

İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TÜRKİYE’DE YAŞAYAN ARAP ALEVİLERİNİN
ETNİK VE MÜZİKAL KİMLİĞİ**

DOKTORA TEZİ

Resul BAĞI

Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı

Müzikoloji ve Müzik Teorisi Programı

KASIM 2014

İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TÜRKİYE’DE YAŞAYAN ARAP ALEVİLERİNİN
ETNİK VE MÜZİKAL KİMLİĞİ**

DOKTORA TEZİ

**Resul BAĞI
(414072004)**

Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı

Müzikoloji ve Müzik Teorisi Programı

Tez Danışmanı: Prof. Songül KARAHASANOĞLU

KASIM 2014

İTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 414072004 numaralı Doktora Öğrencisi **Resul BAĞI**, ilgili yönetmeliklerin belirlediği gerekli tüm şartları yerine getirdikten sonra hazırladığı “**TÜRKİYE’DE YAŞAYAN ARAP ALEVİLERİNİN ETNİK VE MÜZİKAL KİMLİĞİ**” başlıklı tezini aşağıda imzaları olan jüri önünde başarı ile sunmuştur.

Tez Danışmanı : **Prof. Songül KARAHASANOĞLU**
İstanbul Teknik Üniversitesi

Jüri Üyeleri : **Prof. Adnan KOÇ**
İstanbul Teknik Üniversitesi

Doç. Dr. Gözde ÇOLAKOĞLU SARI
İstanbul Teknik Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. M. Ali ÖZDEMİR
Marmara Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Ajda Aylin CAN
Marmara Üniversitesi

Teslim Tarihi : **20 Ekim 2014**
Savunma Tarihi : **18 Kasım 2014**

Annem ve Eşim'e,

ÖNSÖZ

Müzikoloji ve müzik teorisi doktora programına kabul edildiğim yıl, aklımdan geçen tek şey, yaklaşık 10 yıldır kendileri ile iç içe yaşadığım, dostlarımın büyük çoğunluğunu oluşturan Arap Alevilerinin müzikal kimliği üzerine çalışma isteğimin daha da depreşmeye başlaması idi. Lisans yıllarımdan bu yana alan çalışması yapmak, alana çıkmak ve kimsenin duymadığı bilmediği yok olmaya yüz tutmuş ezgiler üzerine derleme çalışması yapmak en büyük merakımdı. Geçmiş yıllarda kayıt aletleri, son yıllarda ise kamera veya cep telefonumun ses kayıt bölümü ile yaptığım kayıtlar, bugüne kadar alanda pek çok malzeme toplamamı sağlamıştır. Arap Alevi topluluğu Antakya'ya yerleştiğim 1998 yılından bu yana bana daima kucak açmıştı. Onların dostane yaklaşımları beni kendilerinden bir birey olarak görmeleri benim kültürleri üzerinde çalışma isteğimin daha da artmasını sağlamıştır. Arap Alevi topluluğu üzerine ülkemizde araştırma yapan kişiler tarafından dini veya politik özellikleri göz önünde tutularak pek çok kitap ve makale yazılmıştı. Fakat bu topluluğun en önemli yönü olan müzikal özellikleri ile ilgili bilimsel bir yayına rastlamadım. Bu konudaki eksikliği hissettiğim için ve topluluk üyesi olan yaşlıların giderek azalmasından dolayı bir an önce topluluğun kaybolmakta olan ezgilerinin ortaya çıkartılması ve topluluğun müzikal kimliğinin belirlenmesi ihtiyacını hissettim. Bu çalışma aynı zamanda yüksek lisans ve doktora eğitimimi yaptığım İTÜ'de o zamana kadar elde ettiğim bilgileri, paradigmaları değerlendirme imkânı sağlamıştı.

Yüksek Lisans ve doktora eğitimim boyunca danışmanım, eğitimim adına herşeyim diyebileceğim aynı zamanda bütün zorlukları aşmamda bana bir arkadaş, anne, dost olan değerli hocam Songül Karahasanoğlu'na Arap Alevilerini çalışmak istediğimi ilettiğim zaman çok iyi bir düşünce olduğunu ve bu iş için oldukça uygun bir öğrenci olduğumu söyleyerek böyle bir tez yapma konusunda beni cesaretlendirmiştir. Ülkemizde etnik topluluklar üzerine çok fazla çalışma olmadığını ve böyle değerli bir topluluğu çalışmanın benim açımdan çok iyi bir kariyer olacağı konusunda bana cesaret vermiştir.

Bu zorlu süreçte hiç kuşkusuz yalnız değildim. Başta bu çalışmanın mimarı olan danışmanım Prof. Songül Karahasanoğlu'na, tezin her aşamasına müdahil olmak suretiyle gösterdiği yakın ilgi ve yardımlarından dolayı sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Günün 24 saati kendisine çok rahat ulaşabilmek beni çalışma esnasında daha da rahatlatmıştır. Zira o olmasaydı böyle bir tez de olmazdı. Tez izleme jürimde yer alarak araştırmama olumlu katkılar sunan Doç. Dr. Gözde Çolakoğlu Sarı ve Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali Özdemir'e de sonsuz saygılarımı ve teşekkürlerimi sunarım. Doktora ders aşamasında benden yardımını esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Adnan Koç, Prof. Şehvar Beşiroğlu, Prof. Dr. Nilgün Doğrusöz Dişiaçık, Prof. Dr. Cihat Aşkın, Süleyman Şenel'e ve diğer bütün hocalarıma teşekkürlerimi sunarım. Yine bu çalışmanın her aşamasında eleştiri, görüş ve önerilerini eksik etmeyen diğer bütün hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Yaptığım alan çalışmaları esnasında bana yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen; Emin Yılmaz, Mehmet Karasu, Hasan Özgün, Turan Mansuroğlu, Sevgi Fakiroğlu,

Hasan Yunis Hasan, Mesut Kayabaşı, Mustafa Özgün, Güney Oruç, Aziz Büyükaşık, Burçin Güler, Erkan Girgis, Neval Mercan, Yasemin Kablan, Yıldız Öztürk, Yuşa Aris, Hakan Mertcan, Bülent Canımoğlu, Burçin Güler, İbrahim Harbelioğlu, Uğur Şahin ve burada adını sayamadığım bütün Arap Alevi halkına sonsuz teşekkür ederim.

Son olarak, her zaman yanımda olup desteği ve dostluğuyla kendimi iyi hissetmemi sağlayan arkadaşlarım Erhan Tekin, Serkan Şener, İsmail Sınır, Ömercan Satır, Prof. Dr. Hüseyin Türk, Mehmet Susam, Fügen Apa'ya; bu süreçte manevi desteğini bir an olsun eksik etmeyen Niğde Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Adnan Görür'e; her zaman bana güç veren, bu zorlu süreçte desteğini ve emeğini esirgemeyen, gerek yüksek lisans gerekse doktora süresince her zaman yanımda olan değerli eşim Handan Bağlı'ya ve aileme sonsuz teşekkür ederim.

Kasım 2014

Resul BAĞI

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
ŞEKİL LİSTESİ.....	xiii
ÖZET.....	xv
SUMMARY	xix
1. GİRİŞ.....	1
1.1 Problem.....	5
1.2 Amaç ve Kapsam.....	9
1.3 Yöntem ve Teknikler	11
2. ARAŞTIRMANIN KURAMSAL TEMELLERİ	25
2.1 Shelemay'ın Geleneğin Aktarımı Teorisine Göre Arap Alevi Müzik Kültürü	33
2.1.1 Geleneğin aktarımı bağlamında sözlü kültür ve müzik.....	41
2.1.2 Geleneğin aktarımı bağlamında mitolojik hikâyeler ve performans teorisi	47
2.1.3 Mitolojik hikâye örneği	52
2.1.4 Geleneğin aktarımı bağlamında hefli	61
2.1.5 Finnen (فَنَن)	68
2.2 Arap Alevi Etnik ve Müzikal Kimliğinde Linguistik Yaklaşım.....	72
2.3 Difüzyonizm ve Kültürel Evrimcilik Bağlamında Arap Alevi Müzik Kültürü	79
3. ETNİSİTE BAĞLAMINDA ARAP ALEVİ TOPLULUĞUNDA KİMLİK VE MÜZİK.....	85
3.1 Etnik Köken	93
3.2 Kimlik Sorunsalı.....	96
3.3 Etnik ve Kültürel Kimlik Bağlamında Arap Alevi Kimlik Kodları	99
3.4 Etnik Topluluk Olarak Arap Aleviler/Yorgun Etnisite	105
3.5 Müzik ve Kültürel Kimlik	121
3.5.1 Arap Alevi müzik kimliği.....	127
3.5.2 Arap Aleviliği ve protest (muhalif) müzik	137
3.6 Arap Alevi Topluluğunda Müzikte Modernite ve Mekân	146
4. TARİHSEL PERSPEKTİFTE ARAP ALEVİLERİNİN TEMEL İNANÇ ÖZELLİKLERİ.....	151
4.1 Arap Alevileri (Nusayriyye)'nin Teşükkülü ve Tarihi Gelişimi	151
4.1.1 Aleviliğin ortaya çıkışı	154
4.1.2 Gadir hum biatı/Kerbela olayı	157
4.1.3 Oniki imamlar.....	163
4.1.4 Oniki imamlardan sonra kurulan Alevi devletleri	172
4.1.5 Osmanlı imparatorluğu dönemi	176
4.1.6 Fransız Alevi (Alawite) devleti (1920-1936)	180
4.2 Arap Alevilerde İnanç Sistemi/Temel Özellikleri	185
4.2.1 Arap Alevi toplumunda bayram	189

4.2.2 İbadet ve namaz	203
4.2.3 İnanç esaslarının ifşa edilmemesi	205
4.2.4 Reankarnasyon (Tenasüh)	206
5. ARAP ALEVİ TOPLUMUNDAMÜZİK PRATİKLERİ	209
5.1 Movvel (مَوَّل).....	211
5.2 Ataba (ع ت ا).....	215
5.3 Meycana (م ب ج ا).....	222
5.4 Düğün Geleneği	229
5.5 Enstrümanlar.....	236
5.5.1 Zamr.....	237
5.5.2 Rebap	244
5.6 Arap Aleviler Dini Ritüellerinde Müzik	247
5.6.1 Arap Aleviliği ve Anadolu Aleviliğinin dini ritüel ve müzikal açıdan benzer ve farklı yönleri	255
5.7 Form Örnekleri	261
5.7.1 Haaha'lamalar.....	261
5.7.2 Şaboş.....	264
5.7.3 Rıddiye.....	264
5.7.4 Zuvvar/İlk saç kesme adağı	268
5.7.5 Çocuk oyun müzikleri.....	273
5.8 Halk Oyunları	274
5.9 Arap Alevi Halk Müziği Örnekleri	279
6. SONUÇLAR.....	297
KAYNAKLAR.....	305
EKLER.....	317
Ek A : Arap Alevi Topluluğunun Türkiye’de Yaşadığı Yerler.	319
Ek B : 2014 Yılına Ait Bayramların Listesi	325
ÖZGEÇMİŞ.....	329

KISALTMALAR

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
Doç. Dr.	: Doçent Doktor
HRT	: Hatay Radyo ve Televizyonu
İTÜ	: İstanbul Teknik Üniversitesi
KTÜ	: Karadeniz Teknik Üniversitesi
MİFAD	: Milli Folklor Araştırma Derneği
Öğr. Gör.	: Öğretim Görevlisi
Prof.	: Profesör
Prof. Dr.	: Profesör Doktor
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TMDK	: Türk Müziği Devlet Konservatuarı
TDK	: Türk Dil Kurumu
vb.	: Ve benzeri
vs.	: Vesaire
Yard. Doç. Dr.	: Yardımcı Doçent Doktor
YİBO	: Yatılı İlköğretim Bölge Okulu

ŞEKİL LİSTESİ

	<u>Sayfa</u>
Şekil 2.1 : Geleneğin aktarımı konser afişi.....	41
Şekil 2.2 : Mitolojik hikâye şarkısı.....	58
Şekil 2.3 : Aile ortamamında Hefli.....	67
Şekil 2.4 : Hefli afişi.....	68
Şekil 2.5 : Finnen belgesel afişi	71
Şekil 2.6 : Yaşayan Finnenler	72
Şekil 3.1 : Tal-al Saheb Alawi.....	109
Şekil 3.2 : Kafa endis kitap kapağı.....	110
Şekil 3.3 : Tamir Nassar ve arkadaşları.....	110
Şekil 3.4 : Suriye Şam şehri yerli halk.....	111
Şekil 3.5 : Kafa endis ölçümleri I.....	111
Şekil 3.6 : Kafa endis ölçümleri II.....	112
Şekil 3.7 : Kafa endis ölçümleri III.....	112
Şekil 3.8 : Amerikan okulu öğrencileri.....	114
Şekil 3.9 : 1937 yılına ait kararname.....	115
Şekil 3.10 : Arap Alevi erkek ve kadın 1920.....	117
Şekil 3.11 : Sempozyum afişi.....	118
Şekil 3.12 : Arapça halk konseri afişi.....	118
Şekil 3.13 : Arapça tiyatro gösterisi Adana.....	119
Şekil 3.14 : Mersin festivali.....	119
Şekil 3.15 : Zamr ve Zurna çalan Arap Alevi müzisyenler (1920).....	136
Şekil 3.16 : Şıbbebi (Dilli Kaval) çalan Arap Alevi (1920).....	136
Şekil 4.1 : Gadir-Hum Bayramı kutlama davetiyesi.....	163
Şekil 4.2 : Ortadoğu siyasi değişimi.....	180
Şekil 4.3 : Fransız işgali dönemi bölge haritası	183
Şekil 4.4 : Arap Alevi devleti bayrağı	183
Şekil 4.5 : Arap Alevi aile Douka, 1923.....	185
Şekil 4.6 : Gadir-Hum bayram kutlaması Antakya.....	199
Şekil 4.7 : Gadir-Hum kutlaması Mersin.....	199
Şekil 4.8 : Ğidil İmberek.....	203
Şekil 4.9 : Bayram kutlama afişleri.....	203
Şekil 4.10 : Cemil Fahrici	208
Şekil 5.1 : Movvel örneği.....	215
Şekil 5.2 : Ataba öncesi söylenilen uzun hava.....	217
Şekil 5.3 : Ataba başlangıç atışması.....	217
Şekil 5.4 : Ataba girişi.....	218
Şekil 5.5 : Ataba örneği.....	219
Şekil 5.6 : Nehnal Ğaraba.....	220
Şekil 5.7 : Hacar Lenzit.....	220
Şekil 5.8 : Ataba örneği.....	220
Şekil 5.9 : Ey dünya.....	221
Şekil 5.10 : Meycana sıralaması.....	226
Şekil 5.11 : Meycana bitiş ezgisi.....	228

Şekil 5.12 : Lübnan.....	228
Şekil 5.13 : Gelin alma ezgisi.	231
Şekil 5.14 : Kına şarkısı.	231
Şekil 5.15 : Kına uzun havası.	232
Şekil 5.16 : Kına şarkısı.	233
Şekil 5.17 : Gelin alayı 1920.	233
Şekil 5.18 : Ehle ve Sehle	234
Şekil 5.19 : Geline methiye.....	235
Şekil 5.20 : Bi Cemal ya Ali.	236
Şekil 5.21 : Müzisyen Aleviler Lazkiye 1926.	236
Şekil 5.22 : Zamr Örneği.	238
Şekil 5.23 : Çeşitli Zamr örnekleri.....	239
Şekil 5.24 : Dırgan Hürriyetoğlu.	240
Şekil 5.25 : Semir Aslanyürek.	241
Şekil 5.26 : Aulos.....	242
Şekil 5.27 : Zummara.....	243
Şekil 5.28 : Kuzey Afrika'da kullanılan Zamr.	243
Şekil 5.29 : "Iphigenia Aulis te" mozayigi Ms. 3. yy Antakya.....	244
Şekil 5.30 : Suriye'de müzik okulu (Rebap eğitmeni Lazkiye 1921).	244
Şekil 5.31 : Salih Atay (Hatay/Serinyol).	245
Şekil 5.32 : Rebap.....	247
Şekil 5.33 : Dini ninni.....	251
Şekil 5.34 : Şeyh duası.....	252
Şekil 5.35 : Namaz duası I.	253
Şekil 5.36 : Siftah duası.	253
Şekil 5.37 : 1. Sure.....	254
Şekil 5.38 : 2. Sure.....	254
Şekil 5.39 : Hıbbeyna Baadine.	266
Şekil 5.40 : Al'a Delune (Verdi).	267
Şekil 5.41 : Zuvvar töreninde okunulan ilahi.	270
Şekil 5.42 : Adak amaçlı uzun erkek saç.	271
Şekil 5.43 : Zuvvar sofrası Yakto'lular 1942.	272
Şekil 5.44 : Zaruri çocuk oyunu.....	274
Şekil 5.45 : Piknikte halay çeken Arap Aleviler 1972.....	276
Şekil 5.46 : Arji.....	277
Şekil 5.47 : Sabevi	277
Şekil 5.48 : Zeytuni.....	278
Şekil 5.49 : Ya Kırmıl A'lali (Üzüm bağı).....	278
Şekil 5.50 : Ermeni ağıdı.	279
Şekil 5.51 : Meryem ti öncesi Movei.....	281
Şekil 5.52 : Meryem ti.	282
Şekil 5.53 : Atatürk.....	284
Şekil 5.54 : Ya Vaydali (Arabım Fellahi).....	285
Şekil 5.55 : Kırılancı şarkısı.....	288
Şekil 5.56 : Rozana	291
Şekil 5.57 : Beyrut	293
Şekil 5.58 : Bekir Bey.....	294
Şekil 5.59 : Asker şarkısı.	295

TÜRKİYE’DE YAŞAYAN ARAP ALEVİLERİNİN ETNİK VE MÜZİKAL KİMLİĞİ

ÖZET

İslam mezhepleri arasında kabul edilen Arap Aleviliği (Nusayrîlik), günümüzde inançsal açıdan çok kültürlü bir yapıya sahip olması nedeniyle araştırmalara ilham kaynağı olmaktadır. Arap Alevileri karakterize eden çeşitli kültür yapıları bulunmaktadır. Bu kültür yapılarının eski kültür ve medeniyetlerden harmanlanarak günümüze kadar gelmiş olduğu anlaşılmaktadır. Arap Aleviliği (Nusayrîlik), Muhammed b. Nusayr en-Nemirî tarafından kurulduğu düşünülen ve Hüseyin b. Hamdan el-Hasibî tarafından sistemleştirilen bâtinî karakterli, Şîî kökenli bir mezheptir.

Bugün Arap Alevilerinin yaşadığı Suriye bölgesi Hz. Muhammed’in sağlığında fethedilmiş ve o günden günümüze değin Müslümanların hâkimiyetinde kalmış bir bölgedir. Günümüz Suriye coğrafyasında, özellikle Akdeniz sahil bölgesinde, dini bir cemaat olarak varlığını devam ettiren ve Müslüman toplumun bir parçası oldukları kabul edilen Şîî kökenli Arap Aleviler (Nusayrîler) topluluğu yaşamaktadır. Topluluk üyeleri Türkiye’de çoğunlukla; Hatay, Adana ve Mersin’de yaşamaktadır. Tarihi süreçte içe kapalı bir toplum olmaları ve bunun tabii bir sonucu olarak da dini bir prensip olarak kabul ettikleri takiyye/gizlilik anlayışı, onlar hakkında güvenilir bilgi edinmemize engel olmuştur. Fakat son yıllardaki gelişmeler ve açılımlar, onları tanımamıza imkân sağlamıştır.

Türkiye’de pek çok etnik yapı olmasının temel nedeni, Türkiye’nin farklı dil ve inanç özellikleri gösteren topluluklardan meydana gelmesidir. Türkiye’deki etnik çeşitliliğin öncelikli nedeni bu coğrafyada birçok farklı dil konuşulmasıdır. Bunun yanında Türkiye’nin etnik yapısının şekillenmesinde etkili olan diğer faktör inanç farklılıklarıdır. Bu iki özellikten birini ya da ikisini bir arada taşıyan birçok etnik topluluk bulunmaktadır. Bu topluluklardan bir tanesinde tez konumuz olan Arap Alevi topluluğudur. Topluluk hem ‘Arap’ kimliği hem de ‘Alevi’ kimliği üzerinden ülkemizdeki diğer topluluklara göre iki boyuttan farklılık içermektedir.

Etnomüzikolojik bir çalışma, bilimsel meşruiyetini, teorik yaklaşımlardan alır. Burada ele alınan mevzu, ona en uygun teori(ler) yardımıyla soyutlanarak açıklanmak zorundadır. Dolayısıyla bu çalışmada, odaklanılan konular gereği birden çok teorik yaklaşımla Arap Alevi topluluğunun müzik anlayışı ve buna bağlı gelişen etnik ve müzikal kimliği, tartışmaya açılmıştır.

Yapılan bu çalışma, iki temel konu üzerinden tartışmaya açılmıştır. Bunlardan ilki ‘Geleneğin Aktarımı’, bir diğeri ise ‘Etnisite’ kavramıdır. Buna göre, ilk yaklaşım ‘Geleneğin Aktarımı’ bağlamında yapılan çalışmalardır. Bu bağlamda geleneğin aktarımını sağladığını düşündüğümüz; Mitolojik hikâyeler, Hefli geceleri, topluluğun ozanları (âşıklar) olarak tanımlayabileceğimiz Finnenler, düğün/nişan/sünnet vb. özel günlerde yapılan müzikli eğlenceler, topluluğa ait olan ve sayısı yaklaşık olarak yüze yakın olan dini Bayramlar kültürel kavramlardan hareketle tanımlanmıştır.

İkinci yaklaşım ise topluluğun ülkemizde yaşayan pekçok etnik topluluktan bir tanesi olması bağlamında Etnisite ve bu kavram üzerinden türetmeye çalıştığımız, topluluğun yüzyıllardır gördüğü baskı ve zulümler karşısında içine kapanık, kendini ifade etme özgürlüğü tanınmamış bir topluluk olmasından dolayı “yorgun etnisite” kavramı bağlamında incelenecektir. Sosyal bilimlerde, etnisite üzerine yapılan araştırmaların amacı, milliyetçilik veya etnik zıtlıkları körüklemek değil, aksine bu çalışmaların başta gelen amaçlarından bir tanesi, elde edilen bilimsel veriyi kullanarak farklı kültürlerin birbirlerini tanımaları ve anlamalarını sağlamaktır. Bu bağlamda toplulukların, bir arada yaşamalarını kolaylaştırmak ve kültürel farklılıklara gönderme yaparak, geliştirilmeye çalışılan etnosentrik siyasalların üstesinden gelerek stratejilerin geliştirilmesine yardımcı olmaktır. Söz konusu bu hedeflere ulaşmak için nitel araştırmaya dayalı bir metodolojik yöntem esas alınmıştır. Etnografik yöntem ve alan araştırmasına dayalı müzik etnografisi, tezin temel metodolojik yaklaşımıdır. Alan araştırması sürecinde elde edilen veriler; gözlem, görüşme ve sözlü tarih gibi nitel veri toplama teknikleri ile toplanmıştır.

Anadolu Aleviliği ve Arap Aleviliği, ritüelleri ve uygulamaları açısından büyük farklılıklar göstermektedir. Fakat bu farklılıklar, Alevi kültürünün ve mirasının değerlendirilmesi sürecinde her birinin kendine ait kutsal metinleri ve ahlaki kodları bulunan farklı Alevilik ekollerinin sistematik bütünlüğünü sağlayabilir. Farklı düşünce alanlarının mevcut olması, kaçınılmaz olarak, Alevilik inancının gerçekte hangisi olduğuna dair spekülasyonlar ortaya çıkartmaktadır. Bunun yanı sıra, gerçek Alevilik iddiasındaki hiçbir sav pratikte, ampirik açıdan doğru değildir; çünkü, Anadolu Aleviliği ve Arap Aleviliği yüzyıllar boyunca yeni koşullara uyum sağlamak için farklı biçimler almıştır. Daha da önemlisi, Anadolu Aleviliği; egemen gelenekle birlikte yaşamayı öğrenme durumu, tasavvufi bir felsefeyle barışçıl ve cinsiyetler arasında eşitliğe dayanan bir öğreti bileşiminin ortaya çıkmasına yol açmış ve bu özelliği Aleviliğe kayda değer bir çekicilik kazandırmıştır. Arap Aleviliği ise kendi içerisine hapsolmuş halen kapalı bir cemaat halindedir. Alevilik ile ilgili tek bir yorum sunmak asla mümkün değildir.

Arap Alevi halk müzikleri, bağımsız birey ve gruplar tarafından düzensiz çalışmalar olarak gerçekleşir. Laik, bağımsız olarak tanımladığımız bu türler arasındaki en önemli ortak özellikler ortak repertuarı ve Arap dilini kullanmalarıdır. Özgün/Protest müzikte, Arapça dışında Türkçe kullanılsa da diğer müziklerde Türkçe sıklıkla kullanılmaz. Müziklerde kullanılan dil öncelikle Arapçadır. Türkçe'nin birincil dil olarak karşımıza çıktığı yer topluluğun yaşadığı bölgelerdeki barlar ve restoranlardaki eğlence pratikleridir. Bu pratikler içinde yine Arapça var olsa da birincil dil olmamaktadır. Eğlence amaçlı olması, Türkiye topraklarında yaşanması ve eğlence mekânlarında Arapça bilmeyen müzisyenlerin de çalışıyor olması ile Arapça pek kullanılmaz. Arapça dil ortaklığında birleşen Arap Alevi müzik pratikleri, aynı özelliklerle farklı mekânlarda birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Bu tez'de topluluğa ait bugüne kadar herhangi bir çalışma yapılmamış müzikler üzerinde de çalışılmıştır. Topluluğa ait olduğunu düşündüğümüz halk oyunları ezgileri derlenmiş ve notaya alınmıştır. Aynı zamanda topluluk üyelerinin söyledikleri ve yüzyıllardır kulaktan kulağa aktarılmış ezgiler derlenmiş ve notaya alınmıştır.

Tüm bu bilgiler ışığında, yukarıda özetlenen bu model döngüsünün tüm safhaları incelenerek, kuram ve pratik arasında hem Arap Alevi topluluğunun müzik anlayışını ifade edebilmek için yeni bir yol aranmaya çalışılacak hem de müziğe bağlı gelişen

yeni eğlence ve ritüel pratiklerinin dönemsel (modern öncesi, modernite ve postmodern) izleri belirlenip, dönüşüm aşamaları sorgulanacaktır. Yine bu bağlamda topluluğun müzikal kimliği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çağımızda görülen hızlı değişim, toplum dinamiklerinde yeni oluşumların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Arap Alevi topluluğu da bu değişimlerden nasibini almıştır. Bir kimlik toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur. Özellikle baskılar, hüküm sürerken kimliğin varlığının sürdürülmesini bazı farklılıkları ötekiliğe, kötülüğe ya da onun yerine geçebilecek birçok şeyden birine dönüştürülmesini gerektirir. Topluluk üyeleri, özellikle 1980 ihtilali sonrasında ana dillerinin kullanılmasına getirilen yasaklardan dolayı ana dillerini büyük oranda unutmaya başlamış ya da ana dilleri diyalektiğine pekçok Türkçe kelime eklemek zorunda kalmışlardır. Topluluğun 1980 sonrası şarkılarındaki politik içerik, etnik konular ve diaspora tartışmalarının kültürel boyutunu bir adım daha genişletmiş ve protest (özgün) müzik üzerinden topluluğun kimlik oluşturma sürecindeki stratejilere ilişkin yeni tartışmalar başlatmıştır. Protest müzik kavramı, müzikte politik bir duruşla ilişkili anlaşılır. Tez’de topluluğun 1980 sonrası protest (özgün) müziğe yönelmesinin nedeni açıklanmaya çalışılmıştır.

Teorik yaklaşımlar ile müzik geleneğinin sosyal anlamlarının buluşma noktaları, tezin de sonuçlarının alınmaya başladığı noktalar olacaktır. Sonucu genelleyen bir bakış açısıyla şu söylenebilir ki, temelini “Arapça müzik” geleneğinden alan Arap Alevi topluluğu müzikal kimliği; kültürün rasyonelleşmesi, metalaşması ve modernleşmesi bağlamında yeni bir boyut kazanmaya başlamış; bunun yanında müziksel dinamikler ve geleneğin aktarımı bağlamında eğlence ritüelleri açısından kendini her dönemde yeniden inşa ederek varlığını sürdürdüğü görülmektedir.

ARAB ALEWIS' ETHNIC AND MUSICAL IDENTITY IN TURKEY

SUMMARY

Arabic Allawi, which is accepted as an Islamic denomination, has been source of inspiration for research today as it has multicultural origin in the name of belief. There are cultural structures that differentiate Arabic Allawi. It can be understood that these cultural structures have come to our era by being collated from old civilizations and cultures. Arabic Allawi (Nusayrılık) is a Şii origin denomination, adapting Batini view, founded by Muhammed b. Nusayr en-Nemiri and systematized by Huseyin b. Hamdan el-Hasibi.

Syria region, where Arabic Allawi people live today, was conquered by H.z Muhammed and has been under Islams since then. Şii origin Arabic Alavian community live in Syria geography especially in Mediterranean shore region as a religious community and accepted as a part of Islam religion. Arabic Alavian community live mostly in Hatay, Adana and Mersin in Turkey. As they are introvert community and pay attention on privacy as a religious principle, we are hindered collecting reliable information, but reforms and positive developments helped us recognize them.

The main reason that Turkey has many ethnic backgrounds lies on the fact that Turkey has many different communities that speak different language and have different religious belief. As many different languages are spoken in this area, we can say that this is the main cause of ethnic varieties. In addition to this, different religious belief is the other factor that shapes Turkish ethnic structure. There are many ethnic communities that hold one peculiarity or both. One of the communities is the Arabic Allawi community which is the subject of our thesis. This community holds both Arabic identity and Alavian identity that differentiates this community from other communities in Turkey.

An ethnomusicology study gets its scientific legality from theoretical approaches. The topic discussed here has to be explained by the help of the most suitable theories, so in this study, because of the focused topics, Arabic Allawi musical perception and ethnic and musical identity bring into sharp belief with more than single theoretical approaches. This study was brought into belief with two basic subjects.

The first subject is passing the tradition on and the other is the concept of etnisite. According to this, the first approach comprises" the study of passing on the tradition". In this respect, the events considered to be the handing down traditions are; mythological stories, Hefli nights, Finnens described as the bards of the community, musical nights held in weddings, engagement and circumcision feast, religious feasts , which are about one hundred in number and special to the community, described by the help of cultural concepts.

Anatolian Alawism and Arabic Alawism differ greatly in terms of rituals and applications. However, during the utilization/assessment process of Alewi culture and heritage, these differences can enable the systematic integrity of various Alawism ecoles each of which has its own holy texts and ethics codes. The existence of different fields of thought inevitably causes speculations about which Alewism belief is the real one. Besides, no contention purporting to be the real Alewism is true empirically in practice because Anatolian Alewism and Arabic Alewism have taken really sophisticated forms in order to adapt new circumstances for centuries. More importantly, having learned to live together with the dominant tradition, Anatolian Alewism has caused a philosophically peaceful precept combination to rise that is based on gender equality, which has added remarkable attraction to Alewism. On the other hand, Arabic Alewism is still a closed community that is confined to itself. It is impossible to make a single explanation about Alewism. On the contrary, Alewi heritage can be reinterpreted in various ways. We can contribute to the cultural recreation process displaying the background of Alewism. To date, the word ‘Alewism’ has reminded us of such identity codes symbolizing Anatolian Alewism as Zülfikar, Semah, Cem, etc. In this study, we tried to determine identity codes of Arabic Alewism. In this regard, we concluded that:

The creator and singer ethnicity, the dominant musician gender and the belief system of the Arabic Alewist folk music are coded as musicians (şığar, finnen), male and Arabic respectively. Basic musical stuff of the community’s folk music are coded with Hüseyini/Uşşak (Kerem), Kürdi (La Misket) ve Hicaz (Garip) in terms of mode, with 2/4 and 4/4 tempos in rhythm, and with Movel-Meycana-Ataba forms in regard to formal structure. Arabic Alewi folk music is coded with Zamr, Dilli Kaval (Şıbbebi) ve Rebap in recognition of musical instruments. Folk dances performed in Arabic Alewi folk music culture are Depki (halay), Arji (Çift Ayak), Levha (Sallama), Sabevi (Yedili), Çekki ve Halebî. Arabic Alewi folk music is basically coded with Ataba, Movel, Meycana and Zamr as part of the meaning of music because these four codes stand out as the codes comprising the others.

Arabic Alewi folk music is performed by independent individuals and bands as irregular performances. The most important common feature among these secular and independent types is that they use common repertory and Arabic Language. While Turkish language is used in protest music, it is not usually used in other types of music. The primary language in music is Arabic. Turkish is seen as the primary language in entertainment activities in the pubs and restaurants in the areas where the community live. Although Arabic language also takes place in these activities, it is not the primary language. The reasons why Arabic language is not the primary language in these entertainment activities are that the activities are for entertainment, they take place in Turkey and also musicians who don’t know Arabic work in these places of entertainment. Arabic Alewi musical applications are integrated in the context of Arabic language commonality but they are separated within the same context in different places.

Since the community is one of the surviving ethnic communities in our country, Etnisite is the second approach and because of the restraint and the cruelty the community faced, it is going to be analyzed under the concept of “tired etnisite”. The purpose of studies carried out on the concept of Etnisite in social sciences is not to encourage nationalism and ethnic diversity, on the contrary, the main purpose of these studies is using the scientific knowledge so as to provide different cultures with knowing and understanding each other better. In this context, in order to make easier

for communities to live together and by focusing the cultural differences, ethnocentric politics are tried to be overcome, so strategies are helped to be developed. In order to reach these targets, qualitative research is maintained as a methodology. Musical ethnography, which is based on ethnographic method and field(area) study, is the main methodology approach of the thesis. The data obtained during the field study are collected by the help of qualitative data collection techniques such as observation, interview, verbal history technique. In this thesis, it is tried to study on the community's music which has not been studied before. The folk dances tunes, which are thought to be the community's music, are compiled and copied. Furthermore, the tunes sung by the members of the community are also compiled and copied.

In light of foregoing knowledge, by observing the circle of the model described above, it is tried to find both a way to define Arabic Alawite musical concept and interrogate new fun concept changed and developed parallel with music. In addition, it is tried to put forward the community's musical identity.

The daily and quick change in our era causes new formation to come out. Arabic Alawian community has been dealt out from this change. Any identity is formed by a range of differences accepted by the community. Restraints can change the habits of any communities' life style and habits. Arabic Alawian community started forgetting its native language because of restrictions on using their native language after 1980 coup and had to add new Turkish origin words to their native language. The political content of the community's songs after 1980 has brought new discussions about the community's creating new identity by the help of protest music and has broaden ethnic subjects and cultural dimension of diasporas discussions. The protest music concept can be understood by standing political on music. In this thesis, the reason of the community' leading to protest music after 1980 is tried to be explained.

1. GİRİŞ

Sosyal bilimlerde, etnisite üzerine yapılan araştırmaların amacının, milliyetçilik veya etnik zıtlıkları körüklemek olmadığı, aksine bu çalışmaların başta gelen amaçlarından birinin, elde edilen bilimsel bilgiyi kullanarak farklı kültürlerin birbirlerini tanımaları ve anlamalarını sağlayarak bir arada yaşamalarını kolaylaştırmak ve kültürel farklılıklara gönderme yaparak, geliştirilmeye çalışılan etnosentrik¹ siyasalların üstesinden gelerek stratejilerin geliştirilmesine yardımcı olmak olduğu sürekli vurgulanmıştır (Keser, 2006). Son yıllarda sosyal bilimler literatüründe en çok ilgi duyulan konulardan birisi olan etnisite ve bununla bağlantılı olarak etnik grup, etnik kimlik, müzikal kimlik, kültürel kimlik ve azınlık kavramları Türkiye’de de gerek akademi içinde, gerek akademi dışında tartışmaların başında yer almaktadır. Buna karşın, bu kavramlar için Türkiye adeta bir etnik topluluk cenneti konumundayken, bu konunun Türkiye’deki akademik çevrelerce henüz yeterince değerlendirildiği söylenemez. Ayrıca bu konu Türkiye’de ilk sıralarda yer alan bir toplumsal sorun olarak da önemini korumaktadır. Türkiye’de gerek sosyal bilimlerin etnisite kavramıyla görece yakın tanışıklığı, gerekse ülkenin öznel durumundan kaynaklanan sebeplerden dolayı etnik topluluklar üzerine çalışmalar hak ettiği noktaya ulaşamamıştır (Özmen, 2005). Doğada olduğu gibi kültürlerde gördüğümüz çeşitliliğin büyük bölümü farklı çevre ve koşullara uyarlanmayı yansıtmaktadır. İnsanlar yalnızca çevreleriyle belirlenmekle kalmazlar, onu yaratıcı bir biçimde kullanırlar. Yaşam biçimlerinin farklılığının sorun teşkil etmediği ve çatışmalara neden olmadığı durumlarda farklılıklar folklorik öğeler olarak değerlendirilebilir.

Türkiye’de pekçok etnik yapı olmasının temel nedeni, Türkiye’nin farklı dil ve inanç özellikleri gösteren topluluklardan meydana gelmesidir. Bu coğrafyada birçok farklı dil konuşulması, Türkiye’deki etnik çeşitliliğin öncelikli nedenidir. Bunun yanında inanç farklılıkları da Türkiye’nin etnik yapısının şekillenmesinde etkili olan diğer

¹ Etnik merkezçilik; bir aşirete, kabileye, boya ve benzeri etnik gruba bağlılık ile tarif edilen, bir kimsenin kendi kültürünü temel olarak alması ve diğer kültürleri kendi kültürü açısından değerlendirmesi ile tarif edilen duygu. Etnosentrik bireyler diğer sosyal toplulukları kendi sahip olduğu belirli etnik grup veya kültüre göre özellikle dil, yaşayış, adet ve dine göre değerlendirmesidir.

faktördür. Bu iki özellikten birini yada ikisini bir arada taşıyan birçok etnik topluluk bulunmaktadır. Farklı dil yapısına sahip etnik topluluk olarak Kürtler, Çerkezler, Araplar vb. toplulukları örnek verebiliriz. Din temelli etnik topluluk olarak Aleviler, Caferiler vb. toplulukları örnek olarak gösterebiliriz. Bütün bunların dışında hem dinsel hem de dilsel farklılık gösteren Arap Aleviler ise hem dilsel hem de dinsel farklılık içeren etnik topluluktur. Türkiye’de etnik topluluklar üzerine yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu monografi niteliğindedir. Bu çalışmalarda etnik ve müzikal kimlik irdelenmemiştir. Bu nedenle bu alanda yaptığımız çalışma ile ilgili nitelikli bir literatür çalışması yapmak zor olmuştur.

Türkiye’de, etnik topluluklar üzerine yapılan bazı çalışmalarda hakim olan yaklaşım, etnisitenin politik süreçlerle ilişkilendirilerek ele alınması, başka bir deyişle, etnik toplulukların politik çatışmanın temel aktörlerinden biri olarak görülmesidir. Söz konusu çalışmalarda kullanılan terminoloji de bu yaklaşımın işaretlerini taşımakta; etnik toplulukların “kültürel özelliklerinin farklı olması” birçok çalışmada çoğunlukla politik bir bakış açısıyla; milliyetçilik ve topluluklar arası çatışma perspektifi ile ele alınmaktadır. Etnik fenomenlerin, sürekli bir biçimde siyaset biliminin kavramlarının ağırlıkta olduğu bir dil ile değerlendirilmesi etnik ilişkiler alanının sosyolojik boyutlarıyla ele alınması önünde önemli bir engel teşkil etmektedir. Çünkü Eriksen’in belirttiği gibi, geniş sosyal çevreden kültürel olarak farklı olma, her örnekte, zorunlu bir biçimde, politik ve sosyal ayrışmayı doğurmamaktadır (Keser, 2006).

Çağımızda görülen hızlı değişim, toplum dinamiklerinde yeni oluşumların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Sanayinin gelişmesi ve teknolojinin baş döndürücü bir biçimde ilerlemesi eski dayanışmacı ve cemaatçi toplum yapılarını yıkarak bireyci, özgürlükçü çıkara yönelik bir toplum biçimine doğru yöneltmiştir (Türkdoğan, 1997). Hem bir kültür terimi olarak, hem de bir teknik terim olarak “kimlik” bugün tartışılan şekliyle, 1980’lerin başlarında sosyolojinin ve sosyal antropolojinin söz dağarcığına girmiştir. Özellikle 1980’ler sonrası “kimlik sosyolojisi” bir yan disiplin olarak Batı sosyolojisinde yer almıştır. Kavram önceleri psikolojinin ve sosyal psikolojinin kapsamında iken bugün daha çok toplumsal ve siyasal yapı içerisinde yer almaktadır (Aydın, 1999). Ulusal kimlik kavramının değişik şekilde ortaya konulmasının sebebi ise zihniyet yapılarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

Zira her toplumun toplum ve zihniyet yapısı iktisadi, dini ve ahlaki etmenlere göre şekillendiği için etnik yapısı ve müzikal kimliği farklılık göstermektedir.

Kimlik genel anlamda, kolektif aidiyetlerden katıldıklarımız, arzularımız, hayallerimiz, kendimizi tasavvur etme, yaşama-ilişki kurma-tanırma biçimimiz gibi hayattaki duruş yerimiz bildiren niteliklerin toplamıdır. Kimlik; kişilerin grupların toplum veya toplulukların "kimsiniz, kimlerdensiniz?" sorusuna verdikleri yanıt ya da yanıtlardır. Bir yönüyle benzerlikleri diğere yönüyle de farklılıkları ifade eder. Zira bizi ötekilerden ayıran nitelik ve özelliklerden çok, bazılarıyla ortak olduğumuz değer ve ilişkilere yer ve öncelik veririz. Ancak bilerek veya bilmeyerek kimlerden olduğumuzu belirlerken aynı zamanda kimlerden olmadığımızı da söylemiş oluruz (Güvenç, 1997). Böylece kim olduğumuzun bilincine, kimlere karşı olduğumuzun bilgisi ve yardımıyla varırız. Dolayısıyla kimlik sorununda farklılığın ve hatta karşıtlığın gizli olduğu ön plana çıkmaktadır.

Kimlik bir özelliğın, bir niteliğın belirtisi oluşuna ya da bir aidiyet duygusuna atıf yapar ve bu işlem, farklılıkları ortaya koyar (Ergun, 2000). Bu bağlamda kimlik, bireyin ya da toplumun niteliklerini, özelliklerini ve nereye ait olduklarını dile getirir. Kimlik, insana özgü bir kavramdır ve iki temel bileşeni vardır. Tanımlama ve tanınma ile aidiyettir. Kendini tanımlama ve toplum içinde belli bir sıfatla, toplumsal olarak tanınma insana özgüdür.

Bir kimlik toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur. Özellikle baskılar hüküm sürerken kimliğın varlığının sürdürülmesi bazı farklılıkları ötekiliğee, kötülüğee ya da onun yerine geçebilecek birçok şeyden birine dönüştürülmesini gerektirir (Aydın, 1999). Kültürel kimlikler veya etno-dinsel toplulukların Türkiye özelinde geçtiğı süreçler ve yaşadığı dönüşümler çeşitli boyutlarıyla tartışılmış ve pek çok parametresi olduğu ortaya konmuştur. Geleneksel kültür ve dinsel kimlikleri sarsan, dönüştüren ya da başlı başına tartışmaya açan temel dinamik müzikal kimliktir. Müzikal kimliğın yarattığı süreç öyle kapsayıcıdır ki geleneksel yapılar da pek çok sebeple ve etkiyle bu sürece dahil olmuştur. Sanattan –bunun içerisine müzik ve halk dansları da dâhil edilmelidir- mimariden kültürel çalışmalara kadar pekçok disiplin, anti-modern kabul edilen geleneğee dönüş düşüncesinin ya da küresel bir tema halini alan post-modernizm içine düşmeden, modernlik projesi ile angaje olmanın pek çok yolunu aramaktadır (Can, 2011). Müzikal kimlik olarak azınlık toplulukların müzik üretimi de modernitenin gücüne

karşı koyamamış büyük etkileşim ve değişimler göstermiştir. Azınlık sorununun doğuşu, toplulukların kendi varlığını dayandırdığı “kutsal”dan ya da kendi varlığına esas saydığı “kültür”den hareketle değişkenlik gösterir. Arap Alevilere ait olan müzik kültürü de zamanla çevresinde bulunan topluluklar, radyo-televizyon yayınları ve kayıt teknolojileri sayesinde bağlamsal yerinden çıkartma (kendine mal etme) ile büyük değişimlere uğramış. Fakat sonradan anti-modernizm etkisi ile eskiye yani kendi öz kültürüne azda olsa dönüş olmuştur. Kimlik, bir yönüyle benzerlikleri ifade ederken diğer yönüyle farklılıkları ifade etmektedir ve insana özgü bir nitelik olup bir aidiyet duygusuna atıftır. Bu doğrultuda kimliğin farklı açılardan değişik tanımları yapılagelmiştir. Kimlik ve kişilik aynı şey değildir. Kimliğin bir nitelik, özellik, aidiyet olduğu; kişiliğin ise bireyin içinde yaşadığı toplumsal çevreye kendi özgün/orijinal ayarlamalarını, uyumlarını belirleyen psiko-fizik sistemlerin dinamik örgütlenmesi olduğu gözükmemektedir. Bu çerçevede etnik kimlik ile müzikal kimlik içiçe geçmektedirler. Toplumun etnik yapısından kaynaklanan günlük yaşamı sevinçleri, acıları vb. duygularını dile getirmesini sağlayan müzik topluluğun müzikal kimliğinin oluşmasını sağlar.

Sonuç olarak tezde konu olan Arap Aleviler’in etnik ve dinsel yapısı kendi dinamiği içinde kendine özgü müzik kültürünün de oluşmasını sağlamıştır. Topluluk iş hayatı ve günlük yaşantısında yaşadığı olaylar karşısında kendi kültürüne ait müzik oluşumunu sağlamış, aynı zamanda iç içe olduğu toplulukların kültürlerinden de etkilenmişlerdir.

Etnik topluluklar özelinde etnik yapıların genel özellikleri ve bu toplulukların müzikal kimlik yapılarının nasıl oluştuğu üzerine betimleyici bir çalışma olan bu araştırmada Arap Alevilerin seçilmesinin nedenleri şu şekilde sıralanabilir:

İlk olarak; Arap Alevilerin, sahip olduğu inançsal ve dilsel farklılıklar nedeniyle etnik bir topluluk olup olmadıkları açıklanmaya çalışılacak. Bu bağlamda bu topluluğun geniş toplumdan farklı özelliklere sahip bir etnik topluluk olduğu düşünülmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, bir ülkede yerleşik olan etnik toplulukları incelemek, sosyal süreç ve olgularla etnik topluluklar arasındaki ilişkinin betimlenmesinde birçok avantaj sağlamaktadır.

Araştırmada Arap Alevilerin seçilmiş olmasının ikinci nedeni de bu topluluğun, Türkiye’de bulunan diğer alevi topluluğun aksine gerek etnik yapısı gerekse dini

ritüellerindeki uygulamaları dolayısı ile birbirinden büyük oranda farklılıklar göstermesidir. Bu farklılıklardan kaynaklanan kuşaklar arası etnik ve müzikal kimlik yapısındaki değişikliklerin tespit edilebilmesi amaçlanmıştır.

Üçüncü neden ise; araştırmacının Arap Alevi topluluğu ile çok uzun yıllar bir arada yaşamış olmasından dolayı topluluk ile ilişki kurmada ve onlardan veri sağlamada zorluk çekmeyeceği düşüncesi ile bu topluluk üzerine çalışma yapılması düşünülmüştür.

1.1 Problem

Her araştırmanın belirli bir amacı vardır. Araştırma problemi bu amacı yansıtır. Araştırma probleminin belirlenmesinde üç temel kaynak önemli rol oynar. İlki araştırma yapılmak istenen alanla ilgili kuram² ve araştırma alanyazını, ikincisi araştırmacının bireysel ve mesleğe dönük deneyimleri üçüncüsü ise ilgili alanla karşılaşılan toplumsal sorunlardır. Araştırma problemi nitel araştırma döngüsünün merkezinde yer alır ve bu problem etrafında oluşacak diğer aşamaları doğrudan etkiler (Yıldırım ve Şimşek, 2013).

Hemen hemen tüm devletlerin ulusal sınırları içinde çoğunluktan farklı olan ve kendilerini etnik, dilsel veya dinsel kimliklerle tanımlayan bir veya daha fazla azınlık grupları vardır. Toplumlarda azınlıklarla çoğunluk gruplar arasında uyumlu ilişkiler olması ve her grubun kimliğinin saygı görmesi, küresel toplumumuzun çok etnikli ve çok kültürlü çeşitliliği açısından büyük önem taşır.

Her toplumda çeşitli faktörlerin etkisiyle insan kategorileri arasında eşit olmayan ilişkiler ve bunun sonucunda çeşitli tabakalaşmalar ve egemenlik savaşları vardır. Türkiye’de azınlık statüsü, Lozan Antlaşması gereğince sadece Müslüman olmayan azınlıklara verilmiştir. Türkiye’de yaşayan Arap Aleviler gerek inanç farklılığı gerek anadillerinin Arapça olması nedeniyle demografik olarak azınlık durumundadır. Toplumsal olarak güç sahibi olmayan, etnik toplulukların çoğunun karşılaştığı sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Fakat resmi anlamda azınlık topluluğu olarak kabul edilmemektedir.

² Kuram ile ilgili ön önemli varsayım, bilginin belli birimlerde değil, birimler arasındaki bağlantılarda saklandığı önermesidir.

Bu çalışma, Arap Aleviler'de kültürel, tarihsel ve müzikal kimlik karmaşası tartışmalarını eksen alacak ve bu karmaşanın Arap Alevi müziğine yansımalarını takip ederek “dinamik çokkültürlü” modellenmiş Arap Alevi müzikal kimliğinin diğer müzik kültürleri ile olan bağları ve meydana gelen değişimler incelenecektir.

Müslümanlık tek-tip-homojen bir inanç olarak ele alınıp Sünni Müslümanlığın inanç ve kültürü Türkiye toplumunda yaşayan diğer farklılıklara dayatılmaya çalışılmıştır. Bu durumda gayri-Müslim olmayanlar azınlık olarak görülmemektedir. Arap Aleviler de, Türkiye’de yaşayan diğer etnik, dini ve kültürel azınlıklar gibi kimlik sorunu yaşamaktadır. Kimlik ve toplumsal bellek, tarihte yer alan önemli olayların seçimine göre kurgulanmakta ve insanların aidiyetlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışma, Türkiye’de varolan kimlik sorunu, temsil sorunu ve kültürel entegrasyon üzerinde durarak, Arap Aleviler üzerindeki etnik ve müzikal kimlikteki farklılıklara da ayna tutmaya çalışacaktır.

Geçmişte ve günümüzde birçok örnekte etnisitenin sosyal tabakalaşmayla örtüştüğünü gözlemlemekteyiz. Birçok toplumda hala bazı etnik grupların sosyal ve ekonomik düzeyleri dikkate alındığında diğer gruplardan daha alt tabakalarda yer aldığı bilinmektedir (Eriksen, 1993). Bu nedenle etnik gruplar bağlamında konuya yaklaşıldığı zaman sıklıkla karşılaşılan mesele etnisite ve statünün birbirinden soyutlanamaz bir biçimde örtüşmesi yanında etnisitenin, çağdaş metropoliten topluluklarda muhtelif sosyal haklardan yararlanma ya da dışlanma için kriter olduğudur (Turner, 2004). Toplumda verilen statüler sosyal ve siyasi hiyerarşi ile bağlantılıdır. Fakat etnik olarak adlandırılan gruplar ise genellikle bağımlı durumdadırlar. Üstün, dominant ve denetleyici olan gruplara göre daha az güçlüdürler ve kaynaklara erişimleri daha güvensizdir. Arap Aleviler özelinde bakıldığında ise, Arap Aleviler bir yandan inançsal farklılıkları diğer taraftan ise anadillerinin Arapça olması nedeniyle, ülkemizde nüfus olarak azınlıktaadırlar ve toplumsal olarak güç sahibi olmayan, etnik toplulukların birçoğunda karşılaşılan sorunlarla yüz yüze kalmışlardır.

Poli-etnik toplumlarda insanlar genellikle kendi toplulukları için de kalıp yargıları kullanmaktadır. Toplulukların, kendileri için kullandığı kalıp-yargıların ima ettiği anlam ise gizli bir biçimde diğer etnik topluluklara yapıştırılan anlamlardan farklı olarak üstün özellikleri vurgulamaktadır. Oluşturulan bu zıtlık, topluluklara ilişkin ideolojilerin ve etnik sınırların ve etnik derecelenme sistemlerinin meşrulaşmasını ve

güçlenmesini sağlayarak günlük yaşamının biçimini de etkilemektedir (Keser, 2006 s.14). Çoğu durumda bu yargılar, değişik topluluklara mensup kişiler arasında yapılan evlilikleri azaltabilir ve hatta tamamen ortadan kaldırabilir.

Arap Alevilerin yaşadığı sorunların başında, ülkedeki diğer etnik toplulukların, eşitsizliğin diğer yüzü olarak adlandırılabilen ayrımcı yaklaşımı Arap Alevilere yöneltmeleri gelmektedir. Özellikle Sünni İslam'ın egemenliğindeki bu bölgede, Arap Aleviler kolaylıkla 'sapkın' olarak etiketlenmekte ve bu etiketlenme sosyal yaşamda, kalıp yargılar aracılığıyla, etnik topluluklar arası ilişkilerde yoğun bir etkiye sahip olmaktadır.

Arap Aleviler geleneksel kurumlar haricinde, etnik kimliklerinin temel öğelerini sürekli kılacak formel örgütlenmelerden de yoksundurlar. Bu durumda, birçok yerel kimlikte olduğu gibi gerek küresel zenginlik, enformasyon ve iktidar ağlarının etkisiyle, gerekse toplumdaki egemen etnik kimliğin yaygınlaşması için uygulanan 'meşrulaştırıcı kimlik'in etkisiyle değişikliğe uğramaktadır. Başka bir deyişle, Arap Aleviler kimliğinin temel öğeleri, gerek mikro/kent, gerek mezo/ülke, gerekse makro/küresel düzeyindeki süreçlerin etkisiyle hızla aşınmaktadır (Keser, 2006). Bu nedenlerden dolayı, bu araştırmanın temel problemi genel olarak, Türkiye'de yaşayan Arap Alevilerin etnik yapısı, etnik kimliklerinin temel özellikleri ve Arap Alevilerin müzikal kimliklerinin analiz edilmesidir.

Yaşadığımız ortam kimliğimizi belirler ve kimliğimiz bizi yansıtır. Müzik; kimliğimizi, kültürümüzü ifade eden simgeler ve davranış biçimini bünyesinde barındırır ve bizim için vazgeçilmez bir öğedir. İnsanoğlu belirli bir ortamda doğar ve doğduğu ortamı seçme şansına sahip değildir. Belirli konuma geldiğimizde yaşayabileceğimiz ortamı seçme hakkına sahip olsak da, doğduğumuz çevreden dolayı kimliğimizi kazanmış oluruz. Doğduğumuz çevre bizim kültürel şekillenmemizi belirler. Kültürümüz bize kimlik kazandırır. Kimlik, kalıtsal bazı özelliklerin ve kültürümüzün bize yüklediği bireysellik, özneliktir. Değişim, kimliğimizin ifadesini zorlaştırır. Sadece "ötekilere" karşı bir tanım yaparak kendimizi ortaya koyarız (Yıldırım, 2004). Genel müzik kültürümüzün içinde geleneksel olanın yer alması kimlik tanımlamamızda işimizi kolaylaştırabilir. Yaşadığımız gruba ait olup olmamanın ötesinde, kimliğimiz bizi diğerlerinden ayıran bilincimiz, ifade şeklimizdir. Kimlik bireysel, grupsal, ulusal vb. şekillerde tanımlanabilir.

Etnomüzikolojik Paradigmalar arasında, günümüzde en etkili olarak kabul edileni “Etnoloji”dir. Radcliffe-Brown (Özbudun, 2003’de atıfta bulunduğu gibi)’a göre Etnoloji, kültür tarihini yeniden inşa etme girişiminin adıdır. Bu araştırma, uygulama yöntemidir. Etnolojik veya sosyal antropolojik çalışmalar, kimlik sorununu, çeşitli kültürlerin birbirleriyle çatışması, daha somut bir deyişle, çeşitli kültürlerin Batı kültürüne karşı varlığını koruması çerçevesinde ele alır.” Ulusal sınırlar içinde var olan kimlik sorunu öncelikle, “ alt-üst” kültür çatışması şeklindedir. Kimlik sorununu ortaya çıkaran bir başka neden ise göçtür. Göçün çeşitli nedenleri vardır ve kimliğin belirlenmesinde, olumlu- olumsuz pek çok etkileri olmaktadır. Farklı(lık)larla karşılaşan birey kendi kimliğinin bilincine varmakta, iyi-kötü yanlarını görmektedir. Kimliğin oluşum süreci yaşamın her alanına yansımakta, farklıların olumlu ve iyi yönleri diğerlerinde komplekse neden olmakta ya da yanlış algılanarak içinden çıkılması zor durumları doğurmaktadır. Arap Alevi topluluğunun göçü daha çok kırsaldan şehire olmuştur. Bu göç onun kendi kimliğinin daha fazla farkına varmasını sağlamıştır.

Arap Alevilerin, İslam dininin inanç sistemleri ile diğer bazı dinler arasında kendilerine özgü bir inanç anlayışı geliştirdikleri söylenebilir. Arap Aleviler kök inançlarını Şiiliğin ana gövdesinden almışlar ve onların Ali b. Ebitalib’in hilafeti konusundaki taraftarlığını daha da ileri götürerek batını ve zahiri dünya ekseninde Ali b. Ebitalib’i “Tanrı’nın tarihi kişiliği” olarak inançlarının merkezine yerleştirmişlerdir. Geliştirmiş oldukları inanç sistemlerinde Arap Aleviler batını dünya ile zahiri-maddi dünya arasında kurdukları ilişkide kendilerini özelleştirerek Tanrı’nın seçilmişleri olarak görmüşlerdir. Buradan hareketle, farklı bir mecrada inanç sistemlerini oluşturmuş olan Arap Aleviler yine kendilerine özgü ibadet ve ritüelleriyle inanç pratiklerini oluşturmuşlardır.

Çalışmamız ile ilgili ilk soru Arap Aleviler kimlerdir? sorusudur. Bu sorunun cevabı İslami teoloji içinde, Müslümanların farklı mezheplerinden biri olarak aranacaktır. Ayrıca kişi Arap Alevi olduğu zaman onu farklı kılan bir ritüeller dizisini de miras almakta ve inanç amelleşmektedir. Arap Alevi topluluğunun coğrafi dağılımı ve etnik yapısı da problemlerimiz arasındadır. Arap Aleviler Osmanlı tebaasıdır³. Sultan

³ Aidiyet üzerine kurulu bir kavramdır ve bir kişiye ait bütün hak ve hukukun kutsal imparatorun tekelinde olduğunu varsayar. Batı’da "subject" olarak adlandırılan bu tebaalık durumu, etimolojik olarak bir kişinin bir diğerine, yani hükümdara "tabi" olduğunu, onun hükmü altında yaşadığını vurgular. Uyrak, bir devletin yönetimi altında bulunan kimse anlamındadır.

II. Abdülhamit devrinde (1876-1909) Arap Alevi cemaati Sünnilik ve misyonerlik etkilerine maruz kalmıştır⁴. Bu baskılar nedeniyle de coğrafi ve sosyolojik açıdan önemli değişikliklere uğramışlardır. Bu değişimlerin müzikal kimliklerine olan etkileri de anlatılmaya çalışılacaktır. Gerek Osmanlı dönemindeki baskılar gerekse Cumhuriyet döneminde özellikle de askeri darbeler sonucunda üzerindeki artan baskı ile değişime uğrayan Arap Alevi kültüründeki müzikal etkiler tespit edilmeye çalışılacaktır.

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

Arap Alevi toplumunda kuşaklar arasında bariz farklılıklar bulunmaktadır. Gerek dini öğretiler ve ritüellere uyum gerekse ana dillerini kullanım açısından olan bu farklılıkların etnik kimliği nasıl etkilediği ve bu kimlik değişiminin müzikal kimliğe yansımalarının sonuçları araştırılacaktır. Atalarının (yaklaşık 2 kuşak önceki) dili Arapça olan müziklere olan ilgisinin ve uygulamalarındaki müzikal çeşitliliğin bugünkü gençlerdeki yansımalarının ne olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Tüm bunların yanısıra günümüzde gençlerin öz kültüre olan ilgisinin giderek artmasının geleneğin yaşatılması ve aktarılmasına olan katkısı tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.2 Amaç ve Kapsam

Bir etnik topluluğu incelemenin en önemli yönü etnik topluluğun diğer topluluklarla sosyal ilişki ve sosyal süreçlerdeki konumlanışıyla, bu ilişkiler içerisinde meydana gelen etnik ve müzikal değişiklikleri anlamaya çalışmaktır. Etnik topluluklar yaşadıkları ortamlarda karşılaştıkları farklı kültürel özelliklere sahip etnik topluluklar tarafından farklı yorumlamalara tabi tutuldukları için etnik yapılarında değişime

⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Louis Massignon (1964) “Nusayriler”, İslam Ansiklopedisi, c. 9, s. 365-370, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

uğrayabilmektedir. Bu değişime bağlı olarak da müzikal kimlikleri de değişim gösterebilir.

Kökene inanca dayalı olan bir kültürel kimliği, toplumsal bir analizin konusu haline getirmek için, temel olarak topluluğun ve üyelerinin inanç hakkındaki yargılarının ne olduğunun, kimlik inşasının nasıl gerçekleştiğinin ve bu kimliklerin günlük yaşamda, toplumsal etkinlik ve etkileşimlerde ne derecede belirleyici bir yer tuttuğunun anlaşılması gerekmektedir.

Belirli bir etnik topluluğun temel yapısını ortaya koymanın ilk aşaması, topluluğun hem üyeleri hem de topluluk dışındakiler tarafından farklı olarak algılanmasına neden olan kültürel özelliklerin tespit edilmesidir (Barth, 2001). Tespit edilen özellikler, topluluğa ilişkin belirli bir betimleme sunmasına rağmen, topluluğun içinde bulunduğu toplumsal koşullar ile ilişkisini tam olarak kurma imkânı sağlamaz. Bu noktada yapılması gereken, topluluğun kendisini farklı olarak görmesine neden olan özelliklerine ve dolayısıyla topluluğun kendi varlık nedenine ilişkin ‘söylem’in ve ‘toplumsal pratik’in incelenmesidir. Bu sayede, topluluk, zaman ve mekân üstü soyut bir tanımdan kurtarılmış ve toplumsal bağlam içinde yeniden oturtulmuş olur. Mukherjee’nin de (1998) belirttiği gibi Kültür; insanların günlük yaşamlarıyla derin bir biçimde ilişkili, değerler ve geleneklerin bir toplamıdır. Bu değerler ve gelenekler toplamı, insanların dünyayı kavramasına imkân sağlar. Kültür, bireye sağladığı, kendini var etme imkânı yanında, herhangi bir insanın toplum içinde bir varlık olarak tutulmasını yani toplumun var olmasını da sağlar (Keser, 2006 s. 18’de atıfta bulunduğu gibi). Etnik topluluklar ve şehir yaşamını bir arada düşündüğümüz zaman yapılması gereken bu iki yapıyı etkileyen birbirine karışmış katmanları göz önüne sermek gerekir. Toplum içerisindeki etnik ilişkileri yalnızca etnik toplulukların içsel özellikleri ya da bu toplulukların birbirine bakışı ile açıklamak çok yeterli değildir. Çalışmada temel olarak; kültürel farklılıklar üzerine inşa edilmiş ve diğer topluluklarla aralarında belirli sınırlar bulunduran Arap Alevilerin, etnik kimliklerinin oluşumu ve etnik kimliklerinin müzikal kimliklerine yansımaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda Arap Alevi topluluğu içerisindeki kuşak farkının müzikal kimliğe etkisi araştırılacaktır. Belirli bir yaşın üzerindeki Arap Alevi halkının özellikle Arapça müzikler dinlemesi ve söylemesinin yanında genç kuşağın daha çok özgün müzik denilen müzik tarzına yönelmesindeki temel nedenler tespit edilmeye çalışılacaktır.

Sonuç olarak bu çalışmada;

- Arap Alevi cemaatinin kimlik tanımlamalarında merkezi değer atfettikleri özellikler nelerdir,
- Arap Alevi topluluğu ile Anadolu Aleviliği arasındaki bağlar ve ayrışan noktalar nelerdir, Arap Alevi topluluğunu bir etnik topluluk olarak görülmesini sağlayan özellikleri nelerdir,
- Arap Alevi topluluğunun müzikal kimliği ve bu kimlikte meydana gelen değişimler nelerdir sorularına yanıt aranacaktır.

