arada yaşayan Kerime G., Arap Alevi inancına göre, Ramazan Bayramı’nın ikinci yarısındaki belirli günlerde çamaşır yıkanmadığını dile

getirmiştir. Buna ek olarak, Kerime G., aynı zaman diliminde hamile kadınların bıçak tutmamaları ve çamaşır sıkmamaları gerektiğini ifade etmiştir. Elde edilen bulgular doğrultusunda, Arap Aleviliğinde Gadir Hum, vb bayramlara denk gelen bazı günlerde çamaşır yıkamanın ve ev süpürmenin uğursuzluk getireceğine inanılmaktadır. Ancak yeni nesille birlikte, söz konusu tarihlerin bilinmediğini söylemek mümkündür. Namaz kılmak haricinde, dini ritüelleri yerine getirdiğini belirten Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), evlenmeden önce namaz kılmadığını belirtmiştir: “[B]ir namaz kılmak dışında [...] bizde de herkes namaz kılmaz. Hani kılan kesim de var, kılmayan kesim de var. Yani bizimkilerde oluyor ama bizdeki üşengeçlikten kaynaklı. [...] (Arap Alevi kadınlar) Tabii öğretirlerse kılıyorlar. [...] İşte öğretilmiyor.” Dini ritüelleri hayatına almak isteyen Kerime G., genç olmanın getirdiği rehavetle namaz kılmayı ertelediğini söylemiştir. Kendini dine bağlı hisseden, fakat Sünni namazını kılmayan Kerime G.’nin Sünni namazını benimsediğini ve söz konusu namazı kılmak istediğini söylemek mümkündür. Dini konularda, annesini ve kayınvalidesini referans aldığını söyleyen Kerime G. (K, 30, AA, 07.03.2020), her iki mezhebin inceliklerini öğrenmeye çalışmaktadır: “[B]izimkiler, yani Alevilik konusunda annemler, Sünnilik konusunda kayınvalidemler. [...] Önemişiyorum çünkü ilerde bana çocuklarımda mesela, şu anda belki bizim şeylerimize göre yaşıyorlar. Ama ilerde onların neye ayak uyduracağını bilemeyiz.” Çocuklarını Arap Aleviliğine ve Sünniliğe göre yetiştireceğini öğrendiğimiz Kerime G., seçim hakkının, çocuklarının elinde olacağını belirterek, çocukların hangi tarafa kayacaklarını bilmediğini sözlerine eklemiştir. Bu noktada, çekirdek ve geniş ailesinde dini ritüelleri yerine getiren kişilerin olduğunu söyleyen Ferit G., dini ritüelleri yerine getirememenin sebeplerini dile getirerek, kendi iş yoğunluğuna ve sağlığına vurgu yapmıştır: “Namaz nasıl var işte, bayramda oldu, ben arada Cuma namazı işte denk getirdiğimde ona gidiyorum. ... İşimden dolayı yok. Oruç tutamıyorum, tansiyon

hastasıyım.” Dolayısıyla, Ferit G.’nin dini ritüellere uygun bir hayatının olmadığını söylemek mümkündür.

Dini ritüellere uygun bir hayatının olmadığını ifade eden Sedat V., çocukluğunda dini ritüellere uygun bir hayatının olduğunu, fakat sonrasında dini ritüelleri aynı şekilde sürdürmek istemediğini dile getirmiştir. Sedat V.’ye (E. 40, S, 05.06.2020) göre, “[O]rta sona kadar orucumu tuttum mesela. Orta 3’te [...] 1 sene 5 vakit namaz kıldım. [...] Öyle tutup, tabii şey olunca, liseye geçiş farklı bir şeyler, farklı bir şeyler uyandı. [...] [D]aha umursamaz oldum. [...] Daha farklı, başka şeylere yöneldim.” Dini ritüellerden biri olan orucun maneviyat olarak kendisine katkı sağladığını belirten Sedat V., namazda manevi anlamda herhangi bir şey hissetmediği için namaz kılmaya devam etmediğini ifade etmiştir. Ancak kendisini çok kötü hissettiği zamanlarda namaz kılan Sedat V. (E. 40, S, 05.06.2020), çocuklarının kendisini namaz kılarken gördüklerinde bunu iyi karşılamıştır: “[M]aneviyat açısından [...] fazla mı küçüktüm, bir şey hissetmedim. [...] Ama kendimi ruhen çok rahatsız hissettiğimde [...] abdestimi alırım. Dört vakit namazımı kılarım. [...] (Çocukları) İşte onlar da geliyorlar, eğiliyorlar, kalkıyorlar. Güzel bir şey oluyor bizim için.” (Gülüyor.) Burada, Sedat V., namazın maneviyatını tam anlamıyla hissedemediğini belirtmiştir. Sedat V. (E. 40, S, 05.06.2020), her zaman namaz kılmak istemediğini söyleyerek, namaza bakış açısını şu şekilde vermiştir: “Şimdi kendimi çok rahatsız hissettiğim anlarda, namaz kıldığım zaman rahatladığımı hissediyorum. Ama sürekli yapılan bir şey değil.” Dolayısıyla, Sedat V.’nin namazı düzenli olarak hayatına almadığını söylemek mümkündür.

Elde edilen bulgulara göre, görüşmecilerin dine bağlılık dereceleri bakımından 5 Arap Alevi kadın ile 3 Sünni erkek görüşmecinin dine ilgisiz olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda, bu görüşmecilerin dini ritüelleri yerine getirmediklerini

belirtebiliriz. Ancak 4 Arap Alevi kadın ile 7 Sünni erkek görüşmecinin dinle ilgili oldukları söylenebilir. Bu bağlamda, 3 Arap Alevi kadın görüşmecinin oruç tuttuğunu, 2 kadın görüşmecinin zekât verdiğini ve diğer 2 kadın görüşmecinin ise dua ettiğini, bununla birlikte, 4 Sünni erkek görüşmecinin Cuma namazı kıldığını, 5 erkek görüşmecinin oruç tuttuğunu ve 2 erkek görüşmecinin zekât verdiğini belirtmek gerekir. Buradan hareketle, bu Arap Alevi kadın ve Sünni erkek görüşmeciler dini ritüellere sıcak baksalar da, bu görüşmecilerin dini ritüelleri düzenli bir şekilde yerine getirmedikleri görülür. Bu noktada, dine maneviyat anlamında bağlı olan sadece 1 Arap Alevi kadın görüşmeci bulunmaktadır. Burada, bu kadın görüşmecinin dini ritüelleri yerine getirmesinin süreklilik arz etmediğini söylemek gerekir. Başka bir açıdan bakacak olursak, dinle ilgili ya da dine bağlı olan Arap Alevi kadın görüşmecilerin maneviyatı güçlü olsa da, bu kadın görüşmecilerden bazılarının dine bağlılıklarını Arap Aleviliği yoluyla değil, zaman zaman Sünni namazıyla ifade ettiklerini ve Sünni namazını düzenli olarak kılmadıklarını söyleyebiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Arap Alevi kadınların bir kısmıyla Sünni erkek görüşmecilerin bir kısmının dini ritüelleri yerine getirmeme nedenleri, “gençliğin verdiği üşengeçlik, şeker, tansiyon gibi hastalıkların engel teşkil etmesi, kişinin içinden gelmemesi ve/veya gündelik hayat koşturmacası” şeklinde sıralanabilir. Buna karşın, Arap Alevi kadınların çoğunun Arap Aleviliğine özgü dini ritüelleri yerine getirmemesinin nedeni, Arap Alevi namazı ile dini bilgilerin kendilerine öğretilmemesidir. Dolayısıyla, tüm Arap Alevi kadınlarda olduğu gibi, bu kadın görüşmecilerin Arap Alevi namazına katılabilecek bilgileri ve izinleri yoktur. Dolayısıyla, dini ritüellere bağlılık dereceleri kısmen değişmekle birlikte, kadın ve erkek görüşmecilerin tamamının bu ritüellere katılım gösterip göstermemeyi sorun etmediklerini ve bu konuda birbirleriyle uyum içinde olduklarını söyleyebiliriz.

SONUÇ

Bu çalışmanın temeli, Barth'ın (2001) "sınır" teorisi çerçevesinde kültürlerarası iletişim ve etkileşim sonucunda kültürlerarası evlilik yapan Arap Alevi kadınların, öznellikleri bağlamında Sünni kültürde kendilerine alan açıp açmadıkları, alan açmaları durumunda bunu ne şekilde yaptıklarıdır. Burada, Barth'ın (2001) "sınır" teorisinin yanı sıra, ilk olarak Edward T. Hall tarafından kullanılan "Kültürlerarası İletişim" kavramı ve Kültürlerarası Etkileşim (Kartarı, 2016), Kültürlerarası Evlilik (Breger ve Hill, 1998; Falicov, 1995), İlkçi Etnisite Yaklaşımı (Geertz, 1996) ve Durumsalcı/Araçsalcı Etnisite Yaklaşımları (Fenton, 2010; Brass, 1996) da çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Buna ek olarak, Arap Alevi kadınların "özne"leşme bağlamında herhangi bir değişim ya da dönüşüm içinde olup olmadıkları oldukça önemlidir. Bu noktada, bazı değişim ve dönüşümler, Arap Alevi kadınları zayıflatmış gibi düşünülse de, Arap Alevi kadınların bazı alanlarda kabullenici olup, bazı alanlarda istediğini yapması bize Arap Alevi kadınının "özne" olduğunu ve bazı durumlarda eşiyle birlikte eşinin ailesini dönüştürme kapasitesi olduğunu gösterir. Burada, Arap Alevi kadınların farklı sınır katmanlarıyla karşı karşıya kaldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Arap Alevi kadınların "özne"leşme süreçlerini etkileyen unsurlar, Arap Alevi kadınların hem "dışarıdan" hem de "içeriden" sınırlara maruz kalmaları şeklindedir. Dışarıdan sınır, Sünni toplum tarafından Arap Alevi kadınların dışarıda bırakılması ya da iyi anlaşılmaması şeklindedir. İçeriden sınır ise, Arap Aleviliğinin Bâtını karakterinden ve dolayısıyla "sır" üzerine kurulu olmasından kaynaklı, Arap Alevi kadınların "sır"dan uzak tutulmaları ve Arap Alevi namazına alınmamalarıdır. Ancak bu noktada, Arap Alevi kadınların hem içeriden hem de dışarıdan gelen görünmez etnik sınırları eleştirip, bu durumun değişmesini istemeleri, bu kadınların "özne"leşme süreçlerinin başarısını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Çalışmanın temelinde, bazı sorulara yanıt aranmıştır. Buna göre, Barth'ın “sınır” teorisinden yola çıkarak, içeriden ve dışarıdan sınırların bağlamı ve Arap Alevi kadınları etkileme biçimleri irdelenmeye çalışılmıştır. Arap Alevi kadınların, içeriden sınırla birlikte, dışarıdan sınırları deneyimleme ve bu sınırları aşma biçimleri oldukça önemlidir. Burada, Arap Alevi kadınların içeriden sınırlarla ilgili eleştirel yaklaşımları olduğunu görebiliriz. Dışarıdan sınırlarla ilgili söz söyleme hakkını, eğitim ve iş olanakları yoluyla elde eden Arap Alevi kadınların, Sünni kültürde kendilerine alan açtıklarını söylemek mümkündür. Bu noktada, kültürlerarası iletişim ve etkileşim sonucunda, Arap Aleviler ile Sünniler arasında dönemin şartlarına göre sosyal ve/veya kültürel bağlamlarda bazı olaylar gelişebilmektedir. Arap Aleviliği ve Sünnilik arasında gelişen bu olaylar, kültürlerarası iletişim ve etkileşimin devamlılığını göstermesi açısından önemlidir. Ancak bu “sınır”ların “bariyer” olmadığını, diğer bir deyişle, her iki etnik grup arasındaki kültürlerarası iletişimi ve etkileşimi engellemediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasında kültürlerarası iletişimin ve etkileşimin varlığı, zaman zaman katılaştan ya da esneyen “sınır”ların devamlılığına neden olmaktadır. Kısacası, “sınır” kavramının, Arap Aleviliği ve Sünnilik arasında “bariyer” işlevi görmediğini, yani söz konusu etnik gruplar arasında kültürlerarası iletişim ve etkileşimin devam ettiğini vurgulamak gerekir.