Yukarıda belirtilen amaçlar doğrultusunda gerçekleştirilen bu çalışma bazı özellikleri ve sonuçları itibariyle önemlidir. Çalışmanın önemli yönleri şu şekildedir:

Arap Aleviler üzerinde yapılan bu çalışma bir monografi çalışmasıdır. Bu çalışmada etnomüzikolojik yaklaşımlar, sosyal bilimsel yaklaşımlar ve nitel tekniklerden yararlanılmıştır. Arap Alevi topluluğu toplumdaki süreçlerle ilişkilendirilerek, Arap Alevi toplumunda meydana gelen etnik ve müzikal değişimler ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çalışma Türkiye'deki etnik toplulukların yapısındaki etnomüzikal değişimleri anlamayı ve toplumların müzikal değişimlerinin nelerden ve nasıl etkilendikleri konusunda bilgi edinilmesinde yardımcı olacaktır.

Bu çalışma bazı sınırlılıkları içermektedir. Çünkü: Arap Alevi topluluğu Türkiye'nin yanı sıra başta Suriye olmak üzere, Lübnan, Mısır ve çok az bir nüfus olsa da Filistin'de yaşamaktadır. Araştırma Türkiye'de yaşayan Arap Aleviler ile sınırlı bir biçimde ele alınmıştır. Topluluğun Türkiye'de yaşayan bölümünün müzikal kimliği ve beraber yaşadıkları topluluklar ile olan etkileşiminden doğan etkiler ele alınmıştır.

1.3 Yöntem ve Teknikler

Sosyal bilimlerde pozitivist, yorumlayıcı ve eleştirel yaklaşım olmak üzere üç temel yaklaşım vardır. Bu üç yaklaşım dünyaya farklı bakış açılarını, yani toplumsal gerçekliğin farklı gözlenme, ölçülme ve anlaşılma biçimlerini yansıtır. Aralarında önemli farklılıklar olmakla birlikte, sosyal bilimlerdeki üç temel yaklaşımın hepsi ampirik, sistematik ve teoriktir. Hepsi ampiriktir çünkü hepsi görüntü, ses davranış veya durum gibi insan eylemlerinin gözlemlenebilir gerçekliğini inceler, araştırmaları hiçbir zaman sadece akıl yürütmeye dayalı değildir. Hepsi sistematiktir çünkü hepsi gelişigüzel, yarım yamalak çalışmaları reddeder ve titiz ve dikkatli

alışmaları içerir. Hepsi teoriktir çünkü teoninin doğası ve amacı her yaklaşım için farklı olsa da hiçbiri toplumsal yaşamın kaos ve düzensizlikten oluştuğunu düşünmez, hepsi açıklamanın veya anlamının mümkün olduğunu savunur (Url-1). İlk başta teorik bir yönelim ve genel başyapıtlar belirlendikten sonra, sıra bir araştırmayı uygulamak için kullanılacak olan metoda gelir. Metod; bir durum hakkında bir zet çıkarma sürecidir. Buradan hareketle Etnomüzikolog, kendi teorisini veya dogmalarını geliştirebilmek için hangi tanım veya sosyal fenomenin daha ilişkili olacağına karar verir. Metod tam da bunu içerir. Etnomüzikoloji de teknik belirli bir bilim alanında araştırma için kullanılan özel uygulamalardır. Ses kayıtları, fotoğraflar, video kayıtları, müzik transkripsiyonları, alan araştırma notları gibi öğelerdir (Stone, 2008).

Etnomüzikologlar müzik performansı, müzik deneyimleri ve müzik icraları ile ilgili araştırmaları, sosyal ve doğal bilimlerdeki araştırma tekniklerini kullanarak yapmaktadırlar. Yaptığımız bu tez nitel araştırma yöntemine dayalı etnografik ve alan çalışmasıdır. Alan alışması yalnızca veri toplama aşamasına, etnografi ise araştırmanın bütününe -veri toplama ve verileri değerlendirme biçimine gönderme yapan-, ya da ağırlıklı olarak yazımına gönderme yapan bir kavramdır. Etnografi bir kültürü dizgesel bütünlük içinde ele alır. Bundan dolayıdır ki bir kültüre odaklanması bizim çalışmamızın etnografik bir çalışma olmasına başat olmuştur. Aynı zamanda küresel antpoloji kültürlerarası karşılaştırmaya yönelik çalışmasıyla, etnolojik araştırma'dır. Müzik kültüre özel (culture-specific) bir görüngü'dr. Nitel araştırmada problemin en açık ve ayrıntılı bir biçimde araştırılması, tanımlanması ve açıklanması için mümkün olduğu lde birden fazla yöntem kullanılır. Birden fazla yöntemin bir arada kullanılmasına "yöntem eşitilmesi" (method triangulation) adı verilir (Yıldırım ve şimşek, 2013). Nitel araştırma standart ve tekil yöntemler yerine duruma uygun çoklu yöntemleri kullanmayı uygun bulur. Merriam ayrıca kişisel alan çalışmasını (field work), herhangi bir etnomüzikoloji incelemesinin önemli bir bölümü olarak kabul etmişti (Myers, 1992). Yani araştırmacı kendi çözümlleme gerecini toplamalı ve incelediği kültürün bilişsel çerçevesini kullanmalıydı. Alan çalışmasının yıllardır geçerliğini sürdürmesinin nedeni ortadadır: hem disiplinler uygulanabilirliği olan bir analiz sistematiği kazandırır, hem de bu sistematik içinde hareket ederek iş görebilecek etnografik verinin önemine vurgu yaparak, incelenen müziğin bu şekilde kavranabileceğine araştırmacıyı inandırır.

Nitel araştırma; bir şemsiye kavramdır ve şemsiye altında yer alabilen birçok kavram vardır ve birçok kavramın değişik disiplinlerle ilişkisi vardır. Kültür analizi bu kavramlardan bir tanesidir. Nitel araştırma; gözlem, görüşme, doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir (Yıldırım ve Şimşek, 2013). Buna göre tez çalışmamızın temelini kültür analizi yani etnografya oluşturmaktadır. Etnografi, kültürel antropolojideki bugünkü anlamıyla çağdaş bir kültürün dizgesel bütünlük içinde betimlenmesine yöneliktir (Wood, 1997). Etnografya bozulmamış kültürü kayda geçirme çabasıdır. Bu “saf” kültürün tespiti çalışmasında büyük ölçüde katılarak gözlem ve çeşitli görüşme teknikleri kullanılır.

Etnografik yöntem etnomüzikoloji disiplini çerçevesinde uygulanacağı için bu çalışmada müzik etnografisi olarak kendini gösterecektir. Etnomüzikolojideki bilgi deneyime dayanmaktadır. Yani Etnomüzikolojide öğrendiğimiz herhangi bir bilgi, deneyimle ve geçmiş bilgilerle ilişkilendirilmelidir. Kültür analizi kaynak kişilerin anlattığı ayrıntılara dayanır ve anlatıları bütün kültürü temsil edermiş gibi algılar, incelenen kültür yapay olarak yalınlaşır. Toplanan veriler tümevarıma dayalı bir yaklaşım izlenerek değerlendirilir. Nitel araştırma gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik bir sürecin izlendiği yaklaşımdır (Yıldırım ve Şimşek, 2013). Franz Boas’ın önünü açtığı kültürel görelilik anlayışı bilhassa Merriam (1964)’ın ileri sürdüğü “kültür içinde müzik araştırması” yaklaşımı ön plana çıkararak, müzik etnografisi yöntemini yeniden şekillendirmiştir. Buna göre müzik, bağımsız bir alan olmakla birlikte, tüm kültürel pratiklere bağlı özerk bir alan olarak da görülmelidir. Çalışmamızda gözlem ağırlıklı olarak katılarak gözlem çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Antropoloji geleneğini yansıtan kültür analizi (etnografya/ethnography) bireysel algı ve davranışın olduğu kadar toplumsal davranış, yapı, işleyiş, değerler, normlar gibi kültürel öğelerin tanımı ve analizi üzerine odaklanmaktadır (Hancock, 2004). Kültür ortak bir anlayış ve kurallar bütünü olarak bireylerin ve grupların davranışlarını etkiler ve şekillendirir. Bir toplumun kültürü, bir kurumun kültürü, bir arkadaşlık grubunun kültürü, bir sınıfın kültürü ya da belirli bir amaç ya da neden ile bir araya gelen

bireylerin oluşturduğu kültür ortak oluşturulmuş bir gerçeklik bütünü olarak nitelendirilerek araştırma açısından ilginç ve önemli bir çalışma konusudur.

Kültür analizine yönelik çalışmalarda amaç belirli bir grubun kültürünü tanımlama ve yorumlamadır. Bu tanımlama genellikle o kültüre özgü kavramlar, süreçler ve algılar çerçevesinde yapılır. Bu nedenle araştırmaya dahil edilen katılımcıların kullandıkları yazılı ve sözlü dil davranış kalıpları, algıları ve paylaştıkları deneyimler bir araştırmanın odaklanabileceği alanlar olarak ortaya çıkar (Hancock, 2004). Doğası gereği kültür muğlaktır ve standardize edilmiş veri toplama araçları ile ölçülemez. Gözlenir, yaşanır, hissedilir. Bu nedenle, kültür analizi yaklaşımı ile araştırma yapan bir araştırmacının çalıştığı kültürü ve bu kültürün birey ya da gruplar üzerindeki etkilerini ayrıntılı ve derinlemesine anlayabilmesi için alanda uzun zaman kalması ve yoğun bir veri toplama süreci içine girmesi gerekir. Veri kaynakları genellikle bir kültürü oluşturan ve o kültürden etkilenen bireyler ya da gruplardır. Verilerin çoğunlukla gözlem, görüşme ve mecazlar gibi nitel veri toplama yöntemleri ile toplanır. Bunlara bazen doküman analizi de eşlik edebilir.

Etnografik çalışmalar içerisinde müzikoloji, etnomüzikoloji, müzik kuramı gibi disiplin ya da uzmanlık alanları konu/nesnelerinin müzik olmasıyla başka disiplin ya da alanlardan ayrılırlar. Fakat müziği ele alış biçimleri ya da bilgi üretme modelleri bakımından ayrı kategorilere ait oldukları için aralarında farklılıklar vardır. Hatta bazı durumlarda farklı bilgi üretme modellerinin aynı dalda barındığı da görülür. Etnomüzikoloji disiplini alan çalışmasına dayalı müzik incelemesidir. Bir disiplinin inceleme konusunu bilimsel ilkelere göre ele alınması başat görevdir. Tercih edilen disiplin ya da alan temelde kimlik sorunu yaratan bir ikilem ile karşı karşıya kalır. Geleneğin yok edilmemesi bilimin en önemli işlevidir. Bilgi en iyi sezgisel kavrama ve duyarlı imgelemenin bir birleşimi ile elde edilir (Lett, 1997). Ruth'a (2003) göre; Etnomüzikolojik düşünce, çeşitli kültürlerdeki müzisyen ve insanlarla yapılan alışmalardan elde edilen teori ve özetlerden elde edilmektedir. Etnomüzikologların hazırladığı araştırma projesi veya planı en iyi "Teorik Yönelme" ile açıklanabilir. Bu yönelme onların başlıca referanslarını oluşturur.

Etnomüzikoloji dünyadaki tüm müziklerin veya herhangi birinin araştırılmasıdır. Bir kültür olarak müziğin incelenmesi veya müziğin bir insan deneyimi olarak çalışılması da denebilir. Bu tanımlamaların her biri araştırmanın birbirinden farklı boyutlarına doğru hareket edebilir, fakat bütün tanımlamalar müziğin çalışılmasını

geliştirmekte ve büyötmektedir. Etnomüzikoloji antropoloji kökenli bir disiplindir. Antropoloji, költürü ve insanların belirli költürel ortamlarda sosyal davranış kalıplarını nasıl algıladıklarını ve bu kalıplara nasıl uyum sağladıklarını konu edinen bir disiplindir. Alan çalışmasına dayalı müzik incelemesi yani etnomüzikoloji yöntem ve kuram bakımından antropolojiye bağılıdır. Sosyoloji ile yakından ilişkilidir ve temelleri bu bilim dalına dayanır. Költür analizi (etnografya) araştırmaları Antropoloji alanının doğaı olarak da etnomüzikolojinin temelini oluşturur ve aynı zamanda nitel araştırmalarda kullanılan gözlem ve görüşme yöntemlerinin en sık kullanıldığı araştırma türleri bu disiplinin içinde yer alır. Költür analizi, alan çalışmasını ön plana çıkarır ve araştırmacının çalışılan alanda bizzat bulunmasını araştırılan konuyla ilgili doğrudan gözlem yapmasını öngörür. Etnomüzikolojide humanistik yaklaşım, alan deneyimi adı verilen ve alanda yaşamak olarak adlandırılabilir yaklaşımına dayanır. Bu bağlamda tez çalışmamızın yöntem temelini költür analizi yani etnografi/etnografya oluşturmaktadır. Müziksel olaylarda ana bağlam müzik değildir, ama ana bağlam –her ne ise- müzik ile tümlenir. Bu nedenle bir müziksel olayın etnografisi, müziğin ana bağlam olduğu etkinlik ile aynı perspektife oturmamalıdır (Özer, 2002). Seeger’a göre “müzik antropolojisi insanın edimleri ve geçmişı ile ilgili belli bir takım kuramların müziksel süreçlere uygulanmasıdır”; buna karşılık müzik etnografisi “müzik üzerine yazmanın olası ve istenebilir bir şey olduğu önermesi dışında, herhangi bir kuramsal göndermeye gerek duymadan, insanların müzikleri üzerine düşünceler yazmaktır” (Özer, 2002’de atıfta bulunduğu gibi).

Antropolojide humanistik yaklaşım, önceden belirlenmiş sorular üzerine “alan araştırması” yapmak yerine “alan deneyimi” adı verilen ve ‘alanda yaşamak’ olarak tanımlanabilecek yeni yaklaşıma dayanak olur ve doğaı olarak yerleşik ‘yöntem,’ ‘teknik’ kavramlarını altüst eder (Özer, 2002). Boas (Özbudun, 2006’da atıfta bulunduğu gibi) bir költürün ancak dilinin de öğrenilmesini kapsayan ve incelenen halkın içinde uzun süre yaşamayı gerektiren bir alan araştırmasıyla bilinebileceğini savunmaktadır (s. 81). Topluluk üzerinde yaptığımız alan çalışması Ocak 2011’de başlayan çalışma Mayıs 2014’de sona ermiştir. Türkiye’de Arap Alevilerinin yoğun olarak yaşadıkları mahallelere ziyaretlerde bulunularak buradaki kişilerle tanışılmış, sohbet edilmiştir. Gerçekleştirilen bu ziyaretlerdeki ana amaç, topluluğun müzikal kimliği hakkında bilgi edinilmesi olmuştur. Öte yandan, araştırmanın ilerleyen

aşamalarında kimlerle görüşüleceği ve yapılacak olan görüşmelerde hangi noktalara dikkat edilmesi gerektiği konusunda ön bilgi sağlamıştır.

Alan çalışması temelde iki bölümden meydana gelmiştir. İlk olarak proje kesinleşmeden önce alan ile ilgili belirli deneyimler edinilmiştir. Hemen devamında odak noktalar netleştirilerek tekrar alana gidilerek proje yürürlüğe geçirilmiştir. Araştırmada çoğunlukla alan araştırması sonucunda elde edilen nitel verilerden yararlanılmıştır. Nitel araştırma yöntemi, sosyal olguları içinde bulundukları sosyal bağlam içinde değerlendiren, sosyal aktörlerin bakış açılarının anlaşılmasını ve yorumlanmasını içeren yöntemdir. Nitel araştırmalar bulgularını genelleme ve sosyal olguları tahmin etme amacı taşımaz ve nispeten küçük örneklem gruplarından veri toplarlar. Nitel araştırmalarda veriler derinlemesine görüşme, odak grup görüşmesi, yapılandırılmamış (katılımcı veya katılımsız) ve yarı-yapılandırılmış gözlem, yaşam öyküsü, örnek olay ve doküman incelemesi gibi veri toplama yöntemleriyle elde edilir ve standartlaştırılmış veri toplama araçları kullanılmaz. Biz yukarıda belirtilen yöntemlerden birkaç tanesi üzerinden çalışmamızı gerçekleştirdik. Nitel araştırmaların amacı, insanların doğal ortamlarında anlamı ve sosyal gerçekliği nasıl oluşturduklarını anlamak, sosyal olguları derinlemesine ve ayrıntılı bir şekilde betimlemek ve sosyal olgu ve olayları ve aralarındaki karmaşık ilişkiyi kendi bağlamı içinde yorumlamaktır.

Araştırmada, veri toplama sürecinin başarılı bir biçimde gerçekleştirilmesi için, topluluk üyeleriyle ve topluluğun önde gelen, gerek dini gerek sosyal, liderleriyle derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Alan araştırması sırasında birçok kaynak kişiyle yapılan derinlemesine görüşme ses kayıt ve kamera kaydı yapılarak kaydedilmiştir. Çalışma boyunca katılımcılarla geçirilen zaman, görüşme süreleriyle sınırlı değildir. Birçok katılımcı ile görüşme kayda alınmadan önce sohbet etme fırsatı bulunmuş ve görüşmeden sonrada sohbetler devam etmiştir.

Etnomüzikoloji incelemesi tamamen alan deneyimine dayandırılmaz. Nitel yöntemlerden en sık kullanılanı görüşmedir. Görüşme, insanların bakış açılarını, deneyimlerini, duygularını ve algılarını ortaya koymada kullanılan, oldukça güçlü bir yöntemdir (Boğdan ve Biklen, 1992). Görüşme, etnik toplulukların temel özelliklerini belirlemeyi hedeflemiş betimsel çalışmalarda temel teknik olarak kullanılmasının yanında kapalı cemaat özellikleri gösteren toplulukların sosyal yaşamlarına ilişkin araştırmalarda da en önemli veri toplama tekniklerinden biridir.

Arap Alevi topluluğu özellikle dini ritüeller bağlamında kapalı bir toplum olduğu için görüşme yöntemi ile dini ritüellerdeki müzikal öğelere ulaşabilme sorununu çözmeye çalıştık. Bu sorunu derinlemesine görüşme yöntemi ile aşmaya çalıştık. Görüşme tekniklerinden biri olan derinlemesine görüşme; örneklemdaki kişilerin araştırma problemiyle ilgili düşünce, görüş ve deneyimleriyle ilgili bilgi toplanmak istendiğinde kullanılan, az sayıda insanla görüşülüp çok ayrıntılı ve derinlemesine bilgi elde edilmeye çalışılan ve standart bir görüşme formunun kullanılmadığı bir veri toplama tekniğidir. Görüşme soru-yanıt dayalı veri toplama biçimlerinden biridir. Soru-yanıt çalışması belli bir konuda/konularda insanların sözel ifadelerinden yola çıkarak birşeyler öğrenmektir. Hangi şekilde olursa olsun yanıt verene bağımlı ve onun ifadeleri ile sınırlıdır. Biz bu yöntemi genellikle Arap Alevi topluluk üyesi olup ta geçimini müzisyenlik yaparak kazanan kişiler ile yaptığımız görüşmelerde kullandık. Müzisyenin yetiştiği çevrede müziğe başlama çağı ile ilgili bir norm olup olmadığını -dolayısıyla müzikle toplumsal ilişki düzeyini- müzik öğrenme süreçlerini hangi hedefe dönük olduğunu öğrendiği müzikleri kimlerden ve ne şekilde öğrendiğine dair sorular yönelttik. Burada amaç bireyi tanımak değil o bireyden yola çıkarak topluluğa ait müzik kültürünün bilimsel incelenmesi amacıyla gerekli verileri toplamak ve bu verilerden yola çıkarak inceleme yaptığımız arap alevi topluluğunun müzikal kimlik ve normlarını tanımlamaktır. Örneğin zamr enstrümanı üzerine yaptığımız çalışmada, araştırması esnasında enstrümanın hangi ağaç veya hangi malzeme kullanılarak yapıldığı ve bu malzemelerin neden tercih edildiği tespit edilmeye çalışıldı. Burada amaç malzemenin kültürel bağlamı içinde tanımlanması amacıyla betimlemeye yardımcı olması idi aynı zamanda malzeme seçiminin yöresel tercihlerde çevresel etkeninin olup olmadığı ve topluluğun yaşadığı topraklar ile ilgili bir bağının olup olmadığını tespiti için çalıştık. Görüşmelerimizde anket yönteminden ziyade soruların yüz yüze görüşülmesi yöntemini tercih ettik. Görüşme sonuçlarında toplumdaki yaygınlığı tespit edilmeye çalışıldı. Bu esnada anlık gelişmelerin olması sorulara verilen cevapların bilgi akışını arttıracak ve bilgiye daha iyi ulaşılacak daha farklı soruların ortaya çıkmasına neden oldu. Elde ettiğimiz en verimli bilgilere söyleşilerde ulaşabildik. Görüşmelerimizde kaynak kişiler ile çoğu zaman aramızdaki iletişimin güçlü olması çalışmalarımızın daha da verimli olmasını sağlamıştır. Görüşme yapılacak kişilerin tespitinde konumuz ile ilgili birikime ve deneyime sahip olduğunu düşündüğümüz kişileri seçmeye çalıştık. Görüştüğümüz kişilerin topluluğun şarkılarını bilen kişiler olması çalışmamızın daha verimli geçmesini

sağladı. Bu konuda toplumu uzun yıllar tanıyor olmamız kişileri daha doğru seçmemizi sağlamıştır.

Görüşmelerde samimi bir görüşme ortamı yaratmak ve katılımcının dikkatini dağıtmamak için sorular bir kâğıttan okunmamış bunu yerine her görüşme öncesi katılımcıya sorulacak sorular gözden geçirilmiştir. Fakat daha çok görüşmenin sağladığı esneklik kullanılarak görüşmenin spontane devam etmesi sağlanmış ve görüşme esnasında doğan yeni sorular da katılımcıya yöneltmiş böylece, katılımcının kafasının karışması engellenmeye çalışılmıştır. Görüşmelerde her katılımcıya ortak olarak yöneltile sorular yanında katılımcının özellikleri doğrultusunda o katılımcıya özgü sorular da sorulmuştur. Araştırma sırasında katılımcıların daha önceden oluşmuş fikirlerini öğrenebilmek amacıyla sorulan sorular yanında, zaman zaman bazı sorular sorularak anlık tartışmalar yaratılmıştır. Görüşülen kişiler, araştırma konusu olan topluluğun içerdiği kategorileri türdeş bir biçimde yansıtmamaktadır. Cinsiyet, yaş, müzik ile yakından ilgilenen kişiler gibi kategoriler görüşülen kişilerin belirlenmesinde dikkate alınmaya çalışılmış olsa da görüşülenlerin belirli kategorilerde yığıldığı gerçektir. Bunun nedeni ise, çok sayıda kişi ile görüşmek yerine konuya daha hakim olduğu düşünülen kişilerle görüşmenin daha uygun bulunmasıdır. Görüştüğümüz kişilerin pek çoğu elli yaş ve üstü olduğu için; Türkçeyi ya bilmemekte ya da çok az bilmektedir. Bu kişiler ile yaptığımız görüşmeleri ailede Arapçadan Türkçeye çeviride daha iyi olan aile fertlerinin ve çalışma esnasında bize yardımcı olan Arap Alevi arkadaşların yardımları ile gerçekleştirdik.

Çalışma esnasında incelediğimiz kültüre her ne kadar uyum sağlamış, toplum ile iç içe kaynaşmış olsak da bunlar bazı zamanlarda yeterli gelmedi. Görüşme yapmak istediğimiz bazı kişiler görüşmeyi yarıda kesti, ya da hiç görüşmek istemedi. örneğin, rebap çalan X kişi bizimle görüşmeyi önceleri kesinlikle kabul etmedi, daha sonra büyük ricalar ve çevresindeki samimi olduğumuz arkadaşlarımız aracılığı ile görüşmeyi kabul etti. Fakat görüşmeyi kayıt altına almamıza izin vermedi ve kayıt altına alamadığımız üstü kapalı, çok net olmayan bir görüşme yapmak zorunda kaldık.

Alan çalışmamızda yaşadığımız en önemli problem dil konusu idi. Araştırmacı çalıştığı topluluğun dilini öğrenmesi, araştırmacının, kaynaşma sürecindeki en önemli ödevlerinden biri olarak gösterilir. bu yalnızca bir iletişim kurma çabası

değildir, araştırmacı incelediği bir edinim kavramsal yönlerini ortaya çıkarmak için konuşulan dilin inceliklerine başvurabilir. Fakat araştırmacı her ne kadar öğrenirse öğrensün, dil becerisi araştırmacıya incelediği her konuda veri toplamayı sağlayacak kadar yeterli olmayabilir. Bu tür sorunlarla karşılaşan araştırmacı çoğunlukla, kendi dillerini bilen birilerinin yardımına başvurur. Arap alevi topluluğunda kuşaklar arası konuşulan dilde farklılıklar görülmektedir. Öyle ki, 82 yaşındaki bir nine ile yaptığımız çalışmaya 55 yaşındaki oğlu ile beraber gerçekleştirdik. Çalışma esnasında oğlu, ninenin söylediği şarkıları çoğu zaman Türkçeye çevirmekte zorlandı ve hatta birçoğunu çeviremedi. Arap alevi topluluğunda kuşaklar arası arapça diyalektiğinin farklı olması çoğu zaman işimizi zorlaştırmıştır. Karşılaştığımız sorunlardan bir tanesi de topluluk üyelerinden özellikle yaşlı olanların Türkçe'ye çok hâkim olmamalarında kaynaklanmakta idi. Örneğin, bildiğin şarkı, türkü varmı söylermisin? diye sorduğumuz zaman, bilmiyorum! diye cevap aldığımız kişi'ye, movel biliyormusun? diye sorduğumuz zaman hemen okumaya başlıyordu. Ona göre movel bir şarkı değil, kendince uzun hava yada başka birşey idi.

Gözlem nitel araştırmada kullanılan ikinci en yaygın veri toplama yöntemi ise gözlemdir. Gözlem tekniği veriye ilk elden ulaşma olanağı sağlamaktadır. Bir araştırmacı problem hakkında derinlemesine ve ayrıntılı bilgi elde etmek istiyorsa, görüşme yöntemini kullanması daha uygun olacaktır. Gözlem, herhangi bir ortamda ya da kurumda oluşan davranışı ayrıntılı olarak tanımlamak amacıyla kullanılan bir yöntemdir. Gözlem, insan davranışlarının doğal ortamı içinde gözlenmesi, bu davranışların gerçekçi bir biçimde incelenmesinin önkoşuludur. Doğal ortamından farklı bir ortamda incelenen insan davranışları tam olarak gerçeği yansıtmayabilir. Bu nedenle, araştırmacının dışarıdan ya da ortamda bizzat bulunarak insan davranışlarını gözlemesi önem arz eder. Sosyal olguların gözlenerek anlaşılabilceği varsayımına dayanan gözlem yöntemi nitel araştırmada, kendi içinde katılımcı, katılımcı olmayan gibi gruplara ayrılır. Görüşmenin bütünleyicisi konumundadır. Görüşme insanların kendi yaptıkları hakkında ne düşündüğünü, ya da yaptıklarının nasıl düşüncelere dayandığını anlamaya yönelik veri toplamaya yarar; insanların ne yaptıkları ise, gözlem yönteminin kullanım alanını oluşturur. İki yöntem arasında yapılacak bir ayrım yalnızca gözlemi tanımlamaya değil görüşmede soracağımız soruları neye yönelik olacağını belirlememize de katkıda bulunur (Özer, 2002). Gözlem katılımcı veya katılımcı olmayan türden olabilir. Katılımcı gözlem yapan

araştırmacının kendi varlığının doğal ortamı ve dolayısıyla kültürü nasıl etkilediği konusunda farkındalık geliştirmeli ve bu etkileri en aza indirmek için çaba göstermelidir. Kültür analizi araştırmalarında aynı birey ya da gruplarla birden fazla görüşme yapılması da söz konusu olabilir. İlk görüşmede ortaya çıkan bulguların ve bu bulguların çerçevesinde ulaşılan yorumların çeşitlendirilmesi, zenginleştirilmesi ve teyit edilmesi amacıyla araştırmacının aynı birey ya da gruplara geri gitmesi ve ek görüşmeler yapması gerekebilir. Ayrıca kültürü anlama ve ortaya çıkan anlamların açıklanmasında gözlem ve görüşme birlikte kullanılabilir.

Alan gözlem çalışmaları, belirli bir kültürü içeriden tanımlamayı amaç edinen kültür analizi (etnografya) çalışmalarıyla hemen hemen özdeş görülür. Burada amaç kültürü içeriden tanımlamak olduğu için, araştırmacının elinde herhangi bir standart bir gözlem veya görüşme aracı yoktur. Araştırmacı çalıştığı, kültür veya halk kültürü alabildiğine ayrıntılı olarak tanımlamayı deneyecektir. Bu tanımlamaya; dil, adet, gelenek ve görenekler, değerler, dinsel törenler, yazılı ve yazılı olmayan kural ve yasalar dahildir. Bu yöntem ile kültürün içine girmesini, yani “katılımcı gözlemci” olmasını gerektirecektir.

Alan çalışmasında pekçok verinin rastlantı sonucu elde edilmesi, pekçok bilgiye beklenmedik durumlarda bile ulaşılması olgusu bu görüşün yaygınlaşmasına temel oluşturur. Bundan dolayıdır ki, araştırma yöntemlerinden katılım ve gözlem bir araya getirilerek yani katılarak gözlem yöntemi daha verimli bir yöntem olmaya başlamıştır (Özer, 2002). Toplum ve kültür incelemeye yönelik disiplinlerde ve alanlarda, katılarak gözlem yöntemi önemli bir yere sahiptir. Katılarak gözlemin en önemli koşulu en az bir yıl araştırmacının incelediği toplum ile birlikte yaşamasını öngörür. Katılarak gözlem “onlar gibi yaşamak” diye tanımlanamaz, ancak bir kültürel edimi yaparak öğrenme olarak algılanmalıdır (Özer, 2002). Katılarak gözlem “alanda bulunma” ya da “ alanda yaşama” olarak değil de, belli bir işi ya da beceri geliştirmeyi gerektiren bir konuyu gözlem yerine ‘yaparak öğrenme’ olarak tanımlandığında, belirsizlik ortadan kalkar: Alan çalışması stratejik yöntem, gözlem görüşme ve katılarak gözlem ise veri toplama yöntemleri olarak birbirlerinden ayrı tanımlanabilir. Gözlem, olgunun yalnızca duyu organlarınca elde edilen verilerin betimlenmesiyle sınırlanır; katılarak gözlem ise betimleme, yaparak öğrenmenin de katılmasını sağlar. Birçok nitel araştırmada görüşme ve gözlem birlikte kullanılır ve bu şekilde elde edilen verilerin birden fazla yöntemle teyit edilmesi sağlanmış olur.

Görüşme ile elde edilen verilerde olabilecek bazı abartmalar gözlem ile saptanabilir. Öbür taraftan, gözlemle elde edilen verilere bakış açısı ve derinlik kazandırmak amacıyla görüşmeler yapılabilir. Nitel araştırmada verilerin birden fazla yöntemle elde edilmesi ve bu verilerin ulaşılan sonuçlarının geçerliğini ve tutarlılığını teyit etmede ve desteklemede kullanılması “çeşitleme-triangulation” kavramına bir örnek oluşturur. Nitel araştırmalarda gözlem ve görüşme gibi diğer veri toplama yöntemleriyle birlikte kullanıldığında “verinin çeşitlendirilmesi-datatriangulation” amacına hizmet edecek ve araştırmanın geçerliğini önemli ölçüde arttıracaktır (Yıldırım ve Şimşek, 2013).

Veri toplama stratejik yöntemler temelde üç tanedir; kütüphane çalışması, laboratuvar çalışması ve alan çalışması. Stratejik yöntem olarak laboratuvar çalışması kültürü konu alan alan araştırmalarında deney odaklı değil fakat benzer bir çalışmadır. Yaptığımız alan çalışmasında John Blacking’in yapmış olduğu çalışma benzeri bir çalışma yaptık. Topluluğun söylediği movel’lerden birkaç örnek öğrendim ve bunları topluluk ile birlikte söylerken bazı yerleri bilerek yanlış söyledim burada topluluğun müziksel hatalarda hoşgörü sınırlarını test etmeye çalıştık (Blacking, 1973). Bu çalışma veri kaynakla laboratuvara taşınmadan yapılabilen bir deney örneği idi. Etnomüzikologlar arasında yaygın olan “etnomüzikolojinin laboratuvarı alandır” sözü, etnomüzikolojide de aynı kısıtlılığın olduğunu inşa eder ve bu kısıtlılığın alan çalışmasını derinleştirmekle giderilebileceğini ima eder (Özer, 2002’de atıfta bulunduğu gibi). Alan çalışmasına dayalı müzik incelemesinde yöntem ve teknik kavramlarını birbirinden net olarak ayırma ve ayrı ayrı tanımlama eğilimi etnomüzikolojide ilk olarak Alan Merriam 1964’de görülür. Ona göre teknik, alan çalışması özelinde “...alanda veri toplamanın ayrıntılarına yönelik bir kavramdır” ve “...insanlarla kaynaşma, kaynak kişilerin uygun değerlendirilmesi” gibi sorularla ilgilidir. Bu tezdeki çözümlemeyi etkileyen veriler; gözlem, görüşme, katılım, tarama ve örnekleme bağlamlarından oluşmuştur. Katılarak gözlemede, araştırmacı yalnızca gözlemekle kalmaz, aynı zamanda bizzat yapar. Bu, araştırmacının yalnızca gözlem yaparak elde edemeyeceği verilere ulaşmasını sağlar ve katılarak gözlem yöntemin üstünlüğü de burada ortaya çıkar (s.81). Biz bu yöntem ile bugüne kadar ulaşamayan pekçok bilgiye ulaşmayı başardığımızı düşünmekteyiz.

Sosyal olaylar ve insanla ilgili olgular, belirli ortamlardan bağımsız olarak gerçekleşmez. Araştırma sırasında dahi, bütün olay ve olgular sürekli bir akış halindedir, olay ve olgular arası dinamikler sürekli değişmektedir. Ki bu bağlamda tez konumuz olan Arap Alevileri ile ilgili araştırmaya başladığım 5 yıl içerisinde bu akış çok hızlı ve belirleyici olarak meydana geldi. Ülkemizde gezi olayları olarak isimlendirilen sosyal ayaklanma esnasında hayatını kaybeden kişilerin büyük çoğunluğu Arap alevi topluluğunun üyeleri idi. Bu olaylarda hayatını kaybeden gençler topluluk üzerinde büyük etki bıraktılar. Nitel araştırmacılar olay ve olguların özellikle sosyal içeriği olan ve insanla ilgili olay ve olguların, kesin sınırlarıyla alt birimlere ya da davranışlara ayrıştırılamayacağını, çünkü sosyal olay ve olgular arasında karmaşık ilişkilerin olduğunu varsayar. Bu bağlamda yaptığımız araştırmada gördük ki yukarıda bahsettiğimiz olaylar toplumun tamamını etkisi altına almıştır. Bu anlamda nitel araştırmada değişkenler sonlu ve bağımsız (discrete) değildirler; birbiri içine geçmiş karmaşık ilişkilerle açıklanabilirler. Bundan dolayıdır ki değişkenleri birbirinde bağımsız ve kopuk olarak göremeyiz.

Tez çalışmamızın son yöntemi; müzik analizine dayanmaktadır. Müzik oluşum süreçlerinde ve oluşumunda analitik yaklaşım zorunludur. Müzikoloji/Etnomüzikoloji'nin analitik düşünce ile temasını sağlayan araç Müzikal analizdir. Alan çalışmalarında Arap Alevilerine ait elde ettiğimiz müzikal kaynakların transkripsiyonu yapılarak analiz edilmiş ve Arap Alevi müzikal kültürünün çalgısal, ezgisel, ritimsel, biçimsel, dizgisel ve icrasal dinamikleri; ses genişliği, karar sesi, makamsal ve ritmik yapı, karakteristik ezgi tipleri ve form açısından incelenmiştir. Bu analiz yöntemi topluluğun müzikal kimliğinin gözler önüne serilmesi bakımından ayrı bir önem arz etmektedir. Eğer bir halkın düşüncelerini anlama konusundaki niyetimiz ciddiye, deneyimin analizinin bütünü bizim değil, onların kavramları üzerine temellenmelidir (Özbudun, 2006'da atıfta bulunduğu gibi).

Alan araştırması sırasında pek çok güçlük ile karşılaşmıştır. Bu güçlükler ve bunları aşmak için uyguladığımız stratejiler şu şekildedir:

Alan araştırmasında karşılaşılan en önemli güçlük, alan araştırması yaptığımız tarihlerde İstanbul odaklı olarak başlayan fakat Türkiye'nin pek çok bölgesine yayılan "Gezi Olayları" olmuştur. Bu esnada ölen gençlerden üç tanesinin Arap Alevi cemaatinden olması alan çalışmamızda bize çok büyük zorluklar yaşattı.

Gençlerin acısı ile boğuşan topluluk üyeleri ile görüşmek bir hayli zor oldu. Yine aynı dönemde başlayan Suriye iç savaşının etkisinin Türkiye’de görülmesi de çalışmamızda güçlük yaşamamıza neden oldu. Suriye’de yönetimi elinde bulunduran Arap Alevi cemaati üyelerinin çatışmaya dâhil olmasından dolayı Türkiye’de yaşayan Arap Alevi cemaati üyeleri çok etkilenmiş ve özellikle yaşlılar görüşme teklifimizi kabul etmekte tereddüt etmişlerdir.

Özellikle alan araştırması esnasında konumuzun genellikle müzik içerikli olması çalışmamızın daha zevkli olmasını ve topluluk üyelerinin zevkle görüşmeye katılmalarını sağlamıştır. Bundan dolayıdır ki genellikle müzik konusunda ilgili olan kişiler ile daha yakın ve kolay görüşme fırsatımız olmuştur. Topluluğun araştırmaya yönelik şüphesi ve çekingen yaklaşımlarının aşılması, araştırmanın topluluk tarafından kabul görmesi ve araştırmaya katılımın sağlanması için şu çalışmalar yapılmıştır:

İlk olarak topluluk üyeleri araştırmanın konusu ve amacı ile bilgilendirilmiştir. Araştırmayı gerekli kılan nedenler ve araştırmanın topluluk için yararları açık bir biçimde izah edilerek araştırmanın bütünü hakkında bilgi sahibi olmaları sağlanmıştır. Bu bilgilendirme, araştırmanın her aşamasında, neredeyse bütün görüşmelerden önce gerçekleştirilmiştir; Çünkü araştırma boyunca katılımcılar tarafından, araştırmanın neden yapıldığı ve sonuçları üzerine birçok soru sorulmuştur. Katılımcılar konuyu çok ilginç bulmuş ve kendilerine ait bir müzikal kimlik hakkında kendilerinin de çok fazla bilgi sahibi olmadıklarını ve çalışma sonunda tezden bir adet edinmek istediklerini dile getirmişlerdir.

Daha önce topluluk ile yapılan çalışmaların tamamı politik veya inanç odaklı olduğu için çekingen yaklaşımlar olmuş fakat bu çalışmanın sadece müzik ve sanat içerikli olduğu anlatılarak bu sorun aşılma çalışılmıştır. Bu sorunun aşılmasının ardından görüşmeler genellikle topluluk üyelerinin evlerinde gerçekleşmiş ve ev sahipleri çok misafirperver bir tavır sergilemişlerdir.

Topluluk üyeleri, daha önce topluluk dışından bazı kişilerin yaptığı araştırma deneyimlerinden kaynaklanan bazı sebeplerden dolayı araştırma yapanlara karşı suskun ve çekingen bir tavır takınmışlardır. Bu tavrı kırabilmek için araştırma süresince araştırmaya katılan topluluk üyeleriyle hiyerarşik değil eşit bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır.

Araştırmacının Arap Alevi olmamasına karşın, 14 yıl gibi çok uzun bir zamandır Arap Alevi topluluğu ile iç içe olması ve topluluk üyelerinin sohbetlerine uzun yıllardır edindiği bilgiler doğrultusunda eşlik etmesi sayesinde araştırmacı topluluk üyelerinin güvenini kazanmış ve araştırmanın daha sağlıklı geçmesi sağlanmıştır. Bunun yanında referanslar aracılığı ile yapılan görüşmeler de topluluk içinde etkili olmuş ve topluluk üyelerince araştırmacıya ilişkin şüpheler büyük ölçüde giderilmiştir.

Görüşmelere başlamadan, yani kayıt başlamadan önce ve kayıt işleminin sona ermesinden sonra topluluğa çalışmanın genel olarak sanat içerikli bir çalışma olduğunun vurgulanmıştır. Bu vurgunun amacı, araştırmacının asıl amacının ‘tarafsız’ ve ‘bilimsel’ bir çalışma yapmak olduğuna inanmaları, ileriki görüşmeler için yönlendirmelerde bulunmaları ve görüşmelere referans olmalarını sağlamıştır. Referanslar, katılımcının araştırmaya ilişkin şüphelerini gidermesi yanında görüşmeye daha çabuk biçimde geçilmesini de sağlamıştır. Referanslar sayesinde kişilerin katılımcı olması için harcanan ikna süresi kısalmıştır.

Görüşmelerde karşılaşılan güçlüklerden biri, katılımcıların uzun yıllardır söyledikleri veya yıllar öncesinden genellikle radyo veya eğlence ortamlarında öğrendikleri ezgileri önemsiz gördükleri için geçiştirmeye çalışmaları olmuştur. Bu durumlarda katılımcıya ek sorular sorularak ve katılımcıya eşlik ederek önemsiz görülen şeyleri anlatmaları sağlanmıştır.

Görüşmeler esnasında karşılaşılan bir diğer güçlük ise, katılımcıların (özellikle yaşlıların) zaman zaman duygu yoğunluğu yaşayarak kendilerini ifade etme güçlüğü yaşamaları olmuştur. Bu durum, topluluk üyesinin sakinleştirilmesi veya görüşmeye daha sonra devam edilmesi teklif edilerek giderilmeye çalışılmıştır. Alan araştırması sırasında gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen veriler üzerinde belirli kategoriler oluşturulmadan, olgu odaklı bir yaklaşım sergilenerek, olgular arasında mantıksal bağlar kurularak yorumlama yapılmıştır. Bu şekilde araştırma esnasında ortaya çıkan bilgiler, tez içerisinde gerektiği ölçüde yansıtılmaya ve bu bilgilerden hareketle nitelikli bir betimleme yapılmaya çalışılmıştır.

2. ARAŞTIRMANIN KURAMSAL TEMELLERİ

Bu bölümde, araştırmanın kuramsal temellerini oluşturan konular üzerine odaklanılacaktır. Öncelikli başlık, Shelemay'ın teorisi bağlamında ‘Gelenğin Aktarımı’ kavramıdır ve bu anlayış, bütüncül bir çerçevede, Mitoloji, Hefli ve Finnen olgusu ve yarattığı kültürel kavramlardan hareketle tanımlanacaktır. Araştırmanın başat kuramı olan Etnisite bir sonraki bölümde incelenecektir. Başta dilbilimini olmak üzere, etnomüzikolojinin, antropolojinin, tarihin hatta sosyolojinin özellikle doğrudan veya dolaylı olarak evrim paradigmasıyla yola çıkarak yaptıkları tanım ve tasniflerle etnisiteler arasında bir üniter diyalog sürecini dinamitleyen ve ortadan kaldıran pek çok kışkırtmanın içsel nedenini oluşturmalarına 19. ve 20.’da başlanılmıştır. Bu olaya bir de Sosyal Bilimlerin geçen yüzyılda “uzmanlaşma” veya “aşırı ihtisaslaşma” adına içine düştükleri ve inanılmaz boyutlara ulaşan “atomizasyon” boyutuyla da bakmak ve bütünü kucaklayan önermelerden gittikçe mahrumlaşan sözde tümünden gelimden kaynaklanan ve fonksiyonel anlamda tüme varımı olmayan örgüleniş sarmalı bizi ister istemez sosyal bilimleri sorgulayarak yeniden düşünmeye ve çok etnili bir dünyada kültürlerin diyalogu bağlamında halkbilimi’nin (folkloristics) yeri ve önemi üzerinde durmaya sevk ediyor (Çobanoğlu, 2004).

Çalışmanın müzikoloji temeli ise, yapılan çalışmanın etnik bir topluluk üzerine olmasından dolayı etnomüzikoloji kuramları bağlamında olacaktır. Topluluğun kendi temsilini ortaya koyan günlük hayattan veya özel gün ve özel toplantılar esnasında yapılan müzikler bağlamında müzikal kimliğin oluşumunun nasıl gerçekleştiği aynı zamanda da bu müziklerin müziğe dair bir analiz birimi olarak iş görürken, müzikal gelişimin nasıl olduğu müziğe referans olacaktır.

Etnomüzikolojik açıdan bakıldığında kültürün/gelenğin aktarımı odaklı olarak müzikal aktarımın özellikleri ele alınacaktır. Aynı zamanda topluluğun müzikal kültüründe etnografik ve etnomüzikolojik açıdan gelenğin aktarımı üzerinden topluluğun müzikal kimliğinin devamlılığının nasıl sağlandığı irdelenecektir. Bu çalışmanın bir amacı da zar zor yaşayan ve ölmek üzere olan müziklerin biran önce

toparlanıp, gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlamaktır. Bu bağlamda kültürün aktarımı teorisi topluluğun kültür aktarımını tespit konusunda bize yardımcı olacaktır. Geleneğin aktarımı teorisini ilk olarak Profesör Kay Kaufman Shelemay, Latince’de traditum olarak adlandırılan “Geleneğin aktarımı” konusunun etimoloji dünyasından bir toooloji olduğunu düşünerek, geleneğin aktarımında etnografik metod ve özellikle etnomüzikoloğun rolü üzerinde durmuştur.

Franz Boas'ın öncülüğünü yaptığı Kültürel evrimcilik ve difüzyonizm kuramı ile Zamr enstrümanı ve Arap Alevi topluluğunun depki olarak isimlendirdiği halay’ın İspanya’da görülen Flamenko ile olan bağlantısı, yayılma alanı ve benzerliklerine değinilecektir.

Etnomüzikolojinin tanımına yönelik pek çok tartışma günümüzde de sürmektedir. Etnomüzikologlara göre müzikbilimcisi (müzikolog) müziğin kendisi üzerine çalışırken, etnomüzikolog tıpkı kültürel müzikolojide olduğu gibi müziği daha geniş kültürel çerçevesinde inceler görüşü yaygındır. Etnomüzikologların, sadece derlemeci olduğuna dair yaygın kanının aksine, bugün etnomüzikologlar toplulukların etnik ve müzikal kimliklerini etnomüzikoloji kuramları bağlamında incelemektedirler. Günümüzde etnomüzikologlar her ne kadar popüler kültür alanındaki ürünlere yönelmiş olsalar da, kimileri yeni notasyon teknikleri ve açıklamalı çalışmalar içerisinde yer almaktadırlar. Çalışılmakta olunan alan üzerinde büyük ölçüde hakimiyet kurulabilmesi için disiplinler arası bilgi alışverişi çok önemlidir. Etnomüzikoloji; Antropoloji, Sosyoloji, Etimoloji, Semiotik, Tarih ve Matematik gibi disiplinler arasında önemli bir yerde bulunmakta ve başka birçok bilim dalından yararlanmaktadır. Etnomüzikolojik bir çalışma, sadece var olanı değil duyulanı ve aktarılan bilgiyi de kayıt altına alma ihtiyacı hisseder. Özellikle Levi-Strauss’un üzerinde durduğu ‘*müzikte mitsel düşüncenin özünü görmek*’ tanımlaması müziğin sonsuz bir genişleme ve potansiyele sahip olduğunun ifadesidir. Etnomüzikologlar ilk zamanlarında kayıtlarını işitsel olarak alıyor olsalar da günümüzde teknolojinin de gelişmesiyle görsel ve işitsel kayıtları çok daha çağdaş bir biçimde kendi lehlerine çevirmektedirler. Müzik hakkında mitolojiler hem Doğu kültüründe hem de Batı kültüründe vardır. Batı kültürünün en eski mitolojilerini oluşturan Germen, Kelt ve Yunan destanlarında müziğin de yer aldığını görüyoruz. Bazı mitolojik hikâyeler Doğu ile Batı kültürlerinin birbirinden nasıl etkilendiğini göstermesi açısından önem taşır. Müziğin bulunuşu ile ilgili doğu müzik kitaplarında

yaygın olarak bulunan hikâyelerden biri de Pisagor'un müziği icat edişi mitolojisidir (Uslu, 2004). Yukarıda belirtilen kültürlerde olduğu gibi Arap Alevi topluluğunda da yaptığımız alan çalışmalarında mitolojik hikâyelere rastladık. Bu hikâyeler gerek topluluğun tarihsel gelişiminin bilinmesi açısından gerekse, müzikal içerik olarak önemli bilgiler aktarmıştır. Mitoloji'yi geleneğin aktarımında yardımcı bir fonksiyon olarak düşündüğümüz için bu bölümün içerisinde incelemeyi uygun bulduk.

Çevremizdeki gerçeğin ötesindeki gerçekleri bulmak yani, ruh üzerinde çalışmak, Psikanalitik uygulamalarından bir tanesidir. Asıl gerçeğe ulaşmak için önce dili aradan çıkartmak gereklidir. Buna ulaşabilmek için ise müzik üzerinden bir çalışma yapılmalıdır. Çünkü müziğin evrensel bir dil olduğu dünya üzerinde genel geçer bir durumdur. Erich Moritz von Hornbostel yakın arkadaşı Curt Sachs birlikte evrensel dil olarak 'müzik dili' kavramını ortaya atmışlardır. Bu ikilinin (Hornbostel-Sachs) yaptıkları ilk çalışmalar Avrupa'da 'karşılaştırmalı müzikoloji' yani günümüzde etnomüzikoloji'nin ilk adımları olmuştur.

Halk kavramının oluşturduğu kültüre halk kültürü denir. Halkın üretim etkinlikleri, toplumun yaşama ve gelişmesinin kesin koşuludur. Üretici halk olmadıkça toplumda kültür var olamaz. Halk kültürü; bir arada yaşayan ya da yaşamış olan halkın ortaklaşa paylaştıkları Tarihi, gelenekleri, tarihi eserleri, inançları, el sanatlarını, örf ve adetleri, yiyecek ve içecek alışkanlıklarını, müzik ve dansı (halk oyunları), sürdürüp yaşatmalarıdır. Müzik kültürü, bir topluluğun düşünceleri, eylemleri ve ürettikleri ile bağlantılıdır. Müzik ve ona bağlı tüm eylem ve inançlar kültürün bir parçası olduğu için 'müzik kültürü' terimini insan grubunun müzikle olan ilişkilerinin bütününe belirtmek için kullanılır. Bu nedenle bir topluma ait müzik kültürü o toplumun yaşam tarzının da simgesidir. Seeger, müziksel etnografya tarzlarının tarihi bir genel görünümünü verirken, vurgunun yazardan yazara değişmesine rağmen, etnomüzikolojik yazıların üç temel soru etrafında odaklandığını belirtir:

1. İnsanlar müzik yaparken, seslerin bileşimini ve zamana göre düzenlenmesini belirleyen ilkeler nelerdir?
2. Bu sesler diğer müziksel geleneklere nasıl benzer veya onlardan nasıl farklılaşır?
3. Belirli bir kişi veya sosyal grup neden verili bir bağlamda müzik yapar veya dinler? (Seeger, 1991).

Seeger, Rousseau'nun müzik tanımını inceler ve bu tanımı “müziğin etnografik incelenmesi için ilk kanıtlardan birisi olduğu” sonucuna varır. Rousseau'nun müziği ilk tanımlaması (orijinal olarak 1779'da yayınlanmış fakat 1975'de AComplete Dictionary of music) adı altında çevrilip basılmıştır” bir icrayı, üretilen sesleri ve onları duyan bir dinleyici grubunu vurgular (Seeger, 1991 s. 347). Rousseau, bir grup müziksel transkripsiyon vurgular ve iki sonuca varır:

1. Müziksel transkripsiyonlar akustik yasalarıyla yönetilen bazı benzer ses süreçleri doğurur.
2. Şarkıların insanlar üstündeki etkileri seslerin kendilerinin fiziksel etkileriyle sınırlı değildir, kültürel yorumlarını da içermektedirler (Seeger, 1991 s. 347).

Seeger (1991), müziğin etkisini anlamak için, hem icracının hem de dinleyicinin üstündeki etkisine bakmak gerektiğini ve “geleneği, yansımaları ve bir dolu durumu araştırmaya hazır olma gerektiği” sonucuna varır (s. 348). Seeger, etnomüzikolojiye yaklaşımların Rousseau'nun ikili yaklaşımıyla izlenebileceğini belirtir.

Evrensel bir akustik sistemin tasviri pek çoğu için bir odak noktasıyken, sesin insan grupları üzerindeki etkisi de diğerleri için ilgi çekiciydi. Bütün bunlar müzik incelemelerinde ard arda değil paralel gelişen ilgilere aittir. Blacking, akademik dünyadan alan çalışmasına geçtiğinde dünya görüşünü değiştirmiştir. Alan çalışmasındaki deneyimi, müziği akustik bir sistem olarak incelemenin Batılı bir müzik görüşü olduğunu ve incelediği batılı olmayan müziği tarif etmede uygun olmadığını göstermiştir. Blacking'in kendi sosyal ve kültürel yetişme tarzı ona müziğin bir “ses düzenleyici bir sistem” olduğunu öğretse de, alan deneyimi ona şunu göstermiştir; farklı müziksel tarzlar ve teknikler, müziğin ifadesel amaçları ve gücü veya yaratılmasını sağlayan entelektüel düzen hakkında hiçbir şey söylemez (Blacking, 1973). Tüm müzik sistemlerini antropolojik bir yaklaşımla incelemenin sesleri ayrı ayrı incelemekten daha anlamlı olduğuna inanır (Clarke'ın 1998 s.135'de atıfta bulunduğu gibi).

Antropolojinin bilim dünyasındaki yerini belirlemek çok uç olsa da beşeri, sosyal ve doğa bilimleri arasında adeta köprü vazifesi gördüğünü söyleyebiliriz. Sanat, dil, müzik, felsefe ve tarih ile antropoloji arasında çok sıkı etkileşim vardır. Antropoloji, tüm bu ilgi alanlarına kendine özgü yöntem ve tekniklerle farklı boyutlarda yaklaşır. Müzik üzerine yapılan araştırmalar ülkemizde de son yıllarda kendini göstermeye ve gelişmeye başlamıştır. Kerman'ın da belirttiği gibi artık antropologlar/müzikologlar seslere duyarsız kalmamaktadırlar.

Antropolojik çalışmanın müziksel bir sistemin teknik incelemesinden daha anlamlı olduğuna dair yaklaşımından dolayı, bu çalışmadaki yaklaşımın temeli antropolojiktir. Müzik yapmak bütün kültürlerin ortak yönüdür ve bu yaklaşımla, Arap Alevilerin toplu müzik uygulamaları, müzik eğitimi ve aktarımında Seeger'ın, “geleneği, yansımaları ve bir dolu durumu araştırmaya hazır olma gerektiği”

bağlamında incelenmesi ve bu tanımlamalar ışığında “akustik bir sistem” olarak incelenmesine odaklanılmıştır. Ana ilgi odağı olan müzik, hakkındaki değerleri ve müziğin kendisini üreten sosyal ve kültürel çevirmedir. Müziğin kültürel bir oluşu olması doğal olarak bu olguyu evrimsel bir olgu haline getirir. Müziği icra etme ve uygulama tekniklerini kültürel bağlamına yerleştirmeden evvel bunların incelenmesi gerekmektedir. Özellikle topluluğun tek müzik üretim kişileri/ozanları olarak bahsedebileceğimiz Finnen’ler odak noktadaki kişilerdir. Bu yüzden bu çalışma, transkripsiyonlar, müziğin kendisinin incelenmesinden çok müziğin uygulama alanları, topluluk üyelerinin müziğe bakış açısı, aktarımındaki rolü ve müziğe karşı tutumların incelenmesini içermektedir. Normların daha kültürel gruplar tarafından biliniyor ve tanımlanıyor olması fikri, Türkiye’de araştırmacıların ana akım sünni ve laik kültürlerle birlikte Arap Alevi kültürüyle de ilişki kurması gerektiği anlamına gelir. Bu tanışıklık, ne söylendiği, ne gözlendiği ve gerçeğin ne olduğu arasındaki ayrımı yapmak için gereklidir. Ayrıca topluluğun kendilerine kültürel olarak yakın buldukları dil birliği olan fakat din farklılığı yaşadıkları Arap Hıristiyan ve diğer din ve mezheplere ait topluluk üyeleri ile olan ilişkilerinin müziklerine yansması da önemli etkenlerden bir tanesidir.

Diğer kavram ise süreklilik ve değişim kavramıdır. Büyük değişikliklerle toplum değişken olmaya ve yanlış işlemeye başlar. Yetersiz değişim ise katılık ve yaratıcılığın yok oluşunu getirir. Bir kültürün yaşaması için, ikisi arasında uygun bir denge bulması gerekir. Nettl (1983), müziksel değişimi tarzda değişikliklerle eşleştirir ve kültür kavramını müziksel tarz kavramıyla ilişkilendirir. Nettl, müziksel kavramsallaştırma ve davranıştaki değişikliklerle müziğin kullanımındaki ve görevindeki değişiklikleri değişimin dört türü veya dört seviyesi olarak sınıflandırmayı önerir. En uç seviyede, bir sistemin diğer sistemin yerini alması vardır. Bir sistemin kökten radikal değişmesinde, eski sistem yeni sistemde bir dereceye kadar takip edilebilir. Yavaş ve normal değişimde, süreklilik öğeleriyle değişim öğeleri arasında bir zıtlık vardır. Yenilik, hayatı/müziği tıkanıklıktan koruması bakımından iyi ve gerekli olarak görülür. Değişim bir norm olduğuna göre, suni olarak korunan bir müzik sistemi ve önceki sosyal bağlamından ayrılan bir müzik sistemi genellikle ölür. Dördüncü seviyede, icrada belli bir derecede çeşitlilik beklentisi ve bunun bu yüzden değişim olmak zorunda olmaması durumu vardır (Nettl, 1983).

Nettl (1983), ayrıca değişimin hızını etkileyen dört unsundan da bahseder. Müzik, teknolojisi en az durumda olan toplumlar en az değişimi yaşamaktadır. Böyle toplumlarda, müzik sistemi sosyal sisteme mükemmel bir biçimde uyum sağlar ve bu yüzden daha fazla uyuma ihtiyaç duymaz. Arap Alevi topluluğu gibi toplumlarda müzik değişime karşı olan belirli bir kültür alanıyla iç içedir. Bunun en açık örneği dini müziktir. Dördüncü unsur, tarihin çevrimsel doğasıdır. Bir toplum belirli bir dönem durgun görünebilir, daha sonra sakin durumuna dönmeden evvel büyük bir değişim yaşar (Clarke'ın 1998'de atıfta bulunduğu gibi). Arap Alevi topluluğunda değişimine en az -hatta hiç- uğradığını düşündüğümüz müzik tarzı dini müziktir. Özellikle teknolojinin gelişmesi ile birlikte yaklaşık son 30 yıldan bu yana din dışı müzikte etkileşim ve değişim görülmektedir. Bunun en önemli kanıtı olarak nitelendirebileceğimiz durum, bir zamanlar tamamen Arapça olan topluluğa ait müzik kültürü son yıllarda Türkçe/Arapça karışık bir müzik yapısı haline gelmiştir. Oysaki dini müzikte herhangi bir değişimin gerçekleşmediğini düşünmekteyiz. Dini ibadetlere, topluluğa mensup erkek bireyler haricinde hiç kimsenin kabul edilmemesi ve uygulamaların yüzyıllardır aynı şekilde devam etmesi bizde, dini musikinin herhangi bir etkileşime maruz kalmadığı kanısını uyandırmaktadır. Arap Alevi kültürünün dini ve din dışı müzik olarak kimliğinin ayrı incelenmesinin nedeni, iki müzik türünün de ayrı özelliklere sahip olmasıdır. Dini müzik, Kur'an Arapçası olarak nitelendirilen bir fonetik ve ezgisel yapı ile icra edilmektedir. Arap Aleviliğinde namaz esnasında dans ritüelli (semah) bir süreç yoktur. Fakat ezgi anlamında; Şih(Şeyh) eşliğinde dualar okunur iken, düz metin şeklinde okunmaz. Duaların okunduğu sırada yapılan uygulama resitatif ezgi'dir. Bunlar Kur'an okuma ezgisi olan tecvid (teğanni) benzeri tarza yani hetr (daha hızlı okuma) şekli ile okumadır .

Her kültürün kendi öğrenme kuralları olmasına rağmen, öğrenme kavramı her kültürde çok önemlidir. Leonhard ve House (1972), herkese uygun bir öğrenme tanımı yapılamayacağını belirtirler fakat diğerlerinin ana noktalarını özetleyen genel bir tanım verirler. Kültür öğrenilmiş gelenekler bütünüdür ve insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini söyleyen, insanın varoluşuyla ilgili sorunları çözebilecek bir araçtır. Topluluklar tarihsel bir karakter taşır ve kültür unsurları göçlere dayanır. Tarihte Arap Alevi topluluğunun göçleri çoğu zaman –genellikle dini baskılar odaklı olarak gerçekleşen- zorunlu göçler olmuştur. Göçler sayesinde halklar ve kültürler

birbiriyle temasa geçmiş ve birbirlerinden karşılıklı olarak etkilenmişlerdir. Kültür değişikliğinin ve kültür yaratıcılığının ana sebebini, göçler vasıtasıyla temasa geçen halkların ve kültürlerin büyük ölçüde birbirlerini etkilemelerinde aramak gerekir. Bu bağlamda müzik bu kültürlenmenin merkezinde yer alır ve Seeger'in de belirttiği gibi müzik toplumun içinde değil toplum müziğin içindedir. Doğal olarak halkları incelemekle müziği incelemek arasında kuramsal bir bağ vardır. Bir antropolog tıpkı bir müzikolog gibi, ritüel, kültürel, linguistik çalışma yaptığı esnada müzik ve dansı da aynı kategoride incelemelidir. Alfred Lewis Kroeber'ın kültür ile ilgili savı şu şekildedir; Kültür bireylerden kaynaklanmakla beraber ve bireylerce sürdürülmekle birlikte, bireysel psikolojiye indirgenemez, bireyleri aşan ve onları kontrol eden bir örüntü vardır. Kültür bireysel insan davranışlarında belirleyici bir rol oynar. Bireysel edimler, bireyin kendisinden çok, toplum içindeki tarihsel eğiliminden kaynaklanmaktadır.

Toplulukları müzikal öğrenme sürecine aktif olarak katan ve sürekli olarak öğrenmesini sağlayan diğer bir deyişle öğrenmeyi öğreten, yeni yöntemlere gereksinim vardır. Öğrenme büyümedir; öğrenme gelişmedir, öğrenme deneyimdir, öğrenme eklenen yeni birşeydir, öğrenme davranışta değişikliğe yol açan bir süreçtir (Leonard ve House, 1972 s. 121). Merriam, müziksel sesin; dinamik bir sürecin sonucu ve müzik davranışının önemli kavramlara dayandığını belirtir. Hem davranış hem de kavramlar öğrenilir, hem öğrenme süreci hem de içeriği kültüre özeldir (Clarke'ın 1998'de atıfta bulunduğu gibi).

Müzik sesi, müzikle ilgili kavramlar üstünde beslenir; dolayısıyla bu durum davranışı değiştirirerek veya güçlendirerek müzik uygulamasını değiştirir veya güçlendirir. Bu yüzden öğrenme hayatıdır, çünkü öğrenme müzik-yapma dinamiği ve sürekli değişim sürecini birbirine bağlar (Merriam, 1964).

Hall'un (1981) işaret ettiği gibi, tek bir kültürde bile insanlar farklı yollarla öğrenebilirler. Farklı duyuşal haller ya mizaçla ya da eğitimle geliştirilir. Duyuşal girdinin doğru okunması ve var olan çerçeveye birleştirilmesi, Hall'a göre, yapmamız gereken en önemli şeydir (s. 131). Neye dikkat ettiğimizi kültürümüz belirlediği için, bu çalışmada Arap Alevi toplumunun müzikal kültürünün gelişim ve aktarımında kültürün tekliği fakat farklı kültür çevreleri ile iletişim halinde olunmasının kültüre katkısını belirlemek başat konudur. Her kültürün kendi öğrenme kuralları vardır. Hall, kültürler arası öğrenmeyi incelerken, kendi öz kültürlerinden

aldıkları öğrenme tarzlarını yeni durumlara uygulamada karşılaşılan problemlerden bahseder. Bu arada yeni kültürün kendi öğrenme modelini kullanmanın önemini vurgular. Topluluk üyelerinin 1980 sonrası ana dillerindeki kültürden uzaklaşması, onların çevresinde kendisine en yakın gördüğü kültürlere ilgi duymaya başlamalarına neden olmuştur.

Hall'e (1981) göre; her kültür sadece birleşmiş bir bütün değildir, öğrenmeyle ilgili kendi kuralları vardır. Bunlar tüm yapının farklı düzenlemeleriyle kuvvetlendirilirler. Farklı bir kültürü anlamamanın önemli bir parçası düzenlemenin nasıl yapıldığı ve bunun o kültürde nasıl öğrenildiğini anlamaktır (s. 131). Eğer kendi kültüründeki öğrenme modelleri kullanılmakta ısrar edilirse diğer kültürü anlamak mümkün olmayacaktır.

Algılamalardaki, kavramlardaki ve davranışlardaki bu köklü değişim, karşı kültüre geçen bir yetişkin için genellikle olası değildir. Bir araştırmacı olarak, o kültürde yaşayan insanın (emik) görüşünü mümkün olduğunca öğrenmeye çalışmak oldukça önemlidir. Fakat aynı zamanda, dışardan gelen birisi kültürün içinde olan kişinin farkına varmadığı pek çok yanı fark edebilir ve sorgulayabilir. Arap Aleviler ile yapılan konuşmalarda, çabuk sonuçlara varmamak gerektiğini ve küçük bir grupta çalıştıktan sonra, Alevi ve Arap kültürü hakkında genellemeler yapmamamız gerektiği hakkında fikir sahibi idik. Melikoff (1994) da aynı eleştiriyi daha önceki çalışmaların çoğu için yapmıştır. Kültürlerini inceleyen, parçalara ayıran ve teorilere indirgeyen değerleri araştırmacıların gerçeği şekillendirdiğini ve yaşayan bir kültürün yazıya dökülemeyeceğini belirtir (s. 67-68). Bir yabancının Arap Aleviler hakkında yazı yazamayacağı görüşünde bir etno-merkezcilik var gibi görünmektedir. Güvenç (1991) gibi, bu eleştirilerle (kısmen de olsa) aynı fikirde olursa da, hem içeride yaşayanın (emik) hem de dışarıda yaşayanın (etik) görüşlerinde avantajlar ve dezavantajlar olduğunu düşünüyoruz. Birbirlerinin sınırlamalarını bildikleri ve daha tam ve mozaik bir bütünü oluşturmak için farklı görüşleri birleştirebildikleri ölçüde iki görüş de geçerlidir. Yaşayan bir kültürü tanım teorisine indirgemek elbette imkânsızdır. Böyle bir çalışmada Arap Alevileri ile ilgili 'şimdi bilğimiz sınırlı' durumda. Fakat bu sınırlamalara rağmen, 'sınırlı' bilmek hiç bilmemekten daha iyidir.

Bu bağlamda, Qureshi (Clarke'ın 1998'de atıfta bulunduğu gibi) tarafından özetlenen üç geleneksel antropolojik kavram Arap Alevi topluluğu üzerine uygulanabilir:

1. Kültürel yapı; Arap Alevi topluluğunda müziksel hayatı yöneten normlar ve kodlar. Bu bir emik veya bilgi veren kişinin perspektifini temsil eder.
2. Sosyal örgütlenme; Arap Alevi müziğinin öğrenilmesine, aktarılmasına ve yaratılmasına hizmet eden toplumsal gerçeklik. Bu bir etik veya araştırmacının perspektifini temsil eder.
3. Kültürel ekoloji; müzik, daha geniş bir çevrenin kültürel bir artığı ve ilerleyişine devam eden uyum sağlayabilecek stratejilerin öznesi olarak görülür. Bu perspektif esas olarak etiktir.

2.1 Shelemay'ın Geleneğin Aktarımı⁵ Teorisine Göre Arap Alevi Müzik Kültürü

Gelenek bir toplumun örf, âdet ve davranışları olarak nesilden nesile intikal eden unsurlardan oluşur. Gelenekler insanların gündelik hayatlarında uydukları bir tür sosyal anlaşma temeline dayanan basit birtakım uygulamalardır; esasında sun'fidirler (Dönmezer, 1983). Toplum dayanışmasının devamına azda olsa hizmet ederler. Çünkü bazı gelenekler sosyal tabakalar arasındaki farklılıkları azaltarak toplum kaynaşmasına hizmet etmiş olur.

Bir değerin gelenek vasfı kazanabilmesi için:

1. En az üç nesil boyunca sürüyor/sürdürülüyor olması,
2. Zorla da olsa, bir değer yargısını ifade etmesi, yani kural koyucu olması;
3. Geçmişle şimdiki durum arasında bir süreklilik duygusu meydana getirmesi gerekir (Özbudun, 2003).

Sosyal hayatta iletişimimizi farkında olalım yada olmayalım, çoğunlukla gelenekler belirler. Günlük hayatımızda “gelenek, görenek, geleneğimizde yok, geleneğimize sahip çıkalım” gibi pek çok deyiimi kullanırız. Tüm bunların özünde çoğu zaman sosyal davranışlarımızı geleneklerin çizdiği sınırlar ve normlar çerçevesinde gerçekleştirmekteyiz. Birçok toplum güçlü bir şekilde gelenekten beslenir. Çünkü gelenekler, geçmişleriyle kurdukları irtibattan dolayı o toplumların

⁵ Latince’de traditum olarak adlandırılan “Geleneğin aktarımı” etimoloji dünyasından beri bir toolojidir, aktarılan herhangi bir şeyi ya da geçmişten günümüze ele alınanı ifade eder (Shils, 1981 s.12). “Müzikal aktarım” ile müzikal metaryallerin zaman derinliği dikkate alınmadan sözel, görsel ya da yazılı, bir kişiden bir diğerine aktarımını ifade eder. Buradaki tartışmada bu süreç içinde öncelikle canlı müzik performansının öncelikli rolüne, ikincil olarak anılan ve LP, kaset yada kompakt disk gibi teknoloji ile iletilen müzikal metaryallere odaklanılacaktır.

olumlu/olumsuz değerlerini taşırlar. İrtibat ve değer taşıyor olmaları, onların toplumda yaptırım gücünün olması mânâsına gelir.

Sözlü/oral kültürde aktarım ve öğrenme-öğretme birbirinden kaynaklanan, birbirine bağımlı ve birbirini tamamlayan çok önemli iki boyuttur. Yazılı kültürün gelişmesi ve yaygınlaşmasından önce, birçok alanda olduğu gibi, müziksel kültürün gelecek nesillere taşınması da sadece sözlü/oral aktarım yoluyla gerçekleşmekteydi. Ustaların, müziği yeni yetişmekte olan çıraklara öğretmesiyle müziksel geleneğin devamı sağlanmaktaydı. Günümüzde müzik aktarımı pek çok ülkede yazılı kültür çerçevesinde programlı bir biçimde sürdürülürken, bazı toplum ve topluluklarda hala sözlü kültür gelenekleriyle müzik aktarımı yapılmaya da devam edilmektedir. Arap Alevi topluluğunda halen günümüzde müzik aktarımı bu şekilde devam etmektedir. Herhangi bir toplum veya topluluğu temsil eden birikim içerisinde yerini alan müzik kültürü; ilgili toplumda varlık gösteren, o toplum tarafından üretilen ve tüketilen, gelecek kuşaklara aktarılan her türlü müziksel gelenek, uygulama biçimi, inanç, yasa, eser ile her türlü müziksel araç ve gereci de içine alan bir bütündür (Kalyoncu, 2002). Uçan'ın (2000)'de belirttiği gibi “müzik kültürü, temel kaynağı insanla birlikte geçirdiği evrim sürecinde, bazen çabuk bazen yavaş, ama sürekli oluşkan-gelişken, değişken ve dönüşken bir özellik gösterir” (s. 10). Arap Alevi topluluğu müzik kültürü de bir evrim süreci yaşamış ve ana yapısında bazı değişiklikler meydana gelmiştir. Bu güne kadar Arap Alevi topluluğunun müziklerinin notaya alınmamış olması yukarıdaki savımızı doğrular niteliktedir. Bu güne kadar gelen ezgiler kulaktan kulağa aktarılan ezgilerdir.

Arap Alevi müzik kültürü ait olduğu kültür çevresinin sosyo-kültürel şartları içerisinde şekillenmektedir. Topluluk üyesi bir kişinin hissetme, inanç, düşünce gücü ve iletişim biçimi çevresinde bulunan diğer topluluklar ile yaptığı iletişim düzeyine, çevresindeki doğa şartlarına ve tüm bunların yanı sıra uygarlık ve teknoloji ile ilişki biçimi, buna benzer pek çok çeşitli faktörler müziksel eylemlerini de etkilemektedir. Bunun en önemli örneğini topluluğun kullandığı enstrümanların zaman içerisindeki değişiminde ve müzik uygulamalarının farklılaşmasında görmekteyiz. Tüm bu yaşam şartları ve faktörler, müziksel birikimi şekillendirmekte, her toplumda olduğu gibi Arap Alevi topluluğunda da kendine özgü bir müzik kültürü ve tarihin oluşmasına neden olmaktadır. Topluluğa ait müzik kültürü bir zamanlar Arap müzik kültürü etkisinde iken değişen şartlar nedeniyle zamanla diğer müzik kültürlerinin de etkisi

ile değişikliklere uğramıştır. Bu nedenle, ses sistemlerinin oluşumu, müzik türleri, müzik yaratma ortamı, icra uygulamaları ve sergileme biçimleri, kullanılan enstrümanlar hatta müziksel kurumsallaşma müzik ve kültürel birikimin sonraki kuşaklara aktarımı da kültürlere göre farklılıklar göstermektedir. Geleneğin aktarımında bu tür değişiklikler göz önünde bulundurulması gereken başat konulardır. Geleneğin aktarımı teorisini ilk ortaya atan kişi Kay Kaufman Shelemay'dır⁶. Aktarılan gelenek içerisinde “müzikal geleneğin aktarımıyla” ilgili hususlara değinen Shelemay, “müzik aktarımı” ile müzikal metaryallerin zaman derinliği dikkate alınmadan sözel, görsel ya da yazılı, bir kişiden bir diğerine aktarımını ifade etmektedir. Shelemay, çalışmalarını şekillendirirken öncelikli olarak canlı müzik performansına odaklanmıştır. İkinci olarak kaset ve kompakt disk gibi teknolojilerle iletilen müzikal metaryallere dikkat çekmiştir (Canyakan, 2104).

20. yüzyılın başlarında, kültür çevresi teorisine⁷ paralel olarak çalgılar, ses dizileri, çok seslilik biçimleri vb. gibi çeşitli müzik-kültürel unsurların, dalga hareketiyle çok tipik aşamalarda bir merkezden dünya üzerine yayıldığı kabul ediliyordu (Brandl ve Rösing, 1997 s. 57). Bunun temelinde yatan Avrosantrik⁸ bakış açısına göre de, herhangi bir müzik kültürü irdelenirken Avrupa Sanat Müziği ölçüt olarak alınıyordu. 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra yapılan saha araştırmaları bu bakışın değişmesine yol açmıştır. Farklı kültürlerde karşılaşılan benzer veya aynı müziksel olguların ortaya çıkış sebeplerinin ve onlara yüklenen anlamların çeşitlilik göstermesi; insanın biyolojik alt yapısıyla kültürel üst yapısının, kültüre özgü kurallar sistemi tarafından biçimlenen karmaşık ve çok yönlü bir etkileşim içerisinde olduğunun fark edilmesini sağlamıştır (Simon, 1987). Bunun doğurduğu en önemli sonuçlardan birisi ise; müziğin dünya çapında anlaşılan tek dil olduğu sabit fikrine dayanan evrensel bir müzik⁹ anlayışından vazgeçilerek, müziğin her kültür için yeniden tanımlanması olmuştur (Kalyoncu ve Özata 2007'de atıfta bulunduğu gibi).

⁶ Shelemay Geleneğin Aktarımı Teorisini, Etnomüzikologlar'ın kültürü aktarımı olarak değerlendirmiştir. Oysa ki biz çalışmamızda kültürü aktaran olarak topluluğun kendi uygulamalarını ve toplumun içerisinde kültür yayıcı/aktarıcı olarak değerlendireceğimiz konulara odaklanmaya tercih ettik. Topluluğun Sözlü Kültür öğeleri, Bayramları, Hefli (oturak alemi) geceleri, Finnen (ozan,şığar) Geleneğin aktarımı konusunda başat uygulamalardır.

⁷ Kültür çevresi/çemberi teorisi (Kultur kreis theory) hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Güvenç, 1991 s. 80.

⁸ Avrupa Merkezilik anlamına gelen Avrosantrizm (Eurocentrism), Avrupa kültürünü en öne yerleştiren ve onun üstünlüğünü savunan bir düşüncedir. En genel bakışla, Avrupa dışında kalan toplumların kültür, tarih, politik sistem vb. açılardan Batı'ya özgü zihniyetle, Batı değer ve normlarıyla ölçölüp yorumlanmasını ve değerlendirilmesini işaret eder. Bu anlayış zamanla dünya üzerindeki kültürlerin uygarlar ve barbarlar olarak iki uç kategoride sınıflanmasına sebep olmuştur. Avrosantrizm'in eleştirisi için bkz. Amin, 1988. Avrosantrizm'e karşıt bir kavram olan Etnosantrizm (Ethnocentrism) ise, halkların veya milletlerin kendi kültürlerinden, kendine özgü yaşam biçimlerinden hareketle değerlendirilmesini gerektirir. Etnosantrizm de, toplumların sadece kendini merkeze alması, kendini yüceltmesi ve diğerlerinden üstün görmesi gibi çeşitli olumsuz sonuçları doğurabilmektedir (Güvenç, 1991 s. 20).

⁹ Evrensel Müzik, Batı kültür dünyasının yarattığı ve kültür emperyalizmi ile pekiştirdiği bir kavramdır. Avrosantrik bakıştan temellenen Evrensel Müzik ile kastedilen tür ise Avrupa Sanat Müziği'dir (Fördermayr, 1998 s. 99). Etnomüzikoloji, Müzik Sosyolojisi ve Müzik Psikolojisi alanında yapılan çalışmalar, tüm insanlık için ortak veya insanların tümünün kabul edebileceği

Antropoloji, sosyoloji, etnoloji yanı sıra diğer sosyal ve tinsel bilimlerin literatüründe çok çeşitli perspektiflerden tanımlanan kültür; en genel bakışla, insanlığın maddi ve fikri düzlemdeki bütün birikimini içine alan bir kavramdır. Tylor’a (1871) göre “Kültür, ya da uygarlık, bir toplumun üyesi olarak, insanoğlunun öğrendiği (kazandığı) bilgi, sanat, gelenek-görenek ve benzeri yetenek, beceri ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütündür” (Güvenç, 1991’de atıfta bulunduğu gibi).

Etnograf olan Myers Etnomüzikoloji’de alan çalışması ve geleneğin aktarımının önemini şu şekilde belirtmiştir;

Etnomüzikolojik alan çalışmasında paylaşılan müzikal deneyimden doğan yakınlığın yerine geçecek hiç bir şey yoktur. Söylemeyi, dans etmeyi ve çalmayı alanda öğrenmek iyi bir method ve iyi bir eğlencedir. Kıymet bilinen bir izlerkitle olmak müzikal değişimin formları için özellikle önemlidir. Yeniden öğrenci olmanın sevincini ve tadını çıkartmak; usta bir müzisyen ile yakın ilişkiler kurmak etnomüzikolojide başarılı bir yaklaşımdır (Myers, 1992).

Geleneğin aktarımındaki temel kural, müzikal geleneği yaşayan ile onları taşıyan insanların yapılan çalışmanın bir parçası olmasıdır. Geleneğin aktarımı teorisi Sehelemay tarafından etnomüzikologların yaptığı araştırmalar bağlamında ele alınmasına rağmen, biz bu teoriyi yaptığımız çalışmaların yanı sıra topluluğun yapmış olduğu etkinlikler bazında da değerlendireceğiz. Topluluk bayramları, Hefli geceleri, düğünler gibi topluluğun hep birlikte eğlendikleri özel zaman dilimleri ve topluluk ozanları olan Finnen’ler geleneğin aktarımı olarak değerlendirilecektir. Dinsel ve milli bayramların kimlik ve tarih bilinci açısından önemi, onların, eski toplumlardaki gibi birey ve aile açısından veya dans ve müzikle birleşerek ruhsal vecd¹⁰ yaratma açısından karşılaştırılabilir olmasa da, çağcıl ritüeller olarak yaşatılmasını sağlamaktadır¹¹ (Aydın, 1999’da atıfta bulunduğu gibi). Arap Alevi topluluğunun bayramları alt kültür grubu bayramları olarak değerlendirilebilir. Burada amaç geleneğin aktarımıdır. Geleneğin aktarımı aynı zamanda sözlü kültürün de aktarımı anlamına gelmektedir. Sözlü kültür ve gelenek bağlamında akla ilk gelen müzik halk şarkıları ve vokal türlerdir. Sözlü kültürde müziği öğrenmek sadece sözlü

evrensel bir müzik türünün olamayacağını çoktan ortaya koymuş ve 20. yüzyıl ortalarından bu yana bu kavramdan vazgeçilmiştir (Brandl ve Rösing, 1997 s. 58 & Simon, 1987 s. 135). Günümüz Avrupa Müzikoloji literatüründe belli bir türün işaret ettiği evrensel müzik kavramına rastlamak oldukça zorken, Yıldırım’ın (2000)’de vurguladığı gibi ülkemizde hala sıklıkla kullanılmaktadır (s. 15). Oysaki, evrensel olan herhangi bir müzik türü olmayıp; insana özgü bir davranış ve ifade ürünü olmasıyla, ses üretiminde bazı ortak davranış kalıplarının ve tekniklerin kullanılmasıyla, biyo-fizyolojik ve sosyo-kültürel temelleriyle veya insan yaşamında yerine getirdiği işlevlerle vb. müzik olgusunun kendisidir.

¹⁰ Coşma, kendinden geçme, yüksek heyecan.

¹¹ Daha geniş bilgi için bkz. Connerton.

unsurları öğrenmek değil, aynı zamanda enstrüman eğitimini de içermektedir. Arap Alevi topluluğunda müzik eğitimi usta çırak ilişkisi ile gerçekleşmektedir. Çünkü, topluluğun yüzyıllardır eğitim seviyesinin düşük olması nedeniyle nota öğrenme imkanı olmamış bundan dolayı, kulaktan kulağa ve usta çırak ilişkisi ile vokal müzik ve enstrüman eğitimi gerçekleştirilmiştir. Ong’a göre (2003); topluluklar, standart kalıplar içerisinde söylenilen şarkıları aylar veya yıllar boyu sürekli dinleyerek öğrenirler (s. 77). Bu bağlamda genç bir Arap Alevi, Hefli ortamlarında büyüklerinin söyledikleri movelleri veya bir zamr ustasının çalma şeklini gözlemleyip içselleştirme yoluyla model olarak öğrenir.

Arap Alevi müzik kültürünün temeli Arapça ezgilerden ödünç alınmış ve topluluğun kültürünü yansıtan metinlerden ibarettir. Bu ezgiler Arap geleneksel müziğinde popüler şarkılardan adapte edilmiş ezgiler üzerine oluşmuştur. Shelemay, geleneğin aktarımı konusunda çalışma yapan kişilerin bi-müzikalite kavramına hâkim olmaları gerektiğinden bahsetmektedir. Shelemay’ın aktarımına göre; UCLA Etnomüzikoloji programının kurucusu olan Hood (1960), “kulakları, gözleri, elleri ve sesi eğitme ve bu becerileri akıcı bir şekilde kazanmanın teorik çalışmaların gerçek ilişkilerinin kavranılmasıyla mümkün olduğunu düşünmüştür” (Canyakan, 2014’de atıfta bulunduğu gibi). Hood ikinci olarak, diğer gelenekleri çalışan etnomüzikologların batı müziğindeki performans ve eğitimlerine odaklandı. Hood (1960), sadece bi-müzikalite (ya da multimüzikal) olmanın önemi hakkında değil bunun yansırı performansa dayalı karşıt-kültürel müzikal deneyimin gelişimi hakkında da yazdı. Bizde çalışmamızda hem batı müziği konusunda hem de Türk/Arap müziği (makam unsurları açısından) bakımından alan çalışmasında derlediğimiz eserleri değerlendirmeye çalıştık. Antropolojik açıdan yaptığımız çalışmada aktif olarak alanda müzikal performansa katılmaya çalıştık. Bu konuda Seeger’in geleneğin aktarımında etnomüzikolojik katılımın önemi vurgusu dikkate alınmıştır. Böylece geleneğin aktarımında etnomüzikolojik etkinlik müzikal geleneğin korunmasında müzikolojik sorumluluk, karşılıklılık ve sosyal sorumluluk hususunda antropolojik endişeye kendini adanmışlığın bir göstergesi olmuştur. Mantle Hood “bi-müzikalite¹²” teorisinde müzikal öğrenmenin içerisine oldukça fazla giriş yapılması

¹² Bi-müzikalite kavramı performansı bir uzantısı olarak etnomüzikologlar tarafından ateşlenmiş bir uyanış (revival)’dır. Alan çalışmacısı geleneğin aktarımında aktif bir rol oynar. John Lomax’ın kovboy şarkıları ve sınır baladları (1910) örneği verilebilir. “Sözlü geleneğin yayılmasında şarkı iliminin geri dönütleri hedeflenmiştir” (Shelemay, 1992 s. 326, Canyakan 2014’de atıfta bulunduğu gibi).

konusundaki hassasiyetini belirtmiştir. Bu hassasiyet; geleneğin aktarımında aktif, çoğaltma ve korumacılığa doğru örtülü bir şekilde hareket etmemizi sağlamıştır.

Gelenekler her sahada kendilerine uygun düşen tarihî bir geçmişle süreklilik oluştururlar. Geçmişin izlerini taşımanın yanında yeni durumlara uyum sağlamış ve yeni formlara bürünmüşlerdir. Toplumda sürekli tekrarlarla bir yandan kökleşirler, bir yandan da günümüze uygun düşecek değişim ve dönüşüm geçirirler. Shelemay’a göre geleneğin korunmasında üç kavram önemlidir, bunlar; geleneğin aktarımı, geleneği anlamak ve arabuluculuk geleneği. Ona göre; “Etik korumacılık etnografik sürecin uzun ve cevaplanamamış bir parçası olmasına rağmen, önceki bilimsel araştırmalar ve eski paradigmalar önceki bilim adamlarının aramak ve belli geleneği çalışmalarına, “kayıp olsalar bile”, yol açsa da, herhangi bir geleneği çalışma süreci açıkça görülüyor ki koruma davranışının içerisinde katılımın rolü ile eşit seviyededir”. Geleneğin korunmasında ve aktarımında sorumluluk sadece yazılı metne geçirmekten ibaret olmamalıdır. Çalışma yapılan toplulukta kaybolmaya yüz tutmuş değerlere sahip çıkabilmek en önemli çalışma ögesini oluşturmalıdır. Örneğin Arap Alevi topluluğunda günümüzde sadece bir kişinin çalabildiği Zamr enstrümanını, konu üzerinde araştırma yapan gelenek aktarımcısının çalmayı öğrenmesi hem enstrümanın yok olmasını engeller hem de gelecek kuşaklara enstrümanın nasıl çalınacağını öğreterek aktarılmasını sağlar.

Mantle Hood bi-müzikalite konusunda, etnomüzkologların geleneğin aktarımında aktif, çoğaltma ve korumacılığa doğru örtülü bir şekilde hareket etmeleri gereğinden bahsetmektedir. Son olarak Arabuluculuk geleneğinde ise Shelemay, Navajo Blessingway Şarkıcısı’nın yayınlanmasıyla geleneğinin üç modunun ortaya çıktığına vurgu yapmakta ve eklemektedir; Bizim işimiz dataları toplamak, belli bir düzene sokmak, tercümanların yardımıyla İngilizceye çevirmektir (Canyakan’ın 2014’de atıfta bulunduğu gibi) bir anlamda bir görüşme ya da tartışma bilimsel bir turnak ya da paragraf, o aracılık geleneğidir. Yaptığımız alan çalışmalarında Shelemay’ın yukarıda bahsettiği yöntemle alan çalışmalarında elde ettiğimiz verileri topluluk arasında bile anlaşılması zor durumda olan Arapça diyalekt ile söylenilen ezgilerin sözlerini Türkiye’de yaşayan ve tez konumuz olan Arap Alevilerinin anlayacağı şekilde Türkçe metinlere çevirmeye çalıştık. Yapılan bu çalışma ile topluluğun içinde kıvrılmış, geçmişten geleceğe yol gösteren aktarım zincirinin içinde küçük bir bağlantı olmaya çalıştık. Yaptığımız çalışmalarda elde ettiğimiz verilerde, çalışma

yaptığımız kişiler; bu ezgilerin orijinal kaynakları oldular. Arap Alevi müziğinin uzun süredir devam eden bir geleneği vardı. Topluluk şu anda farklı coğrafyalarda yaşıyor olmasına rağmen –çoğunluğu Ortadoğu coğrafyasıdır- melodi kaynakları ortaktır. Topluluklar temas halinde bulundukları diğer topluluklardan pek çok geleneği ve ezgileri ödünç alırlar. Bundan dolayıdır ki, müzik her zaman kültürel çevrenin bir parçası olduğu için saf değildir. Müzikal ifade kişiden kişiye, halktan halka geçer ve coğrafik, sosyal ve kültürel sınırları aşar. Arap Alevi topluluğunun geçmişteki ezgileri Arap toplumundan ödünç alınmış ezgilerdi oysaki günümüzde bu saflık giderek bozulmaktadır. Topluluğun müzikal kültürünün saf olmamasının nedeni, yaşadığı coğrafyadaki toplulukların müziklerinden ödünç alınan müzikleri de kendi müzikleri ile birleştirmiş olmalarıdır. Fakat tüm bu karmaşıklığa rağmen topluluğa ait müziğinin en önemli özelliği uzun yıllar Arap müziği/kültürü ve “Arap” dili, yani “Arapça” ile bağlantısının bulunmasıdır. Yaptığımız çalışma arabulucu olarak, sadece geleneğin aktarılması değil, topluluğun kendi içinde geleneğinin farkına varmasını sağlama görevi görmüştür.

Toplumların devamlılığında gelenekler oldukça önemli bir yere sahiptir. Önceki nesillerden devralınan ve çeşitli tecrübelerden sonra toplumlar için hayatî değer hâline gelen uygulamaların taşınması gelenekler üzerinden yapılmaktadır. Bu durum bilindiğinden, herhangi bir toplumun temel dinamiklerini değiştirmek ve dönüştürmek isteyen her türlü niyet, günümüzde daha çok 'çağdaş, modern' gibi bazı kavramları kullanarak eğitim, siyaset, ekonomi ve hukuk kurumları üzerinden istedikleri dünya görüşünü dayatabilirler. Bunun için kendi hedeflerini gerçekleştirecek formlara yer açmak maksadıyla doğrudan gelenekleri tasfiye etmeye çalışırlar. Alan çalışmasında bir bölgede öğrendiğimiz ezgileri, kültürel değerleri diğer yörede anlattığımız zaman, anlattığımız ezgilerin özellikle yaşlı nüfusta anımsatıcı bir değer taşıması geleneğin yeniden ortaya çıkması ve aktarım konusunda uyarıcı özellik taşıması açısından büyük önem taşımakta idi.

Topluluğun bayramları, geleneğin aktarımının en iyi örneğidir. Geleneklerin temel hususiyeti değişmezliktir (Hobsbawm, 2006) şeklinde görüşler ileri sürülmesine rağmen, aslında gelenekler de zaman içinde değişir. Topluluğa ait bayramların uygulamasında son yıllarda büyük değişiklikler görülmektedir. Fakat bu, çok yavaş ve ağır bir süreç içerisinde cereyan eder. Kişi, içinde bulunduğu çevreyi ve dünyayı, geleneklerin belirlediği şekilde görür (Benedict, 1998). Kültürel, sosyal ve dinî hayat

gelenekleri beslediği kadar, gelenekler de bunları besler ve şekillendirir. Dolayısıyla, geleneklerle kültürel, sosyal ve dinî hayat arasında devamlı bir etkileşim söz konusudur. Gelenekler, toplumlar ve fertlerin üzerinde tesirini sürdürürken, belli zihni sabitelerin dışında sosyal ve kültürel değişmelere paralel olarak eskiye göre ciddi kırılma ve dönüşümlere uğrayabilirler. Çeyrek asır önce yapılan düğün törenleriyle günümüzde yapılanlar arasındaki farklar bunun tipik örneklerini teşkil eder. Toplumlar, eski nesillerden aldığı her şeyi gelenekleri olarak algılamazlar ve aynı uygulamaları gerçekleştirmezler. Halklar mevcut şartlara göre devrıldıkları gelenekleri şartlara göre yeniden düzenler, yeniden yorumlar, değerlendirir ve bazılarını tamamen yok sayarken, bazılarını da aynen kabul eder ve uygular. Halklar miadı dolmuş formların özünü süzgeçten geçirerek yeniden süzüp çıkarır ve değişen şartlara göre yeniden yorumlar. Arap Alevi topluluğunda özellikle Hefli'ler bu bağlamda günümüz şartlarına uyum sağlayacak şekilde yeni düzenlemelerle halka sunulmaya başlanmıştır. Toplum bunu bilinçaltı bir uygulama olarak yapmaktadır, çünkü, eski gelenekler belirli bir düzenleme ile belirli bir imbidan geçmez ise yaşayamaz ve yeni kuşaklara aktarılamaz.

Kültürünü koruyamayan, gençlere aktaramayan milletler yabancı kültürlerin etkisiyle yok olurlar. Korumada ilke, statik değil dinamik olmalıdır. Kültürel değişim ve gelişimle, kültür yozlaşması, kültür yabancılaşması arasında ince bir çizgi vardır. Bir gencin kendi kültürüne yabancılaşmaması, beğeni yönünden halktan kopmaması için ona ortak milli kültürün alt yapısı öğretilip sevdirmelidir. Gençleri milletin ortak kültürel değerleriyle besleyip hazırlamak ailenin ve eğitimcilerin görevidir. Gençlere milli kültürün tarihi ve kültürel bir miras olduğu, milli kültür donanımı almadan evrensel kültürde yer alınamayacağı bilinci verilmelidir (Artun, 2000). Son yıllarda toplum üyeleri geleneklerin gelecek nesillere aktarımı konusunda bilinçlenmeye başlamışlardır. Özellikle genç nüfusa geleneklerin öğretilmesi konusunda pekçok çalışma yürütülmektedir. Arap Alevi nüfusun yoğun olduğu ilçelerde –Defne, Arsuz, Serinyol, Karataş gibi- yöneticiler son yıllarda Arapça konser, Arapça tiyatro, Arapça halk müzik topluluğu vb. kültürel faaliyetler ile genç nüfusa kültürü öğretmeye çalışmaktadır. Şekil 2.1'de yapılan bu faaliyetlere ait konser afişi gösterilmektedir:



Şekil 2.1 : Geleneğin aktarımı konser afişi.

2.1.1 Geleneğin aktarımı bağlamında sözlü kültür ve müzik

Toplulukların pek çok özelliği, yaşam gerekçesi, dünya görüşü ve sanatsal kabiliyeti konuştuğu dile yansır. Yıllar sonra bile toplumun veya milletin dille meydana getirdikleri ürünler incelendiğinde tarihi bir belge olmasa bile o toplumun, milletin yapısı ortaya çıkarılabilir. Arap Alevilerin tarihleri kadar eski bir edebiyatları da vardır. Yaklaşık 50 yıl öncesine kadar bu edebiyat, sözlü idi. Geçmiş yıllara ait elimizde yazılı eserler bulunmasa da uzun bir zaman içinde çok geniş bir coğrafyaya yayılan pek çok kültür ve dinin etkisinde kalan bu etnik topluluğun edebiyat alanında da iyi bir seviyede olduğunu düşünmekteyiz. Etnik topluluklar için çok önemli olan söz, iletişimin temel vasıtalarındandır. İletişimin sağlanmasına yardımcı olan söz göndericiden alıcıya iletişimi sağlayan en etkin vasıtaadır. Sözün etkisi, icra sırasında yapılan mimikler, vurgulamalar ve taşlamalarla daha da güçlenir. Bu etkinin yazı ile sağlanması oldukça zordur.

Dilin sözlü niteliği ve sözlü kültürle yazı arasındaki bazı farkların daha derin anlamları, bilim dünyasında son yıllarda araştırılmaya başlamıştır. Antropolog, sosyolog ve psikologlar sözlü kültürle ilgili yerel araştırmalara girişmiş, kültür tarihçileri, tarih öncesini, yani insan yaşamına ait kelimeye dönüşmüş tutanakların bulunmadığı yazı öncesi devri didik didik incelemişlerdir (Ong, 2003 s. 17). Yıldırım'a (1998) göre; İlk edebî eserlerin tamamen söze dayalı yani sözlü olması,

sözle iletişimin yapılması yani sözlü gelenek ve şiir sanatının var olması dört ana öğeye bağlıdır. Bunlar; söz, yaratıcı, müzik ve dinleyicidir (s.180). Müzik, varoluşsal özümüzün ve varoluş tarzımızın, evrensel ölçekte kabul gören bir sentezidir; kişisel, sosyal ve kültürel anlamlandırmalardan oluşan ve diğer iletişim biçimlerine benzemeyen bir harmanlamadır. Müzik yaşamdaki tehlikeli duygusal gidip gelmeleri, zayıflıkları, yenilgileri, kutlamaları ve çatışmaları, özel olarak yaşanabilen ve diğer insanlarla paylaşılabilen hipnotik ve reflektif tempolara dönüştürür ve böylece hem yaratıcılarına hem de dinleyicilerine aykırı deneyimler yaşatır (Lull, 2000 s.11). Müzik, her ne şekilde adlandırılırsa adlandırılınsın tarihler, değerler, uzlaşımlar, kurumlar ve onları bağrına basan teknolojilerle anlam kazanır. Nominalist stratejiler, müzik ontolojilerinin genellikle vücut bulduğu politikalarda olağanüstü öneme sahiptir (Bohlman, 1999 s. 25). Bu, müziğe atfedilen hegemonik evrenselliği koruma yerine, müziklere mevcut fiiliyatlar olarak yaklaşmanın ve kültürel olarak yorumlamanın altını çizer. Bohlman'ın açıkça yaptığı gibi, bu tür yorumlayıcı çabalar çok yönlü müzik ontolojilerini göz önüne alır (Erol, 2003'de atıfta bulunduğu gibi).

Geçmiş özümsüyüp, referans alıp, geleceği bu temeller üzerine inşa etmek şeklinde değerlendirebileceğimiz gelenek, kolektif ihtiyaçların karşılanması bir sonucu olarak sürekliliğini koruyan bir kavramdır. Müzik geleneğinin sonraki kuşaklara aktarımının tespiti önem taşımaktadır. Müziğin sözlü gelenek bağlamında yaratılması ve aktarımı, başta Afrika, Okyanusya, Asya, Kuzey Amerika Kızılderilileri, Latin Amerika ve Eskimolarda olmak üzere dünya üzerindeki birçok kültürde ortak olan eylemlerdir. Müzik sözlü kültür ürünlerinin hafızalarda yer edinmesini, kalıplaşmasını ve yayılmasını sağlayan en önemli unsurdur (Kalyoncu, 2007 s. 4). Arap Alevilerde çok eskiden beri Finnen/Şıgar gibi ozanlar şiirlerini söylerken bunları Zamr eşliğinde terennüm ederler, bu durum dinleyici çevresinin, icra anında canlı tutulmasını, söylenenlerin tesirli olmasını sağlaması bakımından önemliydi. Selanik'in (1996), "Pek çok ulus, şarkılarını kulaktan kulağa, babadan oğula, ustadan çırağa aktararak saklamıştır. Burada özümleme söz konusudur. Müzik, yüzyılların ötesinden, zamanın ve yaşayışın süzgecinden geçerek gelir" (s. 5) şeklindeki sözleri, dünya halklarının müziklerini insanlığın uzun geçmişinde nasıl yaşattığını özetler. Müziksel ürünler sözlü gelenekte, temel stilistik yapının korunmasıyla birlikte varyant oluşumunun sık yaşandığı ve bireysel yaratıcılığın da şekillendirdiği sürekli

bir değişim-dönüşüm sürecinde aktarırlar (Kalyoncu ve Özata'nın 2007'de atıfta bulunduğu gibi). Her türlü etik estetik ve bilimsel üretim başlangıçta sözlü ortam şartları içerisinde mayalanır. Düşünme ediminin insanın kendi içerisinde soru cevap yöntemiyle oluşturduğu bir iç diyalog olduğu, yaratma aşamasında bunun söz, müzik, yontu vs. formlar ile dışa vurulduğu gerçeğini dikkate aldığımızda konunun önemi kendiliğinden ortaya çıkar. Yazılı kültürün gelişmesi ve yaygınlaşmasından önce, birçok alanda olduğu gibi, müziksel kültürün gelecek nesillere taşınması da sadece sözlü/oral aktarım yoluyla gerçekleşmekteydi. Ustaların, müziği yeni yetişmekte olan çıraklara öğretmesiyle müziksel geleneğin devamı sağlanmaktaydı. Günümüzde geleneksel müziğin aktarımı pek çok ülkede yazılı kültür çerçevesinde programlı bir biçimde sürdürülürken, bazı toplum ve topluluklarda hala sözlü kültür gelenekleriyle müzik öğretimi yapılmaya da devam edilmektedir. Arap Alevi topluluğu bu topluluklara paradigma topluluklardan bir tanesidir. Bu aslında aynı zamanda Arap Alevi kimliğinin müzikal kimlik çerçevesinde aktarımı anlamına gelmektedir.

Finnen'lerin yaratıcılığında, Zamr eşliğinde vücut bulan, yayılan, gelişen, zenginleşen Arap Alevi sözlü gelenek şiir sanatı, yüzyıllar boyu temâlarını, formlarını, türlerini tekrarlayarak, yeni unsurlar bünyesine katarak, yeni teknikler ve melodik yapılar oluşturarak, kendi içinde usta çırak ilişkisi oluşturarak, temsilciler yetiştirerek, varyantlar ve versiyonlar yaratarak günümüze kadar ulaşmış ve halen de varlığını sürdürmektedir. Arap Alevi topluluğu halk şarkılarını sözlü kültür yoluyla, büyüklerinden dinleyerek yani geleneğin aktarımı yoluyla öğrenir. Topluluk halk şarkılarını her türlü neşeli, kederli olay üzerine toplandığı zamanlarda söyler. Genellikle özel bir halk şarkıları söyleme toplantısı yapılmaz ve şarkıların söylendiği belirli bir zaman dilim yoktur, her zaman söylenebilir. Şarkılara kaynak olan kişiler, özellikle kış aylarında kapalı mekânlarda yaz aylarında ise mesire yerlerinde eğlence amacıyla bir araya gelirler ve şarkılar söylerler. Özellikle kış gecelerinde (Hefli'lerde) soba başında eğlence amacıyla toplanır, yaz aylarında ise tarım ve hasat için toplandıklarında eğlenmek ve işi kolay kılmak amacıyla halk şarkıları (Rıddiyeler) söylerler. Aynı zamanda askere gönderme, gurbete yolcu etme ve gelin gönderme törenlerinde halk şarkıları söylerler. Halk şarkıları duyguların söylenmesi, insanları güldürmesi, eğlendirmesi, işi kolay kılması, eğitim, örf, âdet, gelenek aktarımının sağlanması, birlik beraberlik ve dayanışmayı arttırması, kültürün sözlü

ve ezgili yolla aktarılması dışında, duyguları dışı vurma aracı olması, dert, meram anlatarak rahatlama yönleriyle işlevseldir. Arap Alevi topluluğu yüzyıllardır yaşadığı fiziki ve sosyal şartlardan dolayı yazı bilmeyen veya yazıya bağımlı olmayan bir kültüre sahipti. Bundan dolayıdır ki geleneğin/kültürlerin aktarımı sözlü kültür ile gerçekleşmiştir. Arap Alevilerinin kültürel bağlamda en önemli sorunu kültürün giderek kaybolmasıdır. Sadece sözlü kültürün kulaktan kulağa aktarılmasıyla bugünlere gelinmiştir. Yüzyıllardır baskı altında olmaları, içe kapanık bir topluluk olmalarına neden olmuştur. Son yıllarda kendilerini farklı şekillerde ifade etmeye başlamışlardır. Yüzyıllarca dağlarda yalıtılmış, yok sayılan bir topluluk olarak yaşamlarını kırsal bölgelerde devam ettiren topluluğun kültür tarihini yazmak olanaksız gibi görünmektedir. Kültürlerin toplumsal yapısını belirleyen birincil etken üretim tarzı ve toplum ya da kültürlerin yapı ve gelişimleridir. Marksist yaklaşıma göre toplumun temelini-alt yapısını geçim ya da üretim tarzı belirler ve üst yapı olarak belirtilen ideolojik, kültürel yapıyı şekillendirir. Topluluğun yüzyıllarca ekonomik bağımsızlığının olmaması yazılı kültürlerinin oluşmamasına neden olmuştur.

Uygulama biçimleri yazılı kültürden oldukça farklı olan sözlü kültür, toplumların kültürlerini sadece dili kullanarak, hiçbir yazılı kaynaktan yararlanmaksızın toplumsal belleğe dayanarak oluşturma, yaşatma ve aktarma biçimidir. Sözlü kültür pratikleri insanın varlığıyla birlikte yazının icadından çok önceleri başlamış, insanlık tarihinin çok büyük bölümüne damgasını vurmuş ve yazının icadından sonra da devam ederek günümüze kadar süre gelmiştir. Yazılı kültürün dünya üzerinde yaygınlaşması ve gittikçe baskın bir hale gelmesi, insanlığın sözlü kültürü terk etmesini gerektirmemiştir. Sözlü kültür araştırmalarında, yazı ve matbaadan habersiz veya onu kullanmayan, iletişimi sadece konuşma dilinden ibaret olan kültürler “birincil sözlü kültür” olarak nitelendirilmektedir (Kalyoncu ve Özata 2007’de atıfta bulunduğu gibi).

Sözlü kültür etnik toplulukların müziklerinin yaratıcı gücü konumundadır. Etnik topluluklara ait halk müzikleri, etnik toplulukların toplumsal yaşamlarını ve topluluk dışında yaşayan topluluk üyelerini bir arada tutan paylaşılmış değerleridir. Yine etnik topluluklara ait müzikler, onların ortak değerlerini koruyan ve seslerinin duyulmasında etkili olan bir etmendir. Bir anlamda sosyal olarak kabul edilebilirlik sınırlarını doğal harmanlama yoluyla belirleme görevi görürler.

Sözlü aktarım, hafızaya ve hatırlamaya yardım edici “kalıplara” dayanır. Yerel müzisyen, bir halk müziği örneğini daha önce kullandığı “işaretlerden” faydalanarak öğrenir. Bu işaretler ve kalıplar, yeni yapılandırmaları ve doğaçlama öğeleri de teşvik eder. Bazı araştırmacılar sözlü geleneğin halk müziği oluşumunda şart olduğunu söylerken, diğerleri sözlü ve yazılı geleneğin etkileşiminin halk müziğinin

aktarılmasındaki etkisini keşfetmişlerdir (Güray, 2006) . Arap Alevi topluluğuna ait bugüne kadar sözlü gelenek olarak devam eden geleneklerin gelecek kuşaklara aktarımı ancak günümüzde hayatta olan ve hafızalarında kalan bilgilerin toplanıp değerlendirmeye çalıştığımız kişilerden elde ettiğimiz bilgiler çerçevesinde sınırlı olmaktadır. Barry (1914) ısrarla yazılı kültürün, halk müziğinin biri “yerel müzisyen” olan iki aktarım ortamından biri olduğunu söyleye gelmiştir (Güray, 2006 s. 28’de atıfta bulunduğu gibi). Arap Alevi topluluğunun yerel müzisyenleri olan Finnenlerin besteci olup olmadığı kavramı üzerinde tartışılması gereken bir konudur. Yeni bestecilerin ortaya çıkması, halk müziği kalıplarının bireysel anlayışlarla yorumlanıp, özel ve yeni anlamların aranmaya başlanması sürecini ortaya çıkarmıştır. Fakat şu göz ardı edilemez bir gerçektir ki, halk müziklerinin tamamıyla sözlü gelenek ve hafıza kültürüne dayanması, sözlü gelenek ile gelişen Arap Alevi müziğine bir “halk müziği” karakteri de vermektedir. Arap Aleviliği ve Anadolu Aleviliğinin bugüne kadar ortak kaderi kültürün sözlü olarak aktarılması olmuştur. Son yıllarda bu kültürler yazılı hale gelmeye başlamıştır. Yazıya geçirmek pekiştirmek anlamına gelmektedir. Sözlü kültürün aktarımında değişim ve hata oranı daha yüksektir. Yazıya geçirilen kültür sorgulanamaz ve otorite bir hava kazanır. Bunun yanı sıra daha geniş kitlelere ifşa edilebilir ve kişiler gelenek hakkında, şüphecî ve eleştirel bir düşünceden uzaklaşır. Kültür insanın öğrenerek beyninin içine yerleştirdiklerinin ötesinde dışımızda yapıp ettiğimiz her şeyi karşılayacak biçimde kullanılmaktadır. Günümüzde sosyal bilimlerde kültür denilince bir toplumun her türlü kendini ifade edişlerinin tamamı veya toplam hayat tarzı anlaşılmaktadır. Bu ifade edişler, davranışlardan, alışkanlıklara, törelerden gelenek ve göreneklere, korkulara kadar pek çok değişik şekillere sahip olabilir. Aynı şekilde sanat, müzik, mimari, düşünce, edebiyat gibi şuurlu inşa yolları da kültür içinde yer alır (Shoemaker, 1990). Bir başka ifadeyle kültür insanların biyolojik kalıtımlarının ötesindeki ihtiyaçlar, doyumlar ve doyumsuzlukların şekillendirdiği ve insanların öğrenme yoluyla kazandığı, edindiği, inşa ettiği maddi ve manevi birikimi, değerleri, yönelimleri, duygu ve düşünce dünyaları, sosyal davranışları, teknolojileri ve sanatlarının tamamını ifade eden ve doğaya (nature) eklenmiş yaratmalar, donatmalar bütünüdür (Çobanoğlu, 2004’de atıfta bulunduğu gibi). Sözlü edebiyat ürünlerinin yazıya geçirilerek “millî edebiyat” ve yazı dili yaratılması, milliyetçiliğin gelişiminde önemli basamaklardan biri olarak ortaya çıkmaktadır. Yazının kullanılması ve matbaa’nın yaygınlaşması standart dilin oluşmasına katkıda

bulunurken, bir yandan da yalnız edebi alanda değil, öteki sözlü kültür evresi ürün ve adetlerini –örneğin sözlü müzik bunun en önemlilerinden bir tanesidir- de kapsar biçimde devlet ve aydınlar tarafından da, milli kimliği ve tarih mitoslarını beslemek üzere yeniden yorumlanmış hatta yaratılmıştır. Topluluk ile ilgili yaptığımız çalışmalarda yaşadığımız en önemli sorunlardan bir tanesi dil birliğinin olmamasıdır. Bunun temel nedeni de yukarıda belirttiğimiz gibi yazılı kültüre geçilememiş olmasıdır. Örneğin Hatay'ın ilçesi olan Samandağ köylerinde yaptığımız derleme çalışmalarında elde ettiğimiz şarkıların sözlerindeki anlamın İskenderun veya Tarsus gibi bölgelerdeki diğer topluluk mensuplarına dinlettiğimiz zaman aynı anlamı çıkartamamış hatta çoğu zaman “burada şarkıyı söyleyen ne söylüyor ben anlayamıyorum” diye belirten pek çok kişi ile karşılaşmıştır.

Levi-Straus sözlü edebiyat ve mitleri form ve anlamı biçimlendiren kültürel kategorilere ait yapılar olarak değerlendirmiştir. Sözlü edebiyatın ritüel kullanımından katılımcı üretimine kadar çeşitli boyutları antropoloji çalışmalarında ele alınmaktadır. Sözlü kültürün ifade ve düşünce biçiminin aktarılmasındaki önemini ortaya koyan kadim Yunan klasikleri üstüne çalışan Parry olmuştur (Aydın ve Emiroğlu, 2003). Sözlü kültür araştırmaları kültürel ve toplumsal sistemlerin incelenmesi yanında incelenen grubun tarihi için de kaynak olarak kullanılmaya başlanmıştır. Sözlü kültür çalışmaları özellikle Batılı ‘edebiyat’ ve ‘halk edebiyatı’ terimleri dışında kalan sözel biçimlerin incelenmesine dikkat çekmiş, müzik, dans gibi sözü aşan üretimler, anonimlik ve yaratıcılık, dinleyici rolü gibi başlıkların çalışma alanına girmesiyle söylem çalışmalarına benzer bir gelişim izlemiştir. Özellikle Batılı ‘sanat’ anlayışı dışında kalan üretimin konu edinilmesi kadar, toplumsal belleğin oluşumu, tarih, yaratıcı esin, ruh ve beden ayrımlarıyla kozmolojik bilginin üretilmesi ve iletişim ve kültürel aktarımla ilişkisi nedenleriyle sözlü kültür çalışmaları disiplinler arası bir alana dönüşmüştür (Aydın ve Emiroğlu, 2003). Arap Alevi topluluğunun kültürün aktarımı olarak görebileceğimiz ve sözlü kültür ürünü olarak değerlendirebileceğimiz halk şarkıları ve mitolojik hikâyeler en önemli materyalleri oluşturmaktadır.

Pek çok etnik topluluk, müzik yazısına sahip olmadığı için müzikal birikimleri kayıt altına alınamamıştır. Oysaki Endüstri ve post-endüstri toplumlarının tümü ile gelişmekte olan toplumların büyük çoğunluğunda müzik yazısının bulunması ve diğer işitsel araçlar sayesinde müzikler kayıt altına alınabilmektedir. İnsanlık

tarihinde yazının kullanımının yaklaşık 6000 yıl öncesine dayandığı hatırlanacak olur ise; yazının kullanımı ve müziğin yazı aracılığıyla aktarımı insanoğlunun yaptığı çok eski bir uygulamadır. Tüm bu bilgiler çerçevesinde ne yazık ki günümüze kadar Arap Alevi toplumunun diğer kültürel ürünleri gibi, müzikal geleneği de yazı altına alınmamıştır. Bu nedenledir ki geçmişe ait şarkıların bir kısmı unutulmuş bir kısmı ise unutulmaya yüz tutmuş ya da başka topluluklar kendi dillerinde sözlerle şarkıların kendilerine ait olduklarını iddia etmişlerdir. İşte bu bağlamda; topluluğun kültürel ürünleri -buna müzikte dahildir- bir an önce sözlü kültürden yazılı kültüre geçirilmeli ve gelecek kuşaklara aktarılması sağlanmalıdır. Yaptığımız bu çalışmada sözlü kültürün yazılı kültüre geçirilmesi ile bir nebze de olsa geleneğin aktarımına katkıda bulunulmaya çalışılmıştır.

2.1.2 Geleneğin aktarımı bağlamında mitolojik hikâyeler ve performans teorisi

Sözlü kültürün hâkim olduğu topluluklardaki gizli mesajlar, dışarıdan olan birisinin fark edemeyeceği, özellikle müzikli etkinliklerde heyecanlandırıcı, coşku verici haline ulaştırıcı temalar, bu toplulukların iç iletişimlerinin sıkı ve kapsayıcı niteliğini gösterir. Mitolojik hikâyelerde bunların da dönüşüme uğradığı, sözün yazıya teslim olduğu ve müzikli ritüellerin gösteri amacıyla yapıldığı gözlemlenmektedir.

Mitos sözcüğü Eski Yunancada; söylenen, duyulan söz, masal, öykü, efsane anlamına gelen Mythos'dan gelir. Bu terim genellikle kutsal ya da dinsel nitelikli bireysel olmaktan çok toplumsal ve daha çok doğal, doğaüstü ya da toplumsal-kültürel bir görüngünün köken ya da yaratılışına ilişkin masallar için kullanılır. Mitosun, sözlü edebiyatın halk masalı, destan gibi diğer türlerinden farkı her zaman çok belirgin değildir. Mitosun masaldan farkının mitosun gerçekliği ifade ettiğine olan inanç ve bu inançtan kaynaklanan toplumsal işlevleri olduğu söylenebilir. 'Mitoloji' terimi ise ham verili bir bölge ya da insan topluluğun mitoslar toplamına, hem de mitosların incelenmesine gönderme yapar. Etnik grupların ortak kökeninin çoğunlukla bir mitos olduğu ve biyolojik bir gerçekliğinin bulunmadığı ileri sürülebilir. Ama bir mitin etkili olması için ona inanılması gerekir. Bu nedenle bir etnisite mitine ancak etnik grubun üyeleri fiziksel görünüş ve kültürde yeterince benzerse inanılabilir (Van den Berghe, 1996).

Mitos, ilkel kültürde önemli işlevleri yerine getirmektedir; mitoslar insanın yönelimi için pratik kurallar içerir ve bunların etkinliğini sağlar; inancı ifade eder, destekler, ahlakı korur ve güçlendirir. Mitoslar ritüel mitleri; yaratılış mitleri, prestij mitleri ve eskatalogya¹³ mitleri olarak sınıflandırılabilir. Arap Alevi topluluğunun mitoslarını genellikle Prestij mitleri olarak değerlendirebiliriz. İlk masal araştırmalarının doğuşunda, masalların yayılış alanlarının ve değişkelerinin saptanması, masalların değerlendirilmesi açısından ana uğraşlardan olduğu gibi, mitlerin de yayılış sahaları üstünde durulmuş ve belirli mitlerle uygarlık alanları arasında ilişki kurulmaya çalışmıştır (Aydın ve Emiroğlu, 2003). Örneğin Arap Alevi topluluğu arasında anlatılan hikâyelere Ortadoğu'daki halklarda da karşılaşılmaması toplulukların ortak bir kader birliğine sahip olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu konuda çalışmalar yapan Mehmet Karasu yaptığımız kişisel görüşme de konu ile ilgili şu bilgileri vermiştir:

Gittiğim Ortadoğu ülkelerinde istişare ettiğim edebiyatçılar ve kitap yazarları, benim kitaplarımda okudukları hikâyelerin aynılarının kendi ülkelerindeki halklar arasında da anlatıldığını belirtmişlerdir. Bunun yanısıra küçük yaşlarda atalarımızdan dinlediğimiz ve sonradan onların mitolojik hikâyeler olduğunu anladığımız hikâyelerin farklı versiyonlarına o topraklarda görüştüğüm yaşlıların da bildiğini fark ettim (M. Karasu, kişisel görüşme 21.11.2013).

İlkel halkların mitoslarını incelemek, insan düşüncesinin bilinçdışı evrensel örgütlenişini en saf biçimiyle inceleme olanağı sağlar. Mitoslar, yalnızca verili bir toplumdaki düşünce tarzları hakkında bilgi sağlamakla kalmaz, özünde zihnin işleyişi konusunda bizi bilgilendirir. İlkel halkların mitosları, bu evrensel ilkelere, eğitimin mantıksal yapıyı toplumsal çevrenin yarattığı 'kültürel değişim' katmanlarının ardına gözlediği batılı inançlardan daha yatkındır.

Levi-Strauss, mitos tahlillerini üç çerçeve içerisinde vurgular:

1. Mitosları temel insan duygularının ifadesi ve çelişkilerin dramatizasyonu olarak ele alan felsefi-psikolojik eğilimler;
2. Mitosları doğal görüngülerin eğretilmeleri tercümeleri olarak gören simgeci eğilimler;

¹³ Eskatoloji; hemen hemen bütün dinler var olan veya tasarlanan her şeyin başlangıcını ve tanrı(lar), dünya ve insan türünü kapsamına alan açıklamalara, öğretilere ve mitolojilere sahiptir. Bunlara paralel olarak her şeyin sonu ile ilgili açıklamaları da vardır. Bu biçimi ile her din soyut ve somut bütün hayatı kendi düşüncesi çerçevesinde açıklamaya çalışır. Eskatoloji terimi, belirtilen bu alanlar içinde, "son şeylerle ilgilenen bilim veya öğretiler" anlamındadır.

3. Mitosların toplum yapılarını yansıttığını ve gerçeklikle çözülemeyen sorunlara imgesel çözümler sunduğunu öne süren sosyolojik eğilimler (Özbudun, 2003).

Strauss'a göre mitoslar, kendi terimleri, verili kültürlerinin özgül bağlamının ötesine geçen kendi kuralları çerçevesinde tahlil edilmelidirler. Franz Boas mitleri, kültürel antropoloji geleneği bağlamında farklı topluluklar ya da kültür alanları arasındaki tarihsel ve coğrafi ilişkileri kurgulamada yararlı bir araç olarak görmekteydi. Mitos konusunda başka bir yorum da Freud'a aittir. Freud mitik verilerden insan tarihi ve kişiliğinin temel karakteristikleri kuramında yararlanmıştır. Mitosları insanların bilinçaltı istek, korku ve iç çatışmalarının bir yansıması olarak görüyordu. Freud mitos yorumlarına, onların simgesel yanını ön plana çıkararak yenilik getirmişti. Malinowski'nin işlevselci ve Durkheim'a bağlanan yapısal işlevselci bakış açısına göre; mitos ilkel kültürde vazgeçilmez bir işlevi yerine getirmektedir. İnancı ifade eder, destekler ve kodifye eder; ahlakı korur ve güçlendirir; insanın yönelimi için pratik kurallar içerir ve bunların etkinliğini sağlar (Aydın ve Emiroğlu, 2003'de atıfta bulunduğu gibi).

Antropolojik mitos incelemelerinde en ilginç yaklaşımlardan birisini Fransız antropolog Claude Levi-Strauss'un *Mythologiques* (1964-1972)'deki yapısalci yaklaşımıdır. F. Saussure'ün linguistik incelemeleri modelinden kalkınan Levi-Strauss'un yapısalcılığı, mitosu bir düşünce tipi ve tüm insan kültürel ve toplumsal sistemlerinin altında yatan evrensel yapısal ilkelerin işleyişinin bir örneği olarak görmekte, mitosu hem evrensel hem de kültüre özgü çelişkiler üzerinde düşünmede kullanılacak entelektüel bir araç olarak ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre mitos, her zaman, zaman içinde (dünyanın yaratılmasından önce ya da yaratılışın ilk evrelerinde) yer alan olaylara gönderme yapması açısından tarihsel, geçmişi, hali ve geleceği açıklamada başvurulması açısından ise tarih-dışı bir ikili yapı sergilemektedir (Aydın ve Emiroğlu, 2003). Yaptığımız alan çalışmalarında elde ettiğimiz mitos hikâyelerinde adı geçen kahramanların tarih içerisinde topluma hizmet eden kişi ve topluluklar olması yukarıdaki bilgileri doğrular niteliktedir. Arap Alevi topluluğun bir tarihi yazılacak ise öncelikli olarak mitoslarının incelenmesi gerekmektedir. Mitoslar, hem evrensel hem de kültüre özgü çelişkiler üzerinde düşünmede kullanılacak entelektüel bir araç olarak ele alınabilir ve bu bağlamda

mitoslar; insanların kültürel, toplumsal sistemlerinin altında yatan evrensel yapısal ilkelerinin işleyiştir.

Mitos bir toplumsal karakter olarak incelendiğinde simgesel değil, kendi konusunun doğrudan bir ifadesidir. Mitoslar, simgesel gerçekleri ifade etmenin yanı sıra, bir öykü anlatmakla kalmazlar, bazen kültüre özgü, bazen de evrensel olan simgesel hakikatleri de ifade ederler. Topluluk için mitosun önemi hem kültürün devamlılığını sağlamak, hem farkında olmadan topluluğun tarihi ile ilgili bilgi aktarımı sağlamış olmasıdır. Mitolojik hikâyelerin aralarında konu ile bağlantılı olarak ezgilerin bulunması, bu hikâyeleri anlatan kişinin olayı tıpkı yaşıyormuş gibi canlandırarak anlatması da ayrı bir öneme sahiptir. Bu aynı zamanda olayın bir canlı performans boyutudur. Hefli gecelerinde bazen müzikli tiyatral gösteriler düzenlenir iken bazı geceler de sadece mitolojik hikâyeler ve bu hikâyelerde geçen ezgilerin dinlenilmesi topluluğun birlik beraberlik duygusunun artmasını sağlamakta idi. Arap Alevi topluluğu için mitolojik hikâyelerin çok büyük önemi vardır. Kültürün devamlılığı ve geçmişte topluluğa emeği geçen topluluk ve kişiler bu hikâyeler aracılığı ile olayların hikâyeleştirilmesi ve kişilerin kahramanlaştırılması şeklinde kültür aktarımı sağlanmıştır. Bu hikâyeler Hefli gecelerinde Arapça yazı ile yazılmış defterlerde yazılmakta idi. Hikâyeler anlatılır iken geçmişte topluluğa hizmet eden kişi ve toplulukların yanı sıra Kur'an'ı Kerim, Tevrat ve İncil'de bulunan hikâyelerden örneklerde anlatılmıştır. Bu da topluluğun diğer dinler ile yakın ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. Hikâye aralarında özellikle kahraman kişiler için ezgili bölümlerde bulunmaktadır. Topluluk ile ilgili mitolojik hikâyeler ve bu hikâyeler arasında söylenen ezgiler bölüm 2.1.3'de daha ayrıntılı anlatılmıştır.

Yaptığımız alan çalışmalarında, ileri yaştaki topluluk üyelerinden öğrendiğimiz mitolojik hikâyelerin çok farklı versiyonlarına farklı bölgelerde rastladık. Bu versiyonlar içerisinde en doğruyu arama çalışması yapmadık çünkü; LeviStrauss'a göre "hakiki versiyon arayışı mitos çözümlemelerinde engelleyicidir. Tersine bir mitosun tüm versiyonlarından oluştuğunu kabul ediyoruz. Mitos öyle kabul edildiği sürece aynı kalır." Mitoslar karşılıklı rekabetin ifadesi haline gelir ve bundan dolayıdır ki bir mitosun pek çok değişkesi vardır (Borgeaud, 1999). Topluluğa ait mitoslar; ahlak sorunları, ata kültü, hanedanların siyasal kökenleri gibi geniş alanlarda bireysel ve siyasal konularda bilgiler vermektedir. Mitos anlatıcısının en önemli özelliği; Arapça, resmi okuma yazma dili olan Fusha'yı iyi düzeyde biliyor

olmasıdır. Mitos anlatıcısı fushayı bilmek zorunda idi çünkü defterdeki hikâyeler fusha ile yazılıyordu. Bundan dolayıdır ki bunları okuyanların büyük çoğunluğu Kur'an-ı kerim okuma kurslarında yani din adamlarından ders almış kişiler ya da din adamlarının kendileri idi. Bu kişilerin sesleri çok güzel olmasa da şarkı kabiliyetinin de olması gerekliydi. Topluluğun ozanları olan Finnen yada Şiğar'ların büyük çoğunluğu ne yazık ki bu defterleri okumayı bilmiyordu. Bundan dolayıdır ki topluluk ezgilerinde mitosların ayrı bir önemi vardır. Yaşayan son mitos anlatıcılarından (Hakki'lerden) bir tanesi olan Turabi ile yaptığımız alan çalışmasında bildiği hikâyeleri ve ezgileri derlemeye çalıştık.

Mitolojik hikâye anlatımlarında veya tiyatral gösterilerde aralarda seyircinin duygularına işaret eden küçük hediyeler verilmektedir. Bu hediyeler sigara, arak tını (incir rakısı), şarap vb. bu hediyeler, toplulukta sözü geçen yaşlı bir kişinin konuşmaları ile desteklenmektedir. Anlatıcı, topluluğun sıkıldığını düşündüğü zamanlarda aralarda şarkılar söylenmesine izin verir ve bu, olayın canlılığına verilen önemi göstermektedir. Hefli gecelerindeki hikâyelerde anlatıcı ve anlatıcıya eşlik edenlerin performansları en üst düzeydedir ve bu performans halkın coşkusunun artmasına bazen de duygulanmasına neden olmaktadır. Müzik ise seyirciyi, durumu her gün yaptığından daha farklı bir şekilde yorumlamaya yönlendirmektedir. Böylesine özenli bir söyleyiş ve hikâye aktarımı karşısında seyirci her zaman zarif ve katılımcıdır. Bu müziğin gücüdür. Destanlardaki hikâye farklılığı ve olaylardaki konulara göre şarkıcının sesindeki gürlük ve sesin sürekli değişimi, konuşma dilini ateşleyen hareket ve enerjiyi meydana getirir. Halk, performanstaki bu enerji seviyesinin önemini farkındadır ve yüksek enerjili performanslara hayranlık beslemektedir. Müzik tam performans için enerjiyi yaratır.

Destandaki bölümlerin ve anlatıcının şarkıcı ve halk ile uyumu düzenlidir. Gecenin ilerleyen saatlerinde alkolün de etkisi ile performans giderek düşer ve şarkılar da daha yavaş ve uzun hava türüne dönmeye başlar. Mitolojik hikâyelerde müzik, dinleyicinin kavradığı deneyimin ve varoluşuyla birlikte müzikal bilincin kasıtlı bağlantısı olarak düşünülen içeriğin olmazsa olmaz yapısıdır. Bu hikâyelerde yanıltıcı varlık kavramı ve bilinçli yaşamın akışı üzerine yapılan bir vurgu söz konusudur.

Mitosların kültürün aktarımı konusunda en önemli göstergesi, inanç ve ritlerle, gündelik yaşamla ilgili kullanımı, mitosun arkaiklik inancını desteklediği kadar canlı

olduğu toplumların mitoloji çağında yaşadığı, mitoslara inanılmayan, mitosların yazıya geçirilerek sanat haline geldiği toplumların tarih çağına geçtiği yorumlarını doğurmuştur. Levi-Straus'a göre, ilkel halkların mitolojilerini incelemenin insan düşüncesinin bilinçdışı evrensel örüntülenişini en saf biçimiyle inceleme olanağı sağlar. Ona göre ilkel halkların mitolojisi evrensel ilkelere batılı inançlardan daha yakındır. Mitoslar, halk masalları ve din üzerine çalışmalarda toplulukların öz benliklerinin anlaşılmasında daha sağlıklı veriler elde edilmesini sağlar. Yine Levi-Strauss'a göre mitos unsurları, tıpkı bir dilin morfemleri gibi yalnızca belirli yapısal ilişkiler uyarınca düzenlendiklerinde anlamlı hale gelmektedirler (Aydın ve Emiroğlu, 2003).