Buna ek olarak, Arap Aleviliği ve Sünnilik bağlamında, Arap Alevi kadının, “özne” olarak Arap Alevi ve özellikle Sünni toplumda kendine alan açması ele alınmıştır. Arap Alevi kadınların öznelliklerini hangi alanlarda kurdukları ve hangi alanlarda görünür oldukları oldukça önemlidir. Örneğin, eğitim ve çalışma yaşamında kendilerine alan açan ve bu nedenle, eviçi söz hakkına sahip olan Arap Alevi kadınlar, bu yönleriyle “özne” olarak ön plana çıkmaktadırlar. Dolayısıyla, söz konusu öznenliğin sınıfsal olduğunu vurgulamak gerekir. Diğer bir deyişle, Arap Alevi kadınların “özne”leşmesi sürecinde, bu kadınların eğitim ve iş olanakları yoluyla sınıfsal

hareketliliği deneyimlediklerini ve böylece etnik ve kültürel engelleri ve sınırları aşındırarak ve esneterek, Arap Alevi kimliklerini aşmaya ve kendi öznelliklerini inşa etmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Arap Aleviliğine yönelik önyargılardan dolayı Sünni eşlerin, kendi erkek çocuklarına Arap Alevi namazını öğretmek istememeleri, Arap Alevi kadınlar için bir kayıp gibi görünse de, bu kadınların Arap Alevilerin ikamet ettiği mahallelerde oturmaları, bir kazanım olarak görülebilir.

Öznellikleri bağlamında, Arap Alevi kadınların değişimleri ve dönüşümleri, eşlerine ve eşlerinin ailesine ayak uydurmaları şeklinde görülürken, bazı durumlarda Arap Alevi kadınların kendi istekleri ve ihtiyaçları doğrultusunda hareket edebildikleri görülür. Bu noktada, “kadın işi”, “erkek işi” ve “çocuk bakımı” gibi konularda Arap Aleviliği ile Sünnilik arasında ortaklaşmanın olduğunu belirtmek gerekir. Diğer bir deyişle, söz konusu alanlarda her iki mezhebe mensup bireyler ataerkil kodlar ve kurallar çerçevesinde hareket etmektedirler. Bu durum, bazı Arap Alevi kadınların içselleştirdikleri bir konu olması bakımından önemlidir. Bu alanlar, her ne kadar Arap Alevi kadınların “özne” olma halini aşağıya çekiyor gibi görünse de, bu kadınların diğer başka alanlardaki kazanımlarının, onların “özne” olduklarına işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Bu noktada, eğitilmiş ve meslek sahibi olma konuları bağlamında, bazı görüşmecilerin her ikisini ilişkilendirerek, aynı perspektiften değerlendirdiklerini söyleyebiliriz. Tüm yolların bir işte çalışmaya çıktığına, yani ekonomiye dayandığına yönelik bir kabul olduğunu vurgulamak gerekir. Bazı Arap Alevi kadınlar, erkeğin eğitilmiş olmasının, iş sahibi olmasını sağladığını düşünmektedirler. Eğitilmiş olmanın iş bulma konusuna etki ettiğini söyleyen görüşmecilerin, genellikle uzun yıllar evli çiftlerden oluştuğunu belirtmek mümkündür. Dolayısıyla, bu görüşmecilerin gençlik yıllarını kastettikleri düşünülebilir. Günümüzde de, eğitimin, ekonomik duruma, yani

kışının kazancına katkı sağladığını düşünen görüşmeciler, eğitim ve meslek arasında sıkı bir bağlantı kurmuşlardır. Bu durum, Arap Alevi kadınların eş seçme konusunda karar verme mekanizmasını kullanabilmeleri bakımından oldukça önem taşımaktadır. Sünni erkeklerin eğitilmiş olmalarının ve gelir getiren bir işte çalışmalarının vurgulanması, “kadınlık” ve “erkeklik” rollerinin belirgin çizgilerle birbirinden ayrılması olarak görülebilecekken, Arap Alevi kadınların evlilik aşamasında belirli kriterleri ön plana çıkarmaları ise, bu kadınların kendi gelecekleriyle ilgili karar verebildiklerini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Dolayısıyla, kültürlerarası evlilikleri yoluyla Sünni topluma giren Arap Alevi kadınların, söz konusu toplulukta kendilerine alan açtıklarını belirtmek mümkündür. Arap Alevi kadınların Sünni toplumda kendilerine alan açma biçimlerinin irdelendiği bu çalışmada, Arap Alevi kadınların “özne”leşmelerine katkı sunan alanların, eğitim ve çalışma hayatı olduğu vurgulanmaktadır. Okuyup, meslek sahibi olan ve gelir getiren bir işte çalışan kadınların bu yönleri, bu kadınların eviçi kararlarda söz sahibi olmasına ve kendi geleceğiyle ilgili kararlarda kendi iradesini ortaya koymasına fırsat vermektedir. Dolayısıyla, eğitim ile çalışma hayatının Arap Alevi kadınları güçlü kılan unsurlar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu sayede, Arap Alevi kadınların değişip dönüşmeleri mümkün olurken, bu kadınların eşlerine ve eşlerinin ailelerine etkileri de olmaktadır. Diğer bir deyişle, eşinin ailesinin önyargılarını gören ve bu durumu eleştiren Arap Alevi kadınların hem kendi eşlerini hem de eşlerinin ailesini dönüştürebilme kapasitesine sahip olduklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Arap Alevi kadınların Sünni toplulukta kendilerine alan açtıklarını ve bunu değişik şekillerde yaptığını söyleyebiliriz. Örneğin, Arap Alevi kadınların, oy kullanma sürecinde eşlerinin kendilerine müdahale etmelerinin önüne geçmeleri ya da tartışmadan uzak duran Arap Alevi kadınların, siyasi görüş konusunu evlilikte sorun olmaktan

ıkarmaları oldukça önemlidir. Kısacası, kadınların kendilerine eēitim ve çalışma hayatı aracılıēıyla alan açtıklarını tekrar vurgulamak gerekir.

Niteliksel yöntemle yürütülmüş olan çalışmanın, Hatay'ın merkez ilçesi Antakya ile Arap Alevi nüfusun yoēun olarak yaşadığı Defne ilçesinde gerekleřtiēini ve derinlemesine görüşmeler ve katılımcı gözlem yoluyla yapıldığını söyleyebiliriz. Hatay'ın Antakya ya da Defne ilçelerinde ikamet etmekte olan 10 çift, toplamda 20 kişiyle yarı yapılandırılmış soruların yer aldıēı derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Yarı yapılandırılmış sorular, görüşmenin akışına göre yeni sorular eklenmesini saēlarken, görüşmelerin sohbet havasında ilerlemesine yardımcı olmuştur. Buna ek olarak, katılımcı gözlemden yararlanıldığını söylemek mümkündür. Çalışma alanı olarak Hatay'ın seçilme sebebi, Hatay'ın çokkültürlü yapısıdır (Doēruel, 2013). Özellikle Arap Aleviler ile Sünniler arasındaki kültürlerarası karşılaşmaların, ticaret, sosyal hayat ve komşuluk ilişkilerinde kültürlerarası iletişime ve etkileşime yol atıēı görülebilir. Buna karşın, “kız alma-verme” pratikleri olarak deēerlendirilen ve mezhebin ilki baēlarının aksine dış etkilere maruz kalmasına sebep olan kültürlerarası evliliklere önyargı söz konusudur. Söz konusu önyargı, zaman zaman azalma eēiliminde olsa da, bölgede siyasi ve sosyal baēlamlarda gelişen olaylar önyargının artmasına sebep olabilmektedir. Bu noktada, Hatay halkının ayrışmadan ziyade, etkileşime açık bir yapı sergilediēini, ancak dış etkenlerin zaman zaman Arap Aleviler ve Sünniler arasındaki ilişkileri etkileyebileceēini söylemek mümkündür.

Barth'ın “sınır” teorisi kapsamında el aldıēımız çalışmamız, bize etnik sınırların katmanlı yapısından dolayı, sınır teorisine ekleme yapmamız gerektiēini göstermiştir. Çünkü hlihazırdaki “sınır” teorisi, analize faydalı olmakla birlikte, eksik kalmaktadır. Dolayısıyla, Barth'ın “sınır” teorisi, Arap Alevi kadınların karşılaşmış oldukları etnik sınırları tam olarak görünür kılmamaktadır. Bu nedenle, “sınır” kavramının kapsamını

genişletmek gerekir. Bu bağlamda, Arap Aleviliğinden Arap Alevi kadınlara yöneltilen sınır olduğunu görmek, “sınır” kavramını geniş bir perspektiften ele alma imkânı sunmuştur. Bu bağlamda, Barth’ın “sınır” teorisiyle ele aldığımız çalışma, bizi İlki ve Durumsali Etnisite Yaklaşımlarına götürmüştür. Arap Aleviliğİ özelinde “sınır” teorisinin “içeriden” sınır nedeniyle genişletilmesi ve etnisite yaklaşımları gözetilerek çalışmanın yapılması gerekmiştir. Çünkü Arap Aleviliğinde namazın erkek ocuğa öğretilmesi, çocuğın babasının etnik kökeniyle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle, ilki karaktere sahip olan Arap Aleviliğinin sınır kavramıyla birlikte, İlki yaklaşımla da ele alınması Arap Alevi kadınların içeriden ve dışarıdan karşılaştıkları sınırları göstermesi açısından oldukça önemlidir. Buna ek olarak, Arap Alevilerin kendilerini bazı durumlarda “Alevi”, diğerk başka durumlarda ise “Arap Alevi” olarak tanımlamaları, Arap Alevilerin kendi kimliklerine ilişkin bakış açılarını göstermektedir. Ancak kendilerine olumsuz sonuçlar getireceğini düşündükleri bazı durumlarda, Arap Alevilerin etnik kimliklerini gizlediklerini söyleyebiliriz. Bu durum, Arap Alevilerin karşılaştıkları dışarıdan sınırlara kendilerince cevap verme yöntemleri olarak düşünülebilir. Böylece, Arap Aleviler kendilerini koruma yoluna gitmektedirler. Bu durum, Arap Alevilerin kendi kimliklerine ilişkin yaşadıkları önyargıları bertaraf etme biçimleri olarak okunabilir. Burada, Durumsali Etnisite Yaklaşımı devreye girmektedir. Durumsali Etnisite Yaklaşımını ele almak, duruma göre farklı kimliklerini kullanan Arap Alevilerin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. Dolayısıyla, sınır kavramının yukarıda bahsedilen tüm unsurlarla bir arada ele alınması gerekliliğİ ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, alanın zengin bir veri sağladığını ve bu verinin, çalışmanın yönünü belirlediğini söylemek mümkündür.

Bu noktada, bu çalışmanın yeni çalışmalara kapı araladığını belirtmek gerekir. Arap Alevi kadınlar bağlamında “ekberiyet” oldukça önem taşımaktadır (Akşit, 2011). Arap Aleviliğinde genç kadına boy abdestini ve duaları öğreten kadının, anne dışında

biri olması ve bu kadının geniş aile mensubu olması gerekir. Buna ek olarak, söz konusu kadının, belli bir yaşta ve bilgide olması tercih edilir. Yaşça büyük olan, yani “ekber” kadınların, genç kadınlara dini bilgi bağlamında yol göstermesi, araştırılması gereken konular arasındadır. Çünkü Arap Alevi erkekler tarafından ya da eğitim kurumu bazında dinle ilgili herhangi bir bilgilendirme yapılmayan Arap Alevi kadınların, yaşı büyük olan, yani “ekber” kadınlar aracılığıyla bu boşluğu doldurmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Arap Alevi kadınlar arasındaki bilgi aktarımı araştırılmaya değer bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda çalışma yapılması, Arap Alevi kadınların dini bilgileri elde etme yöntemlerine ışık tutacağı gibi, Arap Alevi kadınları daha iyi anlamamıza olanak sağlayacaktır.

Sonuç olarak, kültürlerarası iletişim ve etkileşim sonucunda gerçekleşen kültürlerarası evlilikler, Barth’ın “sınır” kavramının irdelenebileceği alanlardan biridir. Çünkü Arap Aleviliği ile Sünnilik arasında zaman zaman katılaştan, zaman zaman esneyen etnik sınırlar mevcuttur. Arap Alevilerin ve Sünnilerin, söz konusu sınırları söylemsel olarak “biz” ve “onlar” ikiliği şeklinde belirgin hale getirdiklerini söyleyebiliriz. Ancak “sınır” kavramını sadece Arap Aleviliği ve Sünnilik bağlamında incelemek, Arap Alevi kadınların karşılaştıkları sorunların bir kısmı görmezden gelmek anlamına gelecektir. Bu nedenle, Arap Aleviliği ile Sünnilik arasındaki sınırları “dışarıdan sınır”, Arap Aleviliğinin kendi içinden gelen sınırları ise “içeriden sınır” olarak değerlendirmek, Arap Alevi kadınların çok yönlü ve katmanlı sınırlarla karşı karşıya kaldıklarını göstermesi açısından gereklidir. Bu noktada, hem Arap Aleviliği hem de Sünnilik bağlamında sınırlara maruz kalan Arap Alevi kadınların, kültürlerarası evlilikleri yoluyla Sünni toplulukta kendilerine bir konum ve alan oluşturarak “özne”leşmeleri oldukça önemlidir. Arap Alevi kadınların öznelliklerinin, sınıfsal karakteri olduğunu vurgulamak gerekir. Arap Alevi kadınların, aldıkları eğitim ile birlikte, gelir getiren bir işte çalışmalarıyla, etnik ve kültürel engelleri ve sınırları

aşarak, aşındırarak ve esneterek, özgün bir “özne”leşme tecrübesi yaşadıklarını ve evliliklerinde söz hakkına sahip olduklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Arap Alevi kadınların, Arap Alevi kimliklerini aşarak, “özne” konumuna sahip olduklarını vurgulamak gerekir. Kısacası, Arap Alevi kadınlar, eğitim ve iş olanakları yoluyla sınıfsal hareketliliği deneyimlemekte, böylece etnik ve kültürel engelleri ve sınırları esnetmekte ve Arap Alevi kimliklerini aşarak, kendi öznelliklerini inşa etmektedirler. Bu noktada, Arap Aleviliğinin Arap Alevi kadınları namaz ve din konularında dışlamasından dolayı, Arap Alevi kadınların kendi etnik gruplarını eleştirdiklerini görürüz. Söz konusu eleştiri, Arap Alevi kadınların “özne” olduklarını gösteren bir başka gösterge olduğundan dolayı oldukça önemlidir. Dolayısıyla, kültürlerarası evliliklerinde Arap Alevi kadınların eğitim ve iş olanakları aracılığıyla kendilerine alan açtıklarını ve eviçi kararlara katılım gösterdiklerini vurgulamak gerekir. Arap Alevi namazına karşı çıkan Sünni erkeklerle evli olan Arap Alevi kadınlar, namaz konusundaki beklentilerinden vazgeçerken, evliliklerinde başka bir konuda söz hakkına sahip olabilmektedirler. Böylece Arap Alevi kadınlar, namaz konusunda yaşadıkları eksikliği başka bir alanda telafi etme yoluna giderek, evlilikteki kararlara kendilerinin de katıldığının sinyalini vermektedirler. Bu nedenle, Arap Alevi kadınların “özne” olduklarını ve katmanlı sınırlara rağmen hem Arap Aleviliğinde hem de Sünnilikte kendilerine alan açtıklarını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdo, G. (2017), *The New Sectarianism/ The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide* (New York: Oxford University Press).
- Ada, S. (2020) *Türk-Fransız İlişkilerinde Hatay Sorunu (1918-1939)* (İstanbul: Alfa Yayınları).
- Aka, A., (2010) "Kimliğe Teorik Yaklaşımlar," C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 34, Sayı: 1, 17-24.
- Akşit, E. E. "To Learn From Women," *Horizons of the World: Festschrift For İsenbike Togan/ Hudûdü'l-Âlem: İsenbike Togan'a Armağan* Ed. İlker Evrim Binbaş ve Nurten Kılıç-Schubel (İthaki Yayınları, 2011), 381-403.
- Aktürk, Ş., (2006) "Etnik Kategori ve Milliyetçilik: Tek-Etnili, Çok-Etnili ve Gayri-Etnik Rejimler," Doğu Batı Yayınları, sayı 38, 23-53.
- Al-Ansi, A. M. & Ishomuddin, M.Si, (2019), "Islamic Sects and Terrorism: Similarities and Differentiations," *The Middle East International Journal for Social Sciences (MEIJSS)*, Cilt: 1, No: 1, 34-46.
- al-Baghdadi, A. (1920), *Moslem Schisms and Sects (Al-Fark Bain al-Firak)*, Arapça'dan çev. Kate Chambers Seelye, (New York: Columbia University Press).
- Alioğlu, N., (2011), "İnanna'dan Leyla'ya: Kültürlerarası İletişim Bağlamında Doğum ve Ölüm", *Kültürlerarası İletişim Bağlamında İnsana Dair Duygular ve Ritüeller*, N. Mora (ed.), s. 47-76.
- Allen, S. "Identity: feminist perspectives on 'race', ethnicity and nationality," *Gender, Ethnicity and Political Ideologies* Ed. Nickie Charles ve Helen Hintjens (Taylor&Francis e-Library, 2003), 46-64.
- Altuntaş, N. (2002) *Türkiye'de Etnik Kimlik Farklılaşmasında Din-Mezhep Etkisi ve Siyasete Yansıması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi.

- Alvanoğlu, S. (2014) *Anadolu Aleviliği ve Arap Aleviliği (Nusayriliğin) Siyasal Tutum Açısından Karşılaştırılması: Hatay ve Tunceli Örnekleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi.
- Anderson, B., (2020), *Hayali Cemaatler* çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis Yayınları).
- Anthias, F. & N. Yuval-Davis. "Contextualizing feminism: Gender, ethnic and class divisions," *Selected Studies in International Migration and Immigrant Incorporation* Ed. Marco Martiniello ve Jan Rath (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), 469-488.
- Antweiler, C. "Ethnicity from an anthropological perspective," *Ethnicity as a Political Resource/ Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods* Ed. University of Cologne Forum/ 'Ethnicity as a Political Resource' (Bielefeld: Transcript Yayınevi, 2015), 25-38.
- Apaydın, H. Y. (2006) "Nas," *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı), 391-392.
- Aslan, C. (2015) *Fellahların Sosyolojisi* (Adana: Karahan Kitabevi).
- Aydın, E. (2018) *Kimlik Mücadelesinde Alevilik* (İstanbul: Literatür Yayınları).
- Aydın, M. A. (2000) "Fıkıh," *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı), 203-207.
- Aydın, M. A. (2001) "İslam'da Kadın," *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı), 86-94.
- Aydın, S., (2000), *Modernleşme ve Milliyetçilik* (İstanbul: Gündoğan Yayınları).
- Aydın, S. "Popüler Kültür ve Milliyetçilik: Sokağın Hissi," *Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet/ Edebiyat, Medya, Siyaset* der. Simten Coşar ve Aylin Özman (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 19-76.
- Aytaç, Ö., (2007) "Kent Mekânlarının Sosyo-Kültürel Coğrafyası," *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, 199-226.
- Banton, M. (2000) "Ethnic Conflict," *Sociology*, cilt 34, no:3, 481-498.

- Banton, M. (2007) “Max Weber on ‘ethnic communities’: a critique,” *Nations and Nationalism*, 13(1), 19-35.
- Banton, M. (2018), *What We Now Know About Race and Ethnicity*, (New York: Berghahn Books).
- Barot, R.&H. Bradley&S. Fenton, (1999), “Rethinking Ethnicity and Gender,” *Ethnicity, Gender and Social Change*, Rohit Barot, Harriet Bradley ve Steve Fenton (ed.), s. 1-25.
- Barth, F., (2001), “Giriş”, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, F. Barth (der.), s. 11-40.
- Bauman, Z., (2018), *Bireyselleşmiş Toplum* çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Bauman, Z., (2020a), *Modernlik ve Müphemlik* çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Bauman, Z. (2020b), *Kimlik* çev. Mesut Hazır, (Ankara: Heretik Yayınları).
- Bayart, J. F., (2020), *Kimlik Yanılsamaları*, çev. Mehmet Morali (İstanbul: Metis Yayınları).
- Benedict, R., (2015), *Kültür Örüntüleri* çev. Mustafa Topal (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Berktaş, F., (2012), *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın/ Hristiyanlık’ta ve İslamiyet’te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (İstanbul: Metis Yayınları).
- Berting, J., (2018), *Kimlik Siyaseti / Krizler, İnşalar, Aktörler* çev. Prof. Dr. Hüsamettin İnaç (İstanbul: Bilge Kültür Sanat).
- Bilgin, B., (1997), “İslam’da ve Türkiye’de Kadınlar,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (36), 29-43.
- Bilgin, N. (2007) *Kimlik İnşası* (İzmir: Aşina Kitaplar).
- Bitirim Okmeydan, S. “Kültürlerarası İletişim ve Uluslararası Halkla İlişkiler,” *Kültürlerarası İletişim/ İletişim Odaklı Güncel Yaklaşımlar*, Ed. Selin Bitirim Okmeydan ve M. Saran (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 93-124.