2.1.3 Mitolojik hikâye örneği

Bin mezhep olur mu dinde

İhanet düşünen kalır mı zinde

Müslümanlık birdir Yemen'de Çin'de

Herşeyi gösteren kitabımız var¹⁴.

İnsanoğlunun tarih sahnesinde görüldüğü ilk devirlerden itibaren aynı coğrafya, muhit veya kavimler arasında doğup gelişen; zamanla inanç, adet, anane ve merasimlerin teşekkülünde az çok rolü olan bir çeşit masallar vardır. Sözlü gelenekte yaşayan bu anonim masallara dilimizde Arapça: “*Ustûre (Cem'i: esâtir)*”, Farsça: “*Fesâne, efsane*”, Yunanca: “*Mitos, Mit*” kelimeler ad olarak verilmiştir (Elçin, 1980). İnsanlar tarih boyunca nereden gelip nereye gittiği, hayatla ölümün sebebini, yıldızların hareketi, denizin yükselmesi, yağmurun yağması; hayvan, bitki, toprak, orman, dağ, ateş, maden vb. gibi olay ve maddelerin teşekkül ve icadı onları hayret, korku heyecan veya memnunluk içinde birtakım hayaller kurmaya yöneltmiştir.

Bilindiği gibi, insanlık tarihinin ilk edebî yaratmalarının kaynağı, mitolojidir. İlk çağ insanının varoluş ve yaşam kaynağı olarak gördüğü mythoslarla, ya da mitsel düşünce ile bilim arasındaki uçurumun 17. ve 18. yüzyıllarda ancak başladığını kabul edersek, mitolojinin etkinlik konusundaki eskiliğini açıkça ifade etmiş oluruz. İlkel insana göre mit, gerçektir, kutsaldır. İşlevi bakımından bu denli önemli olan miti tanımlamak da, aslında oldukça güçtür. Bir başka deyişle mit, doğaüstü varlıkların

¹⁴ M. Atılay, kişisel görüşme 16.04.2013.

başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik, yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir tür bitki, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini anlatır. Demek ki mit, her zaman bir 'yaratılış'ın öyküsüdür" (Karadağ, 2004). Bugün masal sayılan mahsullerden ayrı olarak düşündüğümüz cemiyetin ortak malı olan eserler, sonraları yeni din, kültür ve ekonomi şartlarının ve alışverişinin hazırladığı muhit içinde az-çok tarihi gerçeklerle beslenerek yazılı kaynaklara geçen efsane ve menkabelere örnek (model) oluşturmuşlardır (Elçin, 1986 s. 315). Arap Alevilerin mitolojik hikayelerinde anlatılan konular; Hz. Muhammed, Hz. Ali, Şeyhler, savaşlar, dini liderler, mezarlar, türbeler, adaklar ve topluluğa tarih içerisinde yardımcı olmuş kişi ve topluluklar üzerine doğmuş masallar ve menkıbeler bu ürünler arasındadır.

Eski topluluklarda ve günümüzde bazı kapalı topluluklarda –Arap Alevileri bu topluluklardan biri olarak değerlendirebiliriz- muhafazakâr zümrelerde, mukaddes sayılan dağ, orman, mağara vb. gibi yerlerde belli zamanlarda, çocuk, kadın ve yabancılar dışında anlatılan efsaneler;

1. Tegoni (Tanrıların nereden geldikleri anlatan efsaneler)
2. Kozmogoni (Kainatın nasıl meydana geldiği)
3. Antorpogoni (İnsanın teşekkülü)
4. Eskatalogi (İnsanla dünyanın geleceği)

Gibi dört ana kolda toplanmaktadır. Günümüzde, ilk devirlerden zamanımıza kadar teşekkül etmiş efsaneleri araştıran disiplin veya bilime “esatir-mitoloji” adı verilmektedir (Elçin, 1980).

Anthony D. Smith (2002) ‘Ulusların Etnik Kökeni’ adlı eserinde ‘ortak soy’ mitlerine değinirken şunu söyler:

Ardı ardına gelen kuşakların kolektif deneyimlerinden topluluklar doğarken mitler birleşir ve tarih kitaplarına, destanlara ve baladlara aktarılır; bunlar değer ve kimlik duygusunun şiirsel metaforları ile topluluğun tarihinin ve durumunun düşünsel haritalarını oluşturur. Kaynaşmış ve geliştirilmiş mitler etnik topluluk için bütünsel bir anlam çatısı oluşturur ve bir mythomoteur olmayan bir grup kendi kendini ve başkalarını tanımlayamaz ve kolektif faaliyetleri teşvik edip yol gösteremez (s. 49).

Müzik, bir toplumda mitolojik, dinsel, sağlık ve eğlence içerikli bir görünüme sahip olmakla birlikte toplumsal bütünleşme ve ayrışma gibi sosyal mesajların da ifadesi olabilmektedir. Çünkü, müziği toplumlar yaratır, uygulayıcılar ya da anlatıcılar onları düzenleme görevi görürler. Müzikal her bir eser, ortama, zamana göre değişebilir nitelikte, kendine özgü dili, yapısı ve anlatım öğeleri ile birlikte birey ve

toplumun duygu ve düşüncelerini etkileyebilmektedir. Müzik, bir kültürün sembolik anlatımı veya bir grubun yaşam biçimi olması nedeniyle fonksiyonel olarak bireyi grup içinde uyumlu, katılımcı ve düzenli davranış oluşturmada yönlendirici de olabilmektedir (Cengiz, 2011). Bela Bartok, müzikle folklorun ilişkisini, 1928 yılında şöyle açıklıyordu: "Bütün müzik türlerinde sebep ve oluşum bakımından birbirlerine bağlı iki ortak figür vardır. Biri geçmişteki müzikten az veya çok paylaşılan bazı motiflere almak, diğeri de romantik peryodun verilerine karşı bir tepki göstermek" (Karadağ, 2004'de atıfta bulunduğu gibi). Arap Alevi toplumunun müzikal kimliğinin temelinde geçmişteki müziklerden oluşan motifler ve bu motiflerin geleceğe aktarılmasını sağlayan mitolojik hikâyeler oluşturmaktadır. Arap Alevi toplumunda sözlü geleneklerle, Divan adı verilen defterlerle, anlaticının hafızalarıyla ve bazı tarihi kayıtlarla geleneğin aktarımı sürdürülmeye çalışılmıştır. Divanların en önemli özelliği Destanlardır. Destan (epos), bir boy, ulus (kavim) veya millet hayatında tam estetik hüviyet kazanmamış eser sayılan efsanelerden sonra nazım şeklinde ortaya çıkan en eski halk edebiyatı mahsullerinden biridir. Sözlü geleneğe bağlı bu anonim ürünler, zaman ve mekân içinde topluluğun iradesini ellerinde tutan "Kahraman-Bilge" şahsiyetlerin efsanevi ve hakiki hayatları etrafında teşekkül etmiş uzun, didaktik hikâyelerdir. Tarihe bağlı olmakla beraber, tarih sayılmayan; Şıgar (ozan)'ların terennüm ettiği; topluluğun ortak hayat görüşü ile ülkülerini aksettiren bu eserlerin teşekkülü için bir "yaratma zemini" ile savaş, din değiştirme, göç, kuraklık vb. gibi büyük hadiselerin topluluk vicdanında birtakım sarsıntılara sebep olması gerekmektedir. Zaten topluluğa ait mitolojik hikâyelerin kökenine bakıldığı zaman topluluğun yaşadığı sıkıntılara odaklı hikâyelerden oluşmaktadır. Arap Alevi topluluğunun hayatında dini, siyasi, içtimai olayların hazırladığı ortam içerisinde; kahramanlıklar, anekdotlar, mankıbeler, felaketler, aşklar, hatıralar, bilgiler, görgüler vb. yaşam ritüelleri Divan'larda Kıssa'lar olarak Hakki'ler tarafından anlatılmaktaydı. Arap Aleviler geçmişten beri haftanın belirli günlerinde bir araya gelirler ve bu buluşmada "Kıssa/halk hikâyesi (*Ebu Zeyd, Ben-i Hilâl*¹⁵)" okunur ve şarkılar söylenirdi. Bu birlikteliğe katılanlar bu gecede anlatılan hikâyeleri yaşayarak dinlerdi. Radyo, televizyon vb. kitle iletişim aletlerinin

¹⁵ Nusayriyye ile ilgili çok sayıda eserin müellifi olan ve Şeyh Muhammed et-Tarebâni diye bilinen Ebû Said el-Meymûn, el-Cilli'ye halef oldu. Muhalliflerinin baskısıyla 423/1032 yılında Haleb'i bırakıp Lazkiye'ye giden ve burada güçlü rakipleri İshak el-Ahmer'in mensupları olan İshakiyye ile mücadele eden ve Beni Hilal'in yardımları sayesinde fırkasını büyük bir felaketten kurtaran Taberâni, Suriye Nusayri toplumun asıl kurucusudur.

olmadığı yıllarda, Hefli gecelerinde anlatılan Mitolojik hikâyeler topluluğun en büyük eğlencesiydi. Bu Heflilerde Meycana, Ataba ve Moveller okunur, halk hikâyeleri skeçler, doğaçlama güldürüler anlatılır ve halaylar çekilirdi. Mitolojik hikâyeler topluluğun hem akşam eğlencesiydi hem de kültürün devamlılığı açısından önem taşıyordu. Hefli gecelerinde anlatılan Mitolojik hikâyeler kahramanlık hikâyeleriydi. Klasik Arap edebiyatı hikâyeleri olan bu hikâyelerde adı geçen topluluk ve kahramanların isimleri, topluluk üyesi pek çok kişinin bilmediği fakat geçmişten günümüze kadar yazılı olarak gelen belki de tarihsel bilgi içeren tek yazılı metinlerdir. Bu hikâyelerde bahsedilen kişi ve topluluklar, Arap Alevi topluluğuna geçmiş yıllarda iyilik yapan topluluklar ya da kişilerin isimleridir. Bu hikâyelerde adı geçen kişi veya topluluklar mitolojik anlatılarla birlikte mit kahramanları kılıfına büründürülmüşlerdir. Bu kahramanlar; *Ben-i Hilal*, *Ebu Anter (Antar)*, *Zir*, *Ebu Zeyd*, *Diyab*, *Cihe*, *İdeyden* gibi kahramanlar ve diğerleridir. Bu hikâyelerin konusu kahramanlık ve kahramanlık içerisinde geçen aşk hikâyeleridir. Bu hikâyeler'e *Kıs'as* adı verilirdi. Bu hikâyelerden (*Kıs'as*) bazıları şunlardır; *Melik Seyf Kıs'a (Aslan Kral)'sı*, *Ahi Zeybek Kıs'as'ı*, *Ben-i Hilâl Kıs'as'ı* gibi isimlendirilen hikâyelerdir. Hefli gecelerinde mitolojik hikâyelerin yazılı olduğu deftere “*Divan*” adı verilir. Divanları okuyan kişilere ise (*Ğ*)*Hakki* (hikâyecisi) adı verilmektedir.

Hefli gecelerinde okunan mitolojik hikâyelerden, özellikle *Ben-i Hilal* şiirsel ve ezgisel anlatılan bir hikâyedir. Anlatıcı kişi aralarda şiir olarak yazılan metinleri yeteneği doğrultusunda ezgili şekilde de söylemekteydi. Gerek hikâyenin anlatılması sırasında gerekse ezgilerde anlatıcı kişi kendi doğaçlama anlatı yeteneğini de kullanmaktaydı. Bu hikâyelerde adı geçen kahramanlar, yüzlerce kişiye karşı koyabilen, bir adımı ile binlerce kilometre yol alabilen kişiler olarak anlatılmaktadır. *Ali Zeybek* hikâyesi; kılıktan kılığa giren, sihirbazlık yapabilen kişileri tasvir etmektedir. Adorno'nun tespitinde olduğu gibi Mit'in karşı olum olarak gördüğü nesiller zinciriyle bağlantı içindeki geleneğin yetkici normatikliği ile birbirine bağlanmaktadır. Bundan dolayıdır ki, Hefli gecelerinde ezgili olarak anlatılan mitolojik temalar içeren hikâyeler topluluk üyelerini nesilleri ile birbirine bağlamıştır.

Mitolojik hikâyelerde adı geçen bir karakter olan *Cihe*'nin Anadolu'daki Nasreddin Hoca karakterine benzeyen bir kişi olduğunu söyleyebiliriz. *Cihe*; saf bir karaktere sahiptir ve hazır cevaptır. Yine bu hikâyelerde adı geçen *Antar*; gözü pek, cevval,

korkusuz ve mangal yüreklidir. *İdeyden*; kurnazdır, sırtlan (dâbâ) ile hikâyeleri vardır ve kurnazlığı sayesinde kendisini yemeye çalışan sırtlanı zekâsı ile sürekli alt eder. Hasan Özgün, günümüzde üç karakterin (Cihe, Antar, İdeyden) bileşkesi olan Farfur tiplemesi ile gösteriler düzenlemektedir. Bu gösteriler ile geleneğin aktarımına yardımcı olmaktadır (H. Özgün, kişisel görüşme, 15.01.2013).

*Anter bin Şeddad*¹⁶, (Yedi Askı- Seba) Kâbe'nin duvarlarına şiirleri yazılan yedi Arap şairden birisidir. Anter bin Şeddad hikâyelerine Arap topluluklar içerisinde Sünni toplulukta ve Alevi toplulukta da karşılaşılmıştır. Bütün Arap toplulukları Anter bin Şeddad'ı bilir (M. Atılay, kişisel görüşme, 16.04.2013). *Kılıç Arslan* (Meliki Seyf) Tarihte Arap Alevi topluluğu'na savaşlarda büyük hizmetleri geçen bir kişi olarak bilinir. Savaşlarda düşmana karşı topluluk ile birlikte mücadele etmiştir (M. Karasu, kişisel görüşme, 17.03.2014). Mehmet Karasu 1803 yılında Şeyh Ali İstanbullu tarafından yazılan ve Hefli gecelerinde anlatılan hikâyelerden bir tanesi olan, bir aşk (Kerem ile Aslı gibi) hikâyesinin kendisinde bulunduğunu belirtmiştir.

Hefli gecelerinde anlatılan hikâyelerin kökenine bakıldığı zaman Arap Yarımadası'nda, Kuzey Afrikada ve Ortadoğu'da geçen, Arap topluluk üyeleri ile ilgili hikâyeler olduğu görülmektedir. Hikâyeler Arap Alevi topluluğunun etnik köken konusunda Arap etnik yapısına her anlamda bağlı olduğunun bir ispatı niteliğindedir. Arap etnik yapısına ait olup Sünni İslam'ı tercih eden topluluk ile tek farklarının; Arap Alevi topluluğunun Şia (Hz. Ali) taraftarı olmasıdır. Özellikle hikâyeler bağlamında değerlendirdiğimiz zaman topluluğun Şia özelliğinden ziyade Arap etnik yapısında olma özelliklerini sergilediğini görmekteyiz.

Alan çalışmamız sırasında görüştüğümüz kişilerden Turabi mahlasını kullanan şair ve yazar Mehmet Atılay yaşayan son Hakki'lerden bir tanesidir.

Büyüklerimiz bizlere Arapça yazılı Kıssa'lar getirirlerdi. Büyüklerimiz Arapça okuma yazma bildikleri için onları bizlere okuturlardı. Hefli gecelerinde, okuduğumuz bu Kıssa'larda, kahramanlık ve aşk hikâyeleri anlatılırdı. Hatırladığım pek çok hikâyede adı geçen Karahitay'lılar kavimleri, Arap ülkelerinde yaşayan kavimlerin göçleri, savaşları, kız kaçırma

¹⁶ İslam öncesi Arap kültürünün önemli sembollerinden olan Antere, Kabe duvarına asılan şiirinden dolayı "Muallaka Şairi" olarak anılmıştır. Şairliği yanında kahramanlığı ve cesaretiyle de kıssalara konu olmuş bir halk kahramanıdır. Antere'nin doğum tarihi hakkında kesin bilgi mevcut değildir. Babası, Abs kabilesinin ileri gelenlerinden olan Şeddad, annesi ise Habeşli bir cariye. Abs, Necid bölgesinde yaşayan bir kabiledir. Antere, ilk önce şiirleriyle meşhur oldu. Diğer taraftan çok iyi binici olup, zamanla kahramanlığını gösterecek fırsatlar da önüne çıktı. Mensubu bulunduğu Abs kabilesi başka kabilelerin saldırısına uğradı, malları yağmalandı ve amcasının kızı da bu saldırı sırasında kaçırıldı. Bunun üzerine harekete geçerek yağmalanan malları düşmanlarının elinden aldığı gibi amcasının kızını da kurtardı.

olayları, aşk olayları bu hikâyelerde anlatılırdı. O hikâyelerin arasında şiir olarak yazılı olan metinler ezgi ile okunurdu. Savaşta karşı tarafı psikolojik olarak çökertmek amacıyla onu rencide eden kasideler okunurdu. Aşkta karşı tarafı etkilemek için aşk kasideleri söylenirdi (M. Atılay, kişisel görüşme 16.04.2013).

Hikâye örnekleri;

Mahmut ve Dırgan isimli iki amca çocuğu bir padişahın kızına aşık olur. Mahmut dere kenarında gördüğü bu güzel kızı takip eder ve kızın sarayının yerini bulur. Daha sora Mahmut suyun kenarına geri gelir ve Dırgan ile birlikte bu kızı kaçırmak için bir çözüm yolu düşünmeye başlarlar. Dırgan, Mahmut’a yardımcı olmaya karar verir. Bu arada ikisi de acıkları ve ne yiyeceklerini düşünmeye başlarlar. O esnada koyunlarını su içirmek üzere bir çoban dere kenarına gelir. Çoban yanında getirdiği yemekleri yemeye başlar fakat Mahmut ve Dırgan’ı yemeğe davet etmez. Mahmut ve Dırgan çobandan zorla yemeğini alırlar ve çobanı kovarlar. Daha sonra Dırgan, Mahmut’a “sen burada kal ben bir saraya gidip kızı nasıl kaçıracağımız ile ilgi biraz bilgi alayım” der ve saraya gider. Dırgan sarayda kızın cariyesi ile görüşür ve kız ile görüşme sağlar. Dırgan padişahın kızını gördüğü zaman kendisinden geçer ve kızı aşık olur, amcasının oğlu Mahmut’u dere kenarında unuttur. Mahmut bunun üzerine aşağıdaki beyitleri söyler.

Bana iki günde döneceğim demişti,

Kızı görünce beni de unuttu kendini de unuttu,

Daha sonra Dırgan kızı kendi krallığına kaçıır. Bunu duyan kızın babası Dırgan’ın ailesine savaş açar ve onları topraklarından kovar. Dırgan ve ailesi Yemen yakınlarında bir bölge olan Mec bölgesine kadar giderler ve burada su ve tarıma elverişli topraklar aramaya başlarlar. Topluluk bu topraklarda yaşama imkânı bulamaz ve susuzluktan ölür.

Bu hikâyede; Arap Yarımadasından sürülen Arap Alevi halkından Yemen bölgesine giden ve orada zor yaşam şartlarından dolayı hayatını kaybeden toplulukları anlattığını düşünmekteyiz. Bu hikâyenin anlatımı sırasında arada okunan şarkılardan bir tanesinin örneği şekil 2.2’de sunulmuştur:

Kaynak kişi : Mehmet Atılay / Notaya alan : Resul Bağlı.



Şekil 2.2 : Mitolojik hikâye şarkısı.

Kılıcımı çekip onu kumların arasına gömerim.

Demir yumuşar fakat benim düşmanıma kalbim yumuşamaz

Benim yüreğim ise hiç yumuşamayan demirden .

Yunus Peygamber ile ilgili Hikâye (Kıs'sa);

Bu hikâye Yemen'de geçen bir hikâye'dir. Bir kâhin'in, kralın kızkardeşi ile evlenmek istemesi ve kralın buna izin vermemesi ile ilgili bir hikâyedir. Kâhin'in ısrarlarına dayanamayan kral, kâhin'den 3 şey ister. Birincisi eniştisi (köpek diye bahseder)'nin başını kesmesini ister, ikincisi bir akarsuyu eli ile durdurması, diğeri ise krallığını tüm dünyaya yaymasını ister.

Bu metnin ardından anlatıcı Yunus Peygamber ile ilgili bir uzun hava söyler:

Gözyaşlarım damla damla aktı taştı(arşa kadar yükseldi).

Estağfurullah¹⁷ (Allahın ululuğundan bahsediyor) evin tepesine kadar ulaştı.

Salim (sevdiğim güvendiğim) kardeşim, Salim'in çocukları ile karşılaştık.

Biz seninle barıştık beni arkadan mermi ile vurdun.

Bende asamı kaldırdım eline vurdum, beline vurdum.

Gittim yetim çocukları sana vasiyet ettim.

Sırtına bindirdim yetim (Yunus'un) çocukları.

Anlatıcı (Hâkki)'nin yorumu;

Bu Yunus peygamberin kıssası'dır. Müslümanlık olmadan önce çingeneler Yunus peygamberin o köyde oturmalarına izin vermiyorlar ve köyden karısı ve çocuklarıyla beraber kovuyorlar. Yunus peygamber'in babasının adı Mette'dir (ibn mette yani mette'nin oğlu yunus). Köylülere daha önce haber gelir ve bu haberde; size bir işaret

¹⁷ Burada evin yüksekliğini Allahın yüceliğinden daha yüksek görmediğini anlatmak için estağfurullah diyor.

gelecek denilir. Köydekilerin yüzleri sararacak, gözleriniz yukarıyı kayacak (şaşı olcaklar)... gibi belirtiler Yunus Peygamberin geldiğine dair işaret'dir. Yahudiler onun peygamber olduğunu anlarlar ve Yunus peygamberin karısı ve çocuklarını (çocukların adı Nurleke ve Nursabah) köyden kovarlar. Yunusun karısını bir Yahudi kaçıır. Aslında o yahudi Yunusun karısına göz dikmiştir ve onu kaçıırıp dilencilik yaptırmak istiyor fakat dilencilik yaptırmaktan vazgeçer onu bir yere kilitler. Yunusun karısına her gün gelip "*sana sahip olacağım sen çok güzelsin*"der. Yahudi Yunusun karısına şöyle bir şarkı söyler:

Alnımın çiçeği kalbim eridi gitti senin aşkından.

Yahudi kadından sıkılıp bir sandık alıp Yunusun karısını onun içerisine koyar. Yunusun karısı şarkı söyleyerek cevap verir:

Kâbus gibi üzerime çöktün Yunustan sonra bana erkek haram başka koca haram.

Yunus karısını uzun süre bekler, gelmeyince iki çocuğunu omuzlarına alıp nehri geçip karısını aramaya başlar. Nehir'i geçtikleri sırada bir horoz gelir ve çocuklardan bir taesini kaçıır. Yunusun karısı çocuğu kurtarayım derken diğer çocukta nehre düşer ve akıntıya kapılır. Nehre düşen çocuğu daha sonra balıkçılar kurtarır. İki çocukta ölümden kurtulur fakat, bir tanesi horoz kaçırmış diğerini ise balıkçılar almıştır.

Yunus peygamber derki; Çocuklarımin ikisinin de nehre düşmesinden dolayı sizler - oradaki insanları suçluyor- suçlusunuz ve aranızdan birisi bir günah işledi ve bu günahın bedelini ben çekiyorum karımda çocuklarımda bundan dolayı gitti aranızdan birisi günahkar.. kim bu günahkar der.... Aralarından birisi çıkar ve ben yaptım der. O kişiyi Yunus Peygamber yutar ve halka bu kişi karnımda der. Yunus peygamber 40 gün sonra denizin dışına çıkar ve o yuttuğu günahkârı dışarıya atar. Yunus Peygamberin yuttuğu kişinin üzerinde kıyafetleri vardı fakat çıktığında bütün kıyafetleri parçalanmış ve çıplak vaziyette idi. Kar'uş (uzun kabak ağacı) yapraklarından alıp o kişi mahrem yerlerini örter. Kayıp çocuklardan birisi o günâhkarın ortaya çıktığı ülkelerden biriside ve her biri bir kralda. Günahkârın karaya ayak bastığı ülkede kral ölür ve kim kral olacak diye konuşurlar kralın çocuklarıyla beraber yunusun çocuğu da onlarla beraber büyür ve kim kral olacak diye konuşmalar başlar adaletli oldukları için yunusun çocuğunun kral olmasını istiyor fakat çocuklar o çocuk bizden değil yabancı o kral olamaz diyorlar. o zaman

diyorlar ki bir kuş bırakacağız bu kuş kimin kafasına konarsa o kral olacak, kuş döner döner ve Yunus'un oğlunun başına konar. Fakat kralın oğulları kabul etmez, üçkez aynı olay tekrarlanır ve kuş yine Yunus'un oğlunun başına konar ve meclis karar verir ve bu oğlan temizlenir giydirilir ve o ülkenin kralı olur.

Yahudi, Yunusun oğlunun kral olduğunu duyar ve sandığı alıp (sandıkta Yunusun karısı var) bu ülkeye gider. Gemiye kıyıya koyup iki güvenilir kişi istiyorum bende çok özel sandık var güvenilir iki kişi istiyorum ki bu sandığın başında dursun. İki çocuk gönderirler o iki kişide birisi kral (Yunusun oğlu) diğeri Yunusun diğeri oğlu fakat kardeş olduklarını bilmiyorlar. İkisi de sandığın üzerine otururlar aralarında konuşmaya başlarlar. Birbirlerine sen kimin oğlusun diyor (ya kardeş sen kimin oğlusun diyor) ben senin nereden kardeşinim diyerek kral diklenir ben yunus Mettenin oğlu yunusun oğluyum der. O da derki bende Yunus Mette'nin oğluyum der. o derki benim adım Nurleke diğeri bende Nursabah'ım der. (ikisi de Mettenin oğlu Yunusun oğluyum dedikleri zaman kardeş olduklarını anlarlar) sandıkta bunu duyan anne sandıktan seslenir; İkisi de sandıktan annelerini çıkartırlar ve annelerini sararlar.

Yahudi gelip iki kardeşin anneleri ile sarılmalarını görür ve gider krala şikâyet eder... Hani sen ana güvenilir iki kişi göndermiştin benim emanet ettiğim sandığı açmışlar diye şikâyet eder. İçerisinde ki değerli eşyalarımı almışlar diye suçlar. Çocuklar kralın yanına gidiyorlar yunusun karısı bir ezgi söyler:

Ey kralım senin başın üzerine yemin ederim ki Mette'nin oğlu Yunus fakirdi, rahmet et başıyla Mettenin oğlu Yunus peygamber.

İki çocuk şarkı olarak krala şöyle söyler.

Mette'nin oğlu Yunus Peygamber ve annemiz de şu diyerek tanıtır..

Yunusun karısı ve çocukları yakmak için odunlar toplanılır (emanet edilen sandığa ihanet ettikleri suçlu bulunuyorlar) kral odun toplatıp onları yakarak cezalandıracaktır. Yunusun karısının ve çocuklarını yakmak için toplanan odunlar yunusun karısının ve çocuklarını değil Yahudi'yi yakar ve çocukların suçsuz olduğu anlaşılır¹⁸ (L. Çapar, kişisel görüşme, 21.03.2013).

¹⁸ Bu hikâye Kur'an-ı Kerimde geçen leheb suresi ve İbrahim peygamberin olayına benzer bir olaydır. İsa ve havarileri yemek bulamazlar ve bayat ekmek ve ağaçtan toplanan bir meyve suyu içerler. Aynı zamanda İsa peygamber kendisine inan kişilerin aslında yalan söylediklerini görebilmesi konusudur.

Topluluk üyeleri Ben-i Hilal, Zir vb. kahramanları mitolojik yani hayali topluluklar ve kahramanlar olarak düşünmektedirler. Oysaki hikâyelerde ve şarkılarda adı geçen bu topluluklar ve kişiler aslında Aleviliğin ilk oluşum döneminde Alevi zümrelere yardım eden topluluklardır. Fakat günümüzde Arap Alevi topluluk üyeleri, bu hikâyelerde adı geçen kişilerin Aleviliğe hizmet eden topluluklar ya da kişiler olduğunun farkında değildir. Divan defterlerinde anlatılan hikâyeler, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet dönemlerinin harmanlanmış hikâyeleri ve şarkılarıdır.

Anlatılan hikâyelerde ve şiirlerde Anadolu Aleviliğinde görülen Hacı Bektaş Veli, Balım Sultan, Seyyid Gazi gibi Bektaşî büyüklerinin menkıbelerine rastlanmaz. Konular aşk, savaş, Arap Tarihi ve Allah-Muhammed-Ali üçlemesi odaklı yazılan duygu ve düşüncelerin sade, halkın anlayacağı bir dille aktarıldığı ve genellikle hece vezni ile yazılan metinlerden oluşur. Şiirler genellikle nefes, nutuk, medhiye, devriye, güzelleme, taşlama, şathiye ve muamma vb. gibi formlar içerir. Aynı zamanda zarif, alaycı ve çoğu zaman da şüpheli bir fikir ve manzara içeren hikâyelerden oluşur. Hikâyeler anlatıcının kendi zevkinden uzaklaşarak profan mahiyette halk dili formunda eserlerden oluşan, finnenlerin, köy ve kasabalardan derledikleri ezgileri de içerir.

2.1.4 Geleneğin aktarımı bağlamında hefli

Müzik genellikle insan ya da enstrüman sesi aracılığıyla gerçekleştirilen icralardır ve gerçekte müzik icrası; bestelerin ait olduğu tür, zaman, mekan, gelenek, müzik kuramları, müzikal algıyı belirleyen toplumsal, psikolojik, ekonomik unsurlar olmaksızın gerçekleşemez ve fark edilemez. Müzik, geçmişten günümüze toplumlar arasında sosyal yaşantı içerisinde tercih edilen bir kültür ögesi olma durumunu sürdürmektedir. Dahası, bir doğum günü partisinden bir cenaze törenine, reklam fonlarından, dünya güzellik yarışmalarına kadar tekrarlanan her etkinliğin sözlü ya

Havarileri, bir kişinin onu inkâr edip, ihanet edeceğini söylüyorlardı. Dört havariye göre ise Yahuda, Hamursuz günlerinde, Peygamber'in elini öpüp yerini belli ederek onu tutuklatmıştı. Karşılığında da, eski Kudüs Yahudi mahkemesinden 30 dinar, yani 1. yüzyılda, Filistin'de bir köle satın almaya yetecek tutardan biraz fazla bir ödül almıştı. Havariler arasında kasanın emanet edildiği bu adam için gülünç derecede düşük bir miktardı bu. Öyle ki, kasayı alıp kaçsaydı daha kârlı çıkardı. Peki neden ihanet etti? Belki Hz. İsa tarafından ihanete uğradığını düşünüyordu. Bu havari, Hz. İsa'dan daha saldırgan ve Roma karşıtı bir politika gütmesini bekliyordu. Hz. İsa'nın silah kullanımına dayalı her türlü seçeneği reddetmesi, onu, Peygamber'in bölge tarihinde en ufak bir iz bırakmadan geçmişe gömülüp kalacak nice kâhinden biri olduğuna ikna etmişti olabilir. Söylendiğine göre, Yahudi tövbe edip aldığı 30 dinarı geri ödemek istemiş; ama teklifi kabul edilmeyerek, Yahudi mahkemesi hahamları tarafından kovulmuştu. İhanetinin bedelini kaldıramayan Yahuda kendini asarak intihar etmişti.

da enstürümental müzik eşliğinde yapılması müziğin toplumsal yaşamdaki dinamizmini ve sürekliliğini koruduğunu göstermektedir (Poloma, 1993). Toplulukların ortak kültür ögesi olma özelliğini elde ettiği konumlardan bir tanesi de mekânlardır. Bu mekânlar, toplulukların toplumsal sistemin bir parçası olması yönünde toplumsal işlev görevi görürler. Müzik icrası her ne kadar konser salonları gibi fiziksel mekânlarda gerçekleşse de, bu icrayı hem mümkün kılan hem de anlaşılır yapan şey kültürel unsurlardır. Bu bağlamda, bir icra esnasında müzikal seslerin gerçekte yankılandığı yer konser salonları değil, icracı ve dinleyicilerin sahip oldukları kültür dünyasıdır. Herkes sahip olduğu veya ait olduğu kültür dünyası ölçüsünde müzikal icrayı fark edip yorumlayabilir. Assmann (2001), “Kültürel Bellek” isimli çalışmasında, mekânları belleğin saklama kapları olarak görür.” Ona göre mekânlar, toplumun sosyal belleğinin üzerlerine kodlandığı elemanlardır.” Arap Alevi toplumunda sosyal belleğinin kodlandığı mekânlar Hefli’lerdir.

Cohen (1999)’da bu konuya şu şekilde değinmiştir; "yerel müzik üretimi parçalanmışlıktan ve ihtilâf çıkarmaktan ziyade, ortaklaşa ve işbirliği sonucu ortaya çıkan bir şey olarak karakterize edilebiliyorsa; sahnenin kalbi ve özü olarak işlev gören ve müzik etkinliğini teşvik eden iyi bir yerel performans mekânı varsa; kimliklendirilebilir ve farklılaştırılabilir bir yerel müzik soundu ve tarzı mevcutsa, yerellik nosyonu daha rahat atfedilir" diyerek yerel müziğin sahnesinin kendi ortamı olması gerektiğini vurgulamıştır (Erol, 2009’da atıfta bulunulduğu gibi). Hefli’ler Arap Alevi topluluğunun yerel performans mekânları olmuştur. Hefli gecelerinde yapılan uygulamaların canlı olması topluluğun performans sergileme olanağını doğurmaktadır. Performans teorisi metin merkezli çalışmalara bir tepki olarak çıkmış ve hiçbir kültür ürünü statik değil dinamiktir. Kayda, yazıya geçirilmiş bir eser bitmiş değildir. Sözlü kompozisyon yöntemiyle dikkat çekilen icracı ve alıcının bir eseri oluşturmadaki etkisi performans teorisinin ilk temel tanımını oluşturmuştur.

Ülkemizde özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu da yaygın olarak görülen Sıra gecesi, Harfane geceleri vs. şeklinde isimlendirilen gece eğlenceleri Arap Alevi topluluğunun yaşadığı bölgelerde de çok yaygındı. Bu eğlencelere Türkçe konuşan Sünni topluluk tarafından “*Sıra ya da Hörfene*” (İpek, 2003), Arapça konuşan diğer topluluk tarafından yapılanlarına ise 'Hefli' adı verilirdi. Yüzyıllardır Anadolu’da yaşayan toplulukların pek çoğunda bu eğlence gecelerine rastlanmaktadır. Eski Türk Toplumu’nda Toy, Şölen gibi eğlenceler vasıtasıyla bir araya gelen insanların, belirli

kural ve gelenekler çerçevesinde gerçekleştirmiş oldukları toplantılardan çeşitli kaynaklarda bahsedilmektedir. Toplantının gerçekleştirileceği mekâna girişten itibaren görülen hiyerarşik yapılanma ve buna bağlı olarak geliştirilmiş kurallı ve disiplinli işleyiş toplantının sonuna kadar sürdürülmektedir. Mani, bilmece, tekerleme, seyirlik oyunlar, türküler, halk ezgileri, yöresel yiyecekler, yöresel giysiler gibi farklı sözlü gelenek ürünleri toplantı boyunca sergilenmektedir.

Anadoluda, “Sohbet” başlığı altında toplayacağımız toplantıların yörelere göre değişen isimleri şu şekildedir,”. Çankırı, Gerede, Tarhala’da “Sohbet/ Sopet/ Fırıttım”, Balıkesir Dursunbey’de “Barana”, Safranbolu, Bartın, Kütahya, Kastamonu, Bolu ve Konya’da “Muhabbet/ Gezek/ Sıra/ Perde/ Erfane/ Arfana/ Birikme/ Oturak” Van’da “Oturmah” Ankara’da “Cümbüş”, Antalya, Isparta’da “Kef/ Keyif (Ataman, 1994 s.41) Sıra gecesi, (Akbiyık,2006 s.75) “Sıra Oturması” (Düzgün,1999 s.16) “Harefene”(Akbiyık, 2006 s.114) Gezek (Salün, 2002 s.15-45), “Harfane Geceleri” (Akbiyık, 2006 s.350), “Velime Geceleri” (Güldoğan,2011 s.98) “Arfana”, “Harfana” (Turhan ve Tan,2001 s.42). Ülke sınırlarımızın dışında ise, Kırgızistan’da “Coro Bozo” (Arstanbek, 2004 s.74-79), Doğu Türkistan’da “Meşrep” (Rahman,1996 s.26), Bulgaristan’ın Yassenkovo Kenti’nde “Muhabbet” (Hasan,1998s.46), Özbekler’de “Geşdek” (Cenikoğlu,2004 s.66), Kırım Karay Türklerinde ise “Konuşma” (Altınkaynak, 2004 s.62) adlarıyla anılmaktadırlar (Ekim’in 2004’de atıfta bulunduğu gibi.).

Hefli herhangi bir amaç olmadan eğlence kültürü amacıyla yapılan kolektif ev eğlenceleridir. Bu eğlencelerde halk şarkıları söylenir, hikâyeler anlatılır. Daha çok kış gecelerinde yapılan bu eğlencelerde yöreye özgü yemekler, kuru yiyecekler, meyveler yenilir. Hefli’de mitolojik hikâyeler anlatılır, Zamr ve darbuka eşliğinde şarkılar söylenir, tiyatral gösteriler düzenlenir ve halaylar çekilir. Bu uygulamaların neredeyse tamamına yakını doğaçlama gerçekleştirilir. Son yıllarda bu eğlencelerde bağlamaya da rastlanılmaktadır. Giddens’a (2000) göre mekân, ya da ‘mahal’, toplumsal faaliyetin coğrafi olarak konumlandırılmış fiziksel ortamıdır (s.18). Müziğin mekâna dair duyularımızı çeşitli yollarla canlandığı düşünüldüğünde, Arap Alevilerinin kendi müzikal kimliğini ifade ettiği ortam Hefli ortamıdır. Hefli toplumsal bir icra mekânıdır. Toplumsal icra (performance), belirli sınırlar dahilinde çeşitli anlamların yaratıldığı, manipüle edildiği, hatta ironik hale getirildiği bir pratiktir (Stokes, 2009). Bu toplantılardaki müzik, dans vb. ritüeller basit bir ‘yansıtma’ işlevi görmez. Müzik ve dans, mekânsal hiyerarşilerin sorgulanmasının ve dönüştürülmesinin araçlarını sağlar. Bu toplantılarda oluşturulan birlik ve beraberlikler, sahip oldukları mekânın sınırlarını aşmanın, uzama dair sınırlar değil, yeni yörüngeler çizmenin bir aracı olarak işlev görür.

Kendimizi çok çeşitli yollarla yeniden konumlamaktayız; bu yolların içinde müziğin oynadığı rol şüphesiz çok önemlidir. Toplu danslardan tutun da teybe bir kaset ya da cd koymaya kadar her türlü müziksel olay toplu anıları ve o an yaşanmakta olan

mekâna dair ortak anıları canlandırır düzenler. Üstelik bunu diğer bütün toplumsal faaliyetlerin yaptığından daha yoğun, güçlü ve sade bir biçimde gerçekleştirir. Müzik aracılığıyla inşa edilen ‘mekânlar’ farklılık ve toplumsal sınır nosyonlarını da içerirler (Stokes, 2009 s. 125). Arap Alevilerinin kendilerini konumladıkları ve ifade ettikleri mekânları Hefli’lerdir. Hefli toplumsal bir varlık olan insanı müzisyen, gösteri yapan kişi ya da dinleyici/izleyici olarak farklı biçimlerde bir araya getiren toplumsal bir faaliyettir. Müzik aracılığı ile oluşan toplumsal birliktelikleri insanları dengeler, bu da toplumsal kimliğin ‘somutlaşması’ ve güçlü bir duygusal deneyimin oluşmasını sağlar. Arap Alevileri Hefli ile bu toplumsal birlikteliği sağlamış olur ve Hefli aracılığı ile kollektif kimlik duygusunu pekiştirerek topluluğun devingenliği sağlanır. Hefli’ler bu topluluğun ahlaki ve siyasi düzeninin hiyerarşilerini de düzenler. Hefli’deki topluluk, bu mekândaki vurgusuyla bu topluluğun ahlaki ve siyasi bir cemaati, kendilerini içinde buldukları dünyayla ilişkili olarak tanımlar. Son yıllarda kitle iletişim araçlarının etkisi ile yeniden konumlanış sürecinde olan bu mekânlar, sınırlar ve kimlikler geniş ve kolektif bir tarz oluştururlar. Yine bu mekânda topluluk kendini ifade etme yöntemlerinden birisi olarak müziği de aynı ölçü de kullanır. Hefli ritüellerindeki müzik ve danslar yalnızca belli bir bağlam dahilinde anlaşılması gereken durağan simgesel nesneler değildir; müzik ve dansın bizzat kendileri içinde başka şeylerin de gerçekleştiği, kalıpları olan bir bağlam oluşturur. Eğer müzik ve dans, toplumsal bir olayın gerçekleşmesine neden olacaksa, önemli olan sadece müziğin icrası (performance) değil, iyi icra edilmesidir (Stokes, 2009).

Hefli kelimesinin etimolojik kökü olan Hefil (حَفَلَ); *birleşmek, bir araya gelmek; toplanmak, kutlamak* anlamına gelir. Hefle kelimesinin ise *toplantı, kongre; parti, gösteri, temsil; kutlama, festival* gibi anlamaları vardır. Kelimenin daha iyi anlaşılması için bir örnek vermek gerekirse (الأولى الى الحفلة) *elhe flee luvle*: Bir oyunun ilk kez oynanması, “gala” gibi anlam taşımaktadır. Arap camiasında bu kelimeyi farklı sözcükler de karşılayabilir fakat genel anlam içeriği yaklaşık olarak aynıdır. Hefli; Arabistan’da *düğün, eğlence*, Lübnan’da “*ferah, saadet*” anlamında kullanılır. Ortadoğu ülkeleri ve Mısır gibi ülkelerde; *parti, toplanma, toplantı* anlamına gelir. Arap Aleviliğinde ise ‘*iyi güne dair*’ anlamında kullanılmaktadır. Yani, ‘*bugün Hefli’imiz var*’ denildiği zaman “Bugün iyi günümüz var, neşemiz var, eğlencemiz var” anlamına gelmektedir. Hefli gecelerinde okuyucunun kullandığı

Arapça yazılı olan defter'in adı "Divan"dır (M. Karasu, kişisel görüşme, 29.11.2013). Hefli gecelerinde okunulan mitolojik ve tarihsel hikâyeler topluluk tarafından 'kıssa' olarak isimlendirilir. Bu hikâyeleri okuyan kişi ise '*Hakki, Kıssahan ya da Medh*'olarak isimlendirilir. Arapçada "medh"; methetmek, övmek'ten dinen ulu kişileri öven hikayecilerle "Ozan-Âşık-Destancı" geleneğinin birleşmesi sonucu halk hikayelerini gösteri sanatıyla kaynaştıran özel anlatı türü ortaya çıkmıştır, Meddah, Kıssahan, Şehnameci adıyla anılan hikayeciler, repertuarlarının ortak hale gelmesiyle hefli gecelerinde bu hikayeleri anlatır olmuşlardır.

Hefli gecelerinin iki açıdan önemi vardır. Birincisi geçmişte topluluğa hizmet etmiş veya topluluk için önem arzeden kişiler ve halkla ilgili mitleştirilmiş kahramanlık ve aşk hikâyeleri anlatılması. Diğeri ise bu gecelerde şarkılar söyleyerek, ortaoyunu benzeri kısa hikâyeli (kıssa) oyunlar sergilenmesi ile kültürün devamlılığının sağlanmaya çalışılmasıdır.

Hefli; birlik beraberlik demektir ve toplumsal bir dayanışmadır. Hefli gecesini düzenleyen aile o güne özel kurbanlar keser ve kesilen bu kurban etinden topluluğun en önemli yemeği olan "Hırısı/Keşkek" yapılır. Akşam saatlerinde başlayan eğlence ile birlikte büyük kazanlarda Hırısı pişirilmeye başlanılır ve sabaha kadar devam eder. Hırısı'nın pişirilmesi ile ilgili yaklaşık 7-10 kişi görevlidir. Hefli'ye katılanlar bu yemeği pişirenlere sabaha kadar; mitolojik hikâyeler anlatır, şarkılar söyler ve danslar ile onlara eşlik ederler. Heflilerde yaşı büyük olanlara daima öncelik tanınır. Önce onlar şarkılar söyler, onlar hikâyeler anlatır ve yapılacak eğlencenin nasıl devam edeceği ile ilgili olarak gençlere onlar yol gösterirler. Heflilerde movel, ataba, meycana söylenmeye aile büyüklerinden başlanılır.

Heflilerde herhangi bir enstrüman kullanılıp kullanılmadığına dair yaptığımız araştırmada ağız birliği etmişçesine büyük çoğunluk şöyle söylemişlerdir; 'Arap Alevileri olarak yıllarca açlık, kıtlık ve fakirlik ile mücadele ettik. Enstrüman alacak, öğrenecek ekonomik güce sahip değildik'. Arap Alevilerinin enstrüman kıtlığı yaşamasındaki temel neden; kültürel aktarım eksikliğinden değil maddi olanaksızlıklardan kaynaklanmaktadır.

Hefliler genellikle bayramın bir gün öncesinden başlardı. Bayramı yapacak olan aile, çevresindeki eş, dost ve akrabalarına birkaç gün önceden "heflimiz var ve sizleri bekleriz" diyerek onları davet ederdi. Akşam hava kararmaya başladığı zaman ilk önce kurbanlar kesilirdi. Bu kurbanın etinden ertesi gün dağıtılmak üzere hazırlanılacak olan hırısı(keşkek)

yapımına başlanılırdı. Hırısı büyük kazanlarda yapılır ve bu iş için yaklaşık olarak 7 ile 15 kişi çalışırdı. Hırısı yapımı esnasında misafirler gelmeye başlarlar ve yemekler yenilir, şarkılar söylenir, halay çekilir, küçük tiyatro oyunları sergilenirdi. Bu eğlence sabaha kadar devam ederdi. Hefliye katılan herkes eğlencelere eşlik ederdi. Şarkılar söylerler halaylar çekerlerdi. Sabah erken saatte erkekler namaza giderdi (M. Çapar, kişisel görüşme, 10.01.2013).

Hefli eğlenceleri ile ilgili yaptığımız alan çalışmalarından bir anekdot şu şekildedir:

Mersin'e bağlı Adanalıoğlu (Deyatıl Nisani) köyünde bayram öncesi akşamında bir Hefli'de Hatay'dan bir misafir geleceği söylenilir. Misafir olarak gelecek olan kişinin adı Kır Süleyman lakablı (Sleyman-ıl Ama) Süleyman Özgün'dür. Sleyman-ıl Ama güzel movel, ataba ve meycana okuyucusu olarak tanınan bir kişidir. Bayram Heflisi yapılacak olan köyde Şekip isimli sesi güzel bir amca vardır. Köylüler Şekip amcaya; Hatay'dan kır Süleyman (Sleyman-ıl Ama) geldi onunla atıştırmısın diye sorarlar ve onu Hefliye davet ederler. Bu olay şu şekilde gerçekleşir:

Şekip amca Hefli sofrasına oturdu ve atışacağı arkadaşının gelmesini beklemeye başladı, aynı zamanda da uzun hava okumaya şarkılar söylemeye başladı. Süleyman amca gelecek olan kişiye ithafen 'buraya gelemes ben burada iken o gelip şarkı söyleyemez' şeklinde ataba(atışma)'lar okumaya başladı. O esnada köylüler atışacağı kişinin geldiğini söylediler. Şekip amca yine meydan okurcasına uzun havalar okumaya devam ederken, aynı anda Süleyman amcada Ataba okuyarak atışacağı arkadaşının yanına gelip oturdu. Gece boyunca karşılıklı atışmaya şarkılar söylemeye devam ettiler. Birisinin sert cümlelerle okuduğu ezgiler karşısında diğeri alttan alarak 'taltif' iltifat ederek ortamı yumuşatıyordu. Atışmalar sürekli doğaçlama idi. O ortam ile ilgili, karşıdaki kişi ile ilgili spontane atabalar okunuyor, aynı zamanda moveller de okunuyor ve movellerin özellikle nakaratlarına o ortamda bulunanlar da eşlik ediyorlardı (H. Özgün, kişisel görüşme, 27.03.2014).

Hefli eğlencelerinin düzenlendiği bazı geceler şu şekildedir;

Rassıl sen-i; Arap Alevilerinin yılbaşı olarak kutladığı ocak ayının 14. gününün kutlaması esnasında yaptıkları eğlence bir Heflidir. Arap Alevileri üç ayrı takvim kullanmaktadır. Miladi, Rumi ve Hicri takvimi kullanmaktadır. Rumi (Julian) takvimine göre Arap Alevilerinin yılbaşısıdır (S. Elçi, kişisel görüşme, 12.05.2013).

Iyd Kıddesi: Hz. Muhammed'in doğum günü Arap Alevilerinde bayram günü olarak kutlanılır. Yılbaşından 6 gün sonra kutlanılan bu güne Kıddes bayramı denilir. Bu bayramda bol hamur işi yapılır. Oruk (içli köfte) yapılır ve bereketi arttırsın diye her yerde dağıtılır. Bu adet günümüzde en çok kırsal bölgelerde ve köylerde sürdürülmektedir. Bu bayramın başka bir özelliği de şu şudur;

Çocuğu olmayanlar bugün çocukları olması için adak adarlar. Adaklar yerine geldiği zaman her yıl bu bayramda ya adak keserler ya da herhangi bir adağa maddi ve manevi destek verirler. Bu bayram öyle bir hal almıştır ki; çocuk sahibi olamayan birçok aile bu bayramda Allaktan çocuk dilerler ve adak adarlar. Öyle ki Anadolu da yaşayan birçok Arap Alevi komşusu veya arkadaşı olan başka din ve mezhepten pek çok kişinin bu bayramda adak adalarını konusunda öncü olmuş ve bu günde adak adayan pek çok ailenin adağı yerine gelmiş ve çocukları olmuştur (S. Fakiroğlu, kişisel görüşme, 26.07.2013).

Yapısal, işlevsel ve içerik itibariyle görülebilen benzerlikler, toplulukların, aradan asırlar geçmiş olsa da, formel kalıplarla şekillendirmiş oldukları, toplantıların, özü itibariyle değişmemiş olan, günümüzde de sürdürdükleri uygulamalarıdır. Toplantılar arasında görülebilen farklı uygulamaların olması da, bin yıllık bir siyasî ayrılıkla beraber adı geçen coğrafyaların birbirinden uzaklığı ile de açıklanabilir. Kaldı ki, Arap Alevi topluluk üyelerinin siyasî, felsefî görüşleriyle beraber, geleneği algılayış ve yorumlayış farklarından kaynaklanan uygulama farklılıkları görülebilmektedir. Heflilerin işleyişinde, topluluğa dair hiyerarşik yapılanma sadece dini liderin vasfı ile dikkati çeker. Ancak, vurgulanması gereken önemli bir nokta, Heflilerin düzenlenmesini sağlayan aileler, verecekleri kararlarda ortak aklın ön plana çıkarıldığı bir yol izleyerek, sürecin, katılımcı, çoğulcu bir yöntemle gerçekleştirilmesini sağlar. Şekil 2.3’de aile ortamında yapılan Hefli örneği sunulmuştur:



Şekil 2.3 : Aile ortamamında Hefli¹⁹.

Son yıllarda daha geniş kitlelere hitap etmesini ve yayılmasını sağlamak amacıyla gösteri merkezlerinde de Hefliler düzenlenmektedir. Şekil 2.4’de Hefli afiş örneği gösterilmektedir:

¹⁹ Jale Alev fotoğraf albümünden alınmıştır.



Şekil 2.4 : Hefli afişi²⁰.

2.1.5 Finnen (فَنَّان)

Kelimenin etimolojik kökü fenne (فَنَّ) olup; *(birşeyi) değişik bir hale sokmak, (birşeye) farklılık getirmek, (birşeyi) karıştırmak* anlamlarına gelmektedir.

Arapça, resmi okuma yazma dili (Fusha) ve halk dili (Ammi/ğemmiye) olmak üzere ikiye ayrılır. Halk dili ile resmi dil arasında bazen uçurumlar vardır. Halk dili ülkeden ülkeye bölgeden bölgeye hatta mahalleden mahalleye bile değişkenlik gösterir. Ancak resmi dil dediğimiz fusha bütün Araplar arasında ortaktır ve tektir (Url-2)²¹. ‘Finnen’ diye bilinen kelime halk arasındaki bir kullanımdır ancak

²⁰ Geçmiş yıllarda evlerin bahçelerinde yapılan Hefli’ler son yıllarda topluluğun kültürü yayma politikası çerçevesinde Konser salonları ve halka açık alanlarda da uygulanmaya başlanmıştır.

²¹ Yerel telâffuz değişikliklerini hattâ telâffuzdan da öte bölgesel farkları bir tarafa bırakılırsa bugün ortada iki ayrı Arapça mevcut gibidir: "Fusha" ve "Ammi"... "Fusha", temeli Kur'an'ın diline dayanan fasih, edebî Arapça demektir. Kitaplarda ve gazetelerde "fusha" kullanılır, TV haberleri de yine "fusha" ile dir."Ammi" ise, halk ve sokak dilidir, her Arap memleketine göre farklılıklar gösterir, hattâ birbirlerinden uzak diyarlarda yaşayan halkın birbirini anlamadığı bile olur. Arapların bugün rahatça anlayabildikleri tek bir "Ammi" vardır: Mısır Arapçası, Mısır 70 küsur seneden bu yana güçlü bir şekilde ayakta duran sineması, radyosu, bütün Arap dünyasına gönderdiği öğretmenleri ve televizyonları sayesinde kendi "ammi"sini bir "Lingua Franca" yani "ortak dil" haline getirmiştir.

kelimenin fushadaki karşılığı "Fennen"dir. Fennen(فَنَّان); *Sanatçı* anlamına gelmektedir ve eril bir kelimedir. Dişili ise 'fennene' (فَنَّانَة)'dir. Kelimeyi daha iyi tanıyabilmek için şöyle bir örnek verelim; bir kişiye 'mütefennen' (مُتَفَنَِّن) dediğimiz zaman, o kişiye; *çok yönlü, birçok alanda faaliyet gösteren, usta, mahir, üstat* demiş oluruz. Bu bağlamda Finnen (ozan/şığar); Sanat ve sanatçı, besteci veya güfte yazarı, bir sanatı bilimsel olarak yapan kişi anlamlarına gelmektedir. Örneğin bir ressam da Finnen olarak isimlendirilebilmektedir.

Arap toplumunda; Şarkı söyleyen Muğanni'dir. Beste yapan, şarkı sözü yazan üreten kişi Şığar (şair)'dir. Kendi bestesini yapan ve okuyanlara da muallim ya da finnen denilir. Arap Alevi toplumunda Finnen; *anlık olaylarda doğaçlama olarak ezgiler söyleyen kişi* demektir. Yani ülkemizdeki Ozan'ın karşılığı Arap Alevi toplumunda Finnen'dir. Finnen, Arap Alevi halkın dertlerini, sorunlarını, isteklerini, duygu, düşünce ve sevilerini kısa ve öz sözlerle dile getiren halk sanatçısıdır.

Yüzyıllardır Arap Alevilerin sözlü edebiyatında Şığar adı verilen halk ozanları yer almışlardır. Önceleri Hefli gecelerinde mitolojik hikâye, destan ve kahramanlık şiirleri terennüm eden bu kişiler zamanla sadece kendi besteledikleri şarkıları söylemeyen başladılar. Böylece, halk şairi de diyebileceğimiz Finnenler kendi ortaya çıkmaya başladılar. Bu insanlar üretilip besteledikleri şiirleri ve yetiştirdikleri çıraklar sayesinde birçok ekol meydana getirmişlerdir. Bu gelenek günümüze kadar devam etmiş ve etmektedir. Finnenler kendi sesi, imgelem(hayal gücü) vasıtasıyla halkının duygu, düşünce ve heyecanlarını dile getiren halk şairleridir. Finnenler, Arap Alevi halkın düşünen beyni, konuşan dili, bedeninde atan yüreğidir. Dolayısıyla, finnenlerin dize dize ördükleri deyişler, bir anlamda, Arap Alevi halkın duygu ve düşüncelerini yansıtır.

Finnenlerin en belirgin özelliği çoğunun enstrüman çalmıyor olmasıdır. Şiirlerinde dikkatimizi çeken özellik ise, konuların vatan hasreti ve günlük yaşam şartlarının ağırlığı odaklı konulara yer verilmesidir. Finnenler tarihin çeşitli evrelerinde zaman zaman göçüp gittikleri yerlere bile bu geleneklerini ve göreneklerini de götürmüşlerdir. Finnen dediğimizde, aklımıza özgür düşünceyi söyleyen ve

"Fusha" ile "Ammi" arasındaki fark, işte buradadır: "Fusha" kurallara sıkı sıkıya bağlı ve sağlam eğitim gerektiren bir Arapçadır, yazılır ama önceden hazırlanmış konuşmalar ve nutuklar dışında konuşulmaz! "Ammi" ise konuşulur ama yazılmaz!Url-2.

savunanlar gelmektedir. Bu söyleyiş yazılı edebiyatlarının olmadığı dönemlerde, daha da önem kazanmıştır.

Tarihin gelişen süreçlerinde, halk kültürüne ve kendi ana dillerine yabancılaşan yöneticilerin yapmış oldukları baskılar sonucunda, birçok Finene zarar verildiği de görülmektedir. Arap Alevi toplumu yaşadığı topraklarda, kendi kimliğiyle, kendi kültürü ve kendi diliyle bir yabancılaşma yaşamıştır. Yaşanan problemler Finnenler'i sığınacak bir yer aramaya itmiştir. Sonuç olarak, böyle bir durumla karşı karşıya kalabileceğini hisseden finennler, aile ortamlarındaki Heflilerde kültürlerini devam ettirmişlerdir. Hefli'de öğretilen felsefe kültüründen beslenmişlerdir. Orada varlığını sürdüren Finnenler, fikirlerini ana dilleri olan Arapça dil ile özgürce söylemişlerdir. Bu sayede, Finnenler Arap Alevi kültürünün günümüze gelişinde aracı olmuşlardır.

Finenler gerek şiirleri gerekse eşsiz sesleri sayesinde dinleyenlerinin kalbinde taht kurmuş âşıklardır. Arap Alevi topluluğunda geleneği, kendine özgü biçimde yaşatan Finnenler vardır. Bunlar arasında, geleneği bütün gerekleriyle yerine getirebilen; yani kendi deyişleri olan, bunları kendine özgü melodiyle seslendiren, çeşitli makamlarla halk şarkısı, movel, ataba, meycana ve rıddiye söyleyebilenler vardır. Finnenler geleneğinde icracı, sadece performansı yapan kişi olarak karşımıza çıkmamaktadır. Onlar aynı zamanda bestecidir de. Performans sırasında örneğin bir düğünde, özel bir durum karşısında, tıpkı bir aşığın destan icrasında olduğu gibi irticali söyleyişlerde de bulunmaktadır. Bir düğünde, Hefli'de baş rol ona aittir, bulunduğu ortamı çekip çeviren organize eden ve provasız icrasını yapabilen kişidir. Bütün bu Finnenlerin ortak özellikleri, vatan ve millet sevgisiyle dolu oluşları, Atatürk ve Cumhuriyet'e olan bağlılıklarıdır.

Finenler, halkının konuştuğu dili kullanmayan, halkın sorunlarını, yaşama karşı duruşlarını, kısacası halk gibi duyumsamayan, halk gibi konuşmayan, kişiler olsa idi; hiç bir değerleri olmazdı. Her hangi bir yazılı eser bırakmadıkları halde, dipdiri yaşıyorlarsa, halk kültüründen geldikleri, halk kültürü ile beslendikleri içindir. Çünkü halk dinamik bir topluluktur. Kendisinde olanı, kendisiyle bütünleşeni bağrına basar, onu yaşatır. Kendini beğenmiş, halktan üstün gören, halkın dilini kullanmayan, onunla yabancılaşan, kendi özünden uzaklaşan, beslenip yaşadığı ortamdan farklılaşan birisi kim olursa olsun, hangi konumda bulunursa bulunsun, yalnız kalmaya mahkumdur.

Finnenler, içinde var olduğu toplumun bir bireyi olarak, o toplumun genel-geçer kültürel birikimlerini edinir. Bir bireyin kişiliği, yaşama bakışı, olgu ve olaylara karşı duruşu, tepkisi veya etkisi hep edindiği kültürel birikimin özelliklerinden izler taşır. Dolayısıyla da; bir finnen de, ürettiği eserlerin içinde, edindiği kültürel birikimi az yada çok yansıtır. Finnen ürettikleriyle, evrenseli yakalayabilirse o artık yerelliği aşmış olur. Söylemleri Arap Alevi toplumunun sorunlarını, isteklerini, tepkilerini, uyuşmazlıklarını, protestolarını yansıtır. Bunu yaptığı oranda evrenselleşir veya dünyasallaşır.

Hatay/Samandağ'da yaşayan Nihat Çay Hatay bölgesinde özellikle Samandağ ve çevresinde yaşayan Finnen'ler ile ilgili "FİNNEN" adında bir belgesel yapmış ve geleneğin aktarımı konusunda büyük emek sarf etmiştir. Finnên belgeseli çok dilli, çok kültürlü dokusuyla medeniyetler kenti Antakya'nın pek bilinmeyen Arap ozanlarını konu edinir. Finnênlerin (ozanların) geçmişten günümüze tarihe tanıklıklarını yansıtan ve günlük yaşamın nabzını tutan canlı şiirleri belgeselde tarihi anektod ve fotoğraflarla birlikte yer almaktadır. Halk kahramanı Cemil Hâyek'ten, Kore Savaşı'na; Çukurova'daki çapadan, pamuk toplayıcılığına, yardımcılar hayvanlara kadar birçok konunun sözlü edebiyata, şiire yansımaları sunulmuştur. Şekil 2.5'te Finnen belgesel afişi gösterilmiştir:



Şekil 2.5 : Finnen belgesel afişi (Url-3).

Tamamı Arapça olan belgesel, satır arasında anadile sahip çıkma çabasını, gerekliliğini de gündeme getirmektedir. Türkiye’de ‘öteki’ dillerin ve kültürlerin gelecekte de var olabilme koşullarının hala olumsuz olması Arapçanın yalnızca bir dil/lehçe olarak ölme tehlikesini değil aynı zamanda birçok kültüre ait değerlerin kaybedilme tehlikesini de doğuruyor. Çünkü Türkiye’de konuşulan 15’in üzerinde dilden biri olan Arapça, değişik lehçe ve ağızlarıyla farklı inançlara, kültürlere mensup birçok topluluk tarafından konuşuluyor (Url-4)”. Şuan hayatta olan Finnen’lerden Hasan Silmen ve Besima Dennura şekil 2.6’da verilmiştir:



Şekil 2.6 : Yaşayan Finnenler (Evecen, 2012).

2.2 Arap Alevi Etnik ve Müzikal Kimliğinde Linguistik Yaklaşım

İnsanların bilgi, düşünce, duygu ve algılarının çoğu, bir simge sistemi olan dil ile örülüdür. Sözcükler anlam iletir ya da nesne ve düşünceleri adlandırır veya sınıflandırır. Sözel simgeler, diller, belirli bir zaman ve mekanda belirli bir topluma özgüdür. Dil ve dilin gelişimi, kültürün simgesel kavranışının temelini sağlar. Ana dili ve ibadet dili Arapça olan Arap Alevi topluluğunun dilinin incelenmesi, bize topluluğun inanç ve eylemlerini şekillendiren karmaşık motif, deneyim ve bilgiyi çözümlememize yardımcı olacaktır. Dil, bir halk, bir millet, oluşun içyapısını yahut ruhunu ve karakterini sağlar. Dahası dil, bir milletin kendine has geleneklerinin kuşaklar arasında aktarılmasını temsil eder. Söz konusu temsil edişle de dil, Herder’in kültür olarak tanımladığı değerlerin oluşmasını ve gelişmesini sağlayan unsurlarıyla en önemli araçtır. Humanistik düşüncenin modern parçalanışında veya disiplinlerin bağımsızlıklarını ilan etmeleriyle birlikte eskinin bütüncül bakış açısı parçalanır. Bu oluşum sonrası, folklor olgusuna ilgi duyan disiplinlerin her birisi onu kendilerine en uygun düşen açıdan ele almakta ve değerlendirmektedirler (Çobanoğlu, 2000).