- Blom, J.-P., (2001), “Etnik ve Kültürel Farklılaşma”, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, F. Barth (der.), s. 83-94.
- Brass, P. R. “Ethnic Groups and Ethnic Identity Formation,” *Ethnicity* Ed. John Hutchinson ve A. D. Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996), 85-90.
- Breger, R., Hill, R., (1998), “Preface”, *Cross-Cultural Marriage*, R. Breger ve R. Hill (ed.), s. ix-xi.
- Breger, R., Hill, R., (1998), “Introducing Mixed Marriages”, *Cross-Cultural Marriage*, R. Breger ve R. Hill (ed.), s. 1-32.
- Breger, R., (1998), “Love and the State: Women, Mixed Marriages and the Law in Germany”, *Cross-Cultural Marriage*, R. Breger ve R. Hill (ed.), s. 129-152.
- Breger, R.; R. Hill (1998), *Cross-Cultural Marriage/ Identity and Choice*, (Oxford: Oxford International Publishers Ltd.)
- Brubaker, R. (2004) *Ethnicity without Groups*, (USA: The President and Fellows of Harvard College).
- Brubaker, R. (2009) “Ethnicity, Race and Nationalism,” *The Annual Review of Sociology*, cilt 35, 21-42.
- Brubaker, R. “The Social organization and political contestation of cultural difference: Thinking comparatively about religion and language,” *Ethnic Groups and Boundaries Today: A Legacy of Fifty Years* Ed. Thomas Hylland Eriksen ve M. Jakoubek (Londra: Routledge, 2019), 152-168.
- Büyükkara, M. A., (2017) “Mezhep ve Mezhepçilik,” *İlahiyat Akademi* (5), 1-9.
- Chambers, I., (2019), *Göç, Kültür, Kimlik* çev. İsmail Türkmen & Mehmet Beşikçi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Chandra, K., (2001) “Cumulative Findings in the Study of Ethnic Politics,” *Comparative Politics of the American Political Science Association*, Cilt: 12, Sayı: 1, 7-11.
- Chatterjee, P., (2016), *Mağdurların Siyaseti* çev. Veysel Fırat Bozçalı (İstanbul: İletişim Yayınları).

- Chen, G. M. & W. J. Starosta “Intercultural Awareness,” *Intercultural Communication: A Reader*, Tenth Edition, (ed.) Larry A. Samovar & R. E. Porter, (Belmont: Wadsworth/ Thomson Learning, 2003), 344-353.
- Coakley, J., (2017) ““Primordialism” in nationalism studies: theory or ideology?” *Nations and Nationalism*, <https://doi.org/10.1111/nana.12349>, (İndirme Tarihi: 09.02.2021), 1-22.
- Cohen, A. P. “Barth, ethnicity and culture,” *Ethnic Groups and Boundaries Today: A Legacy of Fifty Years* Ed. Thomas Hylland Eriksen ve M. Jakoubek (Londra: Routledge, 2019), 20-28.
- Connolly, W. E., (1995), *Kimlik ve Farklılık/ Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri* çev. Ferma Lekesizalın (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Çakmak, Y. & İ. Gürtaş (ed.) (2016) *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik/ Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Çamuroğlu, R. “Alevi Revivalism in Turkey,” *Alevi Identity/ Cultural, Religious and Social Perspectives*, Transactions Vol. 8, Ed. Tord Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere (İstanbul: Swedish Research Institute, 1998), 79-84.
- Çamuoğlu, R. (2008) *Değişen Koşullarda Alevilik* (İstanbul: Kapı Yayınları).
- Çatak, B. D. (2012) *Mezhep Farklılıklarının Eşler Arası İlişkilere Etkileri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi.
- Çiftci, M. “Sunuş,” *Yengeler Cumhuriyeti* Der. Mustafa Çiftci ve Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 7-8.
- Çoban, S. “Azınlıklar, Çokkültürlülük ve Medya,” *Kırılan Kalıplar-1 Kitle İletişimi ve Kültürel Dönüşüm* Ed. Can Bilgili ve Nesrin Tan Akbulut (İstanbul: Beta Yayınları, 2010), 165-178.
- Demirel, Y. (2019) *Hatay-Samandağ Özelinde Nusayrilik ve Ziyaret Kültürü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi.

- Dennett, D. C. “Kültürün Evrimi,” *Kültür / Önde Gelen Bilim İnsanları Toplum, Sanat, İktidar ve Teknolojiyi Tartışıyor* edit. John Brockman (İstanbul: Alfa Bilim, 2012), 18-42.
- Depeli, G. “Köprüde Durmak: Alevilik, Kimlik, Kadınlık,” *Hakikatin Dârına Durmak/ Alevilikte Kadın* Haz. Bedriye Poyraz (Ankara: Dipnot Yayınları, 2018), 65-104.
- Doğruel, F., (2013). *Hatay’da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü/ “İnsanîyetleri Benzer...”*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Doytcheva, M., (2016). *Çokkültürlülük*, çev. Tuba Akıncılar Onmuş, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Duman, L. (2016) “*Vatan*”ın Son Parçası Hatay’daki Uluslaştırma Politikaları (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Duman, L. (2020) “Seçimlerde Sınırlar: “Başarılı” Bir Stratejik Taksimat Örneği Olarak Defne İlçesi’nin Kurulması” *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 4, 2611-2626.
- Ebu Zehra, M., (1978) *İslam’da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıgatullah Kaya, (Şura Yayınları).
- Eidheim, H., (2001), “Toplumsal Bir Damga Olarak Etnik Kimlik”, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, F. Barth (der.), s.41-62.
- Eller, J. D. & R. M. Coughlan, (1993) “The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments,” *Ethnic and Racial Studies*, Cilt: 16, Sayı: 2, 183-202.
- Emerson, R. M.; R. I. Fretz; L. L. Shaw. (2008). *Bütün Yönleriyle Alan Çalışması / Etnografik Alan Notları Yazımı* çev. A. Erkan Koca, (Ankara: Birleşik Yayınları).
- Emiroğlu, K.&S. Aydın. (2003) *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları).
- Eriksen, T. H., (1993), *Ethnicity and Nationalism* (London: Pluto Press).

- Eriksen, T. H. "Ethnicity, Race, Class and Nation," *Ethnicity* Ed. John Hutchinson ve A. D. Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996), 28-31.
- Eriksen, T. H., (2001), *Small Places, Large Issues/ An Introduction to Social and Cultural Anthropology* (London: Pluto Press).
- Eriksen, T. H., (2010), *Ethnicity and Nationalism/ Anthropological Perspectives* (London: Pluto Press).
- Eriksen, T. H. & F. S. Nielsen (2016), *Antropoloji Tarihi* çev. Aksu Bora, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Eriksen, T. H. & M. Jakoubek. "Introduction: Ethnic groups, boundaries and beyond," *Ethnic Groups and Boundaries Today: A Legacy of Fifty Years* Ed. Thomas Hylland Eriksen ve M. Jakoubek (Londra: Routledge, 2019), 1-19.
- Ertan, M. (2017), *Aleviliğin Politikleşme Süreci/ Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkânları* (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Et-Tavil, M. E. G. (2015). *Arap Alevileri Tarihi* çev. İsmail Özdemir (Adana: Karahan Kitabevi).
- Falicov, C. J., (1995), "Cross-Cultural Marriages" *Clinical Handbook of Couples Therapy* / N. S. Jacobson ve A. S. Gurman (ed.), (NY: Guilford Publications), 231-246.
- Fay, B. (2012). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi/ Çokkültürlü Bir Yaklaşım* çev. İsmail Türkmen, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Fenton, S., (1999), *Ethnicity/ Racism, Class and Culture*, (London: Macmillan Press LTD).
- Fenton, S., (2010), *Ethnicity*, (Cambridge: Polity Press).
- Fırlıklı, E. R. "İtikadi Mezheplerin Doğuşu ve Günümüzdeki Durumları," *Gençlik ve Din/ TDV Kadın Kolları Konferans ve Panelleri: 1996-97*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/287, 1998), 121-136.

- Fiğan, M. (2017) *Etnik Sınırlarda Gezinmek: Haymanalı Kürtlerin Kimliklenme ve Kültürlerarası İletişim Pratikleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi.
- Firro, K. “Nusayriliğin Milliyetçilik ve Milli Devlete Adaptasyonu,” *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 28, (haz.) İsmail Kurt ve S. A. Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999), 209-217.
- Gat, A. & A. Yakobson (2019), *Uluslar: Siyasi Etnisite ve Milliyetçiliğin Uzun Tarihi ve Derin Kökleri* çev. Şeyma Özcan, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları).
- Geertz, C. “Primordial Ties,” *Ethnicity* Ed. John Hutchinson ve A. D. Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996), 40-45.
- Geertz, C. (2020), *Kültürlerin Yorumlanması* çev. Hakan Gür, (İstanbul: Dergâh Yayınları).
- Gellner, E. (2018) *Uluslar ve Ulusçuluk* çev. Büşra Ersanlı ve Günay Göksu Özdoğan, (İstanbul: Hil Yayın).
- Gezik, E. (2018), *Geçmiş ve Tarih Arasında Alevi Hafızasını Tanımlamak* (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Giddens, A., (2019), *Modernite ve Bireysel-Kimlik* çev. Ümit Tatlıcan, (İstanbul: Say Yayınları).
- Giddens, A., Sutton, P. W., (2019), *Sosyoloji / 8. Edisyon* çev. E. Arzu Kayhan, (İstanbul: Kırmızı Yayınları).
- Giddens, A., (2020), *Modernliğin Sonuçları* çev. Ersin Kuşdil, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Goldziher, I. (1966), *Muslim Studies*, (ed.) S. M. Stern, Almanca’dan çev. C. R. Barber & S. M. Stern, (Chicago: Aldine Publishing Company).
- Göktürk, I. (2016). *Kültür Sosyolojisi/ Kültürel Çalışmalar ve Toplumbilimlerinin Yeniden Biçimlenmesi*, (İstanbul: Doğu Kitabevi).

- Gölpınarlı, A. (1969). *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler*, (İstanbul: Gerçek Yayınevi).
- Gölpınarlı, A. (1987). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, (İstanbul: Der Yayınları).
- Gönenç, İ. “İrk, Etnisite ve Din,” *Din Sosyolojisi/ El Kitabı* Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 743-761.
- Gudykunst, W. B., (2015), *Farklılıklar Arasında Köprü Kurmak/ Gruplararası Etkili İletişim* çev. Kadir Asar, (İstanbul: Kırmızı Yayınları).
- Gutmann, A., (2018), “Giriş”, *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*, Amy Gutmann (haz.), s. 25-45.
- Güleç, C. “Anadolu Heterodoks Alevilerin Travmatik Tarihi,” *Nusayrilik ve Çokkültürlülük* (haz.) Mehmet Karasu (Adana: Karahan Kitabevi, 2012), 1-20.
- Güneş, M., (2013) “Arap Aleviliğinde Kadının Yeri: Hatay Örneği,” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (66), 189-212.
- Gürses, H., (2009), “Kimlik Kavramı Üzerine Düşünceler,” *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin* der. Tanıl Bora (İstanbul: Birikim Yayınları), 221-246.
- Güvenç, B. (2013). *İnsan ve Kültür*, (İstanbul: Boyut Yayıncılık).
- Haaland, G., (2001), “Etnik Süreçlerdeki Ekonomik Belirleyiciler”, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, F. Barth (der.), s. 63-82.
- Habermas, J., (2017), “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak / *Siyaset Kuramı Yazıları* çev. İlknur Aka, (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık).
- Haddad, F. (2020), *Understanding ‘Sectarianism’/ Sunni-Shi’a Relations in the Modern Arab World* (New York: Oxford University Press).
- Hall, E. T. (1959). *The Silent Language*, (Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc.).

- Harman, Ö. F. (2005) “el-Milel ve’n-Nihal,” *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı), 58-60.
- Haviland, W. A. vd., (2008), *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu, (İstanbul: Kaknüs Yayınları).
- Hess, Remi. “Fransızca Dördüncü Baskıya Önsöz/ Henri Lefebvre ve Mekân Düşüncesi,” *Mekânın Üretimi* çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014), 9-19.
- Hofstede, G., (2012), “Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context,” *Intercultural Communication: A Reader*, L. A. Samovar, R. E. Porter ve E. R. McDaniel (ed.), s. 19-33.
- Horowitz, D. L. “Ethnic Identity,” *Ethnicity: Theory and Experience* Ed. Nathan Glazer ve D. P. Moynihan (Cambridge: Harvard University Press, 1981), 111-140.
- Horowitz, D. L., (1985), *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley: University of California Press).
- Hutchinson, J. & A. D. Smith. “Introduction,” *Ethnicity* Ed. John Hutchinson ve A. D. Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996), 3-14.
- Izikowitz, K. G., (2001), “Laos’ta Komşuluk”, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, F. Barth (der.), s. 155-170.
- Kakışım, C., (2016), *Sınıf, Etnisite ve Kimlik/ Sosyalist Paradigmanın Evrimi*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Kancı, T. “Türkiye’de Eğitim, Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Noktaları,” *Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet/ Edebiyat, Medya, Siyaset* der. Simten Coşar ve Aylin Özman (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 77-109.
- Kandiyoti, D. “Women, Ethnicity, and Nationalism,” *Ethnicity* Ed. John Hutchinson ve A. D. Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996), 311-316.
- Karakaya-Stump, A. (2016) *Vefailik, Bektaşılık, Kızılbaşlık/ Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).

- Kartarı, A. (2016). *Kültür, Farklılık ve İletişim/ Kültürlerarası İletişimin Kavramsal Dayanakları*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Kaufmann, E. P. “Introduction: Dominant ethnicity: from background to foreground,” *Rethinking Ethnicity: Majority groups and dominant minorities* Ed. Eric P. Kaufmann (London: Routledge, 2004), 1-12.
- Kaya, A., (2001), “Çevirmenin Sunuşu”, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, F. Barth (der.), s. 7-8.
- Kehl-Bodrogi, K., (2012), *Kızılbaşlar/ Aleviler/ Anadolu’da Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Bir Araştırma* çev. Oktay Değirmenci ve Bilge Ege Aybudak (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Keser, İ. (2008) *Kent Cemaat Etnisite / Adana ve Adana Nusayrileri Örneğinde Kamusalılık* (Ankara: Ütopya Yayınevi).
- Keser, İ. (2014). *Nusayri Alevilik/ Tarih, İnanç, Kimlik* (İstanbul: Telos Yayınevi).
- Keskin, F., (2011), “Sunuş: Özne ve İktidar,” *Özne ve İktidar* çev. Işık Ergüden - Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 11-24.
- Khatib-Chahidi, J., Hill, R., Paton, R., (1998), “Chance, Choice and Circumstance: A Study of Women in Cross-Cultural Marriages”, *Cross-Cultural Marriage*, R. Breger ve R. Hill (ed.), s. 49-66.
- Kırbaçoğlu, M. H. (1986), “ ‘Ehlu’s-Sunne’ Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülahazalar,” *İslami Araştırmalar* (1), 71-79.
- Kineşçi, E. (2017). *Nusayri Kimliğinin Oluşumunda Siyasal Katılımın ve Siyasi Partilerin Rolü: Hatay Örneği*, (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları).
- Knutsson, K. E., (2001), “Kutuplaşma ve Bütünleşme Güney Etiyopya’da Etnik İlişkiler”, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, F. Barth (der.), s. 95-114.
- Kohn, T., (1998), “The Seduction of the Exotic: Notes on Mixed Marriage in East Nepal”, *Cross-Cultural Marriage*, R. Breger ve R. Hill (ed.), s. 67-81.
- Korkmaz, E. (2015), *Anadolu Aleviliği/ Felsefesi-İnancı-Öğretisi-Erkânı* (İstanbul: Berfin Yayınları).

- Köker, L., (2018), “Türkçe Baskıya Önsöz: “Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı”, *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*, Amy Gutmann (haz.), s. 11-14.
- Kutlu, S., (2008), “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması,” e-makalat Mezhep Araştırmaları (I) 1, 7-26.
- Kutlu, S. “Müslümanlar Arasında Barışı Tehdit Eden Mezhep Çatışmasının Temel Dinamikleri ve Çözüm Yolları,” Uluslar arası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu, (ed.) Muhiddin Okumuşlar, N. Güney ve A. Şenzeybek, (Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2016), 169-193.
- Kuzgun, Ş. (2020). *Dinler Tarihi*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat).
- Küçük, M. “Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce/ Cilt 4, Milliyetçilik*, 901-910.
- Kümbetoğlu, B., (2017), *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, (İstanbul: Bağlam Yayıncılık).
- Kymlicka, W., (2020), *Çokkültürlü Yurttaşlık / Azınlık Haklarının Liberal Teorisi* çev. Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Lefebvre, H., (2015), *Gündelik Hayatın Eleştirisi II/ Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri* çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Sel Yayıncılık).
- Lefebvre, H., (2016), *Mekânın Üretimi* (4. Baskı) çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Sel Yayıncılık).
- Lijphart, A. (2001) “Constructivism and Consociational Theory,” *Comparative Politics of the American Political Science Association*, Cilt: 12, Sayı: 1, 11-13.
- Liu, S. vd., (2015), *Introducing Intercultural Communication/ Global Cultures and Contexts*, (London: SAGE Publications Ltd).
- Lustig, M. W. & J. Koester (2010), *Intercultural Competence/ Interpersonal Communication across Cultures*, (Boston: Pearson Education, Inc.).
- Martin, J. N.&T. K. Nakayama. (2018), *Intercultural Communication in Contexts*, Seventh Edition, (New York: McGraw-Hill Education).

- Massicard, E. (2017), *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması* çev. Ali Berktaş, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Mather, G. A. vd., (2006), *Encyclopedic Dictionary of Cults, Sects, and World Religions*, Revised and Updated Edition, (Michigan: Zondervan).
- McDaniel, E. R. vd., “Using Intercultural Communication: The Building Blocks,” *Intercultural Communication: A Reader*, (ed.) Larry A. Samovar, R. E. Porter ve E. R. McDaniel, (Boston: Wadsworth/ Cengage Learning, 2012), 4-19.
- McDaniel, E. R. & L. A. Samovar “Understanding and Applying Intercultural Communication in the Global Community: The Fundamentals,” *Intercultural Communication: A Reader*, (ed.) Larry A. Samovar, R. E. Porter, E. R. McDaniel & C. Sexton Roy, (Boston: Cengage Learning, 2015), 5-16.
- McHugo, J. (2017), *A Concise History of Sunnis & Shi’is* (London: Saqi Books).
- Melek, A. (1986), *Hatay Nasıl Kurtuldu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- Melikoff, I. “Alevi-Bektaşiliğin Tarihi Kökenleri, Bektaşî-Kızılbaş (Alevi) Bölünmesi ve Neticeleri,” *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: 28, (haz.) İsmail Kurt ve S. A. Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999), 17-23.
- Melikoff, I., (2010), *Hacı Bektaş/ Efsaneden Gerçeğe* çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları).
- Melikoff, I., (2011), *Kırklar’ın Cemi’nde* çev. Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları).
- Melikoff, I., (2019), *Uyur İdik Uyardılar* çev. Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları).
- Memiş, E. & Ö. Özay. “Eviçi Uğraşlardan İktisatta Karşılıksız Emeğe: Türkiye Üzerine Yapılan Çalışmalara İlişkin Bir Değerlendirme,” *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar / Prof. Dr. Nermin Abadan Unat’a Armağan* der. Serpil Sancar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 249-278.

- Mertcan, H. (der.) (2017) *Asi Gülüşüm/ Ah Güzel Antakya* (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Mertcan, H. (2020) *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler (Tarih, Kimlik, Siyaset)* (4. Baskı) (Adana: Karahan Kitabevi).
- Mora, N., (2011), “Ön Söz”, *Kültürlerarası İletişim Bağlamında İnsana Dair Duygular ve Ritüeller*, N. Mora (ed.), s. III-VIII.
- Mutlu, E. (2017). *İletişim Sözlüğü*, (Ankara: Ütopya Yayınları).
- Nalçaoğlu, H., (2004), *Kültürel Farkın Yapısökümü*, (Ankara: Phoenix Yayınevi).
- Nişancı, Ş. & C. Işık, (2015) “Etnisite Kavramının İdeolojik Serüveni,” *KAÜ İİBF Dergisi*, 6(9), 195-224.
- Novinger, T. (2001). *Intercultural Communication/ A Practical Guide*, (Austin: University of Texas Press).
- Okan, N. (2016) *Canların Cinsiyeti/ Alevilik ve Kadın*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Onat, H., (2004) “Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri,” *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, 7-23.
- Oran, B., (1993) “Milliyetçilik nedir, ne değildir, nasıl incelenir?” *Birikim*, 45/46, 43-48.
- Öğüt, N. “Kültürlerarası İletişim ve Sözsüz İletişim,” *İletişim Çalışmaları ve Yeni Medya 1*, Ed. Doç. Dr. Hasan Çiftçi (Ankara: İksad Yayınları, 2021), 85-110.
- Örgev, G. (2019) *Ortadoğu’da Güç Mücadelesi Çerçevesinde Bir Kimlik Çatışması Olarak Mezhepçilik*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi.
- Öz, M.&A. İlhan (2000) “İmâmet,” *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı), 201-203.
- Öz, M. (2010) “Şia,” *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı), 111-114.
- Özbek, T. (2006) *Nusayri Etnik Kimliğinin Simgesel Oluşumu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mustafa Kemal Üniversitesi.