Fransız düşünürü Ernest Renan (1832-1892), milletin tanımlanmasında objektif diye anılan kriterleri, tek tek eleştirmektedir. Irk kavramına karşı çıkarken, “İnsanlık tarihinin zoolojiden farklı olduğunu; dil’e ikincil bir yer verirken “dil’in birleşmeyi teşvik edeceğini ama zorlayacağını”; din’e gelince, “eski dönemlerde sosyal grupların varlığına etkili olabileceğini, ama bir süre sonra, bunun bireysel bir şey olduğunu”, toprak konusunda da “toprağın onsuz olmaz bir dayanak, bir mücadele ve çalışma alanı olduğunu ama, canlılığı insanın sağladığını” belirtir. E. Renan’a göre “ulus bir ruhtur, manevi prensiptir”. İki şey gerçekte bir bütünü oluşturur; biri geçmiştedir. Ortak zengin anılara sahip olmak; öteki de bugünkü birlikte yaşama isteğidir (Teziç, 2003 s. 116). Dil merkezli diğer topluluklara karşı gelişen Arap Alevi toplulukların milliyetçiliği, dile yapılan vurguyu muhafaza etmekle beraber, folklorik öğelere çok önem veren, halk merkezli etnik ve kültürel bir milliyetçiliktir. Etnik milliyetçilik ve ulus yaklaşımından (objektif millet anlayışı) kaynaklanan etnik ulus modelinde, başlangıçtan itibaren entegrasyon amacı ile; soya dayalı yaklaşım takip edilmiş, topluluğu birbirine bağlayan bağlar olarak; devamlı canlı tutulmaya çalışılan soy ve kahramanlık mitleri, çekirdek kültüre ait dil, din/mezhep, gelenek ve kurumların yüceltilmesi, eşsiz kolektif geçmişe vurgu ön plana çıkarılmıştır (Smith, 2002).

Linguistik modeller etnomüzikologların araştırmalarında önemli etkiler yapmıştır. Linguistik’in kuralcılığı, müzikal formlara önem veren araştırmacıları cezbetmiştir. Dil ve müzik arasındaki paralellikler önemlidir. Linguistic gelişmeler iletişim teorileri ile entegre olmuştur ve bu geniş alan, etnomüzikologlar için önemli bir ilgi alanı oluşturmuştur. Sözlü performansın ifade edilmesinin analizinde kullanılan ve sosyo-linguistik, dramatik performans ve müzikolojiyi kullanan teorik yaklaşımdır. Anlam, simgelemeler veya daha fazlaca paylaşılan deneyimlerden yaratılır ki, bunlar çoğunlukla linguistik sembollerle ilişkilidir. “Ağıt” kavramı, kayıp ve kadın sesiyle ilişkilidir ve bu ilişki, sosyal deneyimleri ile bu simgelemeleri tamamlayan insanlara benzerdir. Dilbilim (linguistik) ve anlambilimin (semantik) atılımı, göstergebilimin (semiyotik) kuruluşu gibi gelişmeler, edebi metinlerin ‘işitsellik’ içermesine ön ayak olmanın yanı sıra, müzik–metin etkileşimli yapıtlardaki müzikal unsurlara ağırlık kazandırmış; çemberin en dışında ise müziği, bir etkileşim biçimi oluşunun yanında somut bir dil yetisi haline getirme yolunda önemli bir yol katetmiştir. Metnin müzik

içinde linguistik olarak hiçbir fonksiyonu olmadığı halde, metin–müzik diyalektliğine dair önemli farkındalıklara öncülük etmiştir (Gürkan, 2008 s. 4).

Dil ile müzik arasında da önemli bir bağlantı vardır. Toplulukların dillerinin devamlılığı müziklerinin de devamlılığına bağlıdır. 1980 darbesi sonrasında diğer etnik topluluklara olduğu gibi Arap Alevi topluluğuna da ana dillerini konuşma yasağı getirilmiştir. Yasağın getirilmesi topluluk üyelerinin ana dillerinden giderek uzaklaşmasını sağlamıştır. Bu yasak öyle bir boyuta gelmiştir ki, Türkçe dışında müzik dinlenilmesi, söylenmesi seviyesine kadar ulaşmıştır. Bu yasaklar neticesinde, topluluk üyeleri özellikle Suriye, Ürdün, Lübnan ve Arabistan'dan getirdikleri plaklar, kasetler ve daha sonrasında cd'ler ile dinledikleri müzikler sayesinde dil birliği ve kültürün devamlılığını sağlamaya çalışmışlardır. Fakat 'taşımaya su ile değirmen dönmez' atasözünde olduğu gibi, yurt dışından getirilen materyaller soruna çözüm yolu olamamış ve bu yasaklar sonucunda dil kaybolmaya yüz tutmuştur. Son yıllarda genç nüfus o kasetlerdeki müzikleri dinledikleri zaman anlamakta güçlük çekmektedir. Şarkılardaki anlamadıkları kelimeleri aile büyüklerine –ki özellikle bunlar dedeler ve nineler olmaktadır- sordukları zaman o kelimenin anlamını öğrenmeye çalışıyorlar ve bu durum az da olsa dil birliği sağlıyor. Müzik ile dil arasındaki ilişkiyi inceleyen Steven Feld ve Aeron Fox (1994) musico-linguistic antropolojiden söz eder ve 4 başlık halinde ele alıp inceler;

1. Müzik ve dil;
2. Dil olarak müzik.
3. Dilin içinde müzik, müziğin içinde dil.
4. Müziğin içinde bir konu olarak dil.

Linguistik; İnsanın, duyu organlarıyla algıladığı mesajları kendi zihnine aktarması ve diğer insanlarla iletişim kurabilmesi için bir dil sistemine ihtiyacı vardır. Konuşurken kullanılan sözcükler, düşünceleri ortaya koymaları açısından önem taşımaktadır. Linguistik, dilbilim anlamına gelir ve Türkçe literatürde daha çok çağdaş dilbilime vurgu yapılan durumlarda kullanılır. Linguistiğin, semiyotik ve müzikle oluşturduğu ortak alana dair önemli terimler şunlardır: Hece²² ve Fonem²³.

²² Başından sonuna kadar kesintisiz algılanan en küçük metin birimidir. Müzikteki vuruş kavramıyla aralarında bir denklik bağlantısı kurulabilir.

Yapısalcı dilbilimine göre, tüm diller fonem adı verilen keyfi ses gruplarından oluşmaktadır. Fonemlerin kendileri herhangi bir anlam içermez. ABD'li dilbilimci Kenneth L. Pike (1967)'e göre dil, oyunlar, halk hikâyeleri gibi bazı kültürel materyallerin analizinde aynı kavramların ve yöntemlerin kullanılabileceğini ortaya koyarak, dilbilimsel yöntemin alanını genişletmiştir. Dil ve kültür aynı fenomen sistemi içerisinde ve dilin dünyayı kategorize etme özelliği kültüre görelidir, bu da; insanların zihinsel modellerindeki farklılığı da gösterir. Dil, kavramsal kod kültür alanı olarak kabul edilir. Sapir-Whorf dili şu şekilde tanımlar; dil sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda insanların dünyayı algılama tarzlarını şekillendirir (Özbudun, 2003). Diller sözdizimi, gramer ve sözcük dağarcığı açısından birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar o dili konuşanların dünyayı, yaşama ve algılama tarzındaki farklılıklara yol açar (Eriksen ve Nielsen, 2001 s. 66). Arap Alevi müziklerinde, somut metin kullanımı söz konusu olduğunda fonetik (sesbilimsel) unsurlara; fonetik öğelerin yer almadığı linguistik bir modelleme yapmak suretiyle soyut metin kullanımı (jestik metin) sözkonusu olduğunda ise semiyotik unsurlara başvurulmaktadır. Fonetikten yaygın yararlanma yöntemleri daha çok linguistik unsurların seslendirilmelerine yönelik olup, fonetiğin müzikle bu kapsamda ilişkilendirilmesi, yeni bir müzikal algı biçimine işaret etmektedir; konuşmanın bilinçaltında cevap verme dürtüsüyle dinleniyor oluşunun bir getirisi olarak, konuşma unsurlarının kullanıldığı müzikler de yine bu dürtünün varlığı dâhilinde dinlenmektedir. Konuşma içinde dinleyiciyle semantik olarak kurulan etkileşim, bu müziklerde semiyotik olarak kurulmaktadır.

Arap Alevi toplumunun özellikle kültürün aktarımında dil yapısının çok büyük önemi vardır. Topluluğun ana dili olan Arapça, dini ritüellerde kullanılmasının yanı sıra topluluğa ait kültürün aktarımı esnasında da önemlidir. Bu önem müzik icrasında daha da ön plana çıkmaktadır. Dil, topluluğun günümüzde kültürel özelliklerinin ayakta durmasını sağlayan başat görevi görmektedir. Fakat topluluğun konuştuğu fonetiğin giderek bozulması farklı şehirlerde yaşayan topluluk üyelerinin bir araya geldikleri zamanlarda ana dillerinde iletişim kurmalarını güçlendirecek bir duruma gelmiştir. Öyle ki, Tarsus'ta yaşayan bir topluluk üyesi kişi, Antakya'da

²³ Alfabenin bir harfinin ya da tek ses oluşturmak için biraraya gelen bir harfler kümesinin sessel karşılığı olan ses birimidir. Örneğin, İngilizcedeki 'sh' harf kümesi, Türkçedeki 'ş' harfi aynı foneme denk gelmektedir.

yaşayan bir topluluk üyesi ile ana dilde birbirlerini anlayacak şekilde sohbet edemez hale gelmeye başlamıştır.

Arapça dil grubuna giren ana dilleri sayesinde Arap Alevi toplulukları müzikal kimliklerini de Arapça metinlerden oluşturmuşlardır. Oysaki topluluğun giderek ana dilden uzaklaşması fonetik olarak hem ana dillerinde büyük bir hasar oluşturmuş, hem de yeni öğrenmeye başladıkları dile tam anlamıyla kombine olamamışlardır. Bunun sonucunda iki dil ortasında kalmışlar ve kendilerince Arapça/Türkçe karışık bir dil yapısı oluşturmuşlardır. Bu bağlamda Arap Alevi topluluğu üyeleri şarkılarında; Arapça linguistiği iyi olanlar şarkılarının ana metinlerini Arapça, nakarat bölümlerini veya arada bazı kelimeleri Türkçe okumuşlardır. Arapça'ya hakimiyeti iyi olmayan kişiler ise şarkıları genellikle Türkçe söylemeye başlamışlar aralarda bazı kelimeleri veya nakarat bölümlerini Arapça söylemeye devam etmişlerdir. Tüm bunlara rağmen topluluk arasında özellikle kırsal kesimde yüzyıllardır, çocuk oyunlarının, ninnilerin, halk hikâyelerinin ve daha da önemlisi özellikle erkekler açısından Bayram sabahlarında dini ibadet olarak yapılan Namaz'ların ritüelleri ve dini sohbetlerin Arapça yapılıyor olması, Arap Alevi bir bireyin her halükarda Arapça'ya aşina olmasını sağlamıştır. Topluluğun linguistik açıdan Arapça konuşması ve Arap etnik yapısına sahip olması, herhangi bir Arap ülkesinden bir kişi ile karşılaştığı zaman az-çok, iyi-kötü bir şekilde anlaşabiliyor olması ortak kavramsal kod kültür alanında olduklarının bir ispatı niteliğindedir. Ortak dili konuşuyor olmaları, dünyayı ve yaşamı algılama tarzlarının benzerlikler göstermelerine yol açmaktadır.

Topluluğa ait müzik kimliği linguistik açıdan incelendiği zaman, temel problemin yazınbiliminin yoksunluğundan kaynaklandığını düşünmekteyiz. Çünkü; yazınbilimi dilbilimden ayırmada direnmek, ancak dilbilim gereksiz derecede sınırlı görünürse haklı görünebilir (Gürkan, 2008); Topluluğa ait sanat akımlarının sanat dilbilime de yansması, edebiyatın dilbilimle işbirliğinin farklı bir noktaya taşınmasının nedenlerine dair önemli bir bulgudur. Bundan dolayıdır ki, topluluğa ait kültürün bir an önce yazıya geçirilmesi linguistik açıdan en önemli önlem olacaktır. Linguistik için yardımcı disiplin özelliği taşıyan önemli bir bilim dalı 'morfoloji (biçimbilim)'dir. Kelimelerin kök hallerinden itibaren biçimlenme süreçlerini inceleyen morfolojiye dair anılması gereken en önemli terim 'morfem'dir. Morfemler, kendi başlarına bir anlam taşımayıp, kelimelere eklendiklerinde anlamı

değiştiren en küçük birimlerdir. Örneğin, eklemeli bir dil olan Arapça'da en çok kullanılan morfemler, eklerdir. Özellikle Movellerde kelime tamamlamak için pekçok kez morfem'e başvurulmuştur. Şarkı aralarında kullanılan "*yaa leyli, leyli*" anlık unsurlar, bireyin dili kullanırken duraksama bölgelerindeki sessizliği engellemek üzere tercih ettiği çeşitli ünlem, kelime ve cümlelerdir. Sembolik dilin öngördüğü ifadenin kesintili yetersizliği, bireyleri konuşma esnasında ortaya çıkan bazı sessizlik bölgelerinden rahatsız olmaya itmektedir; bu bölgeler çeşitli dolgu materyalleriyle görünürde kesintisiz hale getirilirken, ifadenin yetersizliğine bağlı olarak dolgu materyali sayısı arttıkça dikkat çekici ve bir müddet sonra rahatsız edici hale gelen bir alt metin oluşmaktadır (Gürkan, 2008). Oluşan bu alt metin, kullanılan anlık unsurun türüne bağlı olarak çeşitli semiyotik ve psikanalitik mesajlar içermekte, bir noktadan sonra dinleyiciyi asıl konuşmadan kopararak bu mesajlara kanalize olabiliyor ise müziğe de aynı şekilde kanalize olabilmektedirler. Bazı movellerin, yapısalcı yöntemler kullanılarak ilâhi benzeri bir yapıya gizlenmesi gibi semantik yönü ağır basan bir dokuyu da barındıran metin, cümle içindeki kelime ya da kelime gruplarının çeşitli zamanlarda azalan ses şiddetleriyle tekrarlanmasıyla yankı etkisi kazanmış, böylece semantik ve paralinguistik unsurlar ve bu unsurların koşulladığı algı biçimleri iç içe geçirilmiştir. Bunun yanında gündelik hayatta yapılan sohbetlerin çoklu dil akışı (özellikle Türkçe/Arapça) duyumlarına benzeyen bir yapı ve Heflilerde fonetik birimlere yüklenen coşkulu insan tepkileri gibi paralinguistik kurgulara da yer verilerek linguistik merkezli diğer yapıtlarda kullanılan teatral mantık sürdürülmüştür. Yeni dönem özellikle gazino müzisyenleri, hem geleneği hem yeni müzik tarzlarını çok iyi bilen ve uygulayan bir sesle çalışmasıyla, kendi yetenek ve birikimine sahip birçok Finnen'in önüne geçmiştir. Göz teması, jest ve mimikler gibi görsel unsurları da içeren paralinguistik bir yaklaşımla, bu müzisyenlerin kendi başlarına bir ifade biçimi teşkil etmesinin eşiğine gelmelerinde en çok katkıda bulunan ise zengin duysal kapsamıdır. Kullandıkları ezgilerin ve eski Arapça şarkıların müziklerine kattıklarını karşılıksız bırakmayarak, müziklerindeki yeni tavrı son yıllarda Amfi tiyatrolarda gerçekleşen Hefli'lere de aktarmışlardır.

Müzik, günlük yaşama doğrudan dâhil olmayan sesler de üreterek, ifadeyi imge kalabalığı içinden değil, boşluktan başlatabilme yetisine sahiptir; bu da, besteciye, günlük konuşma dilinin sembolik malzemesinin bıraktığı anlam boşluklarını dolduracak kesintisiz ifade imkânları sağlar (Gürkan, 2008). Topluluğun bestecileri

olarak tanımlayabileceğimiz Finnenler yaptıkları müzikle topluluğun duygu ve düşüncelerinin konuşma diliyle ifade araçları konumundadırlar. Arap Alevi müziği, genellikle sözlü metinden yola çıkıyor olmanın müziğe verdiği ritmik ve melodik yön sayesinde uzun zaman söz(dizim)'le yakın ilişki içinde olmuştur. Müziğin söze eşlik etmesi -ki bu genellikle Meycana ile gerçekleşir- genelde Meycana öncesinde, metnin ritmiyle şarkı söyleme anlamına gelen “resitatif” biçimler, yapıtlarında belirginlik kazanan, konuşmayla şarkı söyleme arası bir performans biçimi olan Ataba'lar, bu ilişkinin önemli sonuçlarından. Birçok metinli müzik yapıtına temel teşkil eden yöntemleri anlamak ve geliştirmenin yolu, Arap Alevi kültüründe metni bir çeşit müzik olarak, müziği de bir çeşit metin olarak kavrayabilmekten geçmektedir.

Devlet politikaları ile toplumun entegrasyonunu ve işlevselliğini sağlayacak bir müşterek dilin kullanımı ile azınlıklar dillerinin korunması hakkı ile diller farklılığının temin edilmesi ve tanıtılması yükümlülükleri arasında denge sağlanması gerekir. Hükümetlerin resmi devlet dilinin okunması için reel ve kullanım şartları temin etmeleri gerekir. Bunun yanı sıra etnik toplulukların dillerinin devamlılığı açısından topluluğun kültürel özelliklerini kendi dillerinde devam ettirebilmeleri hayati bir önem taşımaktadır. Dil gelişimi bir dil topluluğunun kendi dillerinin değişen sosyal, kültürel, politik, ekonomik ve dini ihtiyaç ve hedeflere hizmet vermeye devam etmesini sağlaması için uyguladığı bir dizi sürekli ve planlı eylemler bütünüdür. Son yıllarda Arap Alevi topluluk üyeleri dil konusunda tiyatro ve müzik aracılığı ile dilin yaşatılması amacıyla bazı çalışmalar başlatmışlardır. Bunlardan bir tanesi de Arapça Dil Atölyesidir. Arapça Dil Atölyesi adıyla ilk olarak İstanbul'da başlanılan çalışma daha sonra Antakya'da Arapça Halk Müzik korusu olarak çalışmalarına devam etmektedir. Bu topluluğa emek harcayan topluluk üyeleri Arapça Tiyatro oyunları ve Arapça Halk müziği korusu ile dilin sanatsal ayağının yaşatılması yönünde çalışmalar yapmaktadırlar. Konuşulan Arapçanın bozuk bir diyalekt olmasından dolayı sanatsal içerikli Arapça Tiyatro pek fazla ilgi görmemektedir ve ne yazık ki komedi oyunları bile özellikle genç nüfus tarafından diyalekt sorunundan dolayı anlaşılamamaktadır. Arapça müzikler tiyatroya nazaran gençlerin daha fazla ilgi duyduğu ve daha iyi anlayabildikleri bir sanat dalı olmaktadır.

Kapalı toplumlar belirli ögelere sarılmak zorundadırlar. Arap Aleviler din bağlantılı olduğu diğer İslam toplulukları ile sorunlar yaşadığı -ki bu büyük oranda mezhep sorunudur- için dil birlikteliği yaşadığı Arap Hristiyan topluluklar ve diğer dinlere mensup topluluklar ile kültürel ve sosyal bağlantılar kurmuşlardır. Bu bağ öyle bir hale gelmiştir ki, dil birlikteliği diğer topluluklar ile olan din birlikteliklerinin üstüne çıkmış, acılar ve sevinçler gerek sohbet ortamlarında gerek ezgilerde ortak hale gelmiştir. Öyle ki, 1920 yılında Hatay bölgesinde Ermeni halkın yaşadığı sıkıntıları gören Arap Alevi halkı, topluluğun acılarını içlerinde yaşamışlar ve onlar için moveller okumuşlardır²⁴. Arap Alevi topluluk üyeleri maruz kaldıkları ana dil yasakları, diğer Arap ülkelerindeki akrabaları ile iletişimlerinin kopması ve eğitim seviyelerinin artmasıyla birlikte Arapçayı unutmaya başlamışlardır. Günümüzde özellikle genç ve çocuk nüfusun Arapça öğrenebilecekleri ve konuşabilecekleri ortamlarının olmaması –ki bunda en büyük sebep; aile büyükleri olan nineler ve dedelerin vefatıdır- topluluk üyelerinin ana dillerinden uzaklaşmalarına neden olmuştur. Arapça konuşmaya çalışan kesim ise Arapça/Türkçe karışık bir diyalekt ile konuşmaktadır. Tüm bu sebeplerden dolayı Arap Alevi topluluk üyeleri günümüzde ya Arapçayı tamamen unutmuş ya da bozuk bir diyalekt ile Arapça konuşmaktadır.

2.3 Difüzyonizm ve Kültürel Evrimcilik Bağlamında Arap Alevi Müzik Kültürü

Difüzyonizm; evrim teorisine karşı olarak çıkmıştır. Önemli temsilcisi Franz Boas'tır. Bu kurama göre kültürel özellikler bir yerden ötekine yayılır veya hareket eder. Buluşların tek bir hareket noktası vardır ve özellik orijinal konumdan dışarı doğru hareket eder. Toplumlar çeşitli orjinleri ve tarihleri gösteren özelliklerden oluşmaktadır. Sachs hem kendisinin hem de Hornbostel'in kullandığı varsayımları şöyle belirtmiş. Difüzyonizm kültürler arası temas, sızma ve aktarımların incelenmesidir. Bu kuramlar Etnomüzikolojinin ana yöntemlerinden biridir. Metin merkezli bir kuramdır. Kültürel evrimcilik sosyal Darwinizm olarak da adlandırılır ve biyolojik evrim teorisinde etkilenmiştir Tylor'a göre insanlık ilkelik-barbarlık ve uygarlık temelinde tarih boyunca şekillenmiştir. Basitten karmaşığa doğru bir ilerleme söz konusudur. Biyolojik analojiye dayanır. 19. Yüzyılın önemli bir paradigmasıdır. Marx, Engels ve Durkheim gibi düşünürleri etkilemiştir.

²⁴ Bu Movvel bölüm 5'de yayınlanmıştır.

Topluluğun kullanmış olduğu tek enstrüman diyebileceğimiz Zamr Kuzey Afrika, Ortadoğu, Arap yarım adası, Hindistan ve Anadolu’da hatta İspanya’da yaygın olarak görölmektedir. Franz Boas’ın Difüzyonist kuramına göre; kültürel özellikler bir yerden ötekine yayılır veya hareket eder. Buluşların tek bir hareket noktası vardır ve özellik orijinal konumdan dışarı doğru hareket eder. Toplumlar çeşitli orijinleri ve tarihleri gösteren özelliklerden oluşmaktadır. Sachs hem kendisinin hem de Hornbostel’in kullandığı varsayımları şöyle belirtmiştir.

- Belirli bir bölgedeki dağılmış bir alanda bulunan bir nesne ya da fikir aynı bölgede her yerde bulunan bir nesneden daha eskidir.
- Sadece uzak vadilerde ve adalarda saklanan nesneler açık düzlüklerde kullanılanlardan daha eskidir.
- Bir nesne dünyaya ne kadar yayılmışsa o kadar eskidir.
- Hindistan’da görülen kancalı bir baget batı Afrika’da görülebilmektedir.
- Evrimciliğin aksine monogenesis bir niteliğe sahiptir. Ortak elementler bir merkezden başka bir yere taşınmıştır.
- Bir kültür çok farklı tarihsel kökenden geldiği için tutarlı bir nitelik içermez. İçinde birçok element oluşmuştur.
- Bütün toplumların ortak veya birbirine benzer gelenek ve buna bağlı yaşam tarzları vardır. Bu bağlamda belirli bir müzikal pratik başka bir toplumda da gözlenebilir.

Karşılaştırmalı müzikologlar bu teoriyle dizilerin, çalgıların, perdelerin nasıl taşındığını açıklamaya çalıştılar. Örnekler şu şekilde çoğaltılabilir: Endenozya ve Afrika’daki davul geri germe tekniğinin benzemesi. Hornbostel pan flütün akordunun Okyanusya ve Latin Amerika arasında bir ilişki olduğundan söz ediyor. Aynı şekilde ksilofon akordu güneydoğu Asya ve orta Afrika’da ortak dizilere sahip. Çin’e ait olan bir dizi Avusturalya, Latin Amerika, Asya ve Afrika’ya da yayılmıştır.

Zamr enstrümanın Difüzyonizm kuramı bağlamında belirli bir bölgeden çevresine yayıldığını düşünmekteyiz. Zamr enstrümanının benzerelerine Ortadoğu, Kuzey Afrika, Hindistan ve İspanya topraklarında rastlanmaktadır. Enstrümanın birebir aynı şekli değil genel özellikleri benzerlik göstermektedir. Enstrümanın temel özelliği olan çift konik boru –yan yana bağlanmış ve bir tanesi dem tutan diğeri ile ezgi çalınabilen veya her ikisi ile ezgi çalınabilen ve doğal armoni oluşması sağlanabilen

bir alış tekniği ile- kamyı, kartal kanadı veya leylek ayağından yapılan bu enstrüman uç kısmındaki sipsi kamyı ucu ile yine aynı benzerliği göstermektedir. Enstrümanın görüldüğü bölgelerdeki değişiklikler son bölümüne eklenen bir ek örneğin; keçiboynuzu gibi veya uç kısmına su kabağı takılması gibi bazı farklılıklar yaratılmaya çalışılmıştır. Fakat genel kullanım olarak çift kamyı ve ucundaki sipsi kamyı enstrümanın temel özelliği'dir. Hornbostel "her yerde görülen bir çalgı varsa o en eski çalgıdır" demiştir. Bu bağlamda Zamr enstrümanının yukarıda belirttiğimiz birbirine yakın bölgelerde ve yüzyıllardır görölüyor olması bizim bu enstrümanın Difüzyonizm teorisi çerçevesinde incelenmesi gerektiği düşüncesine sahip olmamızı sağlamıştır. Kültürel evrimcilik ve yayılcılık kuramları karşılaştırılmalı müzikologların kullandığı yöntemdir. Bazen birbirlerinin alternatifi olarak bazen de aynı anda kullanılmışlardır. Bu kuramlar sayesinde sözde büyük kültürlerden sözde ilkel kültürleri ayırma konusunda katkı sağlamıştır.

Difüzyonizm kuramcıları, toplumların ve bunun bir uzantısı olan müziklerin oluşturduğu bir hiyerarşi yarattılar. Antropoloji temelli olan Yayılcılık, çoğunlukla uzun mesafe ve zaman içerisinde bir yerleşim yerinden diğerine kültürel uygulamaların yayılması olarak tanımlanır. Bu teoride en önemli bilim adamı olan Franz Boas, kültürel özelliklerin kuvvetli bir yapısı olduğunu ve bu yapıdaki özelliklerin bir yerden diğer bir yere nasıl yayıldığını göstermiştir. Folklor alanında bu yayılcılık halk hikâyelerinin, halk oyunlarının ve şarkıların yayılması ile meydana gelmektedir.

Toplumsal yapının döngüsel ve geleneğin tekrarına odaklı olduğu tarım toplumları ile sanayileşen ve kapitalistleşen dünyadaki toplumsal hedefler bir birinden farklıdır. Sermaye ve iktidar sahipleri, günümüz toplumunu istediği şekilde yönetebilmek için türlü yollar denemektedir. Bu yolların en önemlilerinden biri kuşkusuz müzik alanıdır. Müzik olgusunu otonom bir biçimde ele almak yanıltıcı olacaktır. Müzik, tarih boyunca toplumsal bir bağlam içinde yer alır ve bunun sonucunda nesnel dünyadaki gerçeklikleri temsil eden bir niteliğe sahip olur. Müzik eseri özünde toplumsal üretim ilişkilerinden kaynaklanan, varsayılmış gerçekliklerin izdüşümleri olarak düşünülebilir. Bu yönüyle müzik, içerisinde taşıdığı melodik, ritmik ve varsa armonik unsurlarla beraber içerisinde üretildiği toplumsal düzenin bir yansıması olarak düşünülebilir. Evrimcilik ile yayılcılık arasındaki farklar şöyledir;

evrimcilikte özelliğın çıkış noktası birden fazlayken, yayılmacılıkta tektir. Her ikisinde de zaman unsuru ön plandadır. İkisi de en eski ve en basittir.

Difüzyonizm kuramı bağlamında incelediğımız diğeri bir konu İspanyol müzik kültür ürünü olan Flamenko'dur. Günümüzde İspanya olarak bilinen ülke Arap Alevilerinin Avrupa'da ilk ayak bastığı topraktır²⁵. İspanya'da Flamenko olarak bilinen müzik türünün bu Alevilerden kalan yada onların katkıları ile oluşan bir dans ve müzik türü olduğunu düşünmekteyiz. Bu düşünce her ne kadar etnosentrik bir fikir gibi görölse de şu şekilde açıklamaya çalışalım: Flamenko terimi bazı kaynaklarda (fellaħ minküm) olarak ifade edilirken yine flamenkoya dair bazı kaynaklarda flamenko kelimesi (fellaħ manju) olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhtemelen bu iki terim, anlam olarak birbirine çok yakındır. Jason Webster'in (2004) 'Flamenkonun İzinde' adlı kitabında bu terimi şu şekilde açıklamaktadır; Flamenko'nun sözcük kökenini kimse bilmiyor. Bazıları bunun İspanyol Yahudilerinin, Flandre'ye göç eden akrabalarının söylemlerine izin verilen şarkılar için kullandıkları bir sözcük olduğunu söylüyor. Kendilerinin bu şarkıları söylemleri yasalarla yasaklanmıştı. Arapça versiyonunda Flamenko, fellaħ manju ya da kaçak köylü sözcüğünden gelir. Diğeri bir müzikolog Garcia Barriso ise kelimenin Arapça Fellâħ (rençper, köylü) ile Mangu (şarkıcı) sözcüklerinin bileşimi olduğunu söylemektedir.

“Fellaħ” kelimesi Arapça “çiftçi” anlamına gelmekle beraber sadece göçebe olarak yerleştikleri topraklarda “çiftçilik” ile uğraşan Arap Alevileri için kullanılmaktadır. Arap Alevi Müslümanlarının dönemindeki Endülüs topraklarında farklı etnik gruplardan insanların birbirleriyle evlenmeleri, değişik dinlere mensup insanların bir arada eğlendiği bayramlar ve şenlikler, o topraklarda yaşayan toplulukların kaynaşmasını sağlayan etmenlerdir. Antropolog George De Vos, bir etnik grubu “aynı geleneklere sahip olan ve bu gelenekleri temas ettikleri diğeri insanlarla paylaşmayan” insanlar olarak tanımlamıştır. De Vos'un “gelenekler” kavramı; dini inanç ve uygulamalar, dil, tarihsel süreklilik duygusu, ortak atalara sahip olma, ortak bir ana yurt ve ortak bir tarih gibi değişkenlerden oluşmaktadır. Benzer şekilde Roger

²⁵ Alevi Hammudoğulları Devleti: Endülüs'te (İspanya) 1016 yılında bağımsızlıklarını ilan ettiler ve 42 yıl bağımsız olarak yaşadılar. Abbasiler döneminde Aleviler için İslam Ülkesinin sınır boylarından başka sığınacak yer kalmamıştı. Merkezden göç etmiş, çoğu İfrikiye'ye gitmiş ve bir kısmı Cebelitarık'ı geçerek Endülüs'ü yurt edinmişti. 1016 yılında Alevilerin bir bölümü Endülüs'te bağımsızlıklarını ilan etti, bunlar Hammudoğullarıydı. Hammudoğullarının ilk hükümdarı el-Mütevekkil-allah lakaplı Ali'ydi ve Emevi Süleyman b. El-Hakem döneminde beste kentinin valisiydi. Ali Malaka'yı ve 1016'da Kurtuba kentini ele geçirip bağımsızlığını ilan etti.

Scruton da etnik grubu kuşaklar boyunca uzun süreli birliğin, karmaşık akrabalık ilişkilerinin, ortak kültürün, genellikle dinsel birlik ve genel bölgesel bağlılıkların aracılık ettiği” sabit bir grup olarak tanımlamaktadır. Etnisite, insanları bilinç dışı ve simgesel olarak anneleri gibi ya da çocukluk çağında kendilerine bakan önemli kişiler gibi hissettikleri kişilere bağlayan duyguları ve düşünceleri yansıtmaktadır. Bu nedenle etnisite, yalnızca temel duygusal düzeyde insani bir aidiyet duygusunu ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda başkasını bizim gibi olmayan biri şeklinde tanımlayarak biz-lik'i tanımlar (Emeklier, s. 316).

İşte bu bağlamda Flamenko, zengin bir sosyolojik yapıda şekillenmeye başlamıştır. Bunun sonucunda etraflı bir karışım oluşturarak, günümüz popüler müzik türlerine ilham kaynağı olmuştur. Flamenko müziğin diğer popüler müzik akımlarını etkilemenin yanında kendisinin de etkisi altında kaldığı tarzlar olmuştur. Arap Alevilerinin halk oyunu olan ‘depki’ nin oyun figürleri (topuk ile yere vurma vb.) flamenko’nun oyun stili ile birebir benzerlikler göstermektedir. Depki’lerin difüzyonist bir yaklaşımla ortaya çıktığı topraklardan yakın bölgedeki diğer topraklara yayıldığını ve zamanla başka isimlerde anılmaya başladığını düşünmekteyiz. Kişisel görüşme yaptığımız Tarih ve Edebiyat Profesörü Hasan Yunis Hasan’da; Flamenko konusunda Emevi Devleti ve Fatımilerin etkisi vardır” şeklinde ifade etmiştir (H. Y. Hasan, kişisel görüşme, 17.03.2014).

3. ETNİSİTE BAĞLAMINDA ARAP ALEVİ TOPLULUĞUNDA KİMLİK²⁶ VE MÜZİK

Bu bölümde, araştırmanın başat kuramı olan Etnisite üzerine odaklanılacaktır. Öncelikli başlık, Etnisite ile ilişki bağlamında müzik kavramıdır ve bu anlayış, bütüncül bir çerçevede, kimlik olgusu ve yarattığı kültürel kavramlardan hareketle tanımlanacaktır. Tüm bu kavramlar ışığında Arap Alevi topluluğunun Etnik ve Müzikal Kimliği irdelenecektir. Arap Alevi topluluğunu genel olarak etnisite kavramı üzerinden okumayı daha uygun bulduk. Çünkü topluluk yıllarca kıyıda köşede ve uzun yıllar baskı altında kalmış hatta diğer cemaatler tarafından yok sayılmıştır. Etnik bir topluluk özelliğini yaklaşık son 50 yıldır gösterebilen bu topluluk, uzun yıllar dağlarda ve kırsalda yaşamış olmanın verdiği eziklik ve fakirlik nedeniyle kendini yansıtmaya ve özelliklerini sergileme fırsatını bir türlü yakalayamamıştır.

Etnisite ya da etnik grup kavramı, sosyolojide belirsiz bir kavramdır. Nathan Glazer ve Daniel Moynihan tarafından ortaya atılmıştır. Irk terimine karşı etnisite daha geçerli bir kavramdır. Bir toplumsal yapıdaki özelliği, bireylerin bir özel grupta özdeşleşmesini, grup siyasallığını, bireylerin grup aidiyetini ifade etmek üzere ortaya atılmıştır, ancak ırk teriminin örtmecesini yapılmakla suçlanmıştır. Etnisitenin siyasi bir kavram olarak “1953’teki ilk kullanımı, Amerikan sosyolog David Riesman’a atfedilir” (Yıldız, 2001). Bir kavram olarak “etnik”in ilk olarak 1953’te kullanımına karşın kavram, özellikle ulus-devlet formülasyonunun geçerli olması açısından işlevseldir. Çünkü ulus-devlet oluşumu sonrasında etkili olan belirli bir etnin hakim hale getirilir. Hakim etni, sahip olduğu kültürel ve toplumsal özellikleri nedeniyle ki bir ulusun siyasal oluşumunda ön planda yer alacaktır. Bu bağlamda bir etnik

²⁶ Kimlik kavramı psikolog Erik Erikson’un çalışmaları temelinde 1950 ile 1960’ların son döneminde sosyal bilimler alanında çalışılmaya başlandı. 1950 öncesi dönemde kimlik kavramına ilişkin gerek sözlüklerde gerekse de ansiklopedilerde herhangi bir atıf bulunmamasına rağmen, bu dönem sonrasında kuşku götürmez bir biçimde açıklayıcı bir yapıya kaynaklık etti. Ancak kavramın yoğun bir şekilde kullanımı, nihai analizde, birbiri ile rekabet halindeki kimlik anlayışlarının doğuşuna ve bu bağlamda kakafonik bir ortamın yaratılmasına neden oldu. Bu konuda ayrıntılı bir bilgi için bkz. (Malesevic, 2006 s. 16).

kimlik olgusu üzerinde vurguda bulunmak gerekir. Çünkü etnik kimlik, özellikle toplumda kaos zamanlarında birleştirici rol oynar ve öne çıkarılır, fakat özellikle modern zamanlarda ortak etnik köken ‘ulusal kimlik’ oluşumu için yeterli olmamaktadır (Yanık, 2013). Yine etnik kimlik, topluluğun kendisini bir devlet yapısı içinde örgütleyecek bir organizasyon yeteneğine sahip olması gerekmektedir, neredeyse verili olarak sahip olduğu özellikler olarak ifade etmek mümkündür (Göka, 2006).

“Etnik” kelimesi, “halk” anlamına gelen Yunanca “ethnos” kelimesinden türetilmiştir. Etimolojik kökeni ethnos’a dayanan “etnisite” (ethnicity) kavramı, 19. yüzyılın ortalarından itibaren “ırksal” özellikler anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Etnisite, bugün hâlâ günlük dilde çoğunlukla “ırk ilişkileri” referans gösterilerek kullanılmaktadır (Kalaycı, 2008). Oysa kavramsal açıdan etnisite ile ırk arasında önemli farklılıklar vardır. Buna göre ırk, bir grubun zihinsel niteliklerini belirleyen benzersiz kalıtsal biyolojik özelliklere sahip olduğu savunulan bir toplumsal grup olarak tanımlanmaktadır. Bu kapsamda ırk ayrımı, insanların biyolojik özellikleri doğrultusunda farklı türlere bölünebilecekleri varsayımına dayanmaktadır. Söz konusu varsayıma göre fiziksel yapı, deri rengi, saç şekli veya yüz özelliklerindeki çeşitlilik gibi genetik unsurlar, insanları farklılaştıran ırksal göstergeler olarak düşünülmektedir (Emeklier, s. 316). Bu varsayımı reddeden düşünürler de vardır. Nitekim sosyolog Anthony Giddens, ırk tanımına karşı çıkarak, ırkçılığın biyolojik özelliklere dayalı önyargılardan oluştuğunu ileri sürmektedir. Giddens, aslında insanlar arasında sadece fiziksel farklılıklar olduğunu ve bu farklılıkların ise kesinlikle ırksal farklılıklar olmadığını ifade etmektedir. Giddens’a (2000) göre “ırklar yoktur, yalnızca insanlar arasındaki bir dizi fiziksel farklılık vardır. Irkçılık, toplumsal olarak önemli fiziksel ayrımlara dayanan bir önyargıdır.” (s. 529). Etnisite (ethnicity); din, mezhep, dil, kabile, klan, ırk gibi toplumsal kategorilerden bir tanesidir. Etnik kategoriyi, birebir “millet” ile özdeşleştirmek, bazı bağlamlarda yaklaşık bir doğruluk arz etse bile, bir genelleme olarak yanlıştır. Etnisite ile millet arasındaki ilişki ancak bir toplumda etnisiteye ilişkin var olan kuramsal ve yasal çerçevenin buna bağlı olarak da gayri resmi pratiklerin tarihsel arka planı gözetilerek incelenmesi sonucu anlaşılabilir. Herhangi bir etnisitenin ‘millet’ ile özdeş sayıldığı tek etnili (mono-ethnic) devletler olduğu gibi, birkaç etnik kategorinin milleti oluşturduğunun var sayıldığı çok etnili (multi-ethnic) devletler ve

milletin etnisite dışında eksende tanımlandığı gayri etnik (no ethnic) devletler de mevcuttur (Aktürk, 2006).

Etnisite, günlük dilde azınlık durumu ve sorunlarını ifade etmek için de kullanılmaktadır. Güncel hayatta ise etni kavramına ülkeden ülkeye, kültürden kültüre değişik bakış açılarıyla anlamlar yüklendiği görülmektedir. Ama herhangi bir sosyolojik farklılığın diğer gruplarca etnik anlamlandırılmaya yol açması ortak bir yaklaşımdır. Sözelimi, hayat tarzları, inanç ve değerleri aynı olsa bile dil farklılığı, ya da dil aynı olsa bile din bazen mezhep farklılığı etnik bir adlandırmaya yol açabilmektedir. Bu konuda en iyi çözümün sosyal anlamda ayrı hayat tarzı, siyasal anlamda ise ayrı bir yurt, nüfus ve ayrılık iradesi gibi özellikleri birlikte dikkate alarak bir değerlendirme yapmanın olduğu söylenebilir (Şahin, 2007). Etnisite, insan varoluşunun zaman dışı ve asli boyutundan değil de, mevcut koşullar ve toplumsal gruplar arasındaki iktidar ilişkilerinden, insanların bu ilişkilere yükledikleri yoruma dayalı anlamlardan kaynaklanan telaffuz biçimleri tarafından oluşturuluyor. Eğer bu oluşum yeniden oluşuyorsa, sıradan insanların ırksal ve etnik söylemin akışına yaptıkları günlük müdahalelerin yanında siyasal ya da kültürel elitlerin ve aydınların yaratıcı liderlik özellikleri de, belki de şimdi hayal bile etmeye hazır olmadığımız kadar önem taşımaktadır (Çakır, 1998).

Etnisite, “primordiyal²⁷” (primordial) ve “araçsalcı²⁸” (instrumental) yaklaşım olmak üzere iki kuramsal perspektif çerçevesinde ele alınmaktadır. Primordiyalist (primordialists) kuramcılara göre etnisite, “ilksel/asli” niteliğe sahip bir kavramdır ve zamanın dışında doğal olarak bulunmaktadır. Etnisitenin zaman-dışı ya da zamandan bağımsız bir yapısı olduğunu ileri süren bu sav, sosyo-biyolojiden de bilimsel destek

²⁷ İngilizce bir kelime olan "primordial" Türkçe'de; Sıfat olarak kullanıldığında; "başlangıçta var olan, ilk, ilkel, en eski" anlamına gelmektedir.

²⁸ Bir bilgi felsefesi olarak araçsalcılık (instrumentalism) şeylerin ve olayların arkasında yatan asıl nedenlere tam olarak ulaşmanın ve böylelikle de tam bir hakikate ulaşmanın mümkün olmadığını savunur. Araçsalcılığa göre gözlemlenememiş olgular hakkında yargıda bulunmak olanaksızdır. Her olgunun gözlemlenememiş varoluş biçimlerinin de olduğu göz önünde bulundurulduğunda o zaman olgular gözlemlendikleri kadar doğrudurlar ve her zaman yanlışlanabilme olasılıkları vardır. Araçsalcılık da kuramlar mutlak doğruya erişebilme maksadıyla üretilip ele alınmazlar sadece kimi gözlenebilir olgulara kısmi ve geçici açıklamalar getirmek de birer araç olarak kullanılırlar. Bu bakımdan özünde kavramların, kuramların doğruluk değeri değil pragmatik değeri önemlidir. Fakat tabi ki bir kuram içerdiği doğru ölçüsünde açıklayıcı güce sahip olduğundan daha fazla doğru içeren bir kuram içermeyene göre daha tercih edilebilir. Fakat bu tercih edilebilirlik realizmde olduğu gibi kuramın hakikat üretebilme yetisinden değil, bize geçici açıklamalar sunup isimize yarayabilmesinden kaynaklıdır. Kısacası araçsalcılıkta doğruluktan veya yanlışlıktan çok, güvenilirlik ve ise yarama önemlidir.

olarak, etnisiteyi insani varlığın verilerinden biri olarak kabul etmektedir. Bu açıdan düşünüldüğünde etnisite a priori'dir (Smith, 2002 s. 40). Primordiyalizme göre etnisitenin ontolojik çerçevesini grubun ayırt edici geçmiş imajı ve geçmişe ait atavistik parametreleri oluşturmaktadır. Daha açık bir ifadeyle primordiyalistlere göre etnisite; din, dil, akrabalık, doğum yeri, gelenek ve görenek gibi sabit verilerden oluşan bir bağlılık duygusu ve sosyal dayanışmadır (Kurubaş, 2008). Tez konumuz olan Arap Alevi topluluğunu primordiyalist etnisite bağlamında değerlendireceğiz. Topluluğun bağlı olduğu din/mezhep, dil farklılığı, genellikle soy içi evlilik ve etnik topluluk olarak kendine ait gelenek ve göreneklere sahip olması bizi bu düşünceye iten faktörlerdir. Etnisite kuramlarında, temel farklılıkları belirtme eğilimi vardır. Burada, ortak bir geçmiş ya da paylaşılan bir tarih ve aidiyet duygusu önem taşımaktadır. Genel olarak etnik, kendinin bilincinde olan, fakat uluslararası düzeyde egemen siyasal bir bütünlük olarak tanınmayan tarihsel bir ortaklaşma aidiyet olarak tanımlanmaktadır. Etnik gruplar, tarihsel ve kültürel kimlik yapısı olarak siyasallaşır. Yurttaşlık, ayrımcılık, ırkçılık ayrılıkçılık, eşitlik, soykırım, toplulukçuluk, çokkültürlülük, çoktürçülük, öteki, kültür ulus, uyruklu, dil, soy, akrabalık, din sömürgecilik, kölelik, azınlıklar gibi kavramlarla yakından ilgilidir.

Etnisite bazen sosyologlar tarafından çoğulculuk, asimilasyona karşı siyasal isyan, eşitsizlik ve ayrımcılığa karşı dayanışmayı anlatmak amacıyla asimilasyonun yerine kullanılmaktadır. Etnisite tanımlamalarında görülen aidiyet ve kolektivite, etnik kimliğin şekillenmesinde bir önceliktir. Çünkü bireylerin tekil anlamda belirli bir etnik kimliğe yönelimde bulunması konjonktürel olduğu gibi, toplumsal, siyasi ve kültürel mekanizmaların tutarsızlığı ya da değişim boyutu da bu tür bir yönelimle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle etnisiteye ilişkin bir tanımlamanın bireysel arka planından daha çok toplumsal ve siyasal arka planına yapılacak atfın daha fazla olması gerekmektedir (Yanık, 2013). Arap Alevi topluluğu Türkiye'de her ne kadar etnik bir topluluk olarak görülse de yaşadıkları topraklarda siyasi bir güce sahip olduğu, ülkedeki siyasi konjonktür tarafından göz ardı edilmemiştir. Cumhuriyetin kurulduğu ilk yıldan itibaren yapılan milletvekili seçimlerinde özellikle Adana, Mersin ve Hatay'da siyasi partiler tarafından topluluk üyesi en az bir kişi milletvekili listesine alınmakta ve mutlaka seçilmektedir.

Benlik, bir öz-bilinç (kendi bilinçli varlığının bilincinde olma) halidir. Siz yalnızca bir şeylerin bilincinde olmazsınız, aynı zamanda bir şeylerin bilincinde olan bir

varlık olarak kendinizin de bilincinde olursunuz. İşte bu öz-bilinç, insanın kimliğinin temeli ve yaratıcısıdır. Çünkü öz-bilinçli varlıkların tanınma gereksinimi vardır; bu hem onlara özgü bir gereksinimdir hem de onları diğer varlıklardan farklı kılan bir özelliktir (Karaduman'ın 2010'da atıfta bulunduğu gibi). Etnik topluluklar, koşullara göre boyutları değişen kolektif varlıklardır ve sabit sınırları yoktur. Bir etnik grubun topluma dönüşmesi bazen hiçbir zaman gerçekleşmez bazen ise zaman içinde modern çağlarda gerçekleşir. Arap Alevi topluluğu ise bu geçişi halen yaşayan bir topluluktur. Kimlikler doğal olarak edinilmez, toplumsal olarak oluşur. Kimlik kavramı uzun yıllar göz ardı edilmiş, ancak son yıllarda teknik bir terim haline gelmiştir. Tarihsel süreç içerisinde genellikle psikoloji ve sosyal psikoloji içerisinde incelenmiştir. Kimlik, akademik olarak her şeyden önce psikolojik bir kavramdır. İlk olarak bir psikiyatr ve psikanalist olan Erik Erikson kimlik kavramını 1950'li yıllarda akademik platforma taşımıştır. Kimlik meselesi, ilk defa onun yazılarında ve yalnızca bireysel kimliği tanımlamak amaçlı olarak görülür (Göka, 2006). Bu bağlamda bireysel kimliğe yönelik atıf, modern bir atıftır. Erik Erikson'un açıklamaya çalıştığı bireysel temeldeki kimlik vurgusu, modern bir vurgudur. Zira “geleneksel dünyada daha çok ‘verili’ bir kimlik egemenken, modern dünya bunu önemli ölçüde ‘kazanılma’ yönünde değiştirmiştir”.

Kimlik, salt anlamı itibariyle kolektif bir yapıya sahip olmamakla birlikte, bireysel yaşantıda var olan tasavvurları, yaşama katılma biçimlerimizi ve son analizde toplumsal yaşantı içerisinde bireyin konumlanmasını kapsamaktadır. Ancak bireysel bir tasavvurun boyutu, toplumsal alanın mahiyetinde farklı bir hüviyete bürünebilmektedir. Bu noktada farklı bir kavrayış ön planda olmaktadır. Bu kavrayış ise toplumsal yaşantının içeriğinde var olan otorite boyutudur ki; bu boyutu yalnızca toplumsal aktörler onları içselleştirdiğinde, kendi anlamlarını bu içselleştirme etrafında örgütlediğinde kimlik haline gelirler (Yanık 2013'de atıfta bulunduğu gibi).

Kimlik ile ilişkilendirilebilecek ve içeriği tanımlanabilecek dört terimden bahsetmek mümkündür: Ben; ego, benlik; self, kişilik; personality, kimlik; identity. Bu kavramlar birçok sosyal bilim disiplininde kendini tanımaya, anlamaya, bilmeye çalışan insanoğlunun, toplumsal, kültürel ya da tarihsel kalıt (miras) olarak hazır bulduğu/ benimsediği bireysel, kişisel, dinsel/resmi (ulusal) aidiyet duygusunu tanımlamaya yönelik kavramlar olarak kullanılmaktadır (Çakır, 2007). Bu kavramlar, psikoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi kurumsallaşmış sosyal bilim disiplinlerinde değişik kuramsal yaklaşımlara bağlı olarak, temelde ortak bir ölçüt çerçevesinde, kişiyi başkalarından ayıran duygu, tutum, düşünce ve davranışların örgütlenmiş, kaynaşmış bir bütünlüğünü ifade eden kavramlar olarak anlaşılıyor ve kullanılıyor (Güleç, 1992 s. 11). Kimlik, bireyin ‘ben kimim?’ sorusuna verdiği yanıtla ilgili

olmakla birlikte, yaşadığı toplumdaki kişiler için ne ifade ettiği ve o topluma aidiyet hissini de vurgular. “Kavramın temel bileşenleri tanınma ve tanımlama ile aidiyettir” (Erol, 2008). Kimlik kavramı toplumun sosyal sisteminin en temel ve en önemli kökenini oluşturmaktadır. Kimlik, bireylerin gerek kültürel gerekse yaşadıkları çevrelerdeki sosyal konum ve statülerinin karşılığı olan çok boyutlu, inanç, tutum, değer yargıları gibi yaşam biçimini sembolize eden bir kapsama sahiptir. Kimlik, yüzeysel olarak kısaca kişilerin ve çeşitli büyüklük ve nitelikteki toplumsal grupların “kimsiniz, kimlersiniz?” sorusuna verdikleri cevaplardır (Güvenç, 1997). Bu soruyla karşı karşıya kalanların kendilerine sordukları “ben kimim?” sorusunun kaynağı hayatı sorunsallaştırma biçimi olarak yaşamın içine aks etmektedir. Bireyin kim olduğuna dair sorulan sorulara verilen cevaplar, her şeyden önce sosyal bir bağlam içinde oluşur. Kimliğimizi sarmalayan bu özellikler, toplumda yaşayan diğer bireylerle girdiğimiz sosyal ilişkiler ve etkileşimler içinde oluşan niteliklerdir. Bu da temelinde kültür içinde biçimlenir. Bir yere, bir topluluğa, bir kuruluşa, görünen ya da görünmeyen bir olguya bağlı olma hissi ve ihtiyacı, bireydeki “aidiyet” kavramını netleştirirken, kimliğinin de ipuçlarını verir. “Ben kimim? Neden diğerlerinden farklıyım?” gibi sorular ve buna verilen cevaplar, kişinin doğuştan kazandıkları ile sosyal duygusal tercih olarak seçtikleri arasında yer alır (Baba, 2009). Kişinin taşımak zorunda olduğu ve olmadığı kimlikleri vardır.

Kimlikler, etkileşim içinde bulunulan ötekiler tarafından tanınmadıkları sürece anlamlı olmazlar. Diğer yandan kimlikler, yalnızca öteki ile ilişkisi sonucu da inşa edilmezler. Kimliklerin inşasında, ben’in ne olmak istemediğini tanımlayan ‘öteki’ kadar önemli olan ve esasında ben’in benzemeye çalıştığını tanımlayan bir ‘etkili öteki’de aynı oranda etkili ve önemlidir. Kimlikleri güvence altına almanın diğer yüzü olan ötekileştirme ise yeni devletin inşasında “kendiyle farklılık” ekinde tezahür etmiştir. Bu bağlamda, yeni Arap Alevi’nin kimliğinin ötekisi, Osmanlı geçmişi olarak Türkiye’nin tarihsel ve toplumsal gerçekliğine içsel olmuştur. Kimlik kim olduğumuza dair bir sorudur. Diğer dillerde ise kimlik kavramı özdeşleşme, iç içe geçme (identity) gibi bir anlam barındırmaktadır. Kimlik etkileşim ortamının bir ürünüdür, bu bağlamda mutlak bir kimlikten söz etmek mümkün değildir. Kimlik yapılanan, olagelen ve inşa edilen bir olgudur. Kimlik bir öz arayışı olmamalıdır. Kimlik yeniden inşaların, simgesel etkileşimlerin, dizinselliklerin çerçevesinde oluşur. Kimliğin oluşumu piyasa dinamiklerine bağlıdır.

Etnik kimlik, azınlık statüsüne indirgenen grupların başvurdukları ya da refere ettikleri bir durumdur. Bu durum, sosyal olduğu gibi siyasi muhtevaya sahiptir. Özellikle azınlık statüsündeki grupların temel referans noktaları dilsel, dinsel, kültürel ve siyasi olduğu sürece etnik kimlik, toplumsal bir durum olmaktan daha çok siyasi bir içeriğe dönüşmektedir. Zira grup içi dayanışma süreci, siyasi bağlamı ile birlikte değerlendirildiği takdirde, etnik kimliği anlamlı kılmaktadır (Yanık, 2013). Etnisite ile doğrudan bağlantılı olarak elen alınacak etnik kimlik, bir inşa sürecini kapsamaktadır. Etnik kimliğin bir inşa olarak ele alınmasındaki ana parametre, kavramın kimlik tanımlamasında görüldüğü gibi modern bir olguya tekabül etmesinden kaynaklanmaktadır. Modern bir olgu olarak etnisite kavramının kullanılmasında, göç ve göçmenlik durumu ile dünya üzerinde yaşanan bir takım olumsuz olaylar etkili olmuştur.

Müzik kimliğin inşa edildiği en önemli alanlardan biridir. Müzik bir kimliği ayakta tutar ve teyid eder. Etnik kimlik hem dinamiktir hem de katılaşmaya yöneliktir. Kimlik çok boyutludur. Kimlik yapılandırıcı unsurlarla dönüştürdüğü unsurların bir bileşimidir. Kimlik bir töz bir cevher değildir, değişebilir. Kimliğin mutlaklaştırılması ideolojik bir yaklaşımdır. Sosyolojik anlamları sorgulanmaya çalışılan kimlik, etnisite, etnik kimlik ve müzik, bireysel çapta bir kavrayıştan daha çok topluluksal ve toplumsal temelde ele alınması gereken kavramlardır. Etnisite, kimlik ve müzik, aynı zamanda etnik ve müzikal kimliği etkileyen etnomüzikolojik algılanış olarak ele alınmalıdır. Türkiye’de Türk kimliği dışındaki etnik unsurlar çokkültürlülük kavramı bağlamında mozaik çokkültürcülüğü olarak baskın kültürün dışındaki etnik unsurlar ve mozağin birer parçası olarak tanımlanan alt kültürler olarak işlenmektedir. Bu alt kültürlerden birtanesi de Arap Alevi topluluğu’dur. Oysa ki kültürel çoğulculuğu temel alan, kültürel kimliklerin eşit bir biçimde kendini ifade olanağı bulduğu farklılıklara rağmen, farklılıklarla birlikte bir arada yaşanan bir çokkültürlü toplum tahayyülü aslında çok da zor değildir. Alt kültür empozisi yıllar içerisinde öyle bir hal almıştır ki topluluklar kendi müziklerini başka sözler altında sanki o topluluğa ait bir müzik gibi dinleyip söylemeye başlamıştır. Yaptığımız alan çalışmalarında atalarının yüzyıllarca Arapça olarak söyledikleri şarkıları genç nüfusun Türkçe halk şarkısı olarak öğrenip dinlediklerini gözlemledik. Kültürel çoğulculuğu temel alan bir müzikal estetik ve özgünlük fikrinin halk şarkılarını anlama ve geliştirme yönünde etkili bir yöntem olabileceği söylenebilir. Bu

bağlamda Arap Alevilerin etnik kimlik iddiası yoktur. Topluluk yaşadığı topraklarda dilsel ve dinsel farklılıklar açısından baskın unsurlar tarafından etnik bir topluluk olarak empoze edilmektedir. Ancak etnik kimliğin grup içi dayanışmayı arttırıcı işlevi pozitif bir durum olarak ele alınabileceği gibi, ayrımlaştırıcı bir özelliğe sahip olduğu hususunu da burada vurgulamak gerekir. Bu yön, negatif bir özellik olarak değerlendirildiğinde, kan veya soy bağı gibi atipik özellikler nedeniyle toplumsal, siyasal ve kültürel kaosa veya anomik bir hale kapı aralayabilmektedir. Etnik kimliğe aşırı vurgu, nihai analizde, ayrımlaştırıcı ve hatta diğerini yok edici bir işlevi üstlenebilmektedir. Arap Alevi topluluğu ile ilgili yaşadıkları topraklardaki diğer topluluklar tarafından söylenen şu söz bu olguyu doğrular niteliktedir; “Arap Aleviler yaşadıkları yerlerde koloniler halinde yaşarlar, koliler ile beslenirler²⁹”. Topluluk üyeleri ülkemizde yaşadıkları Adana, Hatay ve Mersin dışındaki şehirlerde okumak veya çalışmak için gittikleri zaman buralarda da aynı mahallede, aynı evde yaşamayı tercih etmektedirler. Tüm bunların yanısıra Arap Alevi halklarında şöyle bir genel yargı da vardır. Arap Aleviler’de genel görüş olarak; "Suriye, Lübnan ve Filistin tamamı –Orta Doğu- kendilerine ait topraklardır" düşüncesi hâkimdir. Onlara göre bu topraklar sonradan emperyalist ülkeler tarafından çekilen sınırlarla bölünmüştür. Oysa ki kültürel birlik olarak sınırlar sadece harita üzerindedir (H, Y. Hasan, kişisel görüşme, 28.03.2014). Arap Alevi topluluğunun yaşadığı bu topraklarda emperyalist ülkeler diye adlandırabileceğimiz Avrupa ülkeleri ve Amerika özellikle 1900’lü yıllarda bölgede kafa endis ölçümlere yaparak, özel okullar açarak vb. çalışmalarla burada etnik ayrımcılık, etnik unsur farklılığı varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır. 20. yüzyılın başlarında antropolojistler tarafından insan popülasyonlarını kategorilendirmek için başvuru olan kafa endis ölçümlerinde asıl amaç Avrupalı Ari ırk ve üstün ırk ideolojilerine temel oluşturmaktır. Kuzey Suriye bölgesinde yapılan bu çalışmaların amacın hem bu bölgede hakim topluluk olma çabası, hem de bu topluluklar arasında ideoloji farklılıkları yaratmak olduğunu düşünmekteyiz. Bu çalışmalar için yüzyıllarca baskı gördüklerini düşündükleri etnik toplulukları kullanmaya çalışmışlardır.

²⁹ Topluluk üyesi herhangi bir kişi başka bir şehre okumak veya çalışmak için gittiği zaman ailesi belirli zamanlarda yöresel yiyecekler, yemekler vb. ihtiyaçlarını karşılayacağı koli’ler hazırlar ve bu, toplulukta çok yaygındır.

3.1 Etnik Köken³⁰

Etnik grup veya etnik kavram konusunda Aydın'a göre (1999); "etnik kavramı daha çok 'soy', 'kandaşlık' veya 'aynı dili konuşmak' ile doğrudan ilişkili görülmüştür (s. 54-55). Oysa "etnie" kavramı, yer ve zamana bağlı olarak bütün bunları, bunlardan birini veya birkaç ını içerebileceği gibi, aslında bir grubun kendisini farklı olarak algılamasına bağlı olarak kültürel kimliğe bitişik, ayrı bir "halk olma", ayrı bir "kültürel varlık" olma bilinciyle, bu bilincin simetrik algısı olan "öteki" ile araya çizginin çekildiği noktada başlar. Etnikliğin bu özelliklerinden büyük bir çoğunluğu Nusayriler için geçerli olduğu için onları belirgin bir etnik grup olarak algılamak gerekmektedir (Türk, 2010). Ancak aşağıda görüleceği gibi Arap Alevilik ile ilgili etnik kıstaslar yanlış seçilmiş ve yanlış değerlendirilmiştir.

Nusayrilerin tarihi ile ilgili birçok kaynakta kısa bilgiler verilmesine karşın, bunların çoğu da birbirleriyle tutarlı olan bilgiler değildir. Aslında Nusayrilerin tarihi konusunda olduğu gibi etnik kökenleri konusunda da bir belirsizlik vardır. Nusayrilerin etnik kökenleri üzerine duranların başında Tankut gelir. Tankut (1938) eski Türk topluluklarının inançlarından iz taşıdıklarından hareketle Nusayrilerin Türk soyundan geldiklerini savunmaktadır (s. 8-10). Antropolog Felix Von Luschan'ın araştırmalarına dayanarak Nusayrilerin Anadolu Alevileri ile aynı etnoğrafik özelliklere sahip olduklarını ve kafatası endislerinin "Tahtacı olarak isimlendirilen Türkmen Alevileriyle aynı olduğunu söylemektedir. Bu görüşü destekleyenler Türkmen (1939), Hatay Alevileri olarak isimlendirdiği Nusayrilerin Türk olduğunu ve sadece Arapça konuşmalarının farklı bir etnik köken için yeterli olmadığını savunmaktadır (s. 177-219). Nusayrilerin Türk oldukları görüşünü Önder de desteklemektedir (s. 215-221). Önder, yerli ve yabancı antropologların Nusayrilerden elde ettikleri kafa endisleri, dil ve kültürel özelliklerine dayanarak, bu grubun Türk olduğunu iddia etmektedir. 1908-1940 yılları arasında Mustafa Kemal Paşa tarafından İrşad Heyeti'nde görevlendirilen Baha Said Bey, Milli Mücadeleye halk desteğini arttırabilmek için Anadolu'yu karış karış dolaşmış, Türk kabilelerinin, özellikle doğu illeri ve Akdeniz bölgesinde soy, dil, mezhep ve gelenekleri incelemiştir.

³⁰ Bu bölümde yaptığımız bazı alıntılar ve topluluğun etnik kimliğinin tespiti açısından, topluluk ile ilgili Arap Alevi tanımlamasının yanısıra Nusayri tanımlaması da kullanılmıştır.

ve konu ile ilgili pek çok makale yazmıştır. Baha Said Bey Nusayriler ve Mezheplerinin Sırları adlı makalesinde Nusayri topluluğu ile ilgili olarak;

Türkçesi gibi Arapçası da bozuk olan bu halk, her iki dili de aynı derecede konuşurlar. Fakat genellikle dini ve edebi dilleri Arapçadır. Nusayriler Lamaist, Buda'nın devir ve tenâsühünü (ruh göçü) ispat eden gayelere ulaşmaktadır. Bundan dolayı Nusayriler bu yönleriyle Moğol ve Tibet dinlerinin salikidir. Kabul ettikleri fikir ve kurallar, kendilerinden önce oralarda yaşayan "Sami" inançlarına pek o kadar uymuyor; fakat yörenin bakın inanç ve geleneklerine intibak etmek için, bu zekânın azami değişiklikleri yaptığı görülüyor (s. 171).

Baha Said Bey'de bu makalesinde Nusayri fırkasının Türklük ile bağlantılı olduğu savını ileri sürmektedir³¹.