- Özdemir, İ. “Çevirenin Sözü,” *Arap Alevileri Tarihi*, çev. İsmail Özdemir, (Adana: Karahan Kitabevi, 2015), xi-lxxxiii.
- Özervarlı, M. S. “Ehl-i Sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikadi Düşüncesi,” *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, (ed.) Mahmut Kaya, H. Sarioğlu, İ. Kurt & S. A. Tüz, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 119-139.
- Özkırımlı, U. (2019), *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Özler, M. “Ehlü’s-Sünne ve’l-Cemâ’a/ Oluşum Süreci, Tarihsel-Teolojik Bağlamı ve Kimliği Sorunu,” *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, (ed.) Mahmut Kaya, H. Sarioğlu, İ. Kurt & S. A. Tüz, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 23-41.
- Öztoprak Sağır, M. & H. S. Akıllı, (2004) “Etnisite Kuramları ve Eleştirisi,” C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 28, Sayı: 1, 1-22.
- Parekh, B., (2002), *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek / Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, çev. Bilge Tanrıseven, (Ankara: Phoenix Yayınevi).
- Paşa, D. (2019) *Arap Alevi Kadınlar Üzerinde Dinin Etkisi ve Ataerkilliğin Yeniden İnşası*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi.
- Pershina, T. V., (2010), “Kültürlerarası İletişimde Hissi Yetkinlik”, *Kırılan Kalıplar 2: Kültürlerarası İletişim, Çokkültürlülük*, Z. Karahan Uslu ve C. Bilgili (ed.), s. 77-89.
- Poyraz, B. “Giriş,” *Hakikatin Dârına Durmak/ Alevilikte Kadın* Haz. Bedriye Poyraz (Ankara: Dipnot Yayınları, 2018), 7-15.
- Punch, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş/ Nicel ve Nitel Yaklaşımlar* çev. Dursun Bayrak, H. Bader Arslan ve Zeynep Akyüz, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014).
- Refsing, K., (1998), “Gender Identity and Gender Role Patterns in Cross-Cultural Marriages: The Japanese-Danish Case”, *Cross-Cultural Marriage*, R. Breger ve R. Hill (ed.), s. 193-208.
- Reyhani, M. (2013a). *Gölgesiz Işıklar I - Alevilik ve Öncesi* (İstanbul: Can Yayınları).
- Reyhani, M. (2013b). *Gölgesiz Işıklar III - Mezhepte Aleviler* (İstanbul: Can Yayınları).

- Sağır, M. & H. S. Akıllı, (2004) “Etnikliğin Modernite Karşısındaki Durumu,” *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 2, 103-136.
- Samovar, L. A. & R. E. Porter “Understanding Intercultural Communication: An Introduction and Overview,” *Intercultural Communication: A Reader*, Tenth Edition, (ed.) Larry A. Samovar & R. E. Porter, (Belmont: Wadsworth/ Thomson Learning, 2003), 6-17.
- Samovar, L. A. vd., (2010), *Communication Between Cultures*, Seventh Edition, (Boston: Wadsworth, Cengage Learning).
- Sarı, E., (2004) “Kültürlerarası İletişim: Temeller, Gelişmeler, Yaklaşımlar,” *Folklor/ Edebiyat* (3), Cilt: x, Sayı: 39, 1-31.
- Sarı, E. (2010). *Kültür, Kimlik, Politika/ Mardin’de Kültürlerarasılık*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Say, Ö. (2013). *21. Yüzyılda Ulus, Çokkültürlülük ve Etnisite*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları).
- Schermerhorn, R. “Ethnicity and Minority Groups,” *Ethnicity* Ed. John Hutchinson ve A. D. Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996), 17-18.
- Schüler, H. (2002) *Türkiye’de Sosyal Demokrasi/ Particilik, Hemşehrilik, Alevilik* çev.Yılmaz Tonbul (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Sedgwick, M., (2000), “Sects in the Islamic World,” *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Cilt: 3, No: 2, 195-240.
- Sekulic, D. “Ethnic Group,” *Encyclopedia of Race, Ethnicity and Society* Ed. Richard T. Schaefer (Los Angeles: SAGE Publications, 2008), 456-459.
- Semafumu, S., (1998), “Freedom of Choice or Pandora’s Box? Legal Pluralism and the Regulation of Cross-Cultural Marriages in Uganda”, *Cross-Cultural Marriage*, R. Breger ve R. Hill (ed.), s. 113-128.

- Shankland, D. “Günümüz Türkiye’si Alevilerinde “Dede” ve “Talip” Arasındaki Değişen Bağ,” *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: 28, (haz.) İsmail Kurt ve S. A. Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999), 319-327.
- Shibata, Y., (1998), “Crossing Racialized Boundaries: Intermarriage between ‘Africans’ and ‘Indians’ in Contemporary Guyana”, *Cross-Cultural Marriage*, R. Breger ve R. Hill (ed.), s. 83-100.
- Sirman, N., (2008) “Kadınların Milliyeti,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce/ Milliyetçilik*, Cilt: 4 (İstanbul: İletişim Yayınları) s. 226-244.
- Sissons Joshi, M., Krishna, M., (1998), “English and North American Daughters-in-Law in the Hindu Joint Family”, *Cross-Cultural Marriage*, R. Breger ve R. Hill (ed.), s. 171-191.
- Smelser, N. J. “Kültür: Uyumlu ve Uyumsuz,” *Kültür Kuramı* edit. Richard Münch & Neil J. Smelser çev. Cumhur Atay (İstanbul: Pales Yayıncılık, 2014), 15-45.
- Smith, A. D., (1991), *National Identity*, (London: Penguin Books).
- Smith, A. D., (2002), *Ulusların Etnik Kökeni* çev. Sonay Bayramoğlu ve Hülya Kendir, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları).
- Smith, A. D., (2009), *Ethno-symbolism and Nationalism/ A cultural approach*, (London: Routledge).
- Smith, A. D., (2010), *Nationalism/ Theory, Ideology, History*, (Cambridge: Polity Press).
- Smith, A. D., (2017), *Milli Kimlik* çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Smith, P., (2007), *Kültürel Kuram* çev. Selime Güzelsarı ve İbrahim Gündoğdu, (İstanbul: Babil Yayınları).
- Sökmen, T. (1999) *Hatay’ın Kurtuluşu İçin Harcanan Çabalar* (Cumhuriyet Gazetesinin Okurlarına Armağanı) (haz.) Nurer Uğurlu (İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş.).

- Stasiulis, D.&N. Yuval-Davis, (1995), "Introduction: Beyond Dichotomies - Gender, Race, Ethnicity and Class in Settler Societies," *Unsettling Settler Societies*, Daiva Stasiulis ve Nira Yuval-Davis (ed.), Sage Series on Race and Ethnic Relations, Cilt: 11, s. 1-32.
- Şeker, M. "Antakya: Kültürler ve diller beşiki," *Asi G l şl m/ Ah Güzel Antakya* der. Hakan Mertcan ( stanbul: İletişim Yayınları, 2017), 139-144.
- Şener, C. (2006) *Atatürk ve Aleviler (Kurtuluş Savaşında Aleviler-Bektaşiler)* ( stanbul: Etik Yayınları).
- Şener, C. (2010) *Aleviler'in Etnik Kimliği/ Aleviler Kürt m ? Türk m ?*, ( stanbul: Etik Yayınları).
- Şenol Cantek, F. & E. E. Akşit. "Kadınların Kuşaklar ve Sınıflar Arası Bilgi Aktarımları," *Birkaç Arpa Boyu... 21.Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist  alışmalar / Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan* der. Serpil Sancar ( stanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 535-570.
- Taylor, C., (2018), "Tanınma Politikası", * okk lt rc l k Tanınma Politikası*, Amy Gutmann (haz.), s. 46-93.
- Tilley, V., (1997) "The terms of the debate: untangling language about ethnicity and ethnic movements," *Ethnic and Racial Studies*, Cilt: 20, Sayı: 3, 497-522.
- Tok, N. (2003) *Kültür, Kimlik ve Siyaset/ Kültüre İlişkin Meseleler İçin Kimlik Temelli Bir Yaklaşım* ( stanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Tokdoğan, N. "Sevginin ve Nefretin Eğilip B k lebilirliği: Kadınların Milliyetçiliği," *Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet/ Edebiyat, Medya, Siyaset* der. Simten Coşar ve Aylin  zman ( stanbul: İletişim Yayınları, 2015), 111-140.
- Tomlinson, J., (2017), *Küreselleşme ve Kültür  ev.* Arzu Eker ( stanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Touraine, A., (2008), *Başka Türlü Düşünmek  ev.* Mehmet Moralı ( stanbul: Kırmızı Yayınları).

- Touraine, A., (2017), *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?* çev. Olcay Kunal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).
- Türk, H. “Hatay’da Çokkültürlülük ve Hoşgörü,” *Nusayrilik ve Çokkültürlülük* Yay. Haz. Mehmet Karasu (Adana: Karahan Kitabevi, 2012), 23-41.
- Türk, H. (2013). *Anadolu’nun Gizli İnancı Nusayrilik/ İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları).
- Türkmen, A. F. (1937), *Mufasssal Hatay* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası).
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Vol. I, (London: John Murray, Albemarle Street).
- Uygur, N. (2018). *Kültür Kuramı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).
- Uzunçarşılı Soydaş, A. (2010). *Kültürlerarası İletişim / Farklı Kültürel Ortamlarda Çalışma ve İletişim*, (İstanbul: Parşömen Yayınları).
- Üzüm, İ. (1997) *Günümüz Aleviliği* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları).
- Üzüm, İ. (2004) “Mezhep,” *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı), 526-532.
- Üzüm, İ. (2010) “Şia,” *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı), 116-120.
- Üzüm, İ. “Etnik ve Mezhepsel Çatışmalarda ideolojik ve Teolojik Arka Plan Etkisi,” *Mezhepler, Etnisite ve Çatışma Çözümü - Sects, Ethnicity and Conflict Resolution* Ed. Reyhan Doğan (İstanbul: TASAM Yayınları, 2016), 339-344.
- Van Bruinessen, M. (2019), *Kürtlük, Türklük, Alevilik/ Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri* çev. Hakan Yurdakul, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Van Den Berghe, P. L., (1987), *The Ethnic Phenomenon* (USA: Praeger Publishers).
- Van Den Berghe, P. “Does Race Matter?” *Ethnicity* Ed. John Hutchinson ve A. D. Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996), 57-63.
- Van Evera, S. (2001) “Primordialism Lives!” *Comparative Politics of the American Political Science Association*, Cilt: 12, Sayı: 1, 20-22.

- Waldren, J., (1998), “Crossing Over: Mixing, Matching and Marriage in Mallorca”, *Cross-Cultural Marriage*, R. Breger ve R. Hill (ed.), s. 33-48.
- Watt, W. M. (2010), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* çev. Ethem Ruhi Fırlalı, (İstanbul: Sarkaç Yayınları).
- Weber, M. “The Origins of Ethnic Groups,” *Ethnicity* Ed. John Hutchinson ve A. D. Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996), 36-40.
- Williams, R., (1993), *Kültür* çev. Suavi Aydın, (Ankara: İmge Kitabevi).
- Williams, R., (2017), *Kültür ve Toplum / 1780-1950* çev. Uygur Kocabaşoğlu, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Williams, R., (2018), *Anahtar Sözcükler* çev. Savaş Kılıç, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Wolf, S., (2018), “Yorum”, *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*, Amy Gutmann (haz.), s. 94-104.
- Yakalı Çamoğlu, D., (2017). *Kaynana Ne Yaptı, Gelin Ne Dedi? / Ailedeki Kadınlar ve İlişkileri*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Yalçınkaya, A. (2003), *Küf/ Dede Korkut, Said Nursi ve Hz. Ali Üzerine* (İstanbul: Alan Yayıncılık).
- Yalçınkaya, A. (2014), *Kavimkırım İkliminde Aleviler* (Ankara: Dipnot Yayınları).
- Yamani, M., (1998), “Cross-Cultural Marriage within Islam: Ideals and Reality”, *Cross-Cultural Marriage*, R. Breger ve R. Hill (ed.), s. 153-169.
- Yanık, C., (2013a) “Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi,” *Kaygı* (20), 225-237.
- Yanık, C. (2013b), *Dünya’da ve Türkiye’de Çokkültürlülük*, (Ankara: Sentez Yayıncılık).
- Yavuz, Y. Ş. (1994) “Ehl-i Sünnet,” *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı), 525-530.
- Yerasimos, S. (2010), *Milliyetler ve Sınırlar/ Balkanlar, Kafkasya ve Ortadoğu* çev. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yayınları).

- Yıldırım, R. (2018) *Aleviliğin Doğuşu/ Kızılbaş Sufiliğın Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Yıldırım, R. (2018) *Geleneksel Alevilik/ İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Yıldız, A. (2001) *Ne Mutlu Türküm Diyebilene/ Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)* (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Yuval-Davis, N. “Beyond Differences/ Women, Empowerment and Coalition Politics,” *Gender, Ethnicity and Political Ideologies* Ed. Nickie Charles ve Helen Hintjens (Taylor&Francis e-Library, 2003), 168-189.
- Yuval-Davis, N., (2010), *Cinsiyet ve Millet* çev. Ayşin Bektaş (İstanbul: İletişim Yayınları).

EKLER

EK-1: İSLAM MEZHEPLERİ⁴³

İSLAM MEZHEPLERİ

Siyasi Mezhepler

1. Şiiiler (Şia)
2. Hariciler
3. Ehl-i Sünnet ve-l Cemaat

Fıkhi (Hukuki) Mezhepler

1. Hanefilik
2. Malikilik
3. Şafilik
4. Hanbelîlik

İtikadi (İnanca Dayalı) Mezhepler

1. Murcie
2. Cebriyye (Cehmiyye)
3. Mu'tezile (Kaderiyye)

⁴³ Ek-1'in oluşturulmasında muhtelif kaynaklar tarafımca kullanılmıştır. Bkz. Gölpınarlı, 1969; Ebu Zehra, 1978; Üzüm, 2004; Üzüm, 2010; Öz, 2010; Üzüm, 2016.

EK-2: SİYASİ MEZHEPLER⁴⁴

SİYASİ MEZHEPLER

<u>Şiiiler (Şia)</u>	<u>Hariciler</u>	<u>Ehl-i Sünnet ve-l Cemaat</u>
1. İmamîyye-İsnaaşeriyye ⁴⁵		1. Selefilik
2. Zeydiyye		2. Matüridilik
3. İsmailiyye		3. Eşarilik
4. Galiyye		
5. Keysaniyye		

⁴⁴ Ek-2'nin oluşturulmasında muhtelif kaynaklar tarafımca kullanılmıştır. Bkz. Gölpınarlı, 1969; Ebu Zehra, 1978; Üzümlü, 2004; Üzümlü, 2010; Öz, 2010; Üzümlü, 2016.

⁴⁵ “Oniki İmamcılık” diye de bilinir. Oniki İmamcılığın iki ana kolundan biri Caferilik iken, diğeri ise Alevilik’tir.

EK-3: GÖRÜŞMECİ LİSTESİ

Sıra No	Takma Ad	Cinsiyet	Yaş	Eğitim Durumu	Meslek	Evl. Süresi	Çocuk Sayısı	Etnik Kökeni	Oturduğu Mahalle	Konuştugu Dil/Diller	Görüşme Tarihi
1.	Kerime G.	K	30	Lise	Memur	8 Yıl	2 K	Arap Alevi	Akevler/ Antakya	Türkçe/ Arapça	07.03.2020
2.	Ferit G.	E	31	Lise	Satış Danışm.	8 Yıl	2 K	Sünni Arap	Akevler/ Antakya	Türkçe	10.03.2020
3.	Gaye T.	K	28	Lisans	Peyzaj Mimarı	2,5 Yıl	-	Arap Alevi	Çekmece/ Defne	Türkçe	09.03.2020
4.	Mehmet T.	E	30	Önlisans	Tur.-Satın Alma Per.	2,5 Yıl	-	Sünni Türk	Çekmece/ Defne	Türkçe	09.03.2020
5.	Leyla L.	K	55	Lisans	Öğretmen	2,5 Yıl	-	Arap Alevi	Akdeniz/ Defne	Türkçe/ Arapça	12.03.2020
6.	Mustafa L.	E	65	Uzmanlık	K. Doğum Uzmanı	2,5 Yıl	2 K ⁴⁶	Sünni Arap	Akdeniz/ Defne	Türkçe/ Arapça	12.03.2020
7.	Eda S.	K	31	Lisans	Öğretmen	8,5 Yıl	1 K, 1 E	Arap Alevi	Cumhuriyet/ Antakya	Türkçe/ Arapça	02.06.2020
8.	Ahmet S.	E	41	Lise	Tur.-Tmz. Şefi	8,5 Yıl	1 K, 1 E	Sünni Arap	Cumhuriyet/ Antakya	Türkçe/ Arapça	02.06.2020
9.	Cavidan V.	K	39	Lisans	Öğretmen	8 Yıl	2 E	Arap Alevi	Subaşı/ Defne	Türkçe/ Arapça	05.06.2020
10.	Sedat V.	E	40	Lisans	Öğretmen	8 Yıl	2 E	Sünni Türk	Subaşı/ Defne	Türkçe	05.06.2020
11.	Elif K.	K	39	Lise	Cilt Uzmanı	15 Yıl	1 K, 1 E	Arap Alevi	Turunçlu/ Defne	Türkçe/ Arapça	15.06.2020
12.	Murat K.	E	42	Lise	Yönetici-Müdür	15 Yıl	1 K, 1 E	Sünni Türk	Turunçlu/ Defne	Türkçe	15.06.2020
13.	Menekşe P.	K	33	Önlisans	İnşaat Teknikeri	7 Yıl	2 E	Arap Alevi	Aksaray/ Antakya	Türkçe/ Arapça	18.06.2020
14.	Faruk P.	E	32	Ortaokul	Kepçe Operatörü	7 Yıl	2 E	Sünni Arap	Aksaray/ Antakya	Türkçe	18.06.2020
15.	Ayfer Z.	K	49	Lisans	Memur	23 Yıl	1 K, 1 E	Arap Alevi	Ürgenpaşa/ Antakya	Türkçe/ Arapça	24.06.2020
16.	Doğan Z.	E	49	Lisans	Öğretmen	23 Yıl	1 K, 1 E	Sünni Arap	Ürgenpaşa/ Antakya	Türkçe/ Arapça	24.06.2020
17.	Mediha B.	K	26	Lise	Satış Danışm.	7 Ay	-	Arap Alevi	Saraykent/ Antakya	Türkçe/ Arapça	03.07.2020
18.	Arda B.	E	29	Lise	Satış Danışm.	7 Ay	-	Sünni Türk	Saraykent/ Antakya	Türkçe	03.07.2020
19.	Aylin M.	K	50	Lisans	Öğretmen	21 Yıl	1 K, 1 E	Arap Alevi	Gazi/ Antakya	Türkçe/ Arapça	09.07.2020
20.	Caner M.	E	50	Yüksek Lisans	Ziraat Mühendisi	21 Yıl	1 K, 1 E	Sünni Arap	Gazi/ Antakya	Türkçe/ Arapça	09.07.2020

⁴⁶ Mustafa L.'nin önceki evliliğinden 2 kızı vardır.

EK-4: DIŞARIDAN VE İÇERİDEN SINIR

	Bâtnilikteki Sır	Arap Aleviliğinde Bayramlar	Arap Aleviliğinde Namaz	Arap Aleviliğinde Amcalık Kurumu	Arap Aleviliğine Önyargılar
Sünnilikten Arap Alevi Kadınlara (Dışarıdan Sınır)	x	x	x	x	x
Arap Aleviliğinden Sünni Erkeklerle (Dışarıdan Sınır)	x	x	x	x	
Arap Aleviliğinden Arap Alevi Kadınlara (İçeriden Sınır)	x	x	x	x	

EK-5: GÖRÜŞMECİLERİN SİYASİ GÖRÜŞLERİNE İLİŞKİN KARAR VERME DERECELERİ

	Eşimin dediğı olur	Kendim karar verdim	Birlikte karar verdik	Toplam
Kadınlara	1	7	2	10
Erkekler	-	9	1	10