Andrews (1992) ise Nusayrilerin Arap etnik kökenine sahip olduklarını savunmaktadırlar. Dillerini Suriye'deki Gebel ve Ansariye bağlı Süryani/Lübnan Arapça lehçesi niteleyen Andrews, Nusayrilerin dini bilgi bakımından Türkiye'de yaşayan öteki Alevi gruplardan daha aydınlanmış oldukları inancındadır (s. 214-218). Bugün Suriye ve Ürdün'e ait olan topraklardan İbrahim Paşa zamanında gelip, yeni yerleşim bölgeleri kurmuşlardır. Aynı dil ve din kategorisinde bir alt grup oluşturmuşlardır. Nusayriliğin kökenini Fenikelilere ve onların dini olan paganizme dayandıran Arinberg-Laanatza (1999) ise Nusayri isminin yanı sıra "Suriye Alevileri" ismini de kullanmaktadır. Ona göre; Türkiye'de yaşayan Nusayrileri de kapsayan Suriye Alevilerinin kökeni türdeş bir Arap aşiretine dayanmaktadır (s. 195-197). Arapça konuşan Aleviler mezhep yönelişlerinin köklerinin Arap manevi önderleri ve başka etnik ya da dini bağlamında bulunduğunu ve başka etnik ya da dini bağlamlarda bulunmadığını söylemektedirler. Bu nedenle Türkiye ve Suriye Aleviliği arasında kurulan nihai bağlantı da kesin olarak reddedilmektedir. Türkiye'de yaşayan yaklaşık bir milyon Arabin çoğunluğu Alevidir ve Hatay, Adana ve Mersin'de yaşayan bu Araplardan birçoğu Nusayridir ve Suriye'deki Alevilerle bağlarını sürdürmektedir (Türk, 2010).

Arinberg-Laanatza (1999), Aleviliğin etnik ve dilsel açıdan farklı parçalar içerdiğini ve etnik kimliğin belirlenmesinin her grubun anadiliyle derinden ilgili olduğunu söylemektedir (s. 199). Aleviler arasında dört farklı dil grubuna rastlanmaktadır: Türkçe, Arapça, Zazaca ve Kurmançî. Bu bakımdan Türkiye Alevileri, Suriye Alevileriyle aralarında hiçbir bağlantı kurmamaktadır ama belli bir ortak tarihsel geçmişleri de vardır. Gerek Türkiye gerekse Suriye Alevilerinin kimlik

³¹ Daha geniş bilgi için bkz., Türkiye'de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri s. 171-186.

tanımlamaları, bir zamanlar içlerine dahil edildikleri ya da kökenlerinin dayandığı Arap, Türk ya da Kürt geçmişinin jeopolitik aşiret bağlarıyla yakından ilgilidir. Bu etnik- dinsel kimlikler bölücü ve tecrit edici etkenler olarak işlev görmektedir. Suriye’de yaşayan Nusayriler hakkındaki araştırmalarıyla tanınan Olsson da (1999) Nusayrilerin etnik kimliği konusunda Arinberg-Laantza ile aynı görüştedir (s. 215). O da Suriye’de ve Türkiye’nin güney kıyı şeridinde (Hatay, Adana ve Mersin) yaşayan ve Arapça konuşan Alevileri Suriye Alevileri ve Nusayri olarak tanımlamakta ve onların Arap kökenli olduklarını söylemektedir (Türk, 2010).

Hatay’da yaşayan Nusayrilik hakkında yazan Nusayri din adamları ve Nusayri önde gelenleri kendilerini Arap Alevisi olarak tanımlamaktadır (Güler, 1994; Sönmez, 1994; Rende, 1994 ve Reyhani, 1995 s. 174). Nusayriliğin tarihi kökeni hakkında araştırma yapan et-Tavil (2012) Nusayrilerin etnik kökenini İslam öncesine kadar indirmekte ve Gassanoğulları, Tenuhiler, Fenikeliler, Kahtunoğulları, Mehârizeler, Mudariler, Adnamilerden Rabiaoğulları ve Çerkezler ile Türklerin bir bölümüne dayandırmaktadır. Nusayrilik hakkında çalışan yazarlardan Karasu’ya göre de (2003); Akdeniz bölgesinin en eski sakinleri olan Nusayriler Lübnan, Suriye ve Türkiye’de yaşamaktadırlar ve Arap etnik kökenlidirler. Türkiye’de yaşayan Nusayrilerin Eti Türkü olduğu ve Suriye’dekilerden farklı bir yapıda oldukları savlarının tümü dayanaksızdır (s. 8). Nusayrileri Arap Alevileri olarak isimlendiren Uluçay (2003) da onların Arap etnik kökenli olduklarını vurgulamaktadır. Ona göre; Türkiye ve başka ülkelerde yaşayan Nusayriler arasında dini inanç bakımından hiç bir fark yoktur. Sonuçta Nusayriler; farklı siyasal sistemleri olan, gelişmişlik düzeyleri ve idealleri farklı olan, fakat halkın Müslüman olduğu devletlerin vatandaşlarıdır (s. 11).

Burada üzerinde durulması gereken asıl nokta, Nusayri halkının kendilerini nasıl tanımladıkları gerçeğidir. Nusayri halkının büyük bir çoğunluğu da kendilerini tanımlarken öncelikle Alevi olduklarını ve Arap kökenli olduklarını kabul etmektedir. Sadece siyasi donanımlı bazı Nusayri aydınları “Nusayri” kelimesinin kendilerini tanımlamadığını, kendilerine “Alevi” denmesinin daha doğru olduğunu ve etnik kökenlerinin ise Eti Türklerine dayandığını belirtmektedir (Türk, 2010).

3.2 Kimlik Sorunsalı

Tezimizin konusunu oluşturan Alevi topluluğunu kimlik sorunsalı bağlamında incelerken öncelikli olarak bu insanların adlandırılmaları konusunda yürütülen tartışmalara yer vermenin gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda iki nokta önem taşımaktadır. Birincisi etimolojik olarak Nusayri isminin kaynağı meselesidir, ikincisi de bu topluluğun nasıl ve ne olarak yani “Nusayri mi, Alevi mi, Arap Alevi mi?” isimlendirileceği konusudur. Kişilerin ve grupların kimliğini büyük ölçüde belirleyen toplumsal normlardır. Bu bağlamda, bir bireyin kimliğini belirleyen en önemli işaret o bireyin adıdır. Bireyselliğin en önemli belirleyicisi ad vermedir. Kişi ve grup adları kimliğin açık ifadesidir. Kişinin kimliğini belirleyen biraz da kimlere karşı olduğu ile ilgilidir. Bireyin kendini kimlere karşı ve nasıl tanımladığı önemlidir. Bu evrensel gerçeği Levi-Straus, “öteki”lere karşı “ben” şeklinde tanımlamaktadır. Kimlik son çözümlemede bir kültür sorunudur. Geleneksel küçük toplumlarda da herkesin bir kimliği vardı ancak kimliğin algılanmasının bir sorun olarak ortaya çıkması hızlı sosyo-kültürel değişimlerden sonra oluşmuştur. Kimlik, bireysel varoluşlarla ilgili bir arayışın sonucudur. Çağdaş insan kimliğini diğer dönemlere oranla daha fazla arama telaşı içindedir. Çünkü kendisine verilen kimlik kartları artık onun karmaşık ilişkilerini ve yaşamını aydınlatmaya yetmemektedir. Levi-Straus’a göre birey, kendisini bir şeylerin karşısına koyarak tanımlamaktadır. O’na göre, ötekiler olmasaydı da kişi onları yaratır ve onların karşısında yer alırdı. Çünkü bu varoluşsal bir sorundur. Birey kendi kimliğini bulmak, tanımlamak ve korumak ister. Birey varoluşunu gerçekleştirmek için, içinde bulunduğu toplumsal koşulları dikkate alarak kendi konumunu belirler ve karşısına kendi farklılığının farkına varmak için başkalarını yerleştirir (Demez, 2005).

Nusayri isminin kaynağı konusunda pek çok görüş vardır. Nusayri kelimesinin kökeninde, Aleviler, araştırmacılar tarafından a) Ansar, b) Nasrani, c) Nusayri adlarıyla tanımlanmışlardır.

1. Nusayri isminin Ansar kelimesinden geldiği iddia edilmiştir. "Ansar" kelimesinden türemiş olsaydı, Arapça gramer gereği Nusayri olmaz Ansari olurdu. “Ebu Eyyup El Ansari” denildiği gibi,
2. Fransız araştırmacı Renan; Hristiyan kelimesinin tahkir içeren bir küçültme şekli olan Nasrani sözcüğünün aşağılama, küçültme amacıyla değiştirilmiş

halinin Nusayri olduğunu ileri sürmüştür. Öyle olsaydı, Nasrani sözcüğünün küçültme kalıbı Nusayri olmaz Nusayrani olurdu,

3. Bazı yazarlar ise, hakim idarenin zulmünden kaçan Alevilerin, Nusayri dağlarına sığındığı ve sığındığı dağların adını aldığını ileri sürmektedir. Oysa durum bunun tamamen tersidir. Alevilerin sığındığı dağların adları Cebel Lukkam veya Cebelü Sahıl idi. Alevilerin, hakim idarenin zulmünden, özellikle Yavuz Sultan Selim'in katliamlarından kaçarak, uzun yıllar dağlarda barınmalarından dolayı, Cebel Lukkam veya Cebelü Sahıl olan dağların adı, Cebelü Aleviyyun veya Cebelü Nusayriyyun olarak değişmiştir. Yani Nusayriler adlarını dağlardan almamıştır, dağlar Nusayrilerden adlarını almıştır.
4. Ehli-Beyt'in 11. imamı Hz.Hasan'ül Askeri'nin dünyadan göç etmesinden sonra, müridleri arasında anlaşmazlıklar çıkmış, birtakım hurafeler yayılmaya başlamıştır. İmamın önde gelen müridi olan Muhammed bin NUSAYR, İmamın, atalarından kendisine aktarılan, Kur-an'ın Ehli-Beyt yorumları ile Sünneti Nebeviyyenin temellendirdiği İslami inançla, Ehl-Beyt sevenlerine rehberlik etmiş, onları aydınlatmıştır. Bundan dolayı, Sabit bin Numan Ebu Hanife'nin ardıllarına Hanefi, Mevlana Celaleddin Rumi'nin yorumlarını esas alanlara Mevlevi denildiği gibi Muhammed bin Nusayr'ın izleyicilerine NUSAYRÎ denilmiştir.

Nusayri adının kaynakları ile ilgili bu görüşlerden en kuvvetlisi ve kabul görmüş olanı, Arap Alevilerin tarihsel önderlerinden 4. Maddedeki Muhammed bin Nusayr'ın ismin'den hareketle onun açtığı yolu takip edenlere bu ismin verilmesidir.

Alevi inanç önderlerinden Mahmut Reyhani, Nusayri isminin Muhammed bin Nusayr'dan kaynaklanmadığı, farklı kökenlere dayandığı biçimindeki iddiaların, genellikle müsteşriklerin fikirlerinden türediğini, son dönemlere (özellikle 19. yy) ait olduğunu ifade eder ve Nusayri isminin kesin bir biçimde Muhammed bin Nusayr'a dayandığını belirtir (Reyhani, 2003 s. 2). Fakat biraz sonra tarihsel metinlerden de anlaşılacağı üzere Alevilik (Arap Aleviliği) Muhammed bin Nusayr'dan çok daha önce ortaya çıkmış bir topluluktur ve günümüzde Arap Alevisi olan topluluk Ehl-i Beyt'in devamı niteliğindedir.

Bu bağlamda en önemli mesele, Nusayri adının söz konusu topluluğu temsil edip etmediği ve bu topluluğu hangi isimle anmanın daha yerinde olacağı, topluluğun

kendisini hangi isimle anılmasını istemesidir. Yukarıda belirtildiği gibi bu topluluğun bir Alevi topluluğu olduğu çok nettir. Bu topluluğun büyük kısmı özellikle, Fransız işgali ve akabinde Cumhuriyetin ilanı ile birlikte kendilerini Nusayri olarak değil Arap Alevi olarak adlandırmaya büyük özen göstermektedir. Yaptığımız alan çalışmalarında bu konuda topluluk üyelerinin hassasiyeti dikkatimizi çekmiştir. Hakan Mertcan'ın da kitabında konunun önemi şu şekilde anlatılmıştır; “Mart 2011’den itibaren Suriye’de yaşanan olaylar ve Türkiye-Suriye ilişkileri bağlamındaki gelişmelerde olduğu gibi konjonktürel olarak bu hassasiyetin arttığı da bir vakıdır” (Mertcan, 2013).

Bu topluluğa karşı tarihsel, kültürel ve inançsal ilginin son yıllarda artmasıyla birlikte topluluk ile ilgili bugüne kadar yapılan akademik çalışmaların pekçoğunda Nusayri ismi kullanılmıştır. Bu çalışmaların ışığında topluluk dışı kesimler yanlış yönlendirmelerden kaynaklı olarak topluluğa Nusayri ismini vermiştir, oysaki topluluk üyeleri bu isimlendirmenin farkında değildir.

Özellikle politik İslamcılar olmak üzere kimi çevrelerin Nusayri ismini, tarihsel süreçte kullanıldığı gibi tahkir ifade eden bir biçimde kullanmakta ısrarcı olmaları, Suriye rejimini yanlış bir biçimde Nusayrilerin egemenliğinde bir diktatörlük olarak tanımlamaları ve bu çerçevede Suriye’deki güncel gelişmelere bağlı olarak Alevileri zulüm, şiddet kan dökücülük vb. ile özdeşleştirmeleri bu topluluğun (gerek içerden gerek dışarıdan) Nusayri isminin kullanılmasına karşı tepkisini artırmaktadır. Ayrıca Suriye olaylarıyla birlikte Arap Alevilere yönelik geliştirilen olumsuz söylemin önemli bir ayağını Nusayriler ve Alevileri birbirinden ayırtmak biçimindeki politika oluşturmaktadır. Özetle burada oldukça kötü, olumsuz sıfatlarla nitelenen Nusayrilerin, Alevilerle bir ilgisi olmadığı savlanıyor. Hâlbuki bu insanlar alevi bir topluluğun mensubudurlar (Mertcan, 2013 s. 307).

Bugün büyük ölçüde Arap Alevi şeyhleri, yazarları ve kanaat önderleri net bir biçimde Nusayri olarak adlandırılmalarının doğru olmadığını, kendilerinin gerçek ve tek isminin Arap Alevi olduğunu vurgulamaktadır. Hatta kendilerinden bahsedilirken etnik yapıdan bahsedilmesine gerek kalmadan sadece Alevi denilebileceğini vurgulamaktadırlar. Fakat aynı topluluğun ileri gelenlerinden bir kısmı da gerek eserlerinde gerekse de kendileri ile yapılan mülakatlarda, Nusayri isminin yüzlerce yıl kullanıldığını³² ifade etmekte ve kendilerini Nusayri veya Nusayri-Alevi olarak adlandırmaktadır. Örneğin Reyhani, Muhammed bin Nusayr’ın düşmanlarınca kötülenmesinin, isminin lekelenmeye çalışılmasının karşısında bu ismin

³² 16-17. yy’da yaşamış olan Aşık Virani’de bir şiirinde topluluktan “Nusayri” diye bahsetmiştir.

kullanımından vazgeçilmesini doğru bulmamaktadır. Reyhani (2003), Muhammed b. Nusayr'ın Nusayri-Alevi inancının temel yapısında çok önemli bir yeri olduğunu açıklar: “Zaten (Nusayriler) inanç ve kültür metotlarını ondan almışlardır. O dışlanırsa yapımız çöker, o zaman uzun yıllar koruduğumuz, geçirdiğimiz bütün sıkıntı ve akıl almaz felaketlere rağmen sadık kaldığımız, yolunda canlarımızı seve seve feda ettiğimiz bu kutsal inancı yok yere harcamış oluruz(s.5)” demektedir. Yazar, Nusayri isminin kesinlikle Muhammed bin Nusayr'dan geldiğini ve bu ismi kabul etmemenin haklı gerekçesi olmadığını savunur. Reyhani'nin Nusayri isminin Muhammed bin Nusayr'dan geldiğine ve bu şahsiyetin tarihsel ve teolojik bakımdan yerine getirdiği rolün önemine ilişkin tespiti yerindedir. Aynı zamanda “Nusayri” isminin bir topluluk ismi olarak kullanılmasına karşı çıkmak Muhammed bin Nusayr'ın değerinin yok edilmesi ve Alevi öğretisinin “yok yere harcanması” anlamına da gelmektedir. Keza birçok Arap Alevi yazarın Nusayri ismi yerine Alevi simini kullandığını ve bu ismin kullanımının yüzlerce yıl öncesine dayandığını görmekteyiz (Mertcan, 2013). Biz yaptığımız alan araştırmasında topluluğun büyük çoğunluğunun kendisini Arap Alevisi olarak tanımlamasından dolayı bu ismi kullanmayı tercih edeceğiz.

Suriye'li yazar Hasan Yunis Hasan, Suriyede sadece Alewiyyun kelimesinin kullanıldığını, Nusayriyyun kelimesini Türkiye duyduklarını belirtmiştir (H. Y. Hasan, kişisel görüşme, 28.03.2014).

3.3 Etnik ve Kültürel Kimlik Bağlamında Arap Alevi Kimlik Kodları

Bu bölümde öncelikle etnisite, kimlik ve kod kavramlarının niteliği ve birbiriyle ilişkisi üzerinde durulacak, ardından bu kavramların bir bileşkesi olan ‘etnik kimlik kodları’ tanımlanacaktır. Etnik bir topluluğa ait müzikteki ‘etnik kimlik kodları’ var olan kültürel kodlar, gelenekler literatürdeki modellerle ilişkilendirilecek, müzik ve dilin ortak noktaları ve kod kavramının iletişim teorilerindeki yeri üzerinde durulacaktır. Arap Alevi topluluğunun kimlik kodlarının dil bilimi ve anlam bilimi, modelleri içindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu çalışmada ayrıca, müzik ve dilin ortak noktaları ve kod kavramının iletişim teorileri içindeki yeri üzerinde durularak, etnisiteye bağlı kodların niçin etnik bir nitelik taşıdığı ve ideolojilerin kurulmasında ve pekiştirilmesinde bu kodları taşıyan müziğin ne gibi bir işlev gördüğü tespit edilmeye çalışılacaktır. Son olarak da tıpkı diğer kültürel öğeler gibi

etnik kültürlerin bağlamsal bir devamı olan etnik müziklerin barındırdıkları ‘etnik kimlik kodları’na bazı örnekler verilecektir. Bu bağlamda, Arap Alevi topluluğuna ait çalgı, biçem, dini ve din dışı müzik sözleri, dans ve ‘özgün/ayırt edici’ kültürel öğeler, ‘etnik kimlik kodları’ kavramı çatısı altında incelenecektir.

Sosyal bilimlerde yeni bir kavram olan, tarihten sosyolojiye, antropolojiden müziğe ve tıba farklı disiplinlere malzeme teşkil eden etnisiteyi; aynı soydan gelen dil, kültür ve gelenek/görenek bakımından birbirine bağlı insan topluluğu olarak tanımlayabiliriz. Etnisite kavramı geleneksel bağlılıklar ile eş anlamlıdır diyebiliriz. Modernleşmenin aksine, geleneksel bağlılıkların etnik topluluklarda halen genel geçer olması bize etnik ulusçuluğun ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda etnisitenin doğasını, etnik aidiyeti ve kimliği belirleyen faktörlerden bir tanesi de etnik kimlik kodlarıdır. Etnik gruplar daha çok belirli siyasal, tarihsel ve ekonomik koşulların bir sonucudur. Etnik grup ve kimlikler, sınırlar, simgesel ve sosyal içeriklere sahiptir. Bu nedenle sınırın korunması, etnik grup için gereklidir. Etnik bir topluluk baskı görmeye başladığı zaman bu baskıya maruz kalan ve bu baskıları kabul edenler ancak grubun bir üyesi durumundadır. Kültürel özellikler, bir grubun üyeleri tarafından kendilerini diğer gruplardan ayırmak için seçilir, bu kültürel özelliklere topluluğa ait kimlik kodlarını da dahil edebiliriz. Bu kodların sınırlarını tespit etmek, ancak bir dereceye kadar keyfidir. Kodlama, nitel araştırma modelinde içerik analizine tabi tutulan verilere, yâni veriler arasında yer alan anlamlı bölümleri sayısal veya kavramsal olarak özetleme işlemidir. Kodlar, göstergebilimde gösterenleri ve müzikoloji alanında çeşitli müziklerin sosyo-kültürel ve müziksel özelliklerini belirtmek için kullanılır (Bkz. Dunbar-Hall 1991, Kıran 2009, Tagg, 2000). Yâni, kodlar belirli bir konuyu kısaca anlamlandıran şifrelerdir. Ortaya çıkan kodlar, estetik teorisinin bir parçası olarak müziğin ve unsurlarının simgelenmesi bağlamındaki müziksel temsiliyet (musical representation³³) bağlamında da değerlendirilmiştir (Yöre, 2012). Yaptığımız çalışmalarda Arap Alevi topluluğunun müzikal kimlik kodları Arap etnik yapısı bağlamında değerlendirilecektir.

Farklı müziksel ve sosyo-kültürel kodlar çerçevesinde var olan müziksel cinsler/türler, aynı anda diğer toplumlarda mevcut olmayabilse de, Movel, Meycana vb. müzik yapıları Arap Alevi topluluk içerisinde yaratılıp, sunulmaktadır. Bu

³³ Bkz. Berenson 1994, Nussbaum 2007.

araştırmada incelenen ve “halkın ortak malı olan, halk tarafından benimsenen, kulaktan kulağa yayılan, basit ve kolay anlaşılır ve çoğunlukla monofonik (tek sesli) yapıda olan ezgiler” olarak tanımlanan halk müziği, topluluğa ait köken olarak en eski bir müzik türlerinden birkaçıdır. Etnik topluluklara ait halk müziği, halkın kendi kültürel özellikleriyle yarattığı bir müzik türüdür. Kültürün diğer özellikleriyle de ilişkili olduğundan etnik ve bölgesel özelliklere sahiptir. Ülkemizdeki halk müziği kültürlerinden biri olarak değerlendirebileceğimiz Arap Alevi halk müziği, coğrafi özellikler, etnisite ve yöresellik bağlamında pek çok ayrıntıya sahiptir. Bu nedenle etnomüzikoloji disiplini ve nitel araştırma modeli çerçevesinde kültürel ve analitik bağlamda topluluğun müzikal kimliği incelenmiş ve bulgular kodlanarak tanımlanmıştır. Müzikteki etnik kimlik kodlarının linguistik semiyolojik modeller içindeki yeri ve etnik kimlik kodlarının etnisite, bölgesellik ve ideoloji ile ilişkisi etnik topluluğun kimlik kodlarının belirlenmesini sağlayan etmenlerdir. Müzikte var olan ‘etnik kimlik kodları’nın değişken kombinasyonları ile oluşan farklı müzik türlerinin, tıpkı diğer kültürel öğeler (edebiyat, yemek, giyim vb.) gibi din, devlet, Marksizm vb. tabanlı farklı ideolojilerin kurulmasında ve pekiştirilmesinde gördüğü işlev yine topluluğun kimlik kodlarının oluşmasını belirler. Müziklerin sözleri ve dans, bölgesel ağız ve lehçeler gibi tüm özgün ayırt edici kültürel öğeler, yine müziklerdeki tür, çalgı çeşitliliği, dini/din dışı müzikler Etnik kimlik kodlarını belirleyen kavramlardır.

Arap Alevi topluluğuna ait müzik türünün ait olduğu seslendirme ve tüketim durumu onların müziksel unsurlarını şekillendirir. Toplulukların müzik kültürü, müzik türlerine ait çeşitli unsurları kapsar. Bu bağlamda topluluğa ait müzik kültüründe bulunan; ritm kalıpları, çalgılar, yaratılış şekilleri, şarkıları seslendirenler ve seslendirme özellikleri, müziklerin seslendirildiği mekânlar temel malzemeler ve unsurlardır.

Fransızca kökenli ‘kod’ sözcüğü, “(1) Harf 2) Şifre” olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2005 s. 1194). Dolayısıyla harf veya şifreyi ifade eden bir kavram, öncelikle harf ve şifrelerden oluşan ‘dil’in bilimi, eş deyişle linguistik için kullanılmaktadır. Linguistikte kod, “verici ve alıcının iletişim için kullandığı işaretler kümesi (Herrlitz, 1983 s. 17)” olarak tanımlanır, başka bir deyişle iletişim amacıyla kullanılan sembollerin bütünüdür (Dönmez, 2011). ‘Kod’ kavramı, Türkçede ‘harf’ veya ‘şifre’ olarak tanımlanır ve linguistikte ve semiyolojide iletişim fenomenini

anlamlandırmak için kullanılır. Bu kavramın, sosyal bilimlerde etnisitelere ait kültürel işaretleri anlatabilmesi için, ‘etnisite’ ve ‘kimlik’ sözcükleriyle bir arada, ‘etnik kimlik kodları’ biçiminde düşünülmesi gerekir. ‘Etnik kimlik kodları’ kavramı, Arap Alevi topluluğunun müzik kültürünü çözümleyebilmek amacıyla, etnomüzikoloji açısından önem taşımaktadır.

Halk müziğinin bağlı olduğu halk grupları hakkında Dundes (1988), “kabul edilebilir birçok yaklaşıma göre çeşitli halk grupları, etnik, kabilesel, ulusal, mesleki, dînî ve ailevî olarak tanımlanır” (s. x) demiştir. Halk müziği, bu halk gruplarının etnisitesi ve anlamlandırması içinde yöresel (local) bir çerçevede yaratılır ve bu durumlar modları, ses perdelerini, ezgileri, ritimleri, formları, çalgıları ve yaratım ve yorumlama özelliklerini etkiler. Halk müziğine ilişkin bu özellikler, ait olduğu toplumlara/kültürlere göre şekillenir ve bu yüzden köy (village) ve kent (urban) halk müziği olarak sınıflanır (Yöre, 2012’de atıfta bulunduğu gibi).

Kültürel kimlik; Kimlik, dünyadaki değişik insan toplulukları içinde kendini belirli bir yerde konumlandırarak, kendisine büyük ve kaotik gelen yığınlıktan kurtulmasını ve kendisine uygun bir yol haritası oluşturmalarını sağlayan ‘aidiyet bilinci’dir. Bireyin ‘mensubiyet’ ve ait olma konusundaki başvuru çerçeveleri kimlik tutunumunu (cohesion) sağlayan dayanaklardır (Aydın, 1999 s. 13). Kültürel kimlik ile ilgili davranışlar aidiyet duygusunu sağlayan “Kimlik kodları” aracılığıyla oluşturulur. Kimlik kodları, ortak kültürel kimlikteki insanların kendine özgü mesajlarla iletişim kurmasını sağlar ve kullanımları doğrultusunda aidiyet duygusunu pekiştirir. Cemaatler kolektif belleklerini kültürel kimlik kodları aracılığıyla gelecek kuşaklara aktarırlar. Kimlik duygusunu sağlayan kodlar içerisinde, cemaatin bağlı olduğu tüm kurallar, yasaklar, ritüeller, değerler ve kültürel kodlar girer. Etnisitelere ait kültürel donanımlar bir takım işaret ve semboller aracılığıyla kimliğin dışa vurulmasını sağlar (Dönmez, 2012 s. 173). Belirli bir kültürel kimliği taşıyan birey, bu kimliğe özgü imlerle kendini ifade eder. Bu imler davranışta, ritüelde, giyimde, yemek kültürü içerisinde, dansta ve müzikte kullanılır. Kimliği belirleyen en önemli özelliklerden birisi de müziktir. Özellikle etnik topluluklarda müzik söz konusu olduğunda müziğin önemi daha da artar. Etnik topluluk kavramı tanımlanması oldukça zor olmakla birlikte genellikle milli kimlik ve kültüre ulaşmamış alt kolektif kimlikleri kast etmekte kullanılan bir kavramdır. Etnik topluluğu, uluslararası anlaşmalara konu olmamış, hakim kültüre oranla sayıca azınlıkta olan, ortak bir

hayat tarzıyla hakim etniden ve diğer tüm gruplardan ayrılan, farklı bir kolektif isme ve tarihsel geçmişe sahip grup olarak ele almak mümkündür (Bostancı, 2003 s. 8). Etnikliğin esnek bir kavram oluşu farklı ölçüt ve niteliklerle açıklanabilmesidir. Bu noktada görüşler iki yaklaşım altında toplanabilir. Birincisi, farklı bir hayat tarzını etniklik için yeterli gören yaklaşımdır. İkincisi ise, farklı hayat tarzına özerk bir tarihsel gelişim, bir toprak parçası ile özdeşleşmiş olma, kendine has bir milli ad, farklı bir dil ve yoğun dayanışma gibi ölçütleri ekleyen daha ayrıntılı yaklaşımdır. Geertz, kültürlerin birer metin olduğunu, tıpkı metinler gibi, farklı aktörler ve farklı okurlar için farklı ve çok-katmanlı anlamlar içerebileceğini, bu nedenle de, gözlemlenip analiz edilmektense “okunması ve yorumlanması gerektiğini” vurgulamaktadır. Geertz’e göre, hiçbir etnograf, bir kültürün ilk elden anlatısını sağlayamaz; bunu yapan yerlilerdir. Etnograf ise, ancak ikinci el yorumlarla analiz ettiği anlam ağlarını açımlayabilir (Özbudun, 2003 s. 318’de atıfta bulunduğu gibi).

Etnomüzikoloji disiplini ve bir nitel araştırma modeli çerçevesinde kaynak tarama, içerik analizi ve müzik analizi teknikleri sonucu ortaya çıkan bulgularından ulaşılan kodlar alt problemlere göre şöyledir:

Arap Alevi halk müziği kültürünün yaratıcı ve yorumcu etnisitesi müzisyenler; şıgar/finnen, egemen müzisyen cinsiyeti erkek, müziği de etkileyen inanç sistemi ise Arap Alevilik ile kodlanır. Arap Alevilerin sosyo-kültürel ve ekonomik özellikleri yorumlanarak verildiğinden, ayrıca kodlamayı gerektirecek bir özellik ortaya çıkmamıştır. Türkiye’de yaşayan Arap Alevi halk müziği kültürü yaratıcı olarak Arap müzisyenler (özellikle Ortadoğu ülkeleri müzisyenleri) ve yaratım sınıflaması olarak da bireysel-otantik halk müziği ile kodlanır. Topluluğa ait halk müziği kültürü yorumcusu olarak da Arap müzisyenler ve yorumlama olarak Movel, Meycana, Ataba ve Rıddiye üslûbu ile kodlanır. Topluluğa ait halk müziği kültürünün temel müziksel malzemeleri, mod olarak Hüseyini/Uşşak (Kerem), Kürdi (La Misket) ve Hicaz (Garip) makamları, ritim olarak 2/4 ve 4/4’lük usul ile biçimsel yapı olarak Movel-Meycana-Ataba formları ile kodlanır. Arap Alevi halk müziği kültüründeki sözlü ezgilerin metinsel/şiişsel özellikleri Arapça/Türkçe transkripsiyon zorluğundan dolayı tam olarak belirlenememiş olmasına rağmen, genel olarak on bir farklı konu ve dokuzlu ve on birli hece ölçüsü açısından 9/11 rakamı, konu açısından Aşk ve hüzn ile kodlanır. Arap Alevi halk müziği kültürü kullanılan çalgılar açısından Zamr, Dilli Kaval (Şıbbebi) ve Rebap ile kodlanır. Arap Alevi halk müziği

kültüründe oynanan halk oyunları Depki (halay), Arji (Çift Ayak), Levha (Sallama), Sabevi (Yedili), Çekki ve Halebi'dir. Oyuncu Ra's-i Debki (Halay başı)- Poşşuk (Halay sonu), oyuncu cinsiyeti kadın/erkek ve oyuncu etnisitesi Arap ile kodlanır. Arap Alevi halk müziğinin sunulduğu mekânlara ilişkin net bir kodlama ortaya çıkmamış olup, genellikle Hefli ve düğünler ile kodlanır.

Arap Alevi halk müziğini temsil eden kod'lar Ataba, Movel, Meycana, ve Zamr kodlarının diğerlerini de kapsayacak bir şekilde öne çıktığı tespit edildiğinden, Arap Alevi halk müziği kültürü, müziğin anlamı bağlamında temel olarak bu dört kodla temsil edilir. Böylece Arap Alevi halk müziği kültürü, kadın/erkek cinsiyetine dayalı Arap etnisitesinin kendi geleneksel otantisitesi içerisinde ağırlıklı olarak Zamr ile yaratıp, seslendirdiği bir halk müziği kültürüdür. Zamr'ın, yörede kullanılan diğer çalgılar arasında temsiliyet bağlamında öne çıkmasının nedenleri, topluluğun yüzyıllardır yaşadığı ekonomik sıkıntılardan dolayı en ucuz maliyetle bu enstrümanı elde edebilmeleri ve gelenek içinde müzisyenlerin geçmişten beri bu enstrümanı tanıyıp bu enstrüman ile müzikal yaşantılarını devam ettirmeleri, özellikle eğlencelerde bir eşlik çalgısı olmanın ötesine geçmesidir. Müzisyenlerin kendilerine ve yöreye özgü tını oluşturma bağlamında Zamr'ın gücünü kullanarak özellikle Arap müzisyenlerin ezgilerini seslendirmeleri müziksel anlam bağlamındaki temsiliyet gücünü belirtir.

Öne çıkan Movel, Meycana, Ataba ve Zamr kodları, semiyolojik olarak da Arap Alevi halk müziği kültürünün göstergeleridir. Yâni, Movel, Meycana, Ataba ve Zamr Arap Alevi halk müziği kültürünün belirtisidir.

Finnenler tarafından söylenen ezgiler, her seslendirilişte doğaçlama olarak yeniden yaratılan Arap Alevi halk müziği kültürü, Arap müziği içerisinde değerlendirildiğinde, müziksel gelişmişlik açısından bir kırsal halk müziği olarak düşünülebilir. Bu müzik, gelişimsel olarak kırsal olmasına ve Finnen müzisyenlerin başta Arap Alevi topluluğu ve az sayıda da olsa başka ülkelerdeki topluluk üyelerine rağmen, teknolojinin ve kentsel kültürün onların geleneksel otantisitesini pek az etkilediği görülür.

Arap Alevi halk müziği kültürüne ilişkin bilgilerde de görüldüğü üzere, temel mesleği müzisyenlik olmayan Finnenler, topluluğun müzik üretimi olarak değerlendirilen tek yönü'dür, kendi yarattıkları kırık havalar ve başta Moveller

olmak üzere uzun havalar ve kendilerine özgü seslendirme şekilleriyle birlikte Arap Alevi halk müziğine özel bir karakter kazandırmışlardır.

3.4 Etnik Topluluk Olarak Arap Aleviler/Yorgun Etnisite

Azınlık gruplar her zaman azınlık grupları olarak görülemezler. Ancak “ulusal azınlık” olarak tanımlanmayan grupların “etnik azınlık” olarak görülme eğilimi vardır. Arap Alevi topluluğu Cumhuriyetin ilk yıllarında özellikle de Hatay Türkiye’ye bağlanmadan önce Adana, Tarsus ve Mersin’de yaşayan az sayıda azınlık bir topluluk olarak değerlendirilebilecek iken günümüzde topluluğun etnik hatta etnik azınlık olarak değerlendirilebileceğini düşünmekteyiz. Etnik grupların en önemli özelliği kültürel kimliklerini korumuş olmalarıdır. Topluluk temelde ırksal ve dinsel azınlık topluluktur. Her ikisini de bünyesinde barındırıyor olması topluluğun azınlık dışı yani etnik bir topluluk olarak değerlendirilebileceği ihtimalini yükseltmektedir.

Günümüz Türkiye’sinde Aleviler önemli bir “öteki” rolü oynamaktadır ve kamuoyunun görüşü, büyük oranda, bir dizi dramatik olay sonucunda oluşmuştur: 1979’da Kahramanmaraş ve 1980’de Çorum’daki çatışmalar, 1993’te Sivas’taki kundaklama ve 1995’te İstanbul Gaziosmanpaşa’daki çatışmalar ve geçtiğimiz yıl gerçekleşen "gezi parkı" olayları. Bu olaylara birkaç örnektir. Sanayileşme ve modernleşme dalgasının ortaya çıktığı dönemlere kadar, aleviler büyük oranda kırsal kesimde yaşayan bir topluluktur. Alevi cemaatlerinin belirsiz ve birbiriyle çelişen imgeleri üretilmekte ve çoğaltılmaktadır. Bunu şu şekilde örnekleyebiliriz; uluslararası kitle iletişim araçlarında, Türkiye’deki Alevi topluluklarından bahsedilirken sık sık, “Liberal Müslümanlar”, “aşırı Şii mezhepleri” ya da “zındıklar” gibi çeşitli sıfatlar kullanılmaktadır. Arap Aleviler ise bu tanımlamaların dışında “Nusayri”, “Fellah”, “Arap uşağı” gibi sıfatlar kullanılmaktadır. Bu tanımlamaların tamamı topluluğu aşağılamak amaçlı kullanılan isimlerdir. Çeşitli Alevi toplulukları, kendilerini farklı biçimlerde tanımlamakta ve kimliklerinin toplumsal, siyasi ya da dini yönlerini vurgulamaktadır. 1970’lerden itibaren yapılan sol vurgu, gittikçe artan oranda, kültürel ve dini geleneğin bilincine varmaya ve bu gelenekten övünç duymaya dönüşürken, eskiden Alevileri Anadolu köylüleri olarak kabul eden önyargılı görüş değişmektedir. Aynı yıllarda Arap Alevi toplulukta gerek eğitim seviyesinin giderek artması, gerekse yurt dışına çalışmak için giden cemaat

üyeleri sayesinde ekonomik gücün artmaya başlaması ile bazı önyargılar değişmeye başlamıştır.

Faruk bilici, Alevi-Bektaşî teolojisini, Sünnî ortodoksluğun aksine, “özgürleşme teolojisi” nin farklı bir biçimi olarak yorumlamaktadır. Bilici, 1970’lerde gelişen ve günümüzde tasavvufî dinsel boyutlarla birleşen yeni biçimiyle bir Marksist Alevi ideolojisine dikkat çekmektedir; Bilici’ye göre, bu ideoloji liberal yorumlar ve alternatif bir teoloji için bir araç oluşturmaktadır. Oysaki Arap Alevi topluluğu alevi topluluk olarak yaşamını sürdürmesine rağmen kapalı topluluk olma özelliğinin dışına çıkamamıştır. Arap Alevi toplumunun yeniden uyanış ya da kendini gösterme çabasının gizli bir yansıması olarak “Gezi Parkı” olayını gösterebiliriz. Bu olaylar esnasında yaşamını yitiren kişilerden 3 tanesinin Arap Alevisi gençlerden oluşması bunun bir ispatı niteliğindedir.

Arap Alevi toplumunda etnik kategori olarak bir kişiyi, deri rengini, boyu, saç tipi ve dış görünüşle ilgili fenotip özellikleri bakımından ayırmak neredeyse imkânsızdır. Topluluk üyelerini ancak, kişinin adı (bireysel ad, aile adı ve grup adı), konuşmayı ilk öğrendiği ve onunla dünyayı keşfettiği bir dil, kendisine telkin edilen din/mezhep, içinde doğduğu grubun tarihi ve kökenleri, kişinin milliyeti veya etnik aidiyeti, doğduğu yerin coğrafyası, kişinin, kalıtımla kazandığı kültür olarak ayırabiliriz. Etnisite, gerçek veya varsayılan bir ortak kökene göre tanımlanan bireylerin daha geniş bir akrabalık grubuna genişletmesiyle ortaya çıkar. Etnisite ve ırk hayatta kalabilmek amacıyla kıt kaynakları kullanılmak uğruna verilen rekabetin bir sonucudur (Van den Berghe, 1994b s. 97). Etnisite, günümüzdeki etnik grubu oluşturan insanların sayısı çok olduğu zaman bile ortak köken inancına derinden bağlıdır.

Etnik kimlik, her bireyi kuşatan genel sosyal kimlik öğelerinden biridir. Sosyal kimlikler çok çeşitlidir ve koşullara göre bireyler farklı bir kimliği vurgulayabilecekleri gibi etnik kimliği de tercih edebilirler. Bu sosyal kimlik farklılığı şu şekilde örnekleyebiliriz, İstanbul’da yaşayan bir Arap alevi kendisini Arap ve Alevi kimliği ile; Anadolu Alevisi ile yaptığı bir söyleşide Arap kimliği ile, Almanya’da yaşayan bir Arap Alevi hem Türkiye’li hem de Arap Alevi kimliği ile değerlendirebilir.

Genel olarak bakıldığı zaman Arap Alevi topluluğu için Cumhuriyet dönemine kadar ‘gün yüzü görmedi’ demek yanlış olmaz. Osmanlı arşiv belgelerinde bakıldığında da Arap Alevilere devletin yaklaşımı şu olaylar ekseninde kategorize edilebilir: Arap Alevilerin isyan ve “şekavet” hareketleri ve devletin bunlara verdiği karşılık ile nizam kurma çabası, askeri yaptırımlar, Alevi liderlerinin cezalandırılması veya ödüllendirilmesi gibi tedbirler, merkezi devletin ihdasının en önemli göstergeleri olarak vergi ve asker toplamaya yönelik çabalar, Alevilerin diğer topluluklarla (özellikle Sünnilerle) ilişkileri, misyonerlerin faaliyetleri ve Alevileri Protestanlaştırma çalışmaları, devletin buna ilişkin çalışmaları, Abdülhamid döneminde ihtida/sünnileştirme politikaları ve bu çerçevede Alevi yerleşimlerine okul ve mescit yaptırılması faaliyetleri. 1571 yılında Osmanlı tarafından Tripoli Kanunnamesi hazırlandı. Bu kanunnamede hemü'r-ricâl ile Özellikle Arap Alevilere ağır vergiler tatbik edildi. Bu da Osmanlinin Arap Alevilere karşı ilk ekonomik zulmu idi³⁴. Her haneden 24 akçe ve her bekardan 12 akçe vergi alınıyordu. 969 tarihli Cebele sancağı kanunnâmesinde belirtildiği üzere bu vergi Arap Alevi olarak bilinen taifeden alınmaktaydı. Bu verginin 1571 yılında yıllık miktarı, Cebele köylerinde 7.204 akçe, Merkab nahiyesinde 6.508 akçe, Hevâbî nahiyesinde 964 akçe, Kehf nahiyesinde 4.080 akçe, Kadmûs nahiyesinde 1.272 akçe, Manîka nahiyesinde 948 akçe, ‘Ulleyka nahiyesinde 1.704 akçe, Balâtnîs nahiyesinde 9.250 akçe, Lâzkiye nahiyesinde 5.756 akçe, Sahyûn nahiyesinde de 4.752 akçe idi³⁵.

Reyhani, Arap Alevi toplumunun çektiği acıları dile getiren Arapça elyazması bir eserden Şeyh Musa Keferkemre’nin kendi dilinden hikâyesini bize aktarır:

Söz konusu hikâye 1620-1650 (H. 1030-1060) yıllarını kapsıyor. Şeyh Musa, H. 1030 yılında ‘çocukların bile saçlarını beyazlatacak derecede felaketler yaşadıklarını anlattıktan sonra, Sökmen oğulları aşiretinin kendilerinden haraç almak üzere başlarına musallat olur. 70 kadar askerden oluşan bu topluluk günlük işlerini ve her ay ulufe³⁶ olarak belli bir para talep ederler. Bu isteklerinin giderilmesi için sürekli baskı ve şiddet uygulamışlardır. 90 gün kadar süren bu eziyetlere dayanamayıp bir süre köyü terk eden köylüler, köye tekrar döndükten sonra aynı şeylerle karşılaşır ve tekrar bölgeyi terk edip başka yere yerleşirler, orada da başka gruplar aynı şeyleri yapar. Tekrar yer değiştirip Sâfita’ya³⁷ giderler. Bu seferde buranın bölge yöneticisinin zulmüne uğrarlar. Aralarından bazıları öldürülür. Kaçıp köylerine dönerler burada, açlık, kıtlık ve vebanın illetine duçar olurlar. Bunun ardından adil bir valisi olduklarını işittikleri Şam’a doğru yola koyulurlar. Burada Vali yargılanmaları için bu

³⁴ Studia Islamica No. 50 (1979), pp. 109-124.

³⁵ 512 Numaralı Osmanlı Tahrir Defteri.

³⁶ Ulufe, Kapıkulu Ocağı askerlerine, Acemi Ocağı mensuplarına ve bazı saray ve devlet görevlilerine üç ayda bir verilen maaş. Günlük olarak hesaplanırdı. Ulufe, Yeniçerilere verilen maaştı.

³⁷ Suriye Lübnan sınırında Tartous şehrine bağlı bir kasaba.

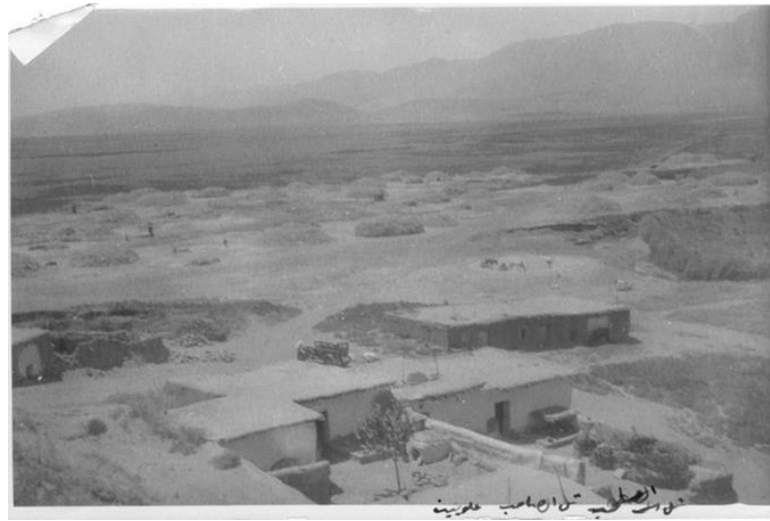
insanları kadiya teslim eder. Şeyh musa, kadiyla tartışmaya girmesi üzerine kadının şiddetli tepkisini çeker ve kadı dinsiz olarak gördüğü bu Aleviyi hapse gönderir ve bir yolunu bulup hakkında ölüm kararı çıkarır, ancak mucizevi bir olay neticesinde Şeyh Musa kurtulmayı başarabilir (Reyhani, 1997 s. 87-91).

Arap Alevi topluluğunun mahkemelerde şahitlik yapamadıkları tanıklıklarının kabul edilmediği, gayrimenkul edinme konusunda ciddi sıkıntılar yaşatıldığı belirtilir. Bunun ile ilgili olarak Reyhani (1997), Osmanlı'nın son dönemleri olarak tahmin edilebilecek, iki örnek olay aktadır. Birincisinde, Antakya'nın bir köyünde yaşayan bir Alevi'yi, 8 dönüm toprak alması üzerine, “ulan dinsiz sen tarla mı aldın?..senin ne hakkın var tarla almaya diyerek” Tapu idaresine döverek götüren bölgenin ağası köylüyü, topraktan kendi lehine feragat ettirir (s. 83-87). Benzer bir olay da Arsuz'da gerçekleşir, ağanın uyarısına aldırmayan Alevi çiftçi, ağanın adamlarınca dövüldükten sonra, hiçbir yargılama olmaksızın, belli bir süreliğine, çocuklarıyla birlikte Halep'e sürgüne gönderilir.

19 Mart 1870 tarihli Halep valisine sadrazamlık tarafından gönderilen bir yazıda Osmanlı ile Arap Aleviler arasındaki ilişkinin hukuki boyutunu şu şekilde gösterir. Söz konusu belgedeki “Devlet-i ‘Aliyye her türlü tekalif ve mu’âmelât-ı diniyyesinde t’a’ife-i merkûmeyi şimdiye kadar İslam’dan ayrı tutmayarak haklarında Ehl-i İslam mu’âmelesi icra itmekte bulunduğuna mebni bunları davayı İslamiyet’de bulunduracak ahali-i İslâmiyye ile umûr-ı diniyyede ittifak ve ittihâd hasıl idecek tedâbirin ittihâzı lâzimedden olmağla.” şeklindeki ifadelerle göre “Osmanlı Devleti, bütün resmi işlerinde Nusayrileri ‘Müslüman’ olarak görmekte ve Müslümanlara nasıl muamele ediliyorsa onlara da aynı şekilde muamele edilmektedir” (Tozlu, 2010 s. 84). Mertcan (2013) bu belgeler ile ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: “bu ifadeler Osmanlı'nın bırakalım toplumsal hayatı, başlı başına “resmi işlerde” Arap Alevilere, Sünni Müslümanlar gibi eşit muamelede bulunduğunu kanıtlayamaz” (s. 87). Bunun için çok sayıda örnek gösterilebilir. Bu hususta, Arap Alevilerin kendi kaynaklarına bakma ve onların anlattıklarını dikkate almak önemlidir (bkz. Reyhani, 1997). Osmanlı Devleti'nin Arap Alevilere karşı tavrının özellikle Arap Alevilerin hukuki statüsü konusunun sorunlu/muğlak olduğunu görmekteyiz. Osmanlı Devleti, Arap Alevileri tam/ ‘gerçek anlamda’ Müslüman olarak kabul etmiyor, onları sapkın bir topluluk olarak nitelendiriyordu. Bununla birlikte Arap Alevilere, Hristiyan ve Yahudilere tanıdığı gibi, gayri müslim

bir millet statüsü de verilmiş değildi; kendilerinden cizye³⁸ alınmıyordu ve askere kabul ediliyorlardı³⁹. Toplumsal düzlemde nasıl ki Arap Aleviler kâfir olarak görülüyorduydu yöneticiler de, sadece yerel yöneticiler değil merkezdekilerin de çoğunluğu, yüzyılların ideolojik birikiminin koşullanmasıyla esas olarak bu şekilde düşünülüyordu (Mertcan, 2013 s. 90).

Arap Alevi topluluk Cumhuriyet döneminde Türkiye’de kalanların dışında özellikle Hatay Türkiye’ye bağlanmadan önce yani 1800’lü yılların sonu 1900’lü yılların başında uluslararası camia tarafından bölgede bulunan diğer topluluklar tarafından farklı bir toplulukmuş gibi gösterilmeye çalışılmıştır. 1936 yılında bölgeye araştırma yapmak amacıyla gelen Dr. W. Shanklin ve Tamir Nassar ve ekibi tarafından, topluluğun kafa endis ölçümlerini yapılmış ve topluluğun farklı bir etnik topluluk olup olmadığı yönünde çalışmalar yapılmıştır. Kuzey Suriye’de bölgede yaşayan topluluklar olan Sünni Araplar ve Alevi Araplar arasında kafa endis ölçümleri yapılmıştır. Şekil 3.1’den 3.7’ye kadar Tamir Nassar ve arkadaşları tarafından hazırlanılan kitap kapağı, kafa edis ölçümleri ve Kuzey Suriye’de bulunan Arap Aleviler ile ilgili fotoğraflar sunulmuştur (Url-5):



Şekil 3.1 : Tal-al Saheb Alawi⁴⁰.

³⁸ Cizye, İslam ülkelerinde Müslüman olmayanlardan alınan bir vergi türüdür. Kaynağını Kuran-ı Kerim'in Tevbe suresinin 29. ayetinden alır. İslam devletinin tabiyetinde olan gayrimüslimlerin (Ehl-i Zimmet) Allah'ın gönderdiği kitaplara inanan hristiyan ve yahudilerden(Ehl-i Kitap), şeriata uygun olarak alınan (Şer'i) bir vergidir.

³⁹ Yaptığımız alan çalışmalarında topluluk mensuplarının Osmanlı askeri olarak pekçok savaşa katıldığını tespit ettik. Bu konuda bir anı hikâyesi bölüm 5'tedir.

⁴⁰ Lazkiye kıyısında bir ilçede yaşayan Nusayriler 1930. Fotoğraflar Url-5 adresinden temin edilmiştir.



Şekil 3.2 : Kafa endis kitap kapağı⁴¹.



Şekil 3.3 : Tamir Nassar ve arkadaşları⁴².

⁴¹ Tamer(Tamir) Nassar 1920-36 yılları arasında Beyrut Amerikan Üniversitesi öğretim üyesi olarak çalışmış ve bu yıllarda Lübnan, Suriye ve Ürdün'de Antropolojik geziler –bu gezilerde özellikle bölgede yaşayan toplulukların (bunlara Arap Alevilerde dahildir) kafa endis ölçümleri ile toplulukların etnik kökeni konusunda çalışmalar yapmıştır- yaparak fotoğraflar çekmiştir. Daha sonra çektiği bu fotoğrafları yukarıda dış kapağı görünen kitapta yayınlamıştır.

⁴² Hussein Bey Ibish, Dr. Salameh, Dr. Shanklin, 4 Temmuz 1934.



Şekil 3.4 : Suriye Şam şehri yerli halk.

Yukarıdaki fotoğrafta adak ritüeli ile saçının bir bölümünü uzatmış bir genç ve yanında adak ritüeli olmayan bir erkek Arap Alevi genç fotoğrafı görülmektedir. Ellerindeki numaralar araştırmacının onlar ile ilgili tuttuğu notlarda kullanılmak üzere verilmiştir. Arap Alevi topluluğunda adak olarak erkek çocuğun saçının - tamamının ya da belirli bir bölümünün -belirli bir yaşa kadar uzatılması ritüeli günümüzde halen devam etmektedir. Konu ile ilgili daha geniş bilgi 5. bölümde açıklanmıştır.



Şekil 3.5 : Kafa endis ölçümleri I.



Şekil 3.6 : Kafa endis ölçümleri II.



Şekil 3.7 : Kafa endis ölçümleri III.

Arap Aleviler geleneksel olarak Arami kökenli diğer halkların aksine dağlık bölgelerde yalıtılmış olarak yaşamışlar ve ağırlıklı olarak hayvancılık ile uğraşmışlardır. Özellikle Yavuz Sultan Selim'in Alevi yerleşim bölgelerine yaptığı saldırı'dan –bazı yazarlara göre katliam- sonra yüzyıllar boyunca dağlarda yaşamışlardır. Bu yerleşme örüntüleri nedeniyle, bu dağlık yörelerde Sünni Araplar ve Türkler tarafından çevrelenmiş adalar halinde bulunan Arap Aleviler bu nedenle tarih boyunca bu aşiretlerin baskısı ve kontrolü altında yaşamışlardır. Yalıtılmışlıkları Arap Alevileri içevlilik yapmaya eğilimli kılmıştır. Ancak sayılarının giderek artması, farklı coğrafyalara yayılmaya başlamış olmaları ve tarihsel göçler sonucunda, son zamanlarda Hristiyan topluluklar ve Türklerle de evlilik ilişkisine girmeye başlamışlardır. Yaşadıkları bölgelerde daha çok Müslüman

olmayan etnik diğer topluluklar ile daha iyi iletişim halinde bulunmuşlardır. Bunun en büyük nedeni ise tarih içerisinde Müslüman sünni Arap/Türk topluluklar bu cemaatleri dışlamış ve kendi kabuklarına çekilmek zorunda bırakılmışlardır.

1900'lü yılların başında Arap Alevi topluluğu Anadolu topraklarında ikiye bölündü. Bir kısım Hatay'da bağımsız bir devlet olarak, diğer kısım ise Türkiye Cumhuriyeti topraklarında kaldı. Hatay'da yaşayan topluluk üyeleri bölgede kendi dillerini konuşmaya devam etti ve kendi kültürel çemberinde yaşamını sürdürdü. Türkiye'de kalan kısım ise bölgede açılan okullarda eğitime başlandı. Bazı yazarlara göre – bunların başında Hakan Mertcan gelmektedir- bu okulların amacı topluluğu asimilasyon amacı taşımakta idi. Bu bölgede açılan okullar 'umut okulları' olarak isimlendirilmekte idi. Umut okullarının açılması ve gelişen olaylar şu şekilde idi;

Osmanlı imparatorluğunun dağılma süreci Türk milliyetçisi ve İslamcı ideolojik-politik yaklaşımları hızla geliştirici ve ittifak Terakki cemiyeti etrafında örgütlenmeyi dayattı. Müslüman Türkçülük, bölünüp parçalanan ve çıkış sürecini yaşayan Osmanlı imparatorluğunun ayakta tutulması için bulunmuş son yılda ittifak Terakkinin devamcısı olan Türkiye cumhuriyeti Devletin kuruluşunu takip eden yıllarda Kemalizm de ifadesini bulmuş ve yeni Türk Cumhuriyetini Müslüman Türkçülük üzerinde bir grup, geliştirmiştir. Yeni Cumhuriyetin milli eğitim politikası ise ikili bir yan taşır. Bir yanı, "modern kapitalist" devlet kurulacak ve klavuz batı olacak, diğer yanı ise ulus devletin inşası ve güçlendirilmesi için Türk ve islam olmayan unsurlar asimilasyonla müslüman Türk yapılacaktır.....Bunun için 1935'ten itibaren Yatılı ilköğretim Okulu (YİBO) devreye sokulur. Aslında YİBO'ları Osmanlıdan devralanlar bir örnektir. Osmanlının "Aşiret mektepleri" bunun İlk uygulamalarıdır. Osmanlı Sultanı Abdullhamit kurdurduğu bu okulların amacına dair şu ifadeleri kullanmıştır, "Rumelide ve bilhassa Anadoluda Türk unsurunu kuvvetlendirmek ve herşeyden evvel de içimizdeki diğer toplulukları kendimize mal etmek şarttır". Osmanlıdan Hamidiye Alayları, Cumhuriyet döneminde korucu aşiretleri,Aşiret mektepleri ile YİBO'lar olarak karşımıza çıkar. 1926 yılında çıkarılan 789 sayılı maarif Teşkilatına dair kanunla yatılı ilk okulların eğitim sistemi içindeki yeri belirlenir. 27 mayıs 1960 Askeri darbesinden hemen sonra yeniden düzenlenen bir yasayla yürürlüğe konulan ve yaşama geçirilen bir sistemde o zaman adı "Bölge yatılı ilkokulları"yla 1960 darbesinin bir hedefi de kemalist yeni düzenlemelere gitmekti. Kürt, Laz, Arap, Alevi vb- emekçi ve yoksul halk çocuklarının alınarak eğitime tabi, tutulduğu YİBO'lar 1960 yılında daha kapsamlı olarak eğitime başladılar (Url-6).

İşte bu bağlamda özellikle Hatay dışındaki illerde bulunan Arap Alevilerin YİBO'lara giden çocukları hızla ana dilleri olan Arapçadan uzaklaşmaya başlamışlardır. Bundan dolayıdır ki Hatayda yaşayan Arap Alevleri halen diğer illerde yaşayanlara oranla ana dillerini daha fazla koruyabilmişlerdir. 1938 yılında Hatay'ın Türkiye'ye katıldığı hatta akabinde 1980'e kadar bölgede Arapça konuşuluyor olması bu bölgedeki halkın yakın zamana kadar Arapçaya daha fazla hâkim olmasını sağladı. Oysa ki Adana, Tarsus ve Mersin'deki Arap Aleviler 1900'lü yılların başından itibaren gerek kırsal bölgelerde açılan Yatılı ilköğretim bölge okulları gerekse misyonerlik faaliyetleri yürütenler nedeniyle kendi dillerini çok erken dönemde unutmaya başlamışlardır. Tüm bunların yanısıra bazı Avrupa

devletleri ve ABD Arap Alevi topluluğunun yaşadığı topraklarda kendi varlığını gösterme çabası içerisine girmiş ve bölgede okullar açmıştır. Şekil 3.8’de Suriye’de açılan bir Amerikan okulundaki öğrencilere ait fotoğraf yayınlanmıştır:

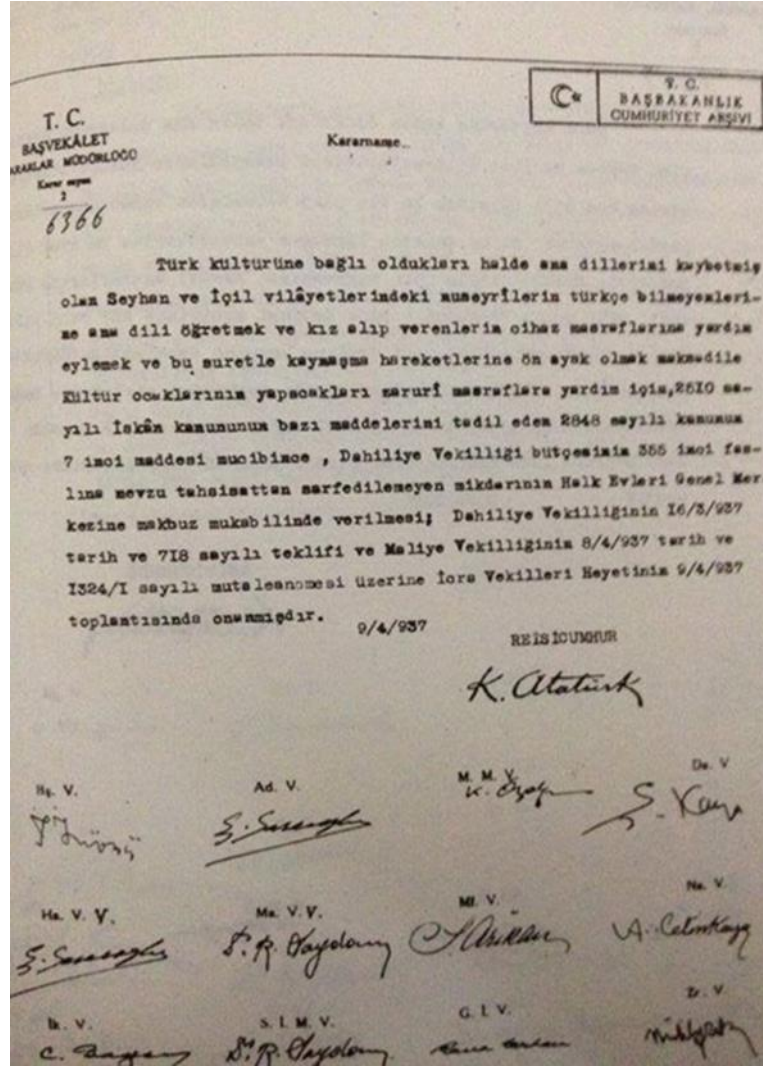


Şekil 3.8 : Amerikan okulu öğrencileri⁴³.

Cumhuriyetin ilk yıllarında Mustafa Kemal Atatürk Cumhuriyetin kurulmasında ellerinden gelen emeği veren bu halk için çalışma başlatılmasını istemiş. Topluluğun yıllarca dağlarda ve kırsalda olan yaşamından dolayı diğer topluluklar ile ilişkiye girmesindeki zorlukları farketmiş ve ilgili birimlere topluluk ile ilgili çalışmalar yapılması için talimatlar vermiştir. Topluluk üyeleri de Mustafa Kemal Atatürk’ün kendilerine bağımsızlık sağlamasını, düşman elinden kurtulup daha özgür yaşayabilmelerine imkanı sağlayan Atatürk için şarkılar söyleyip destanlar yazmışlardır⁴⁴. Şekil 3.9’da Atatürk’ün topluluk ile ilgili hazırlattığı bir kararname örneği sunulmuştur:

⁴³ Mhardeh (Muhradah), Yabrud (Syria) Amerikan Okulu Öğrencileri 1932. Fotoğraf Url-5’den temin edilmiştir.

⁴⁴ Atatürk için söylenen halk şarkılarının notaları bölüm 5’te dir.



Şekil 3.9 : 1937 yılına ait kararname⁴⁵.

Tez danışmanım olan Songül Karahasanoğlu ile tezim üzerine yaptığımız görüşmeler esnasında Songül hocamın bana ‘yorgun etnisite’ kuramının Arap Alevi topluluğunu temsil edebileceğine dair önerisi oldu. “Yorgun Etnisite” teriminin yüzyıllardır günyüzü görmeyen bir topluluk olarak tanımlamanın bu topluluk ile ne kadar örtüştüğünü düşündüm. Arap Alevi topluluğu yüzyıllardır kendi topraklarında bir diaspora gibi yaşayan ve ne dil, ne de din özgürlüğünü tatmamış bir topluluk idi. Yıllarca alt kültür olarak yaşamlarını sürdürmüşler ve bulundukları topraklarda diğer topluluklar tarafından çoğu zaman hor görülmüş ve aşağılanmışlardı. Uğradıkları baskılar yüzünden yüzyıllarca dağlarda yaşamak zorunda kalmış ve içine kapanık, dış toplumdan tamamen uzak bir konumda yaşamışlardır. Yıllarca yaşadıkları

⁴⁵ H. Mertcan (2013) s. 404’den alınmıştır.

toprakları işgal eden uygarlıklar tarafından ‘olmayan topluluk’ olarak yok sayılmış ve bunun sonucunda da günümüzde yorgun etnik bir topluluk olarak değerlendirebileceğimiz bir konum almışlardır. Bu yorgunluk dillerine ve dinlerine de yansımıştır. Günümüzde ülkemizde yaşayan topluluk üyeleri arasında konuşulan dilde fonetik açıdan birliktelik yoktur. Hatta bu ayrışma bazen birbirlerini anlayamayacakları bir konuma gelmiştir. Söylenilen şarkılarda kullanılan kelimelerin anlamlarını dahi genç kuşakların bilmediğine alan çalışmalarımızda rastladık. Aynı zamanda gördükleri baskılardan dolayı yıllarca dini ritüellerini gizli olarak yapmışlardır. Bunun en önemli nedeni yıllarca camilere girişlerinin yasaklanması olmuştur. Topluluk geçmişte ve günümüzde Arapça konuşuyor olmanın verdiği özellik sayesinde Ortadoğu ülkelerindeki sanatçıları dinlemişlerdir. Yaptığımız çalışmalarda dinledikleri sanatçıların özellikle İslamiyet dışı din mensubu olan (Ermeni, Hristiyan ve Yahudi) sanatçıların olması dikkatimizi çekmiştir. Bunun nedenini şöyle düşülmekteyiz; topluluk üyeleri yüzyıllarca bazı topluluklar (özellikle sünni arap toplumu) tarafından dışlanmış ve bazı toplumsal sorunlar yaşamışlardır. Bu topluluklar tarafından dışlanan Arap Alevileri diğer komşuları olan Arap ırkına mensup Hristiyan, Yahudi ve Ermeni topluluk üyeleri ile dostluklarını geliştirmişlerdir. Öyle ki yaptığımız alan çalışmalarında derlediğimiz bir ezgide topluluk üyeleri 1915 yılında Türkiye’de yaşanan Ermeni olayları sırasında, Hatay’da yaşayan Ermenilerin yaşadıkları sıkıntılardan dolayı onlar için söyledikleri bir uzun havaya rastladık⁴⁶. Topluluk her dönemde ezilen, alt kültür grubu etnik topluluklar ile daha sıkı bağlar içerisinde girmiş ve onları kendilerine daha yakın görmüşlerdir. Bu bağlamda günümüzde Anadolu Alevileri ile olan bağları da aslında Alevilik temelli değil ortak kader birliği düşüncesiyle onları da kendileri gibi ezilmiş ya da aşağılanmış topluluk olarak düşünmelerinden kaynaklanmaktadır.