EK-6: GÖRÜŞMECİLERİN DİNE BAĞLILIK DERECELERİ

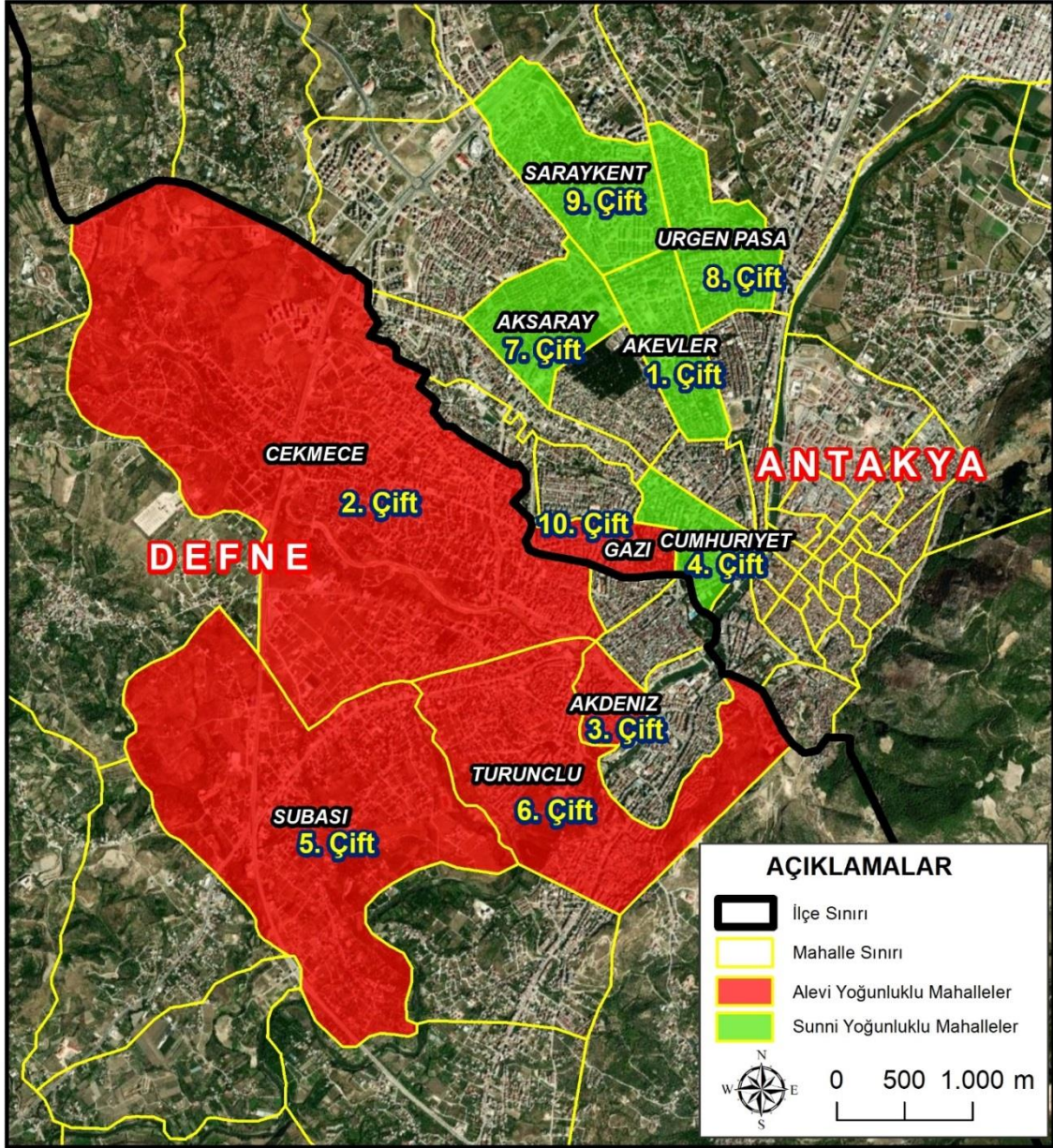
	Dine İlgisiz	Dine İlgili	Dine Bağlı	Toplam
Kadınlar	5	4	1	10
Erkekler	3	7	-	10

EK-7: GÖRÜŞMECİLERİN YERİNE GETİRDİKLERİ DİNİ RİTÜELLER⁴⁷

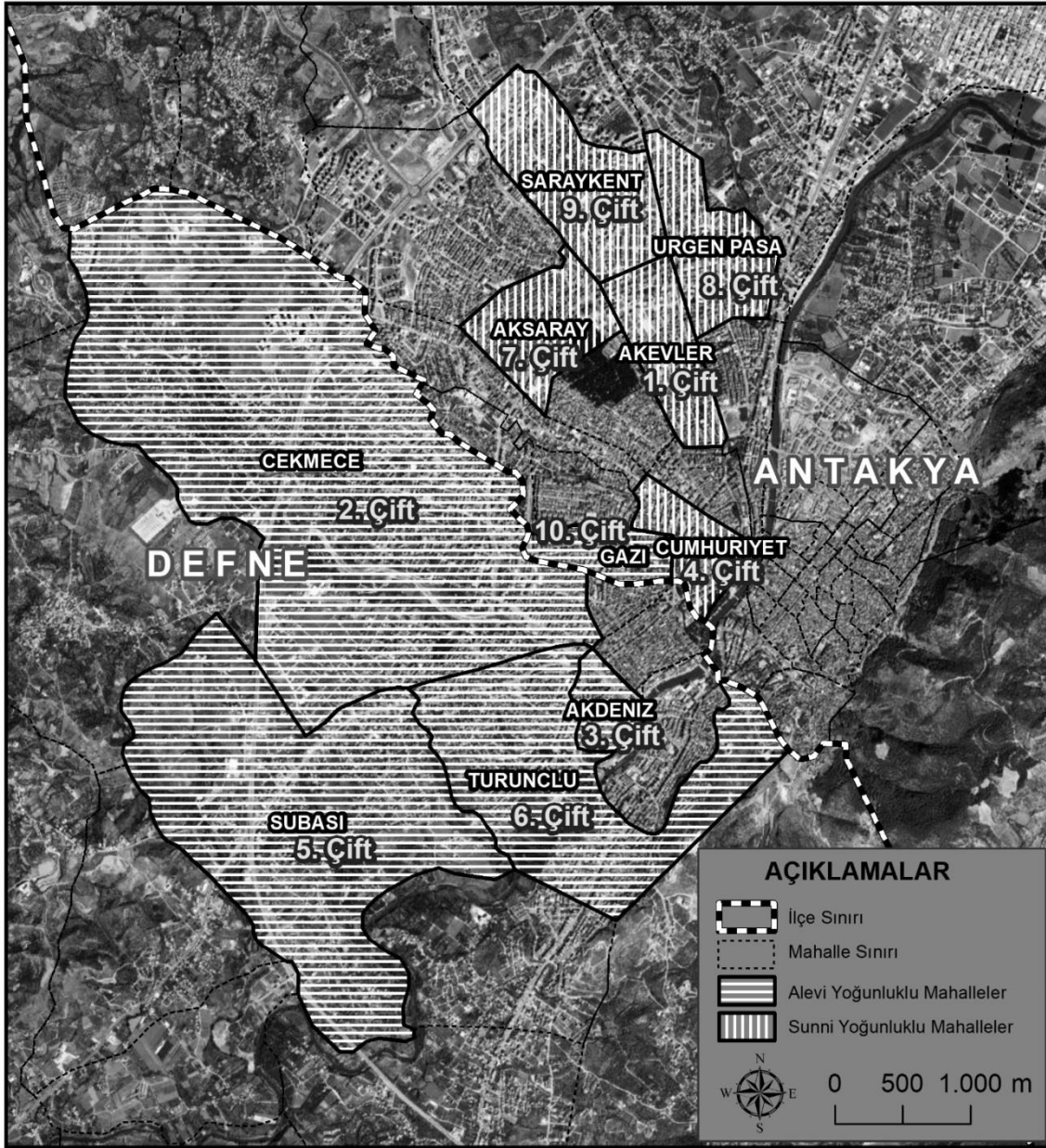
	5 Vakit Namaz	Cuma Namazı	Oruç	Zekât	Dua
Kadınlar	-	-	5	2	2
Erkekler	-	4	5	2	-

⁴⁷ Arap Alevi kadın görüşmecilerden her birinin, bir veya daha fazla dini ritüeli yerine getirmesi söz konusu olabilmektedir. Aynı durum, Sünni erkek görüşmeciler için de geçerlidir.

EK-8: HATAY HARİTASI



EK-9: HATAY HARİTASI



ÖZET

Bu çalışma, Hatay’ın Antakya ve Defne ilçelerinde yaşayan Arap Alevi kadınların, Türk/Arap Sünni erkeklerle yapmış oldukları kültürlerarası evlilikleri ele alır. Kültürlerarası evlilik yoluyla Sünni topluma giren Arap Alevi kadınlarda öznellik bağlamında değişim ve dönüşümün nasıl olduğu ve kendilerine Sünni toplumda nasıl alan açtıkları tartışılır. İki ana bölümden oluşan bu çalışmada ilk bölüm, kültürlerarası iletişim, etnisite ve mezhep kavramlarının yanı sıra, Arap Aleviliği ve Sünnilik bağlamında Fredrick Barth’ın “sınır” teorisinin yansımalarına odaklanır. İkinci bölüm ise, saha çalışmasına dayanır. Arap Aleviliği ve Sünnilik tarafından katmanlı sınırlara maruz kalan Arap Alevi kadınları, Barth’ın “sınır” teorisi ile birlikte, İlkçi ve Durumsalcı/Araçsalcı Etnisite Yaklaşımlarıyla da ele almak gerektiği öne sürülür. Dolayısıyla, sınır göstergeleri “dışarıdan sınır” ve “içeriden sınır” şeklinde kavramsallaştırılır. Çokkültürlü bir yapıya sahip olan Hatay’da Arap Aleviliği ve Sünnilik bağlamında farklı kültürlerin etkileşim boyutları, öncelikle yaşanan coğrafya, kültürlerarası etkileşim ve dil çerçevesinde tartışılır. Ataerkil kodlar bağlamında, Arap Aleviliğinin ve Sünniliğin ortaklaştığı ileri sürülür. Arap Alevi kadınların bazı konularda eşlerinin isteklerine ayak uydurmalarına rağmen, eviçi karar alma mekanizmalarında etkin bir rol oynadıkları öne sürülür. Arap Alevi kadınların eğitim ve iş olanakları aracılığıyla öznelliklerini sergiledikleri ileri sürülür. Katılımcı gözlem ve Hatay’da yaşayan Arap Alevi kadından ve Türk/Arap Sünni erkekten oluşan çiftlerle yapılan derinlemesine görüşmeler aracılığıyla görüşmecilerin Arap Aleviliğini ve Sünniliği değerlendirme biçimleri tartışılır.

Anahtar Sözcükler: Kadın özneleşmesi, kültürlerarası evlilik, etnik sınırlar, Arap Aleviliği, Hatay

ABSTRACT

This study deals with the intercultural marriages of Arab Alevi women living in Antakya and Defne districts of Hatay with Turkish/Arab Sunni men. It is discussed how Arab Alevi women, who enter the Sunni society through intercultural marriage change and transform in the context of subjectivity and how they open up space for themselves in the Sunni society. In this study, which consists of two main parts, the first part focuses on the reflections of Fredrick Barth's theory of "border" in the context of Arab Alevism and Sunnism as well as the concepts of intercultural communication, ethnicity and sect. The second part is based on field research. It is suggested that Arab Alevi women, who are exposed to layered ethnic boundaries by Arab Alevism and Sunnism, should also be discussed by way of Primordialist and Circumstantialist/Instrumentalist Ethnicity Approaches, together with Barth's theory of "border". Thus, the indicators of ethnic boundaries are conceptualized as "the borders from the outside" and "the borders from the inside" of the ethnic group. The interaction dimensions of different cultures in the context of Arab Alevism and Sunnism in Hatay, which has a multicultural structure are discussed primarily within the scope of geography, intercultural interaction and language. It is claimed that Arab Alevism and Sunnism have common characteristics in the context of patriarchal codes. It is suggested that although Arab Alevi women keep up with the wishes of their husbands in some matters, they play an active role in domestic decision-making procedures. It is claimed that Arab Alevi women display their subjectivity by way of education and job opportunities. The interviewees' evaluations of Arab Alevism and Sunnism are discussed through participant observation and in-depth interviews with couples consisting of Arab Alevi women and Turkish/Arab Sunni men living in Hatay.

Keywords: Women's subjectivation, intercultural marriage, ethnic boundaries, Arab Alevism, Hatay