Böyle bir ortamda yaşamlarını daha doğrusu hayatta kalma mücadelesini veren topluluk yorgun Etnisite değildir de nedir?

Sayıları net olmasa da siyasal, dinsel, etnik ayrımcılıklar ve baskılar nedeniyle ötekileştirilen, ötekileştirildiğini hisseden binlerce Arap Alevi Avrupa ülkelerine göç etmiş veya zengin Arap ülkelere⁴⁷ çalışmak için gitmişlerdir. Arap Alevilerin

⁴⁶ Uzun havanın notası bölüm 5’de yayınlanmıştır.

⁴⁷ Arabistana çalışmak için giden Lübnan, Yemen, Fas, Mısır, Suriye gibi ülkelere olan Arap Alevilerinin tamamı bu ülkede “şia” diye tanımlanır. Bu ülkede tatil günü Cuma ve cumartesi günü

yaşadığı bu sıkıntılar göçler, siyasi ve kültürel olarak ötekilik durumu doğal olarak müziğe de yansımıştır. Yaklaşık son 10 yıldan bu yana toplulukta kendini kanıtlama ve yeni bir uyanış hareketliliği görülmeye başlamaktadır. Özellikle yönetimleri Arap Alevi üyesi olan belediyeler festivallerde Arapça halk konserleri, tiyatro gösterileri, arapça sempozyumlar düzenlemekteler. Topluluk üyeleri çocuk nüfusun Arapça öğrenmesi için yeni çalışmalar başlatmaktadır. Şekil 3.11, 3.12, 3.13 ve 3.14’te son yıllarda topluluk üyeleri tarafından düzenlenen festival ve konser afişleri sunulmuştur:



Şekil 3.10 : Arap Alevi erkek ve kadın 1920⁴⁸.

olduğu için bu ülkede yaşayan “Şia”lar Perşembe akşamları sahra (çöl)e gider ve orada Meycanalar, Moveller söyleyerek eğlenirler.

⁴⁸ Aziz Büyükaşık fotoğraf albümünden alınmıştır.



Şekil 3.11 : Sempozyum afişi.



Şekil 3.12 : Arapça halk konseri afişi.



Şekil 3.13 : Arapça tiyatro gösterisi Adana⁴⁹.

Arap Alevi topluluğu Suriye’de devam eden savaşa her zaman karşı çıkmıştır. Suriye yönetiminin Arap Alevi topluluk üyesi olması ve köken olarak Türkiye’de yaşayan ailelerin uzaktan ya da yakından mutlaka bir akrabasının Suriye’de bulunması bunun nedenleri arasındadır. Savaş karşıtlığını her zaman dile getirmeye çalışmışlardır. Bunu şarkılarında festivallerde ve yürüyüşlerde göstermişlerdir.



Şekil 3.14 : Mersin festivali.

⁴⁹ Tiyatro oyununun Arapça olması Arapçanın topluluğa yeniden kazandırılmasının yanısıra özellikle gezi olaylarında hayatını yitirenlerin –ki bunların 3 tanesi Arap Alevi topluluğu üyesidir- topluluğun hafızasında taze kalmasını sağlamayı amaçlamaktadır.

Arap Alevi toplumu ana dilini konuşmaktan uzaklaşmış, kendi kültürüne yabancılaşma konusunda asimilasyona en çok maruz kalan topluluklardan olmuştur. Bu toplum ki yıllar içinde yaşadığı baskılar sonucu kendi içine kapanmak zorunda kalırken ilginç bir şekilde kendisini geçmişine ve değerlerine de kapatmıştır. Bu toplum, son zamanlarda yavaş yavaş üzerindeki ölü toprağını atmaya başlayıp, diline, geleneklerine kendi özüne sahip çıkma yolunda üretimler ortaya koymaya başlamıştır. Özellikle son 40 yıldır eğitim seviyeleri giderek artan, her ailede en az bir üniversite mezunu olan bu topluluk, okumak için veya çalışmak için gittikleri şehirlerde/üniversitelerde karşılaştıkları diğer kültürden insanlar tarafından konuştukları kelimelerdeki gırtlak vurgusu, ‘r’ harfindeki vurgularından dolayı kimi zaman alay edilen bu topluluk üyeleri gittikleri yerlerde “güvenilir insan” olmayı her daim başarabilmişlerdir. Antakya, Adana ve Mersin’de yaşayan Arap Aleviler (Nusayriler) diğer kültürden insanlar ile sohbet ederken kendilerini tanımlamalarında kullandıkları deyim “*Minnina’lar-Bizden*”dir. Anadolu’nun diğer yörelerinden Akdenize gelen bir kişi, Arap Alevi topluluğu üyesi bir kişiye “sizin atalarınız nereden gelmiş” sorusu sorduğu zaman “biz bir yerden gelmedik zaten buradaydık” cevabını alır. Topluluğun yüzyıllar boyunca diline ve geleneklerine sahip çıkamaması topluluğu yorgun etnisite olarak tanımlamamıza neden olmuştur. Bu yorgunluk son yıllarda gençlerin çabasıyla kültürel bir uyanışa dönüşmeye başlamaktadır.

1980’li yıllarda alan çalışmalarında derlenen halk oyunu örnekleri MİFAD’a gönderildiği zaman, gönderilen oyunlar isimlerinin Arapça olmasından dolayı geri iade edilmiş ve isimlerinin Türkçe isimler ile değiştirilmesi istenilmiştir. Derleme yapan kişilerden olan Mithat Kalaycıoğlu; "Arap Alevi köylerinden derlediğimiz Arji oyununun adına karşılık gelen Türkçe isim bulamadık, biz de oyunun sonunda çift vuruş uygulamasından dolayı oyuna ‘çift ayak’ adını verdik” diye belirtmiştir (M. Kalaycıoğlu, kişisel görüşme 24.04.2013). Arap Alevi topluluğunun yaşadığı bölgelerde yaklaşık son 30 yıllık süreçte değişim çok hızlı gerçekleşmiştir. Kırsal kesimler de dahil olmak üzere her eve çanak anten aracılığı ile uydu kanallarının girmesi, topluluk üyelerinin globalleşen dünyada kendi kültürlerinden uzaklaşmalarına neden olmuştur.

3.5 Müzik ve Kültürel Kimlik

İnsan ırklarının varoluşlarından bu yana topluluklar halinde yaşadığı, bunun nedeninin ise dayanışma, yardımlaşma, savunma gibi daha kolay ve daha tehlikesiz yaşama biçimi olduğu ve gelişen zekası sayesinde birlikte yaşama becerilerini geliştirip zamanla yaşama biçimine sanatı (ve müzik sanatını) kattığı ifade edilmektedir. İlkel müziklerden halk müzikleri ve halk müziklerinden de sanat müziklerinin doğduğunu düşünmekteyiz. Bu gelişim, insan davranışlarını edinebilmek için toplum içinde yaşamak zorunda olan insanın yarattığı kültürün ürünleri olarak var ettiği kültür de, tarihsel boyut içinde, ortaya çıkmıştır. İnsan da, onun var ettiği kültür de, tarihsel boyut içinde toplumsal etkileşimlerin ürünleri olarak görülmektedir. İnsanın toplumsal bir varlık olmasından dolayı bir gruba ya da topluluğa ait olmaksızın yaşamını sürdürmesi mümkün değildir. Fakat bir gruba dahil olması sonucunda sosyalleşir ve ortak bir toplumsal aidiyet bilinci oluşur. Bunun sonucunda içinde bulunduğu topluluğa ait güzel- çirkin, iyi- kötü vb. gibi değer yargılarının farkına vararak kendini ve içinde bulunduğu toplumu tanımlayarak ‘biz’ ve ‘öteki’ arasındaki farklılığı ve benzerliği ortaya koyar. Toplulukların ötekini sınırlamak için kullandıkları sınır koyucu yapılar vardır. Sınır koyucu yapı, diğerlerinden farklı olduğunu ve onlara dahil olmadığını vurgulamak için yapılan şeyleri kapsar; Dövmeler, takılar, etnik giysiler, mutfak, dans, hatta müzik. Böylece kendilerine özgü farklılıklarıyla ötekine sınır koyarak, egemen kültüre karşı ortaya çıkan karşı kimlikler oluştururlar (Assmann, 2001).

Kimlik, tarihsel süreç içinde 1940’larda öncelikle psikoloji ve sosyal psikolojide kullanılmaya başlayan, 1980’lerin başlarından itibaren sosyoloji ve sosyal antropolojinin yorumsal ve teknik söz dağarına girmiş bir kavramdır. Kimlik kavramı temelde psikologlar ve sosyal psikologlar tarafından incelenmiştir. Fakat kimlik konusu özellikle son yıllarda sosyal bilimlerinde Etnomüzikolojinin de içinde olduğu pek çok disiplinin ilgisini çekmeye başladı. Etnomüzikoloji’de ilk olarak 1982 yılında kullanılmaya başlayan kimlik konusu son yıllarda Amerikan Etnomüzikolojisinin temel konularından birisi oldu. Farklı müzik türlerinin, farklı kimliklerin oluşumu ve/veya pekiştirilmesinde herhangi bir etkisi ya da katkısı olup olmadığı, oluyorsa bunun ölçüsü çoğu zaman sorgulanır. Kimi zaman müziğin giyim-kuşamdan tutun da yaşam tarzına kadar insanı etkilediği veya tam tersi, giyim-kuşamın, yaşam felsefesinin müziği etkilediği konusunda tartışmalar sürer.

Farklı kültürlerde değişik değerler alan bir değişken olarak müziği tanımlamanın yollarından biri olan kavramsal tanımlama, tüm müzik kültürlerinin ayrıntılarını ve özgül biçimleniş nedenlerini veremeyen sınırlandırılmış bir araçtır. Dolayısıyla ‘bir’ müziği incelerken ‘görgül’ (empirical) temeli olmadığı için zayıftır. Ancak kavramsal tanımlamanın gücü, ortaya çıkan sonuçların, tanımlamanın ardından gelen ve onun içinde işleyen kuram ve inceleme modelleri ile bağlantı kurabilmesinde yatmaktadır. Böylece ‘bir’ müzik incelemesinde, o müziğin spesifik özellikleri belli bir sistematik içinde anlatılabilmektedir. Müziğin kavramsal tanımlaması, müziğin müzik olmayandan ayrıştırılabilmesini mümkün kılmak amacıyla ‘kavramlaştırılması’ (conceptualization) demektir (Erol, 2003).

Müzikolog ve etnomüzikologlara göre müzik, kelime olarak, bir kültürü meydana getiren inançların yargı, estetik ve duygu olarak bir düzenlenme içinde vokal ve/veya enstrümental ses ve tonların bir araya getirilmesi sanatı ve ilmi anlamına gelmektedir. Bu şekilde bir müzik tanımı çerçevesinde, performans usulü veya işlevi göz önüne alınmaksızın, estetik duyuma ait ifadelerin bütün çeşitleri ihtiva edilmiş olur. Müzik, melodi, armoni ve ritim bakımından seslerin değerlendirilmesi bilimidir. Müzik bir sanat dalı olarak, toplum hayatının belirli şekiller içinde ifadesidir ve tıpkı bir bitki gibi yalnız kendi kökünden beslenir. Bundan dolayıdır ki her topluma göre ayrı bir şekil içerir; o toplumun ses, melodi, ritim ve çalgı kullanma tercihlerini yansıtan bir özellik olarak ortaya çıkar. Arap Alevi toplumunun müziği her ne kadar hep hareketli olarak düşünülse de aslında en önemli bölümünü uzun havalar içerir. İnsanlar kendi müzik pratikleri ile ilgili olarak düşünceye daldıkları anda, sahip oldukları birçok kimlikle ve kişilik özellikleriyle karşı karşıya gelirler. Müziğin incelenmesinde, üretimiyle başlayan şifrelenmiş içsel yapısından (nota düzeninden) başlayarak, dinleyicinin şifre çözümüne (müziği dinleyip anlamlandırmasına), belli bir yer ve zamandaki müziksel pratiklerin ele alınmasından tarihsel gelişimi üzerinde durmaya kadar çeşitlenen oldukça zengin ilgi odakları vardır. Öteki halkalar, mekanlar, zamanlar ve şeyler de bunlarla ilişki içinde, kendimiz hakkındaki bilgimizi ifade eden müzik, modern yaşamın ve bizim onu algılayış biçimimizin bir parçasıdır (Stokes, 2009 s. 125). Bilimsel ilgi alanı olarak müzik, niteliksel ve niceliksel çeşitliliği yanında, akla gelebilen her sosyal bilim alanıyla ilgisi olan çok disiplinli bir karaktere sahiptir. Müziğin belli bir dönemde ve belli bir yerel veya ulusal çevrede üretim, dağıtım ve kullanım/tüketim biçimleri ve bu biçimlerin sonuçları, tarihsel, müziksel-yapısal, dilsel-yapısal, ideolojik, kültürel, ekonomik, siyasal ekonomik, antropolojik, sosyolojik, psikolojik, sosyal-psikolojik ve toplum yönetim politikaları açılarından ele alınıp incelenebilir. Kendimizi çok çeşitli yollarla yeniden ifade etmekteyiz, bu ifade çeşitleri içinde müziğin oynadığı rol çok önemlidir. Araştırdığımız topluluğun kurgusu tekil bir karşıt kimliği değil, günümüzün

parçalanmış ve çoğul kimlik deneyimlerini temsil etmektedir. Müzik kişilere kimlikleri ve yaşam alanları ve bunları birbirinden ayıran sınırları tanımının araçlarını sunar. Müziğin toplumsal olarak anlamlı olmasının en önemli nedeni insanların ait oldukları kimlikleridir. Stokes’a (2009) göre kimlik açıkça deneyimle ilişkilidir, yani kimlik ancak bir süreç içinde yaşanacak ve deneyimlenebilecek bir şeydir. Her toplulukta müziğe farklı anlamlar atfedilir ve ‘müzik’, o topluluğun müzik olarak gördüğü şey neyse ‘odur’ (s. 127). Toplumumuzda Türk halk müziği, Türk sanat müziği, Tasavvuf müziği⁵⁰, Marş, Pop, Arabesk⁵¹ gibi müzik çeşitleri genel kabul gören müzik türleri olarak ele alınmıştır. Müzik, evlenme süreçlerinden dinleme ve eğlenme amacına kadar geniş bir alanda kabul gören ve coğrafi genişliği bulunan sosyal bir gerçekliktir (Cengiz, 2011). Farklı toplumların ve toplumsal alt kültür gruplarının farklı niteliklerle uyguladıkları evlenme süreçleri ile ilgili törenlerde kullandıkları müzik eğilimi ve tutumu değişkenlik göstermektedir.

Kültür, toplumların kimliklerinin oluşmasında, geleneklerin diğer kuşaklara aktarılmasında önemli rol oynar ve müziği de içine alarak önemini daha da artırır. Uçan’ın (2000) belirttiği gibi “müzik kültürü, temel kaynağı insanla birlikte geçirdiği evrim sürecinde, bazen çabuk bazen yavaş ama sürekli oluşan-gelişken, değişken ve dönüşken bir özellik gösterir (s. 10). Bu bağlamda en ilkel toplumlardan en gelişmiş toplumlara kadar müziğin vazgeçilmez bir önemi ve işlevi vardır. Müzik, kültür sistemi içinde bir öğedir ve diğer kültür kurumları ile iç içedir. Herhangi bir öğede meydana gelen değişiklik, sistemi oluşturan öğeleri ve müziği de etkiler. Müzik kültürel kimliğin oluşumunda ve toplumsal etkileşimde insanların ister istemez başvurmak zorunda olduğu bir olgudur. Özünde neyin müzik olup olmadığı ve müzikal farklılıkların nelerden oluştuğu sosyal ve kültürel yaşamın bir sonucunda meydana gelmektedir. Müzik-toplum etkileşiminde üç önemli unsur vardır. Bunlar: Algılayan kesim yani bireyler, iletişim araçları yani elektronik cihazlar, yayın kuruluşları (müzik pazarlamacıları) ve yaratıcı kesim yani besteciler (Önaldı, 1988).

⁵⁰ Dini müzik, tekke müziği gibi adlar da ifade edilen İslamiyet ile birlikte gelişen geleneksel bir müzik türüdür. Sınırları keskin ve belirgin olmamakla beraber, Alevi-Bektaşî müziği, Mevlevî müziği, Tekke müziği ve Camî müziği olarak da ifade edilmektedir.

⁵¹ Bir geçiş müziği olarak kabul edilen arabesk, köyden kente göçen halkın dinlediği bir müzik olarak görülen gurbet acısı, yoksulluk, ezilmişlik, kaygı, özlem gibi sosyal kavramlar ı kullanmaktadır. Genel olarak Türk halk müziği ve klasik müziğin kuralları dışında olmayan zamanla yeni formlar kazanan bir müzik olma özelliğine sahiptir. 80’li yıllarda “dolmuş müziği” olarak kabul edilen bu müzik türü hala önemli dinleyici kitlesine sahip bir müzik olma özelliğini sürdürmektedir (Mostar, 2006 s. 14, 34)

Bu üç önemli unsur, bir toplumda meydana gelecek müzik kültürünün oluşturucusu ve yerleştiricisidir. Bu üç unsurun bilinçli ellerinde bir müzik sanatı anlayışı doğrultusunda yönlendirilmesi durumunda, toplumun müzik kültürüne olumlu katkılar sağlayacaktır. Eğer bu unsurlar arasında toplum kültürü ile çelişen ve yozlaştıran bir takım tutarsızlıklar ve dengesizlikler mevcut ise, o toplumun müziğinde sanatsal özden bahsedilemez. Foulquié, (1994); bir toplumu sadece üstün ve arzulanmaya değer saydığı hayat tarzını değil, topyekûn sahip olduğu yaşam biçimini ifade eder (s. 298) şeklinde ifade etmiştir. Herhangi bir toplum veya topluluğu temsil eden birikim içerisinde yerini alan müzik kültürü ise; ilgili toplumda varlık gösteren, o toplum tarafından üretilen ve tüketilen, gelecek kuşaklara aktarılan her türlü müziksel gelenek, uygulama biçimi, inanç, yasa, eser ile her türlü müziksel araç ve gereci de içine alan bir bütündür (Kalyoncu, 2002 s. 32).

Müzik olgusunun kültürel bir kimlik aracı olarak incelenmesi, kültürel kimliğin bir yansımasıdır. Bu bağlamda kültürel ve müzikal kimlik olarak bireylerin kendilerini ifade etme biçimlerine bakılır. Bu nedenle kimlik kavramının açıklanması önemlidir. Maalouf'a göre kimlik (2006), bireyleri başka hiç kimseye benzemez yapan şeydir. Her kişinin kimliği, resmi kayıtlarda görünenlerle kesinlikle sınırlı olmayan bir yığın öğeden oluşur (s. 21). İnsanların büyük çoğunluğu için dinsel bir geleneğe bağlılık söz konusudur. Bir ulusa, bazen iki ulusa, etnik ya da dilsel bir gruba, az ya da çok geniş bir aileye, bir mesleğe, bir kuruma, belli bir sosyal çevreye, bir derneğe, bir cemaate, aynı cinsel tercihleri, aynı fiziksel özürleri paylaşan ya da aynı zararlı etkilere maruz kalan bir insan topluluğuna ait olduğunu hissedebilir. Bu öğelerin her birine çok sayıda bireyde rastlamak mümkünse de, iki farklı insanda aynı bileşimi asla bulamazsınız ve her birinin zenginliğini, kendine özgü değerini oluşturan da işte budur, her varlığın tekil ve potansiyel olarak yerinin doldurulmaz oluşunu sağlayan budur. Aidiyetlerin her biri bireyleri çok sayıda insana bağlar; buna karşın, bireylerin hesaba kattıkları aidiyetleri çoğaldıkça, kimlikleri de özel bir durum olarak ortaya çıkar. Çıraklık çok erken, daha bebeklikte başlar. İsteyerek ya da istemeden çocuğun ailesi onu biçimlendirir, oluşturur, ailevi inançları, adet ve alışkanlıkları, davranışları, üzerinde uzlaşmış kuralları, elbette anadilini ve daha sonra korkuları, emelleri, önyargıları, kinleri ve daha başka aidiyet ve ait olmama duygularını ona aşılar.

Alan Merriam (1964) müziğin kesin olmayan bir biçimde 'evrensel bir davranış'(s. 227) olduğunu söylerken aslında bilinen bütün insan topluluklarının müziği vardır

düşüncesinin yansımasıdır. Nettl Avrupa dillerinde müzik terimi çerçevesinde bile oybirliği olmadığını belirtir ve Almanca ‘musik’ ve ‘tonkunst’ ya da Çek dilinde ‘musika’ ve ‘hudba’ ayrımı gibi örnekler verir. Arap dilindeki musiki kelimesi; ‘Ta mûsike’ Romalılarına (yani Latinceye) musica (okunuşu; muğ-sika) şeklinde geçmiş, Latineden türemiş olan ve bu sebeple ‘neolatin’ denen- dillerle Anglosakson ve slav dillerinden başka Arapça ve Farsça da kelimeyi hep bu ikinci asıldan alıp kendi telaffuzlarına uydurmuşlardır (Tanrıkorur, 1997 s. 14). Arapça مودى قى-إل (okunuşu; *el-muğ-sıkıy*) şeklinde isimlendirilmiştir. 8. ve 10.asırlarda Müslümanların, Yunan dilinden aldıkları ‘musiki’ kelimesi, İslam tarihi boyunca farklı anlamlar taşıdı, fakat sadece en gevşek bir biçimde ele alındığında yukarıdaki müzik tanımına eş anlamlı olarak görülmüştür. Geniş kapsamlı İngilizce “müzik” kelimesi ile eş anlamda görülebilecek bir Arapça kelime yoktur (Faruki, 1985 s. 13). Örneğin, Arap dilinde “Cina” şarkı söylemeyi ifade ettiği için, enstrümental müzik hariç tutulmuş olmaktadır. Arap Alevi müzik kültüründe adı geçen “meycana yada meycina” kelimesinin kökeninin de yine şarkı söylemek kelimesinden geldiğini düşünmekteyiz. Yine bazı hallerde aynı kelime, ister vokalistler ve çalgıcılar tarafından ayrı ayrı, isterse her ikisinin bir kombinezonu ile yapılsın bütün seküler müzik tarzları için de kullanılır. Bu durumda ise, geri kalan dini eserler dışarda tutulmuş olmaktadır. Müzik nedir? sorusu, Nettl’a göre en uzmanlaşmış ayrıntılı yayınların satırları arasında pusuya yatmış olarak bulunur. Anlaşılan odur ki, birşeyin müzik olup olmadığını belirlemede etnomüzikologlar da güçlük içindedir, ancak buna rağmen, müziğin ne olduğunu geçerli bir şekilde kültürlerarası olarak tanımlamak yine etnomüzikolojiye düşmektedir. Nettl’a (1983) göre karmaşık bir toplumda müzik tanımlamasına en azından üç biçimde ulaşılabilir (s. 16). Birincisi; müzik hakkında uzun ve yoğun eğitim almış olan toplumun kendi ‘uzman’ına sorarak (ya da belki de sözlüğe bakarak). İkincisi; müziğin ne olduğu üzerine uzlaşma olup olmadığını belirlemek amacıyla, geniş ölçekli olarak toplumun üyelerine sorarak, (muhtemelen bir anket formu kullanarak ve geniş çaplı bir alana dağıtarak). Üçüncüsü ise; insanlara sorular sorarak, onların düşünceleri üzerinde etkide bulunmadan ne söylediklerini ne yaptıklarını ve ne dinlediklerini gözlemleyerek; sözgelimi konsere giderek ya da plakçı dükkânına giderek, ya da henüz yeterli olmasa da kokteyllere katılarak (Erol 2003’te atıfta bulunulduğu gibi).

Maalouf (2006) kimlik kavramını, “Beni başka hiç kimseye benzemez yapan şey” olarak tanımlamaktadır (s. 16). Bu bağlamda müzikal kimliğimizde bizi diğer topluluklardan ayıran en önemli etkenlerden bir tanesidir diyebiliriz. Bu bağlamda müziğin beğenisinin sınıfsal kimliğin önemli bir işareti olduğunu da düşünceke olur isek, etnik bir topluluğun müzik beğenisi de onun müzikal kimliğinin oluşumunu ortaya koyar. Frith (1996) müzikle kimlik arasındaki ilişkiyi iki öncüle bağlar; “Birinci olarak kimlik olmuş bitmiş bir şey değil bir oluş süreci, sabit değil hareketlidir; ikincisi müzik deneyimimiz-müzik yapma ve dinleme- en iyi bu kendi içinde sürecin deneyimi olarak anlaşılabilir. Müzik, kimlik gibi toplumsal olanı bireysel olan içinde ve bireysel olanı toplumsal olan içinde tanımlayan hem bir icra hem de bir öyküdür” (s. 109). Frith’in temel önermesi bu anlamda müziğin kimlik için bir eğretilenme olduğudur.

Erişkinlikte bir dili benimsemek ve öğrenmek zordur. Çünkü çok az insan ergenlikten sonra öğrenilen bir dilin sesbilgisini taklit etme yeteneğine sahiptir. Barth’a (2001) göre etnisite, yalnızca müphem bir kültürün ifadesi olarak değil, aynı zamanda sosyal organizasyonun bir biçimi olarak da düşünülmelidir (s. 295). Bu yaklaşım her halükarda, kültürle ilgilidir ve gruplar arasındaki kültürel farklılıkları vurgular. Etnik grup ve kimlik araştırmalarının temel noktası, grup üyelerinin içerilmesi süreci ve grubu tanımlayan sınırdır. Sınırlar, simgesel ve sosyal içeriklere sahiptir. Bu nedenle sınırın korunması, etnik grup için gereklidir ve o ilksel değildir. Kimlik bakımından etnik gruplar, hem emik hem de etik olarak tanımlanır. Türkiye’de kültür ve kimlik kavramları, özellikle 1990’lı yıllarla birlikte tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmaların merkezindeki konu ise tüm dünyada ‘ulus kimlik’ kavramının oluşum süreci ve bunun toplumsal yansımaları olmuştur. Ulus genelde ‘dil, din, ırk ve etnisite gibi ortak kültür ve tarih paylaşımı’ çerçevesinde tanımlanan homojen bir grup olarak tanımlanmıştır. Bu özcü yaklaşıma yönelik eleştiriler ise temelde uluslara ya da ‘hayalî cemaatler’e ait ortak kültür, gelenek tahayyülünün kendiliğinden, özsel olarak var olmadığı ve yakın tarihlerde ‘icat edilmiş’ olduğu yönündedir (Yıldız, 2008’de atıfta bulunduğu gibi).

3.5.1 Arap Alevi müzik kimliği

"Bilim ve sanat bir kuşun kanadı gibidir. Bu iki kanadı kullanabilen toplumlar uçar ve  zg r olurlar. Uçamayanlar ise tavuk olur" Charles Darwin.

Her kişinin kimliği, resmi kayıtlarda görünenlerle kesinlikle sınırlı olmayan bir yığın öğeden oluşur. Elbette insanların büyük çoğunluğu için dinsel bir geleneğe bağlılık söz konusudur; bir ulusa, bazen iki ulusa; etnik ya da dinsel bir gruba; az ya da çok geniş bir aileye; bir mesleğe; bir kuruma; belli bir sosyal çevreye ait olduğunu hissedebilir. Müzik hem ortak kimlik oluşturucu, hem de ortak kimlikten uzaklaşmayı sağlayıcı bir işlevi yerine getiriyor olabilir, her iki durumda da müzik ortak kimlik ile sıkı bir ilişki içindedir. Bu  alışma müziksel olay/etkinlik çerçevesinde bir müzikal kimlik çalışmasıdır. Kültürel kimlik "Kültürel farklılık" temeline göre bir araya gelmiş insanlardan oluşan grupların/toplulukların, ayırt edilme, karşı olma ve kendisi olma arzusu ile kendilerini diğer topluluklardan farklılaştırarak geliştirdiği bir aidiyet bilincidir.

'Kültürel farklılıklar' terimi ile kastedilen din, etnik köken, ulus, ideoloji, dünya görüşü ya da tercih edilmiş yaşam tarzı esasına göre biçimlenmiş kimlikler arasındaki ayrışma sürecidir (Erol, 2005). Tabi bu kimlikler yukarıda geçen ögelerin birini ya da daha fazlasını içerebilirler yani yekpare değildirler. Aynı zamanda durağan olmayıp birbiri ile ilişki içerisinde sürekli olarak değişime açıktırlar (Yıldız, 2008). Müziksel olay ve müziksel etkinlik kavramı dinletiden ritüele, gazino, bar eğlencelerinden ibadete kadar uzanan geniş bir yelpazede ortaya çıkar ( zer, 2002 s.110). Frith (2000), kimliğin "hayali" boyutunun, olduğumuz değil olmak istediğimize dair zaten daima bir ideal olmasından kaynaklandığını söylerken diğer yandan müzik zevkinin de sadece fanteziden de t remediğini, doğrudan deneyimlenen bir şey olduğunu ve müziğin bize ideal olanın ne olabileceğine dair gerçek bir deneyim sunduğunun da altını çizer (s. 123). Zaman, mekan, anlatılar, estetik, etik ve hayali benlik temaları çerçevesinde geliştirdiği tartışmada Frith'in (2000)  nemli tespitleri vardır: "Kimlik içeriden değil dışarıdan gelen bir şeydir, bizim uyandırmaya ya da keşfetmeye çalıştığımız bir şey değil üzerimizde denediğimiz bir şeydir" (s. 122). Müzikle kurulan ilişki bireylerin toplumda konumlanması, çeşitli kültürel kimlikler oluşturması açısından da önemlidir. Frith, müziğin fonksiyonlarının değer yargılarının oluşturulmasında ve kimlik kurgularında etkili olduğunu söyler. Dinlediğimiz müzik, müzikal yönelimimiz çoğu zaman

kimliğimizin bir ifade aracı olur. İlk kez tanıştığımız biri ile müzik üzerine konuşmaya başladığımız zaman, “ne tür müzik dinlersin” sorusuna alacağımız cevap o kişi’nin müzikal kimliğini anlamamıza katkıda bulunacaktır. “Arapça müzik dinlerim” yanıtını aldığımızda, o müziğin dinleyici kitlesine dair aklımızda var olan kodlar devreye girecektir ve o müzikal kültür ile bağlantılı bir takım değerleri göz önünde bulundurarak sohbete devam ederiz. Bizde, konuştuğumuz kişinin Arap kökenli bir etnik topluluğa ait olduğu algısı oluşacaktır. Dolayısıyla, müzik beğenimiz, toplumsal aidiyetimizin dışı vurumunda önemli bir simgeye dönüşür.

Frith’e (2000) göre müzik üzerine estetik yargılarımız aynı zamanda etik yargılarımızla ilişkilidir: kulağa “hoş” gelen müzik, aynı zamanda “doğru” müziktir. Kimliğin aynı zamanda “anlatılarla” ilişkili olması ya da anlatılar tarafından biçimlenmesi anlamında müziksel beğenilerin arkasında da bu anlatılar yatar. Frith, Jonathan Ree’nin kişisel kimliklerin bu anlamda aslında bir “öykü anlatıcısı”nın gerçekleşmesi anlamına geldiği sözünü aktarır (s. 123). Toplulukta müzik dinleme ve uygulama davranışı topluluğun kültürel değerlerinden kaynaklanan bir eylemdir ve sosyal yapıya dayalı bir sosyal davranışın sonucunda oluşur.

İlkel müziklerden halk müzikleri ve halk müziklerinden de sanat müziklerinin doğduğunu düşünmekteyiz. Arap Alevi kimliği, Arap kimliği üzerine inşa edilmiştir. Millete dayalı üst kimlik hala belirlenmesi zor bir süreçte kendini temellendirmeye çalışıyor. Son yıllarda Türk, Kürt veya Arap olarak ifade ediş biçimi yoğunlukta; fakat son zamanda yaşanan siyasi çalkantı içinde Arap Alevi topluluğunda Alevi kimliği daha ön plana çıkmış durumda. Arap Alevi topluluğu müzik yapma ve dinleme davranışını genellikle Alevi kimliği üzerinden değil Arap kimliği üzerinden bir davranış ve kültürel değerlerin devamlılığı olarak yansıtır. Türkiye’de halk müziğin tarihsel olarak gelişim çizgisine bakıldığında; bu müzikal geleneğin içinde, gerek tekil müzisyenlerin kültürel-etnik arka planı, gerek repertuarlara alınan aranjman (farklı dillerden Türkçe’ye çevrilmiş) şarkıların beğenisinin oldukça yüksek olması, gerekse geleneksel motiflerin halk şarkılarında oldukça sık kullanılıyor olması, Türk milliyetçiliğini öne çıkaran özcü, ulusal-etnik yaklaşımların tersine kültürel paylaşımın ve bir arada gelişen kültürel zeminin nüveleri olarak görülebilir.

Yaklaşık olarak geçtiğimiz 40-50 yıl içerisinde popüler olmuş pop şarkıcıların diskografileri incelendiğinde, şarkıların künyelerinden Türkçe sözlerle söylenen birçok şarkının aslen Arap, Ermeni, Kürt, Rum ya da Seferad ezgisi olduğu fark edilebilir. Veyahut biraz daha ayrıntılı

bir çalışma yapıldığında, bu kültürlerin sürekli olarak etkileşim halinde olduğunun da bir göstergesi olarak, bir şarkının birçok farklı dilde söyleniyor olduğu görülebilir. Örnek vermek gerekirse Erkin Koray'ın seslendirdiği "Şaşkın" şarkısı aslında geleneksel bir Arap ezgisidir. Nüfusu ağırlıklı olarak Araplar'dan oluşan Hatay'da bugün halen düğünlerde, eğlencelerde çalınan en popüler şarkılardandır (Yıldız, 2009).

Tez konumuz olan Arap Alevi topluluğuna ait olduğunu düşündüğümüz –ki bu ispatlanamayacak bir sav'dır – pekçok Arapça ezgi uzun yıllar Türkçe sözlerle söylenmiş ve şarkıların asıl sahipleri konusunda bilgi verilmemiştir. Kökeninin Arapça olduğunu düşündüğümüz fakat Türkçe'ye çevrilen şarkılardan bazı örnekler şu şekildedir; Şaşkın, böyle gelmiş böyle geçer dünya, heli heli hel, ada sahillerinde bekliyorum vb. halk şarkılarıdır. Bu şarkılar Hatay ve Adana, Mersin'in Arap nüfusunun yoğun mahallelerinde bugün halen düğünlerde, eğlencelerde çalınan en popüler şarkılardandır. Kullanılan dilin ötesinde, müzikal dokularda da bu kültürel kimliklerin çeşitliliği hissedilebilmektedir. Son yıllarda özellikle topluluk üyesi olan sanatçılar halklarının yüzyıllardır söyledikleri şarkıları ana dillerinde seslendirmeye başlamışlardır. Bu sanatçılar; Hilmi Yarayıcı, Nihat Çay, Nebih Nafile, Grup Katre vb. pekçok grup vardır. Ayrıca yine topluluk üyesi Atiye "heli heli hel" şarkısını Türkçe sözlerle söylemiş, şarkının giriş bölümünde anneannesine Arapça mani olan "haaha" okutmuştur. Şarkıları Türkçe'ye çevrilen sanatçılardan bir tanesi Feyruz (Fairuz)'dur. Magrip'ten Maşrik'a kadar Arap Âleminin ilahesi olarak tanımlanan sanatçının pekçok eseri Türkçeye çevrilmiştir. 17 yıl süren Lübnan iç savaşının acılarını yıllarca şarkılarında anlatan, ana-babalarını yitiren çocukların korkularını ve yapayalnızlıklarını tül gibi saran bir melek olarak görülmüştür. Vahşet yıllarında Beyrut'da te başına savaşa, her mezhepten, her etnik kökenden, tepeden tırnağa silahlı milislere ve ölüme meydan okuyan müthiş bir cesaret simgesidir. Aslında sadece Lübnan yada Beyrut'un değil, Filistinliler'in geleceğe umutla, inançla sarılmalarını sağlayan bir kement olmuş, Iraklı, Sudanlı, Somaliler ve Türkiye'de yaşayan Arap Alevilerin sevinçlerinin, üzüntülerinin ezgili aydınlatıcısı olmuştur. Babası Mardin, Annesi Lübnanlı olan Feyruz şarkıları ile tüm Arap dünyasına hitap etmiştir. Şarkılarından Türkçe'ye çevrilenlerden bazıları şunlardır;

Kan Izzamkan; Sana neler edeceğim (Ajda Pekkan)

Akher Ayamk El Sayfie; Yere bakan yürek yakan (Ajda Pekkan)

Ya ya Nassini; Elini Sallasan (Ferdî Özbeğen)

B'Hebbak Ya Le banon; Bir düşmeye gör (Ferdî Özbeğen)

Al Bint Chalabiya; Böyle gelmiş böyle geçer(Deniz Seki/Gönül Akkor)

Tarik El Nahl; Tanrı Misafiri (Ajda Pekkan/Ebru Gündeş)

Hele Ya Wasea; Neredesin Nerde (Yakto dergisi, 2009)

Nessem Aleynal havva; Kim kimedir bu dünya (Kamuran Akkor)

Nassam Alayna Al Havva isimli şarkısı, ezgi tamamen alınarak Sami Özer tarafından *Ya Resulallah Hak yarattı Alemi* adıyla ilahi müzik şeklinde okunmaktadır.

Müslüman toplumlarda müzik ile ilgili her araştırmanın ikili bir görevi vardır. Böyle bir çalışma bir taraftan müzikoloji ve İslami araştırmalar sahasındaki âlimleri tatmin edebilecek fikirler ve bilgiler meydana getirirken, öbür taraftan da buna ek olarak, dünyadaki Müslüman toplumların üyelerine belirli görüşler sunmalıdır. Bu iki ihtiyaca da cevap verebilmesi için, daha önce yapılmış benzeri çalışmalarda ortaya çıkan bazı problemlerden kaçınmak gereklidir. Bu tür metodoloji problemleri üç başlık altında incelenebilir.

1. Kaynaklardan gelen güçlükler
2. Müzik ve müzik-dışı faaliyetler arasındaki ilişkilere dair problemler
3. Terminoloji

Bu çalışma da kimliğini ortaya koymaya çalışan Arap Alevi halkının, kendi düşüncelerini dile getirmeye çalışan ezgilerinin bir arada toplanması en önemli nokta olsa gerek. Topluluğa ait ezgiler hem mücadeleci, hem de yaratıcı olan bu topluluğun; yeni değerler, yeni manevi biçimler, yeni bir edebiyat, yeni bir ulusal kültür yaratması açısından önem taşımaktadır. Bu özgürlük havası ile yaratıcı güç, topluluk üyelerinin çocukluğundan başlayarak topluluğun şarkılarına esin kaynağı olmuştur. Topluluğa ait şarkılarda, şiirlerde sık sık, sanki zihninden hiç uzaklaşmayan bir "sınır" simgesi görürüz; bu sınırlılık duygusunu aşabilmek için topluluk, hem düş dünyasında, hem gerçek dünyada uzak yolculuklara çıkmıştır.

Gerek dini gerekse din dışı olsun, müzik ve dans gibi ifade kültürü pratikleri, Arap Alevi topluluğu ile bu topluluk üyelerinin diğer ülkelerdeki Arap Aleviler arasındaki ilişkilerin analiz edilmesinde önemli bir mercektir; çünkü pek çok topluluğun müzik ve dans pratikleri, kimlik inşa etmelerinin bir aracı olarak değerlendirilmektedir. Günümüzdeki bazı müzisyenler ve topluluklar, kültürel kimliği sürdürmenin önemli bir aracı olduğu için müziği ‘içe-dönük’ (inner-directed) bir tarzda kullanır. Ancak

pek çok durumda müzik, bir grubun kimliğini ötekilerin gözlerinde ve kulaklarında yerleşik kılmanın bir yolu olarak geniş bir topluluğa seslenmek için de kullanılmaktadır. Bu durumda müzik ‘dışa- dönük’tür (Erol, 2010’da atıfta bulunduğu gibi).

Müziksel deneyimler kimlik için önemlidir ve bu bağlamda duygu büyük önem taşır. Müziksel deneyim dolaysız bir duygusal yoğunluğun yaşanmasıyla ilgili bir deneyimdir. Müziksel beğeni, kimlik, duygu ve hafıza temelinde ele alınmalıdır. Benlik inşasında müzik dinleme pratikleri de büyük önem taşır. Benlik inşası anlamında müzik dinleme pratiğinin en önemli bileşenlerinden birisi de müziğin anılarla olan ilişkisidir. Yaşanmış olaylar, ölmüş olan aile fertlerinin anımsanması anlamında belirli müzik parçalarının hafızayla güçlü bir ilişkisi vardır. Diğer taraftan belirli müzik parçaları geçmişte kim olduğumuza dair ipuçları sunduğu kadar yine şu anda kim olduğumuz ve gelecekte ne olmak istediğimize dair de benliğin inşasıyla ilişkili önemli ipuçları sağlar. Arap Alevi topluluğuna ait müziklerde isimleri geçen şehirlerin pek çoğunun Ortadoğu ülkelerindeki şehirler olması aslında bize topluluğun kökeninin bu topraklar olduğuna dair kimlik bilgisi aktarmaktadır. Bu ipuçları aslında ne olmak istediğimize dair de kırılmalarla birlikte şimdiki kimliklerine dair imgeler sunar. Kimliğe dair tüm bu bileşenleriyle müzik, kimlik inşasında önemli bir araçtır. Gündelik hayat içerisinde müzik dinleme pratiklerimiz duygu ve kimlik inşasında büyük önem taşır.

Topluluk üyelerinin Arapça şarkı dinledikleri zaman şimdiki kimliklerine dair sağladığı aracı benlik kimliklerinin bir aynası olarak formüle edilebilir. Antropolog Ruth Finnegan (2003) müzik, deneyim ve duygu ilişkisini ele aldığı çalışmasında kültürel rölativite perspektifinin altını çizer. Bu anlamda duygular evrimci bir perspektifte olduğu gibi evrensel olgular ya da diğer bir deyişle doğuştan gelen şeyler değildir. Finnegan’a göre duygular farklı zaman ve mekanlarda farklı biçimlerde anlaşılır ve insanlar bulundukları duruma göre nasıl hissetmeleri gerektiğini ve nasıl duygular ya şaması gerektiğini öğrenirler (s. 183). Yine müzik ve duygu ilişkisine antropoloji disiplini çerçevesinde yaklaşan Etnomüzikolog Judith Becker (2004) ise kültürel rölativite ve evrimci perspektif arasında diyalektik bir ilişki tarif eder. Becker çalışmasında “evrimci perspektif” yerine “bilimsel evrenselcilik” terimini tercih eder. Becker açıkça müzik ve duygu ilişkisinin araştırılmasında insan bilimleri ve doğa bilimleri yaklaşımlarının birlikte

kullanılmasını önerir. Her iki yaklaşımı da destekleyen önemli ampirik veriler bulunduğu için iki ayrı yaklaşımdan birini seçmek için bir neden yoktur (s. 139).

Müzik uygulamalarındaki farklılıklar müzik sembollerinin bir araya gelişindeki estetik güç ve sosyal davranışa eklenmesidir. Bu uygulamalar belirli bir kültür içerisinde yer alan sosyal bir olaydır. Bundan dolayıdır ki sadece seslerin düzeni değil etnolojik bir yapının oluşturduğu belli bir davranışın sonucunu içinde taşımaktadır. Özellikle Finnen’ler o kültürün insanlarıdır ve yapmış oldukları besteler kültürde yaşayan bir insan olarak geleneği, kültürel değerleri, duyumsadığı seslerle yaptığı müziklerin aktarılmasıdır. Alevi olarak yaşantılarını sürdürmeleri sosyal yaşantılarının daha rahat/farklı, kadın erkek ilişkilerinin daha sosyal ve kültürel yaşantının daha aktif olarak yaşanmasını sağlayan bir etmendir.

Kültür değişmez değildir bu bağlamda Arap Alevi müzik kültürü devingendir. Örneğin, müzik değişime direngen bir karaktere sahiptir fakat kültürün devingen olması ister istemez müziğinde belirli konularda devingen olmasını sağlamaktadır. Bunu Arap Alevi müzik kültürü açısından şu şekilde açıklayabiliriz; örneğin Cumhuriyetin ilk yıllarına hatta 1980 öncesi döneme kadar tamamıyla Arapça olarak söylenen ezgiler genç nüfusun Arapça diyalektik konusundaki eksikliği ve giderek dilin yok olmaya başlamasından dolayı arada Türkçe kelimeler de eklenerek söylenen ezgilerin daha da artmasını sağlamaktadır. Müzikal değerler etnografik şimdiki zaman tanımıyla ele alındığı zaman geçmişteki bir müzik ediminin özbiinç ve amaçlı bir programın parçası olarak şimdiki zamanda devam etmesi (Noll, 1997) olarak düşünülebilir. Noll’un bu önermesi kültürün sürekli değişmesi olgusunun, geçmişin yanısıra şimdiki zamanı da kapsaması ve bu anlamda geçmiş ile şimdiki zamanı birbirinden ayırmanın güçlüğüne dayanır (Özer, 2002’de atıfta bulunduğu gibi). Müziği “toplumsal olarak anlam verilen ses kalıpları” olarak değerlendiren Merriam (1964), “müzik, kültürel olarak anlam yüklü sesler içinde kalıplaşan bir etkinlikler, düşünceler ve nesneler bütünüdür” (s. 27), tanımlamasını yaptıktan sonra, tanımladığı şeyi (müziği) incelemek için kavramsal nitelikli ilişkiler ağına sahip bir ‘basitleştirme’ (model) içine yerleştirir. Bu model şu şekildedir; Kavram, insanların en geniş terimlerle müzik üzerine düşünme tarzını kapsar. Sözelimi müziğin sahip olduğu güç, değer ve temel işlev, davranış, müzisyenlerin müziksel ve müzik dışı eylemlerini içerir, bunlar tını (sound) üretimini önceleyen, eşlik eden ve izleyen etkinliklerdir. Bu yüzden genellikle müziğin kendisi dediğimiz sound, bu bağlamda

artık modelin diğer oluşturucu unsurlarının daha öncelikli odağı değildir (Nettl, 1983).

Etnik Kimlik inşasında mőzik türlerinin rolő konusunda yetişkinler ve çocuklar arasında örtők bir mőcadele vardır. şÖyle ki; yetişkinler çocuklara kendi mőziklerini ideal olarak sunmakta, diğer taraftan çocuklar da kimlik inşalarında kendi mőziklerine sarılmakta ısrar etmektedirler. Frith'e (2000) göre mőzięin kimlik için bir anahtar gibi görünmesinin nedeni çok yoğun bir biçimde hem benliği hem de ötekileri, kolektif içindeki bir öznellik olarak sunabilme yeteneğidir (s. 209-210). Topluluğun kuşaklar arasındaki farkı burada ortaya çıkmaktadır. Yeni nesil genellikle Türkçe mőzik dinleme yönünde eğilim gösterirken yetişkinlerin kendi kőltürleri olarak değerlendirdikleri Arapça mőzikleri çocuklarına da dinletme isteği iki kesim arasında tatlı/tatsız bir rekabet ortamı oluşturmaktadır. Topluluk üyelerinin özellikle yetişkinlerin çocuklarına uygulamak istedikleri mőzik eğitimi ya da aldırma istedikleri mőzik eğitimi konusunda bir kaos yaşanmasına neden olmaktadır. Genç nüfus daha çok Türkçe veya İngilizce pop mőzik dinleyip gitar, piano gibi enřtrőmanları öğrenme isteğinde iken yetişkinler kendi atalarının dili (ana dili) olan Arapça mőzikler konusunda çocuklarına bazen ısrarcı olabilmektedirler. Bu mőcadele bir yana; P. Tagg, P. Woodford, N. Wolterstorff gibi isimlerin mőzik eğitiminde demokratikleşme söylemleri temelde toplumsal bir gerçeķçilięe dayanır. Sakar'a (2009) göre bu tür hareketler "mőzik eğitiminin toplumsal ve költürel bağlamlarını dikkate almak için yapılan bir çağrıdır ki, geleneksel ve estetik temelli mőzik pratiğinden daha çağdaş mőzik eğitimini birbirinden ayırır" (s. 290). Bu yaklaşım mőzik pratiğinde geleneksel yetenek ve donanım tanımlarını kökünden sarsar. İfade biçimlerinin ve kimliğin dışavurumunun özgülleşmesi Sakar'a (2009) göre mőzik eğitiminde yaratıcılık aķısından da bir kapı aķar. Mőzik öğrenmenin yaşandığı bağlamları yazarlar ev, okul ve Folkstead'ın (2005) deyişiyle çevre de (okul dışı) olarak tanımlarlar. Arap Alevi halkı 1980 sonrası özellikle okullarda (ilköğretim okullarında) -mődürő Arap Alevisi olan okullar dâhil- öğretmenler ve okul yöneticileri tarafından okul iķerisinde Arapça konuşmamaları konusunda çok fazla baskı gördüklerini anlatmışlardır. Öğretmenlerin öğrenciler arasına kendisine Arapça konuşanlar hakkında bilgi verilmesi odaklı ajanlık görevi yapacak öğrenci ayarlanması, Arapça konuştuğu tespit edilen öğrencilerin parmak uçlarına cetvelle vurma, iğne batırma, tek ayak üzerinde durma, her konuştuğunda para vermesi

gibi çeşitli yollar ile öğrencilerin Arapça konuşmaları, şarkı söylemeleri vs. engellenmiştir (M. Kayabaşı, kişisel görüşme, 27.03.2013). Bu ve buna benzer etmenlerden dolayı özellikle o yıllarda ilk ve orta öğrenimi gören çocuklar Arapça müzikten uzaklaşarak başta Özgün müzik olmak üzere, Türk Halk Müziği, Türk sanat müziği gibi müzik tarzlarına yönelmeler başlamıştır.

Topluluk üyeleri yıllarca gördükleri baskı ve zulümlerden öyle etkilenmişlerdir ki, din birliktelikleri olan Sünni Müslümanlar ile değil Ermeniler, Arap Hristiyanlar ile daha fazla komşuluk ilişkisi içerisinde ve iletişimde olmuşlardır. Öyle ki, Hatay bölgesinde yaşayan Ermenilerin 1915 olaylarından sonra yaşadıkları sıkıntılar ile ilgili Arap Aleviler moveller söylemişlerdir. Yaptığımız alan çalışması sırasında yaşlı bir nineden bu movellerden bir tanesini derlemeye çalıştık, fakat nine movel'i söyler iken, o kadar etkilendi ki ağlamaya başladı ve rahatsızlandı. Daha sonra Hasan Özgün, yaşlı ninenin oğlundan bu moveli öğrendi ve ancak bu şekilde derleyebildik. Arap Alevilerin Sünni topluluk ile yaşadığı problemlerden bir tanesini şöyle örneklemek isteriz; 1800'lü yıllarda Ramazan ayında Adana'da Hz. Muhammed'in Sakal-ı Şerif'i ziyarete açılır. Sakal-ı Şerif'i ziyaret için oluşan kuyrukta Arap Alevilerin'de bulunduğunu gören Sünni topluluk arasında şöyle bir olay meydana gelir;

Adana Valisi'nin 5 Şevval 1310 (22 Nisan 1893) tarihinde Sadarete göndermiş olduğu yazıda, Ramazan ayının 27. gününe tekabül eden Kadir gecesini münasebetiyle Adana Cami-i Kebir'in Daire-i Mahsusasında Peygamber'in Sakal-ı şerif'i ziyareti sırasında bu münasebetle buraya gelmiş olan Nusayriler, bir takım cahil kişi tarafından kovulmak istenmiştir. Durumun daha kötüye gitmesine ramak kala Adana Ulemasının ileri gelenlerinden Külâhîzade Hacı Mehmet Efendi ile o sırada misafir bulunan Dağıstanlı Hoca Abdülfettah Efendi tarafından olay görülmüş ve işin daha da büyümemesi için nasihatlerde bulunmalarıyla izdiham dağıtılmıştır. Yapılan tahkikat sonucunda bu olaya sebep olanlar hakkında işlem yapıldığı ve Nusayrilerin bu hadiseden dolayı yaşadığı kırıngılığın teskin edilmeye çalışılsa da bu durumun vilayette 40 Bin kişilik nüfusu bulunan Nusayrilerin gücüne gittiği belirtilir. Üstelik bu olayın tesirinin Tarsus ve Mersin'de yaşayan Nusayrilere kadar yayıldığı bildirilmiştir. Bunun üzerine Vilayet savcısı Abdurrahman Nacim, Reji Müfettişi Ahmet Nesib, Nüfus Müdürü Reşid ve Nusayri reislerinden İstinaf Hukuk Mahkemesi azası Garibzâde Cemal Efendiler tarafından yapılan uyarılarla heyecanın tamamen yatıştırıldığı bildirilir. Bu münasebetle olayların yatışmasında gayreti görülen Külâhîzade Hacı Mehmet ve Dağıstanlı Hoca Abdülfettah Efendilere aylık 150'şer kuruş maaş bağlanması, Savcı Nacim, Reji Müfettişi Ahmet Nesib ve Nüfus Müdürü Reşid efendilerin terfi ettirilmeleri ve Garibzade Cemal Efendi'nin de kapıcıbaşılık tevcihi ile taltif edilmeleri gereğini bildirmiştir. Bunun üzerine Dairetü'l Teşrifat'ın 23 gevval 1310 (10 Mayıs 1893) tarihli belgesine göre, Savcı Nacim Efendi, Reji Müfettişi Ahmet Necib Efendi ve Nüfus Müdürü Reşid Efendi'ye rütbelere verilmiştir. Fakat Garibzâde'nin ise rütbe ve nişan verilmesine dair bir kayda ulaşılamadığı belirtilmiştir (Kiremit, 2012).

Arap Aleviler Hatay Türkiye topraklarına dahil edildikten sonra Ortadoğu ülkelerindeki sanatçıları, radyo ve televizyon aracılığı ile ya da oradan getirttikleri plaklar ve kasetler sayesinde dinlemeye başladılar. Dinledikleri müzikler ülkemizde

Türk Halk Müziği olarak değerlendirdiğimiz, halkın kulağında daha kalıcı olan, sanatsal yönü ağır basmayan sanatçılar ve müzik tarzları olmuştur. Topluluğun yaklaşık 70 yıldan bu yana dinlediği sanatçılar; Samira Tawfiq, Fairuz, Wadih El Safi, Nasır Şemseddin, Elia Baida (ilya bayda), Yasin Bakkuş (yasino), Ğuvvar, Ebu Ğantar, Yesin isimli ses sanatçıları ve aynı zamanda Hüsnü Borozan gibi tiyatral müzikli karakterleri olan ve Suriye devlet televizyonunda gösterilen filmler izlenirdi. Bunların en büyük temsilcisi Yasin Bakkuş idi. Komedyen ve ses sanatçısı Yasin Bakkuş (Yasino); 28 Şubat 2013 tarihinde teröristler tarafından fırlatılan havan topu mermisiyle 75 yaşında hayatını kaybetti. Hatay HRT televizyonunda bu olay haber olarak verildi. Arap Alevi halk tarafından Suriye Devlet televizyonunda yayınlanan Bitmıl Adalı (adaletin hükmü) isimli program en çok izlenen programdı. Bu program gerçek hayatta olan veya olması mümkün olayları hikâyelerden esinlenerek anlatırdı.

Arap Alevi topluluğu üyelerinin yaklaşık son 40 yıldan bu yana, gerek eğitim seviyelerinin artması ile birlikte meslek sahibi olmalarından dolayı ekonomik durumlarının iyileşmesi, gerekse yurt dışına özellikle Arap ülkelerine çalışmaya gidilmeye başlanması ile birlikte ekonomik durumları iyileşmeye başlamıştır. Bir zamanlar enstrüman alacak parayı bulamayan topluluk üyelerinin, Arap ülkelerine giden akrabalarının getirdikleri "Org/Klavye" enstrümanı sayesinde müzik kültürlerinde -özellikle eğlence sektöründe- yeni fakat tek bir enstrüman yer almaya başladı. Org üretici ülkeler Arap ülkelerine gönderdikleri enstrümanlarda koma'lı seslerin verilebileceği donanımına sahip enstrümanları bu ülkelere gönderdikleri için bu ülkedeki müzisyenler -özellikle piyasa müziği yapan- org harici başka bir enstrümana ihtiyaç duymamışlardır. Çünkü kendi müzik türlerini org sayesinde çok rahat ve pek çok enstrüman sesini tek enstrümandan elde etmeyedydiler. Arap alevi topluluğu üyeleri de akrabalarının Arap ülkelerinden getirdiği orglar sayesinde yıllarca radyoda dinledikleri ve atalarından öğrendikleri müzikleri çok rahat bir şekilde icra edebildiler. Sadece son yıllarda özellikle bar kültürünün yaygınlaşması ile birlikte, müzik ile uğraşan topluluk üyesi müzisyenler bağlama ve gitar ile ilgilenmeye başlamışlardır. Fakat özellikle eğlence müziklerinde yeterli seviyede görmedikleri bu enstrümanları kullanmak yerine halen "org" kullanmaya devam etmektedirler. Özellikle Alevi kültürünün simgesi durumunda olan 'zamr' enstrümanının giderek kaybolmaya yüz tutmasının temel nedeni 'org' enstrümanında

zamr sesinin orjinaline yakın olarak bulunmasıdır. Bu nedenle hem enstrümanın bulunmasında güçlük çekilmesi hem de çalınması güç olan bu enstrümandan uzaklaşmış ve ‘org’ ile yetinilmiştir. Şekil 3.15 ve 3.16⁵²’da Arap Alevi topluluğunun en yaygın enstrümanları olan Zamr ve Şıbbebi örneği sunulmuştur:



Şekil 3.15 : Zamr ve Zurna çalan Arap Alevi müzisyenler (1920).



Şekil 3.16 : Şıbbebi (Dilli Kaval) çalan Arap Alevi (1920).

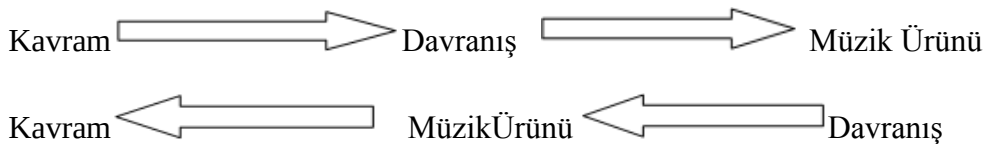
⁵² Şekil 3.15 ve 3.16 Aziz Büyükaşık fotoğraf albümünden alınmıştır.

3.5.2 Arap Aleviliği ve protest (muhalif) müzik

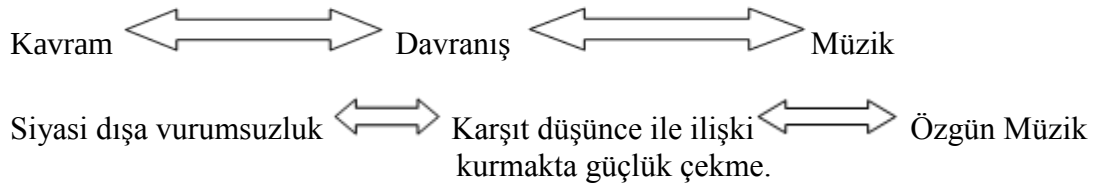
Dinsel çatışmalar aynı anda yürümekte olan sınıf çatışmalarının bir yansımasıdır. Türkiye’de gerek Anadolu Alevileri gerekse Arap Alevilerinin protest müziğe ilgi duymalarının nedeni; siyasi anlamda aynı yolda yol almaları olduğunu düşünmekteyiz. Bu bölümdeki amacımız; Türkiye’de hem ulusal kimliğin inşası, hem Arap Alevi kimliğinin yeniden keşfedilme sürecinde müziğin temel rolüne işaret ederken, kültürel kimlik, bireysel yaratıcılık ve global kültürel üretim ve tüketim alanı arasındaki karmaşık ilişkileri irdelemek olacaktır. Arap Alevi toplumunda sözlü gelenek, asimilasyona uğrayan geçmiş kuşaklar, 1970’lerin solcu kuşağı ve Arap Aleviliği etnik/dini bir kimlik olarak yeniden keşfeden günümüz kuşağı arasında bir köprü oluşturmaktadır.

Ulusal kültürümüzün varlığının neredeyse tümünü haznesinde barındıran müziğimizin daha geniş çaplı ve anlamlı ifadelerle anlaşılabilmesi için ortak terminoloji çalışmalarının gerekliliği sorunlarla birlikte anlaşılmaktadır. Bu sorunların giderilmesi için ortak müzik terminolojisinin belirlenmesi halinde Anadolu ve Anadolu dışı müziğinin kendi aralarındaki müzikal anlaşmazlığın çözümü kısmen de olsa sağlanabilir. Diğer dallarda olduğu gibi Anadolu’da yaşayan tüm halklarının müzik terminolojilerine destek olabilecek çalışmaların ortaya koyulmasıyla sorunların çözülmesinin yanı sıra bölgesel müzik farklılıklarının da öğrenilmesinde yararlı bir kaynak olacağı kanısındayız.

Çoğu toplumda görüldüğü biçimiyle müzik, bazen pragmatik anlamda kullanılır. Pragmatik anlam müziğin ne yaptığı ile ilgilidir, yani müzik iş görecekt yararlar sağlamada önemli bir araçtır. Bu durum ise onun ifade kültüründen çok uyum sağlama kültürü ile ilgili olduğunu düşündürür (Kaemmer, 1993 s. 85–86). Müzik yapma ve dinleme de kuşkusuz bir davranış şeklidir. Bu davranış da kafamızdaki müzik bilgi ve kavramlarından kaynaklanır. Geçmişteki anılarımız ve deneyimlerimiz bu bilgi ve kavramların şekillenmesinde etkili olurlar. Alan P. Merriam müzik kavramlarının davranışları, davranışların ise müziği ürettiğini savunur. Merriam’ın aşağıdaki modeli ideoloji-müzik ürünü ve müzik ürünü-ideoloji etkileşimini açıklamaktadır.



Bu modelin açıklamasını şu şekilde yapabiliriz: nasıl ki insanlar yaşam gerçeklerinde ve dünya görüşlerinde var olanlara uygun bir müziği dinlerlerse, dinledikleri bu müzik de aynı zamanda insanların davranış ve dünya görüşlerini etkilemektedir. Örneğin; özgün müzik dinleyenler, özgün müzik türünde işlenen temalar kendi dünya görüşü ve davranışlarına uygun olduğu için özgün müziği tercih ederler. Arap Alevi halkı özgün müzikte konu edilen, yoksulluk, haksızlık, acı, isyan temalarını kendilerine yakın bulmuşlardır. Öte yandan özgün müzikte işlenen temalarda o müziği dinleyen insanların davranışlarını ve dünya görüşlerini etkiler. Bu örneği kısaca yukarıdaki maddeye uygun olarak, şöyle somutlaştırabiliriz:



Kente gelen Arap Alevi'nin kentte dinlenilen özgün müzik ile özdeşleşmesi, köyden kente göç eden insanlara kenara itilmiş proleter kimliğini kentli bir kimliğe dönüştürmenin, 'temiz' orta sınıfa (Pena, 1985) dahil olmanın, şu yada bu şekilde göç etmiş insanların çıkarlarını temsil eden gruplara katılmanın araçlarını sağlar (Stokes, 2009). Müzik basitçe, verili bir 'toplumsal uzam'a değil, o uzam'ın dönüştürülebileceği araçlara da işaret eder. Protest müziğin yansıtmış olduğu temalar toplumun içinde zaten var olan bir bilgiyi yansıtmanın ötesinde bir iş görür.

Cumhuriyetin ilk yıllarında Arap Aleviler kırsal alanda yaşamaya devam ediyorlardı. Henüz ciddi anlamda bir kentleşme yoktu. Türkiye genel anlamda zaten o dönemde ciddi bir kentleşme sürecinden geçmemiştir. Dolayısıyla Arap Alevilerin bu süreçteki dönüşümü henüz modernleşmenin doğrudan etkisine maruz kalmış değildir. Bu esnadaki asıl büyük etki siyasidir. Bu etki, Tek Parti yönetiminin Tekke ve Zaviyelerle ilgili düzenlemesi ile eğitimin birleştirilmesi hususundaki düzenlemelerden ve bunların köylere yansımından kaynaklanıyor. Belki köye yansıyan bir doğrudan etki de köy enstitülerinin faaliyetleridir. Kapatılan tekke, zaviye ve medreselere alternatif olarak köylerde kurulan okullara olumlu tepki veren topluluklardan bir tanesinin de Arap Alevi köyleri olduğu söylenebilir. Buna karşılık Aleviliğin modernleşmenin doğrudan etkisine maruz kaldığı dönem Demokrat Partinin iktidara geldiği ellili yıllarla birlikte başlıyor. DP iktidarı Anadolu Alevileri ve Arap Aleviler'in büyük desteğini almıştır. Ama Alevilerin tek parti yönetimine muhalefetine siyasi mi yoksa ekonomik mi olduğu bir tartışma konusudur. Tartışma

konusu olmayan, tek parti yönetiminin ekonomik açıdan milleti tam bir bıkınlığa getirmiş olduğudur⁵³ (Mertcan, 2013).

Ellilerden itibaren başlayan hızlı göç hareketiyle birlikte bir anda hem Alevi hem Sünni kırsalından kentlere akan bir nüfus hem Aleviliğin hem de Sünniliğin yeni bir yüzünü ortaya çıkarmıştır. Bu kentleşmede Arap Aleviler ise hiçbir dini iddia taşımaksızın hiçbir dini talepte bulunmaksızın şehirde, modern hayatın değişik kanallarıyla bütünleşmeye başladılar. Bize göre bunu sağlayan yine Cumhuriyetle birlikte ortaya çıkan yeni kurumlar ve ilişkiler olmuştur. Şehre gelen Arap Alevilerin değişime karşı son derece açık bir tutum sergilemeleri, sadece laik değerlerle özellikle siyasi nedenlerle çok kolay uzlaşabiliyor olmalarıyla değil, bizzat kendi dinseliliklerine (ritüellerine) karşı özgürleşme duygusunu hissetmeleriyle açıklanabilir.

Günümüzde bir yanda küreselleşme olgusu, vatandaşlığın ulus-devletten kopması ve “ötekilerin” haklarının gündeme gelmesi, öte yanda ise hak ve sorumluluk sahibi olmayı belli bir etnik gruba üye olmak ile ilişkilendirmeye olan eğilim var. Bunların yanı sıra bir ülkenin toprakları üzerinde uzun yıllardır yaşayan gruplar var. Bunlar çoğu kez hukuksal anlamda vatandaş statüsünde olsalar bile, etnik temelli toplumsal bir ayrımcılığa maruz kalabiliyorlar. Arap Alevileri’nin durumu bunun açıkça örneğidir. Din, dil, ırk gibi, başka kimlikleri dışlayarak kendi kimliğini güçlendirme eğilimi taşıyan ögeler, ulus-devlet oluşumu içinde, öteki kimliklere karşı duyarsız, hoşgörüsüz, hatta düşmanca tutum ve davranışlar içinde olan militanlar elinde toplumsal etkileşimi engelleyici bir işleve doğru kayabilir. Dahası bu kayış, ulus devleti oluşturan asıl ögelere yani o toplumun çoğunluğunun mensup olduğu dine, ırka ya da millete dayalı olarak ortaya çıkabilir.

Hemen hemen bütün ulus-devletler, farklı alt kültürleri görmezden gelerek tek ulus varsayımıyla, hâkim (çekirdek) etnilerin toplumsal değeri ve siyasal kültürleri üzerine inşa edilmiştir (Habermas, 2002). Ulus oluşturma politikalarını vatandaşlık temelinde yürüten ulus-devletler de dâhil olmak üzere bir şekilde eritme (asimile) amacının olduğu, bugün dahi açıkça ifade edilmese de, ulusun tüm bireylerinin kendini soydaş olarak hissetmesinden ulus-devletlerin sadece memnunluk duyacakları söylenebilir.

⁵³ Daha fazla bilgi için bkz. Hakan Mertcan; Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler.

Kendi iç dinamikleri ve kültürlerarası etkileşimin yoğun olduğu günümüz toplumlarında müziğin dinleyici niceliğinde ve niteliğinde süre giden bir değişme yaşanabilmektedir. Söz konusu bu nicelik ve nitelik zaman zaman göreceli değer ve normlara bağlı olarak olumlu-olumsuz gibi değerlendirmelere tabi tutulsa da müzik dinlemek eğitimle geliştirilebilecek bir alışkanlık olduğu kadar anne babalar da dinledikleri müzik türleri ile çocuklarına model olabilmektedirler (Hakyemez, 2004). Arap Alevi toplulunda anne-babalar Cumhuriyetin ilk yıllarında dinledikleri Arapça müzikler ile çocuklarına Arapça müziği aşılamakta idiler. Fakat Arapça müziklerin dinlenilmesi ve söylenilmesinin yasaklanmaya başlaması ile birlikte çocuklarına bu alışkanlıkları kazandırmakta zorlanmaya başlamışlardır. İşte bu dönemlerde yeni yetişen ve yasaklarla büyüyen çocuklar kendilerine yeni müzik tarzı bulma eğilimi göstermişler ve genellikle kendilerine en yakın hissettikleri özgün müzik tarzına yönelmeye başlamışlardır.

Aleviler arasında çeşitli teolojik, kültürel ve kimlik arayışı halen devam etmektedir. Özellikle son 20 yılda alevi hareketliliğini esas olarak dinsel temelli politik bir hareketlilik ortaya çıkmaktadır. Toplumsal mücadele veren insan, toplumunun onun yanında olduğunu bilir, hissedebilir, ait olduğu toplumun bu değerlerinin onun tavırlarıyla örtüştüğünü ve bundan dolayı mutluluk duyduğunu değerlendirir. Amerikalı sosyolog David Riesman'a göre topluluğun hayali ya da gerçek olması önemli değildir. Önemli olan, müziğin ortaklık ve topluluk hissi uyandırmasıdır. Bu topluluk ve ortaklık tüketim hareketi içinde yer alır, yani, müzik dinlerken, is yaparken kimse yanımda olmasa da, aslında diğerlerinin hayali olarak bulunduğu bir bağlam vardır ve bu bağlam içinde diğerleri ile bağlantı kurmak için girişimde bulunulur (Baba, 2009'da atıfta bulunduğu gibi). Son yıllarda Aleviler arasındaki teolojik, kültürel ve kimlik arayışlarının yoğunlaşmasının temel nedeni politik hareketliliktir. Alevi politik hareketliliği özellikle 1980'lerde Sünni İslamcılığın yükselişine tepki olarak doğup gelişmiştir. Bu tepki içerisinde gerek Arap Aleviler gerekse Anadolu Alevilerinin müzik kültürü giderek sol görüşlü "özgün müzik" yönünde olmaya başlamıştır. Arap Alevilerinin "özgün müzik" eğiliminin, müziğin topluluk üzerinde ortaklık ve aynı acıları yaşayan topluluk hissi bıraktığı görüşündeyiz. Alevilik politik hareketlerinin ortaya çıkışının ardından gelişen süreçte politik gündemin bir numaralı sırasında ülkedeki laikliği koruyup geliştirmek, bu amaçla da "Sünni Fundemantalizm"e karşı mücadele etmek yer almaktadır.

Kuşkusuz bu, büyük ölçüde Alevi nüfusun Sünnilere göre epey az olmasından kaynaklanmaktadır (Çakır, 1998). Alevi-Sünni gerilimi, dinsel vb motifler taşısa da herhangi bir azınlık-çoğunluk gerilimi ile aynı niteliğe sahiptir. İşte yaşanan tüm bu gelişmeler -özellikle 1980 sonrası- Alevilerin (Arap Aleviler dahil) müzik kültürünün sol görüşlü, özgün müzik⁵⁴ adı ile nitelendirilen müzik türü olmaya başlamıştır.

Bir sanat eseri olan müziğin dinlenilmesi sadece basit bireysel ve saf estetik tercihlerin ele alınması olmayıp, aynı zamanda müziğin din, ahlak, ideoloji gibi kavramsal içeriğe sahip olduğu da görülmektedir. Benzer şekilde müzik eserlerinin, sosyal ve doğal nedenlerle toplumsal yaşamda hak arama sürecinin işlemediği, anlaşmazlıkların çözülmediği, hak ve adalet duygularının tatmin edilmediği durumlarda (protest müziğin) ortaya çıkması da onun toplumsal olduğunu göstermektedir.

Dinsel çatışmalar aynı anda yürümekte olan sınıf çatışmalarının bir yansımasıdır. Türkiye’de gerek Anadolu Alevileri gerekse Arap Alevilerinin sol müziğe ilgi duymalarının nedeni aslında siyasi anlamda aynı yolda yol almalarıdır. Anadolu Alevileri ve Arap Aleviler (Nusayriler) tarihte çoğu zaman “İslam düşmanı” olarak gösterilmeye çalışılmış ve “mum söndü”, “akraba içi zina (inceste)” gibi iftiralara maruz kalmışlardır. Arap Aleviler bulundukları çevrede yüzyıllarca baskı görmüş ve kendilerini gizlemek zorunda kalmışlardır. Bu gizlilik her ne kadar diğer topluluklar tarafından Takıye⁵⁵ yapmışlar gibi değerlendirilse de onlar Kitman⁵⁶ yapmışlardır. Arap Alevilerin tarih boyunca gizlemedikleri bir şey varsa, o da dine ilişkin

⁵⁴ Ülkemizde herhangi bir müzik türü ile bağdaştırılamayan özellikle sol içerikli toplulukların yaptığı müzik türü özgün müzik olarak nitelendirilmektedir. Oysa ki özgün kelimesi anlam olarak; Kendine özgü bir niteliği olan, kopya olmayan orijinal. İlk kez yapılmış olan, taklit olmayan. Bir buluş sonucu yaratılan, benzerlerinden değişik ve üstün olan. Örnek diye alınmaya değer olan. Hiç kimseye benzemeyen, değişik ve ilginç yönleri bulunarak kendine özgü olan. Anlamlarına gelmektedir. Cemal Yurga “özgün müzik olarak nitelendirilebilecek en önemli tür film müzikleridir. Günümüzde New Age olarak bilinen, genellikle elektronik çalgıların kullanıldığı (Jean Michel Jarre, Vangelis, Fahir Atakoğlu), sözsüz çalgısal parçalardan oluşan albümler, cıngıl ve reklam müzikleri de bu çeşidin birer türü sayılır” demiştir (Yurga, 2002).

⁵⁵ Takıye; bir tehlikeyi savuşturmak amacıyla farklı bir inanca sahipmiş gibi görünmek için sözle ya da eylemle yapılan şeyin’dir. Baskı altındaki topluluklarda tehlike arz eden durumlarda, bunun yanı sıra savaşlarda illegal örgütlerin faaliyetlerinde yaygın olarak uygulanan ve meşru görülen bir savunma ve korunma yöntemidir ki zaten kelimenin kökünde korumak anlamı vardır.

⁵⁶ Kitmânî’s-sırr yada Kitmân; sorulsun ya da sorulmasın, inancını ya da bu inanca ilişkin sırları takıye yapmaksızın uygun görülmeyen ve çekinilen kimselere açıklamaktan sakınmaktır. Yani kişinin inançları konusunda susma hakkını kullanmasıdır. Kitman Şii’likte “gizlilik disiplini” olarak da tanımlanır (daha geniş bilgi için bkz. Şii’likte Velayet Kavramı, H. Cobin Çev. Sabri Hizmetli).

gizleyecek sırlarının olduğudur. Bu da ibadetlerini ve eğlencelerini kendi dünyalarında yapmalarına neden olmuştur.

Cumhuriyetin ilanıyla birlikte yeni doğan rejim olan Kemâlizmin laiklik söylemi siyasal erkin yanında konumlanmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında Arap Alevi topluluğu siyasi tercih olarak Cumhuriyet Halk Partisini tercih etmişlerdir. Çok partili hayata geçilmesiyle birlikte genel bir teveccüh gören Demokrat Parti'nin Arap Alevilerin de ilgisine mazhar olduğu, tek parti döneminin baskıcı politikalarına bu topluluğun duyduğu tepki ve demokratikleşme özelemleri ortaya çıkmıştır (Mertcan, 2013).

Demokratikleşme vaatleriyle iktidarı elde eden Demokrat Parti'nin özellikle 1954'ten sonra anti-demokratik pratiklerini hayata geçirmesi ve bunun karşısında Arap Alevilerin tutumundaki farklılaşma başlamıştır. Arap Alevi topluluğundan genç kuşaklar, 1970'li yıllarda mevcut siyasal yapı karşısında "radikal" denebilecek muhalefetin kaynaklarından biri haline gelmiş ve sol görüşlü partileri desteklemeye başlamışlardır. Bu siyasi değişim onların müzik kültürlerinin de büyük oranda değişmesine neden olmuştur.

Altmışlı ve yetmişli yıllarda Türkiye'deki sol hareketler her türlü tam bir üstyapı kurumu olarak ve afyon olarak gören bir anlayışı benimsediler. Bunu benimsemeyip sol hareket içinde Alevi değerleri bir şekilde ifade etmeye kalkışanlar da dine yönelik sol tepkiye muhatap olmaktan kaçamadılar. Dine karşı bu sol tutumu sineye çeken Aleviler bu dönem içinde de herhangi bir dini kimlik veya hak iddiasında bulunacak bir vesileyle buluşamadı. Sol ile ittifakta Ali, Hüseyin, Kerbela gibi muhalefet malzemelerin etkili olduğuna dair sonradan yazılan hikayeler retrospektif kaçıyor, çünkü sol bu tür malzemelerin kullanılmasına çok da fırsat tanımıyordu. 12 Eylül öncesi komünizme karşı mücadelenin bu esnada karşısında neredeyse blok olarak Alevileri bulmuş olması çatışmanın rengine Alevi-Sünni çatışması boyutu katmıştır. Gerçekte ise çatışma büyük ölçüde Komünizm-milliyetçilik ekseninde kuruluyordu. Bu eksen de hem Alevlik hem de Sünnilikle ilgili karşılıklı algılar oldukça belirleyici olmuştur, ancak belirtilmesi gereken şey, ne Alevilik burada Alevilik olarak ne de Sünnilik Sünnilik olarak temsil ediliyordu. Arap Aleviler yaşadıkları coğrafyada bu sorunları çok net olarak yaşıyorlardı. Daha ziyade sol hareket üzerine giden, onu anarşi ve terörün baş sorumlusu olarak gören askeri darbenin dolayısıyla mağdurlarından birileri de Aleviler olmuştur, ama yine Aleviler olarak değil, "solcu sosyalist militanlar" olarak (Aktay, 1999). Arap Alevi topluluğu yıllarca yaşadığı baskı, zulüm ve yoksulluktan ancak Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren yavaş yavaş kurtulmaya başladı. Topluluk politik müziğin ilk ürünlerini 1980 sonrası

yapmaya başladı. Bunun temel nedeni 1980 askeri darbesi sonrası baskılar yeniden artmaya başladı ve topluluk artık eskisi gibi içine kapanık ve aciz bir durumda değildi. Bu dönemde ortaya çıkan müziklerin Türkçe olması Arapçanın yasak olmasından kaynaklanmaktadır. Topluluğun özgün müziğe olan ilgisi 1990'lı yıllarda kendisi de Arap Alevisi olan Hilmi Yarayıcı'nın "Grup Yorum" adlı özgün müzik grubunun solisti olmasıyla daha da artmıştır. Müziğin dinlenilmesinde önemli görebileceğimiz bir başka etken ise modern toplumlara has olan mesai dışı/enformel zaman olgusudur. Müzik genellikle toplumsal yaşamda var olan toplumsal değerleri ifade etmesi ile varlık kazanır. Müzik türleri ve eserleri duygusal, psikolojik ve sosyal özellikleri ile süre giden değişmeye açık özgün bir görünürlük içerisindedir. Müzik, küçük çaplı katmansız toplumlarda da politik güç ile ilişkilidir, ama katmanlı toplumlarda daha da önemli hale gelir. Katmanlı toplumlarda üst sınıflar müziği, üstünlüklerini gösteren bir simge olarak kullandıklarında müzik, grup kimliği kadar politik gücün de bir ifadesi olur. Etnik gruplar arasındaki politik farklılıklar genellikle müzik ile daha iyi dile getirilir ve aşılr. Dolayısıyla müzik yalnızca duyguları kötülükten arındırmakla kalmaz, kötülükleri kırma cesareti ve şevk aşılama da yarar.

Arap Alevi halkı 1960 ve 1980'lerde şehir merkezlerine gerçekleştirdikleri önemli göçlerden sonra, bugün ağırlıklı olarak kentli bir topluluktur. Alevi kültürünün sözlü niteliği (orality) modernleşme koşullarında derin bir değişim geçirmektedir. Arap Aleviler'in sosyolojik olarak değişimine neden olan en belirleyici olay 1970'lerde ekonomik ve politik nedenlerden dolayı köyden şehre veya yurt dışına göçü olmuştur. Yine aynı yıllarda, Arap Aleviler önemli bir bölümü, geçmişte dini açıdan tanımlanmış olan kimliklerini terk ederek sosyalizme yöneldiler. 1980'lerin sonundan itibaren ise Aleviliğin Türkiye'de yeniden keşfedilme sürecinin başlaması ile birlikte Arap Alevilerin de siyasi kimliklerinin daha çok farkına varmaya başladılar. Arap Alevilerin bu farkındalıkları politik bir seçim olarak laikliğe yönelme ve kimliklerini politik terimlerle ifade etme eğilimi göstermelerine neden olmuştur. Arap Aleviler özellikle bu dönemden sonra birlik ilkesini öne çıkartarak kimliklerini ve aidiyetlerini Alevi olarak vurgulamaya başlamışlardır. Arap Aleviler mevcut kültürün ve toplumun giderek İslamlaştırılması karşısında, karşı bir ideolojik alternatif geliştirmiş ve kendilerini evrenselci aydınlanma ideolojisi içerisinde bulmuşlardır.

Alevi hareketinin geleneği sol siyasettir. Arap Alevilerin içerisinde 1970’lerde Marksist solun etkisiyle Şeyh (Şih)’lik geleneği büyük ölçüde itibar kaybetmeye başlamıştır. O dönemden sonra Şih’lik eski itibarı ve etkisini gösterememiştir. Arap Alevi gençlerin bazılarının sol görüşleri benimsemesi ile Şeyhlik kurumu, sömürünün bir uzantısı olarak görülmeye başlanmıştır. Özellikle 1980’li yıllarda solcu militanlar dinin daha geri plana atılmasını sağlamışlardır. Bunun yerine kişisel hak ve özgürlükler ile mücadeleye önem vermişler ve bu da müzik kültürlerinin sol görüşlü müziklere yönelmesini sağlamıştır. Zaman ve uzama bağlı olarak inançlar kendilerini yenilemek durumunda kalırlar. İnançlar için devrim ve evrim gibi uyum koşulları geçerlidir (Bozkurt, 1998). İnançlar için geçerli olan bu kavram müzik kültürü içinde geçerlidir.

1980 yılındaki askeri darbe sonrasında Türkiye’deki özgün müzik üretimi giderek artmıştır. Bu Arap Aleviler topluluğunun isyancı gençleri tarafından göz ardı edilemez bir gelişme olmuş ve o dönemde çoğunlukla özgün müzik dinlemeye başlamışlardır. Demokratik hakların icrası sosyal bütünleşmeye önemli katkı sağlar. Bu bağlamda siyasal katılma hakkı önemli bir ulaşma aracıdır. Arap Aleviler bu ulaşmaya uygulamalarındaki müzikal değişiklik ile katılmışlardır. Arap Alevilerinin müzik kültürünün değişimindeki en önemli neden 1980 darbesi sonrasında Arap Alevilerinin Arapça şarkı dinlemelerinin, söylemelerinin kesinlikle yasaklanması olmuştur. Günlük hayatta, özel günlerinde yaşamın her anında Arapça müzik dinleyerek ve söyleyerek yaşamlarını devam ettiren bu topluluk. Bir anda bunlardan mahrum olduğu zaman düştüğü boşluk onların kendi kültürlerinin yansıtılmasının sıkıntısını da gündeme getirmiştir. Alan çalışması sırasında görüştüğümüz Murat Özgün, 80 döneminde babasının yaşadığı bir olayı şu şekilde anlatmıştır:

“O dönemde ticari taksisi ile taksicilik yapan babam, aracında radyo’da Arapça müzik dinlediği için, arabasına aldığı bir müşterinin şikâyeti üzerine hapse atılır ve 3 ay hapis cezası alır.” şeklinde ifade etmiştir (M. Özgün, kişisel görüşme, 17.12.2012).

Yine aynı dönemde düğünlerde Arapça şarkılar söylenmesinin yasaklanması - özellikle ‘Meryem ti⁵⁷’ şarkısı- topluluğun müzikal kimliğinin önemli ölçüde

⁵⁷ Şarkının notası Bölüm 5’de yayınlanmıştır.

değişmesine neden olmuştur. 1980 darbesi sonrasında yaşanan olaylara bir anekdotta şu şekildedir;

1982 yılında Antakya'ya bağlı Samandağ beldesinde yapılan bir düğüne damadın arkadaşları sürpriz olarak kendi kurdukları amatör grup ile şarkılar söylemeye başlarlar. Fakat kısa bir süre sonra askerler düğün salonuna gelir ve düğünü durdururlar. Yaklaşık iki saat boyunca düğün salonunda arama yaparlar ve müzik yapan kişileri tutuklarlar (S. Fakioğlu, kişisel görüşme, 28.11.2012).

Arap Alevileri 1990'lı yıllar ile birlikte gizlilik yerine açıklığa yönelmekte, yerel ve kendiliğinden oluşan topluluk yapısı yerine kentsel ortamda örgütlü bir yapı oluşturmaya çalışmakta, bunu ulusal, hatta ulus üstü (transnational) örgütlenmeleri içerecek biçimde merkezi bir yapıyla gerçekleştirmektedir. Bu gelişmeler elbette ki Alevi uyanışının (revival) kendi içindeki karmaşıklığına işaret etmektedir. 2000'li yıllara gelindiğinde çeşitli Alevi grupları kendilerini farklı biçimlerde tanımlamakta ve kimliklerinin sosyal, politik ya da dini yönlerini vurgulamaktadır. Başka bir deyişle Arap Alevilik bugün, geçmişteki içe kapalı bir topluluk yapısından ya da tarihsel olarak bir tepki hareketi görünümünden farklı olarak, kamusal alanda kendine çağdaş bir yer aramakta olan toplumsal ve kültürel bir harekettir. Bu hareketlilik müzik alanında da görülmektedir. Günümüzde Çav bella isimli İtalyanca ezgiyi Arapça söylenmekte, orijinali Rusça olan ve Kızılordu'nun söylediği özgürlük şarkısı olarak bilinen Polska Pole isimli şarkıyı Arapça Kano Ya Habibi (bir zamanlar sevgili) adıyla yorumlamaktadırlar. Deniz Gezmiş için Filistinli Arap Alevilerinin söylediği şarkıyı konserlerinde seslendirmektedirler⁵⁸.

Arap Aleviler gezi olaylarını bir sınıf savaşı olarak nitelendirmektedirler. Gezi direnişiyle tarih sayfasında yeniden kendilerini gösterdiklerini düşünmektedirler. Mersin, Adana, Armutlu, Serinyol, Harbiye, Samandağ'da yapılan gezi yürüyüşlerini kendilerinin ilk kez siyasi alanda gösterme ve tanıtmaya fırsatı olarak görmektedirler. "Gezi Parkı" olaylarında ölen gençlerin 3 tanesinin Arap Alevi olması bunun bir ispatı niteliğindedir.

Gezide ölenler için yazılan bir şiir;

Sevdanın toprağına uzandım

Saplandı yağlı kurşunlar delikanlı bedenime

Tepeden turnağa kandım ben insandım

⁵⁸ Şarkının notası ve hikâyesi Bölüm 5'de yayınlanmıştır.

Zulme baskıya düşmandım

Yokluğuma güldü hain takımı

Bilmediler ki ben söylenen türküde

Yakılan ağıtta ve dinmeyen her isyanın yaşayan desteğinde yaşıyandım

Ben insandım zulum ve işkencede

Belki unutulur belki de ben unutulmam

Çünkü ben dilden dile dolaşan bir destandım.

Ben armutluda tomanın karşısında

Gaz bombalarına direnen yürekli insanlardım

Ben bir isyancıydım savaşız sömürsüz bir dünya içindi kavgam

Henüz yirmi ikisinde iken ve gencecik bir fidanken daha

Barışın ve özgürlüğün kutsallığı uğruna al kanlara boyandım

Ya şemmi,

Ana Muhammet, Ethem, Medeni, Ali İsmail, Atacan, Ahmet Atakan...

Akdeniz'e gittiniz mi bir başka olur Halkların şarkıları; ama aslında yürek hep aynıdır. Yandım yürektir Anadolu insanı Akdeniz insanı Magusa limanı, limandır liman... Seni öldüründe yoktur din iman... Uyan Alim uyan, uyanmaz oldun, yedi bıçak yarasına dayanmaz oldun..." derken yürek dayanmaz o acılara... Ali sizindir artık... Çocuğunuz, kardeşiniz, evladınızdır... Halka mal olmuştur onun acısı Tüm bıçak yaralarına dermandır türküsü (Kişi 1, kişisel görüşme, 12.10.2013)

Topluluğun yaşadığı bölgenin karşı kıyısı olan Kıbrıs adasına ait bir türkü olan Magosa limanı, gezi olaylarında vefat eden Ali İsmail Korkmaz için söylenir oldu. Şarkının topluluk tarafından benimsenmesi topluluğun entegrasyondan ne kadar çok etkilendiğinin bir göstergesi durumundadır. Bir zamanlar sevinçlerini, kederlerini ana dillerinde, Arapça seslendiren topluluk, artık şarkılarını kendi ulusu, kendi toprakları olarak kabul ettikleri Türkiye'de Türkçe söylemektedirler.

3.6 Arap Alevi Topluluğunda Müzikte Modernite ve Mekân

Farklı müzik türleri insanlara farklı kimlikler vererek onları farklı toplumsal grupların içine yerleştirir ve bir anlamda kendimizi hayali kültürel anlatılar içinde konumlanmamızı sağlar. Kişisel kimlik aynı zamanda kültürel kimliktir ve kimliğin anlatsal boyutu törensel boyutu ile bir anlam kazanır. Kimliğin bu törensel boyutu

elbette mekanla olan ilişkisi içinde anlamlıdır. Frith'e göre (2000) müzikle ilişkili olarak mekan, içinde deneyimlenen kimlik kadar “hayali” bir kavramdır:

Müzik hem sınırları en iyi aşabilen sesler pencereleri, duvarları ve okyanusları, sınıfları, ırkları ve ulusları aşar hem de mekanları en iyi sınırlandıran- klüplerde, sahnede, kulaklıklarda, radyoda ve konser salonunda- formdur; bizler yalnızca müzik bizi nereye götürürse oradayızdır (s. 125).

Modernite gelenek ile karşıtlık ve ondan kopuşun; bireysel, toplumsal ve politik yaşam alanlarının tamamındaki dönüşümü ya da değişimidir. Kendi müziksel pratiklerimiz üzerine kısacık bir süre de olsa düşünmek, bizi sahip olduğumuz birçok kimlikle ve kişilik özelliklerimizle yüz yüze getirir (Stokes 2009 s. 126). Alan araştırması yaptığımız süre içerisinde en çok karşılaştığımız sahne tam da Stokes’un belirttiği gibi olmuştur. Özellikle yaşlı nüfus ile yaptığımız alan çalışmaları esnasında movel okudukları zamanlarda büyük bir duygu yoğunluğu yaşadıklarını gördük. Neden duygulandıklarını sorduğumuzda ise okudukları movellerin kendilerini eskiden çile çektikleri, aşağılandıkları vb. olaylara götürdüklerini dile getirdiler. O movelleri dinledikleri mekanlar ve zamanlar hafızalarında yer etmişti ve onların anılarının her zaman taze kalmasına neden olmuştu. Tam da bu durumda Seeger’ın da belirttiği; “müzik sadece toplumun içinde değil, toplumda müziğin içindedir” kavramının ne kadar doğru olduğunu görmekteyiz. Seeger’ın Suya toplumu üzerinde yaptığı monografisi bizi şu sonuca ulaştırmıştır: Müziği incelemek ile toplumu incelemek arasında kuramsal bir bağ vardır. İşte bu bağlamda Arap Alevi toplumunun müzikal kimliğini anlayabilmek için ilk olarak onların toplumsal yaşamı hakkında bilgi sahibi olunması gerektiğini düşünmekteyiz.

Arap Alevi topluluğu Nettl’in müzikal değişimlerin tarz değişimindeki eleştirel bakışı bağlamında, özellikle modernite sayesinde toplulukta önemli değişiklikler meydana gelmeye başlamıştır. Bu değişimde coğrafi ve geçmiş yıllardaki tarihsel faktörler de önemli yer tutmaktadır. Şöyle ki, uzun yıllar Fransız işgalinde kalan ve daha sonra devlet olan ardından da Türkiye’ye bağlanan Hatay bölgesindeki Arap Alevi topluluk üyeleri ile Osmanlı döneminden hemen sonra Türkiye Cumhuriyeti topraklarında ikamet etmeye başlayan Adana ve Mersin’de yaşayan Arap Alevi topluluğu arasında bazı müzikal ve dil farklılıkları tespit ettik. Çalışmalarımızın sonucunda Hatay bölgesinde yaşayan topluluk üyelerinin kendi dil yapısına ve

müziklerine daha bağı ve daha aşına olduğunu düşünmekteyiz. Bunun nedenlerini şöyle sıralayabiliriz;

Hatay’da yaşayan topluluk üyeleri 1940 yılına kadar sınır bağlantısı olan Suriye’deki akrabaları ve ırkdaşları ile gerek ticari, gerekse gelenek/görenek olarak ilişki içerisindeydiler. Özellikle halen kız alıp verme, akraba ilişkilerinin devamlılığı bağlamında Suriye’yi gidiş/gelişlerin olması topluluğun her zaman Suriye’deki Arap Aleviler ile ilişki halinde olmalarını sağlamış, bu da kültürel bağlantıların da devamlılığına neden olmuştur. Hatay bölgesinde yaşayanların halen evlerinde Suriye devlet televizyonunu izleyebilmesi, Suriye radyolarını dinleyebilmeleri onların dilleri ve kültürlerinin daima sıcak kalmasını sağlamıştır. Adana ve Mersinde yaşayanlar 1900’lü yılların başından itibaren ya kendi aralarında konuştukları zamanlarda dil tazeliğini koruyabilmişler ya da Hatay bölgesindeki akrabalarını ziyaret ettikleri zaman dilleri ve kültürlerinin devamlılığını sağlama fırsatı bulmuşlardır.

Bunu yanı sıra 1800’lü yılların sonunda Amerika ve bazı Avrupa ülkeleri özellikle Tarsus ve Adana’da kurdukları okullarda etnik toplulukların çocuklarını -Arap Alevi topluluğunda bu topluluklar arasındadır- bu okullara alıp eğitmiş ve hatta daha sonrasında bazılarını kendi ülkelere götürmeye çalışmışlardır. Cumhuriyet’in kurulduğu tarihten bu yana Arap Alevi topluluğu üyelerinin dil yapısında değişiklikler meydana gelmeye başlamıştır. Yeni öğrenilen Türkçe dil ile ana dil olan Arapça harmanlanarak, iki dilin karışımı bir diyalektik ortaya çıkmıştır. Ana dilden uzaklaşılması ile birlikte, kültürel özelliklerin temelini oluşturan Arapçanın unutulması, topluluk üyelerinin kültürlerinden uzaklaşmasına neden olmuştur. Günümüzde yeniden uyanış felsefesiyle topluluk üyeleri iki dilli topluluk savlarını öne sürmekte ve çocuklarına Türkçe’nin yanı sıra ana dillerinin de öğretilmesi gerekliliğine vurgu yapmaktadırlar. Bu bağlamda Arapça dil kursları, Arapça tiyatrolar, Arapça halk müziği koroları kurmaktadırlar. Bu amaçla çalışan pek çok dernek kurulmaya başlanmıştır. Günümüzde topluluk üyesi eğitilmiş kişiler, halklarının gelenekten kopuşunu ve bu kopuş neticesinde oluşan dönüşüm ve değişimin kendileri açısından negatif sonuçlar doğurduğunu düşündükleri için yukarıda bahsettiğimiz etkinliklerin arttırılması yönünde yoğun çabalar sarfetmektedirler.

Nettl, “müzik, teknolojisi en az durumda olan toplumlarda en az değişimi yaşamaktadır” savını öne sürmektedir. Arap Alevi topluluğu yüzyıllarca yaşadıkları

mekan olan dağlarda ve kırsalda yaşadığı için Arap dünyasının sanat müziği diyebileceğimiz müzikal yapısından uzak kalmış, otonom bir yapıyla müzik sistemleri sosyal sistemlerine uyum sağlamış ve bundan dolayıdır ki Arap Alevi toplumu halk müzik yapısını kendisi oluşturmuştur, diye düşünmekteyiz. Bunun yanı sıra teknolojiden uzak kaldıkları -yaklaşık 40 yıl öncesine kadar olan zaman dilimidir- yüzyıllarca topluluk atalarının kullandığı enstrümanı kullanmış ve atalarından miras kalan müziklerini söylemişlerdir. Oysaki günümüzde modernite sayesinde –özellikle çanak antenler sayesinde her evde pekçok uydu kanallarının var olması- topluluk giderek kültüründen uzaklaşmaya başlamıştır. Tez çalışmamızda yaşlı nüfus ile yaptığımız alan çalışmalarında elde ettiğimiz bilgilerin pek çoğunu genç ve orta yaş nüfusun bilmediği hatta burunlarının dibinde bulunan doğal kaynak pozisyonundaki büyükleri ile bu konuları konuşmadıklarını fark ettik.

Son yıllarda özellikle açık konser alanları olan Amfi tiyatrolarda gösterileri yapılan Hefli gecelerinde söylenilen movele, meycana, ataba, spontane Arapça şarkılar, ‘Farfur’ tiplemesi gibi canlı uygulamalar, Hefli’ye katılan topluluk üzerinde çok büyük etki bırakmaktadır. Bunun yanı sıra bu uygulamaları icra edenlerde aynı duygu yoğunluğunu yaşamaktadırlar. Aslında topluluğun kendini gösterebildiği kültürünü tanıdığı veya kültürünün farkına vardığı en önemli ortamlardan bir tanesidir Hefli. Seeger’in sesin insan grupları üzerindeki etkisi teorisi bağlamında, topluluk üyeleri konser, düğün, hefli vb. eğlence yerlerinde bazı zamanlarda eğlenmek yerine büyük bir hüznle belki de geçmiş özlemiyle şarkıları dinlemekte ve eşlik etmektedirler. Topluluk ile yaptığımız çalışmalarda dikkatimizi çeken en önemli konu toplu eğlence ortamlarında söylenilen şarkılara kadın erkek farketmeden sözleri ve ezgileri bilen herkesin az da olsa eşlik etmesi olmuştur.

Her kültür o kültürde yaşayan bireyler için yeterliyse, her müzik türü de onu dinleyenlere göre yeterlidir ya da tatmin edicidir. Etnomüzikoloji çalışmaları temel olarak müzik türlerini ‘iyi-kötü’ ya da ‘nitelikli-niteliksiz’ olarak ayırt etmekten kaçınmaya çalıştık. Çünkü geçmişte de bazı antropologlar (özellikle de batılı ve oryantalist bir bakış açısı sergileyen) ilkel toplumları ‘kültürsüz’, ‘barbar’ olarak yanlış bir değerlendirme yoluna gitmişlerdir. Oysa bugün bu toplumların da bir kültüre sahip oldukları ve onların kültürlerini ne derece karmaşık olduğu ortaya çıkmıştır. Bu durum bugün Türkiye’de etnik toplulukların müzikleri konusunda da böyledir. Çağdaş toplumlarda müziğin estetiksel rolü apaçık görünmektedir. Buna ek

olarak; son zamanlarda müziğin, sosyal, politik, özgürlükçü ve ekonomik fonksiyonları araştırma konusu olmuştur. Bu göz önüne alındığında, müzik hakkında etik konusunun sık sık tartışmalarda ihmal edilmiş olması şaşırtıcıdır.

4. TARİHSEL PERSPEKTİFTE ARAP ALEVİLERİNİN⁵⁹ TEMEL İNANÇ ÖZELLİKLERİ

4.1 Arap Alevileri (Nusayriyye)'nin Teşükkülü ve Tarihi Gelişimi

Virânî'yem bu yolda can-nisârem

Ali'ye aşk ile akl ile yârem

Nusayri'yem ki bu kula uyarem

Gerek zerre vü zerre olsa pârem

Nusayriyem Nusayriyem Nusayri

Ne ölmüşem ne sağam ne sayrı

(Virani⁶⁰)

Adamın biri Nasreddin Hoca'ya sormuş

“O Veli hangi Veli'dir ki, deniz kenarında kızını kurban ederken gökten keçi indi?”

Hoca, *“Hangisini düzeltelim?”* demiş.

“Bir kere, Veli değil Nebi idi... Deniz kenarında değil dağdaydı... Kızı değil oğlu idi.. Keçi değil koyun idi.....” Nusayriler ile ilgili bugüne kadar bilinen birçok şey aynen böyle işte.

⁵⁹ Bu bölümde elde ettiğimiz tarihi kaynaklar ve alıntı yaptığımız kitaplarda topluluktan “Nusayri” olarak bahsedilmesinden dolayı bizde topluluğu bu bölümde “Nusayri” olarak tanımlamaktayız.

⁶⁰ Bazı yazarlar Virani'nin bu şiirinden dolayı Arap Alevisi kökenli olduğunu belirtmiştir. Fakat bu bilgi doğru değildir. Virânî, Alevî geleneğine bağlı güçlü şairlerden biridir. Asıl adı bilinmeyen ve 17. yüzyılda yaşadığı varsayılan Âşık Virânî, Hurûfluk inancına bağlı bir Bektaşî babası olup “Virânî, Âşık Virânî, Virânî Baba” gibi mahlaslar kullanarak şiirler yazmıştır. Virânî, Bektaşî geleneğinde; Nesîmî, Hatâyî, Fuzûlî, Kul Himmet, Yemînî, ve Banazlı Pîr Sultan Abdal'la birlikte yedi büyük şairden biri sayılır. Virânî, Hurûfluk akidelerine bağlanmış, Nesîmî ile başlayan bu edebiyatın XVII. yüzyılda en kuvvetli savunucusu olmuştur. Necef'teki Bektaşî Tekkesi şeyhliğinde bulunduğu ve Şah Abbas ile görüştüğü rivayet olunur. Eserlerinde ahlâkî temler ve yüzeysel anlamdaki tasavvuf iç içedir (Güzel, 2004 s. 505).

Tarihte mezhepler ile ilgili anlaşılabilir, aydınlatılabilir bir çözümleme ile ilgili Cem Dergisinde yayınlanan Mehmet Ali Kılıçbay'ın yazısı önemli bir konuya değinmektedir.

Tarih eğer doğru okunmazsa bir ülkenin, bir toplumun veya başka bir şey hakkında birbiriyle çelişen birçok tarih tedavül edecektir. Geçmişe bugünün ideolojileri içinde bakan Türkiye'de de durum böyledir. Bugün bu ülkede cemaat kendine göre tarihin bu olduğunu iddia etmekte ve kendine göre doğru tarih yaratmaktadır. İş ne yazık ki, bu noktada kalmamakta, bu ideolojik özel tarih diğer herkese dayatılmaya çalışılmakta, bu dayatma ideolojik içeriğe karşı cıkışlar ise ihanet terimleri içinde karşılanmaktadır.

Öte yandan bütün bu kısmi ve özel tarihler sonuçta yapay olarak uygulanmış ve oluşturulmuş sanal bir geçmişe tapınma noktasına getirilmekte, bu da bu cins tarihlere fetiş karakteri vermektedir. Elbette bu cins tarihleri oluşturan cemaatlerin birbirleriyle tartışmaları da söz konusu olmaktan çıkmakta, ilişkiler ancak çatışmalı olabilmektedir.

Bundan da beteri bu ideolojik tarihleri kendi varlıklarının âmentüsü haline getiren cemaatlerin diğer cemaatleri yok edebilmek için öncelikle onların tarihlerini tahribe yönelmektedir. Bu da sahte bir tarih oluşturma'nın ikinci cephesi olan tarihlerin imhası şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu negatif tarihçilik, tarihin bizzat ortadan yok olmasına, yerine efsane ve masalın almasına neden olmaktadır. Herkes aynı şeyi yaptığından her bir ideolojik cemaat kendi tarihini alabildiğince yücelterek ve tüm istenmeyen unsurlardan arındırarak tahribatı bir üst noktaya çıkarırken karşı tarihlerdeki bütün iyi unsurları da yok ederek bu alandaki tahribatı da zirveye ulaştırır. Böylesine bir sürecin ulusal bir düzeyde toplumsal barışa çok zarar vereceği açıktır. Bu zararı gidermenin bir tek yolu vardır; tarihi bir arınma alanı, inanç alanı olmaktan çıkartıp nisbi doğruların getirebildiği ortamı yaratmaktır (Melikof, Ocak ve diğ. 2013 s. 16).

Kılıçbay'ın da belirttiği gibi Türkiye'de işlemekte olan bu tarihsel deformasyon süreci uzun yıllardan beri devam etmektedir. Bu bölümde amacımız gerek yaşayan ayaklı tarih diyebileceğimiz yaşlılardan gerekse elde edebildiğimiz kadar çeşitli kitaplardan ve makalelerden Arap Alevilerinin tarihi ile ilgili doğruya yakın bilgileri aktarmak olacaktır.

Arap Aleviliği için İngilizce'de "Alawite", Fransızca şekliyle "Alaouite" ya da Arapça'daki şekliyle "Alevi" gibi değişik isimler kullanılmaktadır. Bu isimlerin tümü tam olarak "Ali'nin takipçileri" (izinden gidenler) anlamındadır. Bununla beraber, bu topluluğu incelerken, "Arap Aleviler" olarak söz etmeyi tercih edeceğiz. 1924 yılında Fransız Manda yönetimi esnasında kurulan Alevi devletinin nüfusunun büyük çoğunluğunu Cabal Alevi (Alevi Dağı) bölgesi sakinleri olan Hristiyan ve Ortodoks Müslümanları oluşturmaktaydı. Bu konuda önemli çalışmaları olan bazı yazarlar şunlardır; Jajques Weulersse (1940), Batau, Van Dam, Rabinovich, M. Ma'oz ve Drysdale'dir (Karasu, 1997 s. 53). Fransızların Osmanlı topraklarını işgalinden önce bölgede yaşayan Arap Alevileri 'Nusayri' olarak isimlendirilirken, işgal sonrasında Fransızların özellikle bu topluluğu bir alevi topluluğu olduğunu vurgulamak ve 'toplumsal ayrımcılık' yapmak için topluluğu sadece 'Alevi' olarak isimlendirmişlerdir.

Arap Alevilik, Hz. Ali ve Ehlibeyt'in inanç ve öğretilerini benimseyen Muhammed b. Nusayr'ın önderliğinde belirginleşen, el-Huseyn b. Hamdân el-Hasibi (el-Huseyn ibn Hamdân el-Hasibi) tarafından sistemleştirilip örgütlenen heterodoks/bâtını karakter taşıyan inançsal bir yapı olarak karşımıza çıkar. Kısaca, geniş anlamda “Alevilik” çerçevesi içinde yer alan bir öğreti yani ‘Alevilik’ çerçevesi içinde yer alan bir öğreti yani ‘Alevilikler’den biri olarak adlandırılabilir. Arap Aleviler, Hz. Ali’yi manevi önder olarak kabul eden, inanç ve ibadetleriyle Ortodoks Müslümanlardan çok farklı bir yapıya sahip, kendilerine özgü toplumsal kurumları olan heteredoks Müslümanlardır. Diğer bir deyişle, Hz. Ali’nin halifeliğini kabul eden, soydan gelen şeyhleri olan, ibadetlerini namaz adını verdikleri toplantılarda yapan topluluklardır. Arap Aleviler tek etnik topluluktan oluşmuş olmakla birlikte, Alevilik çatısı altında kültürel kimliklerini sürdürürler. Arap Aleviliği tek tanrılı dinlerde olduğu gibi şehir kültürüne ve bunun paralelinde yazılı bir geçmişe dayanmayıp, kırsal yapıya ve sözlü bir kültüre dayanmaktadır.

Nusayriliğin doğuş dönemi olan tarihler büyük ölçüde din alanında bilgi boşluğunun, kaosun maksimum düzeye çıktığı dönemlerden birisidir. İslam tarihine baktığımız zaman hicri ikinci asır, üç önemli özelliğiyle karşımıza çıkar: hicri ikinci asırda Gulât dediğimiz hareketlerin çoğunda ya ulûhiyyet iddiaları vardır. Bir takım insanlar kendilerini ya da birilerinin tanrı olduğunu iddia ederler. Ya peygamberlik iddiaları vardır, ya da hiçbirisi yoksa Mehdilik iddiaları vardır. Tarihi gelişime başlamadan önce, Prof. Dr. Hasan Onat’ın mezhepler ile ilgili şu görüşü dikkate alınması gereken bir konudur (2010);

Zannedilir ki işin başlangıcından beri Şiilik-Sünnilik vardır. Hicri birinci asrın son çeyreğinden önce Şiilik diye bir hadise olmadığı gibi Sünnilik diye de bir şey yoktur. O dönemde mezhep aranacaksa bir tek Hâricilik vardır. Onun arkasından Mürchie yavaş yavaş şekillenmeye başlar ve onun arkasından da Mu’tezile ortaya çıkar. Birinci asrın sonlarına doğru Şiilik teşekkül etmeye başlar. Şiilik dediğimiz hadisede de Nusayrilikte kendisini gösteren bu Gulât, ulûhiyyet iddiaları göze çarpar. Daha sonra Gulât iddialar ayıklanarak bugünkü İmâmiyye ortaya çıkmıştır. Olumsuzluklar ayıklanmış ve İmâmiyye mezhebi kurulmuş ve İsnâ Aşerriye mezhebi vücud bulmuştur (s. 204).

Şia’nın aşırı ve bâtını fırkalarından biri olan Nusayriyye, kurucusu sayılan Ebû Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemiri’ye (yahut Numeyri) nispetle bu isimle anılmaktadır. Fırka mensupları genellikle Ali b. Ebi Talib’i ilah saydıkları, tenasühe inandıkları ve batınî te’vili kabul edip uyguladıkları için mezhepler tarihi literatüründe gâli ve bâtını fırkalar arasında mütalaa edilmektedirler. Nusayriler Etnik bakımdan Arap kökenli’dir. Abdurrahman Khair’e göre: “Daha önceki

isimleriyle onlar Nusayrilerdir ve Fransız mandası sırasında Aleviler olarak anıldılar. Fakat onlar gerçek Arap'tırlar ve imamların yanılmazlığına inanan Müslümanlardır.”

Nusayri müellif Galib et-Tavîl, Nusayriliğin tarihine tahsis ettiği kitabında fırkanın yaşadığı dönemleri yediye ayırarak işler. Buna göre; İlk dönem Gadir-i Hum olayından Kerbela faciasına. İkinci dönem Hz. Hüseyin'in şehadetinden Ca'fer es-Sadık'ın vefatına. Üçüncü dönem Musa Kâzım'ın imametinden on ikinci imam Muhammed el-Mehdi'nin gaybetine. Dördüncü dönem Gaybetten Hasan el-Mekzûn'un vefatına kadar geçen dönemi kapsar. Müellif bu dördüncü dönemle ilgili Büveyh Oğulları ve Hamdan Oğulları devletleriyle Gassâsi Beni Ariz Oğulları ve Nusayri Tenûhiler, Mahraz Oğulları hükümetleri devirlerini anlatır. Beşinci dönemde Hasan el-Mekzûn'un hicretinden ilgili bölgelerin Sultan Selin'in fethine, altıncı dönemde Sultan Selim'in fethinden birincidünya savaşının başlangıcına, yedinci devirde de bu tarihten yakın döneme kadar geçen olayları işler (Et-Tavil, 2012). Bu bize Nusayri tarihinin nasıl geniş bir dönemi kapsadığını ve fırkanın hangi şahıs ve yapılar içinde varlığını sürdürdüğünü göstermesi açısından değerlidir.

4.1.1 Aleviliğin ortaya çıkışı

Tufan'dan sonraki insanoğullarının soyu Nuh Nebi'nin (Nuh b. Lamek B. Müevaşlıh b. Uhnuh b. Nun b. Mihlail b. Kinyan b. Anuş b. Şis b. Âdem⁶¹) üç oğlunun soyundan gelir: Sam, Ham ve Yafes. Yafes'in çocukları çoğalıp dünyanın kuzey ve batısına yayıldılar ki bunlar Türkler, Slavlar ve Çinlilerdir. Ham'ın çocukları orta Afrika'ya yerleştiler, bunlar da Siyahlar, berberiler ve Kıbtilerdir. Tez konumuz olan Nusayriler'in ataları ise Samiler ve Ortadoğu'ya yerleştiler ki bunlar da Araplar, Farslar ve Rumlardır.

“Sami” dil grubuna mensup Arap dilini konuşan Ortadoğu halkı. Yeni Asur (iö. 9-6 yy.) döneminden beri tarihsel metinlerde Arapların anıldığı görülür. İlk çağda büyük bölümü Arap Yarımadasında yaşayan Araplar, Assur devrinden itibaren Doğu Irak ve Ürdün sahalarına sızmaya başlamışlardı. Roma ve İran baskısı altında yaşamaya çalışan bu siyasi oluşumlar, Museviliğin ve Hıristiyanlığın yayılmaya başlamasıyla birlikte önemli çalkantılarıyla yaşamışlardı. Özellikle Habeşlerin Arap Yarımadası'na yönelik istila hareketi ancak İran'ın direnciyle kırılabilmişti. İslamiyet Arap

⁶¹ Burada kullanılan (b.) “ibn” hecesinin kısaltılmış halidir ve “babası” anlamındadır. Yani Muhammed b. Abdullah (Muhammed'in babası) anlamındadır.

Yarımadası'nda bu gerilimler arasında doğdu ve İslamiyetle birlikte Arapların Yarımada dışına doğru yayılması başladı. Bugün Yarımada dışındaki Ortadoğu ve Kuzey Afrika sahalarındaki Arap varlığı 8. Yüzyılda başlayan bu yayılma ile ortaya çıkmıştır. Araplar yüz yıl içinde Orta Asya, İran, Anadolu ve İspanya'da durduruldu (Aydın, 2003).

Sami kavimleri; bunlar Araplar, Babililer, Asuriler, İbraniler, Fenikeliler ve Habeşlerdir. Bu kavimlerden Arapların dışındakiler ortadan silindi. Araplar İslam dini, Hristiyanlık ve Yahudilik sayesinde dillerini ve kavmiyetlerini koruyabildiler. Araplar geleneksel olarak soylara, yani halklara, halklar aşirete, kabilelere, amarlara, fahızları ve ailelere ayrılır. Araplar Aramiler ve Laveziler olarak ikiye ayrıldı.

Asıl araplar (el-'Arabü'l- 'Âribe): Tarihleri bilinen Araplardır, İslam'ın ortaya çıkışına kadar sürer. İki grupturlar. Kahtanoğulları ve Adnanoğulları. Kahtanoğulları; Sebe (Mainiler), Himyer, kehlan Nabatlar, Tedmur, Gassaniler, menazıra ya da Münziroğulları (Lahmiler ve Fenike. Fenike'nin sınırları, uzunlamasına günümüzde Türkiye'nin Hatay ili sınırları içerisinde bulunan Keldağı'ndan başlayarak Hayfa'ya kadardı⁶². Sebeliler; Kahtan'dan sonra Yemen'de yönetimin başına geçen oğlu Âmir (ya da Yarub) Medain'in ilk kurucusu'dur. Âmir (Yarub) Arapların dilini düzenleyip bugün konuşulan Arapçayı meydana getiren kişidir.

Sebe devleti (M.Ö. 750-115): Asıl Arapların kökenidir. Helak olmuş Araplar⁶³ ile asıl Araplar arasındaki halkayı oluşturur. Başkenti Ma'rib dir. Ardından Hemyeri devleti kuruldu.

Araplar arasında göç başlayınca, Adnanilerden Bekr b. Vail kabilesi Diyarbekir'e, Rabiaoğulları Nusaybin'e Muradoğulları Halep yakınlarındaki Seruc ve Habur Nehri'nin kıyılarına göçtüler. Nusayri topluluğunun atalarının bu kabileler olduğu düşünülmektedir. Nusayrilerin kadim atalarının büyük bölümünü içerdiği düşünülen diğer bir topluluk Gassani Krallığı (M.Ö. 3.yy- M.S. 634)'dır. Gassaniler, Gassani kökenli olan ve Aramice konuşan Temdur krallığı (M.Ö. 300-M.S.273)'nın Romalılar tarafından parçalanması ile ortaya çıkmıştır. Havran'ı yurt edinen Ezdoğulları'na Gassan nehri kıyılarına yerleştikleri için Gassaniler dendi.

⁶² Bu coğraya günümüzde Nusayri topluluğun yoğun olarak yaşadığı bölgedir.

⁶³ Tarih öncesinde yaşamış ve o dönemde yok olmuş araplardır, bunlar; Aramiler ve Laveziler'dir.

Gassanoğulları Rum imparatoru Valentin zamanında Hristiyan oldular, daha sonra Hicri On Dörüncü yılda ikinci Halife Ömer b. El-Httab döneminde komutanı Halid b. El-Velid Suriye'yi fethedince başta komutanları Cebele olmak üzere topluca İslama girdiler. Cebele gerçekte Hristiyan olmamıştı, hayatını ve şerefini korumak için yalnızca öyle göründü. Müslümanlar Suriye'yi ele geçirince Cebele b. Eyhem Konstantiniyye'ye, adamlarının bir kısmı da Alban (Arnavut) illerine göçtü. Cebele Konstantiniyye'ye yerleşti.

Hiz. Muhammed, yedinci yüzyılın başlarında (M. 610) Mekke'de yeni bir dinin tebliğcisi olarak ortaya çıkmış vahiy yoluyla kendisine iletiildiği söylenen bilgileri önce Mekke'de ardından Medine'de içinde yaşadığı topluma aktarmak suretiyle yeni bir dinin esaslarını tesis etmiştir. Hiz. Muhammed kendisine vahiy edilen Kur'an-ı Kerim ile ilgili olarak Kureyş büyüklerine İslam dinini anlatmak istediği ilk yıllarda Hiz. Muhammed'e inanmayarak bu davadan dolayı onunla alay etmeye başlamışlardı. Bunun üzerine Hiz. Muhammed'in en büyük destekçisi ve amcası olan Ebu Talib'in oğlu Hiz. Ali⁶⁴ "sana ben yardım ederim..." diyerek ilk destekçisi olmuştur. Bunun üzerine Hiz. Muhammed Kureyş'li büyüklere şöyle dedi: "işte bu kardeşim, vasim ve aranızdaki halifemdir, onu dinleyin ve ona itaat edin". Bu söz üzerine Kureyşin büyükleri güldü ve Ebu Talib'e "öyleyse oğlunun emirlerine itaat etmen gerekiyor" dediler ve ayrıldılar. O günden sonra Ali, önündeki engeller gün geçtikçe büyümekte olan bu büyük çağrının zorlukları üzerine peygamberle birlikte gitti. Hiz. Muhammed Mekke'deki baskılardan dolayı arkadaşı es-Sıddıky ile birlikte gece yola çıkarak Medine'ye göç eder. Emeviler, peygamber göç ederse, çağrısının kendi nüfuz ve entrika alanlarının dışında kalan yerlerde rağbet göreceğini anladıkları için göçü engellemek amacıyla aynı gece peygamber'in evine gelirler, Hiz. Ali Hiz. Muhammed'in evden ayrılmadığı düşüncesini vermek için onun yerine yatağında geceler. Nusayriler için bu olayın büyük önemi vardır. Bu nedenle her yıl kutsadıkları gecede toplanır, olayla ilgili şu hadisi aktarırlar: "iki melek, Cebrail ve Mikail, Ali'ye gelerek canını Peygamber'e feda olarak sunması nedeniyle ona, 'Allah, meleklerine karşı seninle övündü, ey Ali' dediler". Nusayriler bu olayı her yıl "İydi'l Fıraş (Yatak Bayramı)" olarak kutlarlar (Türk, 2005).

Mekke Hicret'in yedinci yılında fethedildi. Umeyyeoğullarının (Emeviler) Haşimoğullarına (Hiz. Muhammed'in soyu) olan düşmanlığı, Ali ve yandaşlarına yönelik bir düşmanlığa dönüştü. Çünkü; Umeyyeoğulları ve Kureyş'in direnişini kırmada başlıca etken kişi Hiz. Ali idi. Ali olağanüstü bir güç ve büyük bir yiğitliğin yardımıyla şaşırtıcı başarılar elde etmişti. Aleviler islamın ancak Ali b. Ebi Talib'in azmi ve yiğitliği sayesinde güçlendiğini söylerler. Hiz Ali'ye kin beslemek Emevilere

⁶⁴ Hiz. Ali, Hiz. Muhammed'e Peygamberlik gelmeden 10 yıl önce (M. 579) Mekke'de dünyaya gelmiştir (bkz. İbn'i Sa'd (3/21) Taberi Saadet; Hakim Müstedret (3/111); Hasen İbrahim Hasen (1/340) İslam Tarihi.

has değildi, islama düşman herkes Ali'ye düşmandı, çünkü o tak başına Bedr olayında müşriklerden yirmi bir kişiyi öldürmüştü ki bu olayda öldürülen toplam müşrik sayısı yetmişti. Nusayrilere göre, İslamın güç bulması ancak Allah'ın Arslanı, Zülfekar'ın sahibi ve iki evrenin efendisi'nin Halifesi Ali b. Ebi Talib'in kol gücüyle olmuştur.

Hicret'in onuncu yılında sünniler arasında, ama Ali yandaşlarının ortaya çıkma başlangıcı olması bakımından aleviler arasında daha çok üne sahip olan Veda Haccı gerçekleşti. Hac sırasında yüz yirmi bin Müslüman vardı. Aynı yıl peygamber'in oğlu İbrahim vefat etti.

Kendisinin de bütün insanlar gibi bir fani olduğunu belirten Hz. Muhammed'in hastalanmasının ardından kısa bir zaman içinde, M. 632 senesinde, vefat etmesi, bu yeni topluluğu büyük bir krizle karşı karşıya bırakmıştır. Bu da peygamberden sonra bu yeni topluluğun yönetimine kimin geçeceği meselesiydi. Bu konu etrafında yaşanan tartışma ve gruplaşma İslam toplumunda sürekli hal alacak bir ayrışmanın, Sünni-Şii ayrışmasının başlangıcı olmuştur. Peygamberin ölümünün ardından bir grup, halifeliğin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu savunmuş ve bu iş için seçilmiş kişinin Hz. Ali olduğuna inanmıştı. Fakat peygamberin takipçileri olan kitle içindeki bir kesim, peygamberin kendisinden sonra yönetime geçecek kişiyi açıkça tayin etmediği görüşündeydi. Neticede, çekişmeli bir sürecin ardından, bu kesim Hz. Ali'nin yerine Ebu Bekir'in halife olarak getirilmesinde etkin olmuşlardır (Daftary, 2005).

4.1.2 Gadir hum biatı/Kerbela olayı⁶⁵

Veda Haccı Peygamber'in çağrısının kapanışı oldu. Peygamber Veda Haccı'ndan sonra Mekke'den Medine'ye dönerken Gadir Hum denen su çukurunun bulunduğu Hum'a vardığında rabbinin emrine uyarak Ali'ye biat (halife seçti) etti . Zilhicce on sekizinci Perşembe günü, öğle vaktiydi. Peygamber ileriye gidenlerin geri dönmelerini, geride kalanların erişmelerini emretti. Herkes toplandıktan sonra ezan okundu, öğle namazı kılındı (Özkırımlı, 1990). Peygamber bir ayet ile kendisine Ali'ye biatın tamamlanması emrinin verildiği belirtir. Bu ayet şöyledir; “Ey Resul! Rabbinden sana indirileni ilet, eğer yapmazsan onun bildirisini iletmemiş olursun

⁶⁵ Hicretin 10. senesi, Zilhicce ayı. Milâdî, Mart 632.

Allah seni insanlardan korur”. Bunun üzerine Müslümanlar kendilerine bir emrin bildirilmek üzere olduğunu anlayarak Peygamber’in çevresine toplandılar. Peygamber deve Hamut’larının üst üste konmasını emretti ve Müslümanlara hitaben:

“Ben size canlarınızdan daha yakın değil miyim” dedi.... “Evet” dediler.

Sözünü yineledi: “ben Müslümanlara canlarından daha yakın değil miyim?”..ikinci kez “Evet” dediler. Bu yanıtı aldıktan sonra “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır” dedi. “Allahım ona dostluk edene dostluk, düşmanlık edene düşmanlık, yardım edene yardım et, onu ortada bırakanı ortada bırak ve kendisi nereye yönelirse hakkı da oraya yönelt.”

Bu sözleri üç kez yineledi ve Ali’ye biat emri verdiği ashabı derhal biat etti. Ali’ye içtenlikve hoşnutlukla biat edenler Alevilerin öncüleriydiler, Alevilik buradan başladı. Bu konuşmadaki “Mevla”nın anlamı hususunda, Sünni ve Şiiler arasında anlaşmazlık söz konusudur. Sünni kaynaklar mevlayı arkadaş ya da yakın akraba manasında ele alıyorlar. Böylece Sünni yorumda Peygamber, Hz. Ali’nin konumuyla ilgili olarak herhangi bir dinsel ve politik tavrı/duruşu ifade etmemiş, sadece takipçilerine, kuzeni ve damadı olan Ali’ye büyük saygı göstermeleri gerektiğini işaret etmiştir. Şii gelenek ise mevlayı, lider manasında kabul eder ve peygamberin kendisinden sonra yerine geçecek kişi olarak Hz. Ali’yi işaret ettiğini savunur (Bar, 2002).

Biat tamamlandıktan sonra Peygamber ashabına seslenerek şu ayeti okudu: “... bugün size dininizi kemale erdirdim ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak islamı seçtim...” sonra şu hadisi söyler: “Dinin kemali, nimetin tamamından ötürü Allaha hamdolsun. Allah benim risaletime Ali’nin de velayetine razı oldu.” Ardından oradakilerden Hassan B. Sabit şiir okumak için peygamberden izin istedi ve şu şiiri okudu.

Seslendi Nebi Gadir Günü Hum ’da

Hele bir dinle ne diyor Peygamber

Tüm beşer içinden seçip Ali ’yi

Sensin dedi ona bana birader

Kimdir mevlanız dedi, veliniz kim

Bir düşmanlık göstermeyip dediler.

Mevlamızdır tanrın, velimiz de sen

İçimizden kim sözünü reddeder

O zaman, kalk ya Ali, der, seni ben

İmam kıldım yerime, kıldım rehber

Allah'ım onun dostuna dostluk et

Ve düşman ol Ali düşmanına, der.

Gadir Hum Biatı Ali'ye kutsal ve yüce bir mevki sağladı ki bu, bütün Müslümanların mevkiinin üstündeydi. Biat tamamlandıktan sonra el-Hars b. Numan el-Fihri gelip Peygamber'e "Ey Muhammed!" dedi, "İman etmemizi emrettin, 'Allah'tan başka tanrı olmadığına ve Muhammed'in onun Resulü olduğuna tanıklık ederiz' dedik. Oruç tutmamızı emrettin, oruç tuttuk. Zekat vermemizi farz kıldın, verdik. Beş vakit salatı emrettin, itaat ettik. Haccı emrettin, uyduk. Bugün de amcan oğlu Ali'yi üzerimize vasi ve veli kılıyorsun. Bu senden midir, Allah'tan mı?". Peygamber bu sözleri duyunca gözleri kızardı ve "O keyfine göre konuşmaz, o yalnızca vahyedilen bir vahiydir" dedi. "ondan başka tanrı olmayan Allah'a yemin ederim ki, bu Allah'tandır, benden değil."

Genel olarak Hz. Ali'nin taraftarları (Şi'at 'Ali) Peygamberin kendisinin yerine geçecek kişiyi Gadir Humm'da açıkça işaret ettiğini savunur. Şia'nın halifelik konusundaki büyük delilleri bu Gadir Humm olayıdır. Mekke ile Medine arasında yer alan Gadir Humm, İslam tarihinde, Hz. Muhammed'in Hz. Ali lehine yapmış olduğu konuşmayla ünlenmiştir (Mertcan, 2013).

Bu olaydan sonra Umeyyeoğulları (Emeviler yani Ebu Sufyan) peygamberden sonra halifeliğin kendileri adına devam etmesini istedikleri için, bir türlü Ali'nin biatını kabul etmediler. Fakat peygamber hayatta olduğu sürece Emeviler güttükleri davayı gizliden gizliye korumayı sürdürdüler. Gadir Hum Biatı'ndan sonra Ali'ye düşmanlıklarıyla bilinen Emeviler, bu biatın hükmünü iptal etmek üzere Kureyş'in ileri gelenleriyle bir antlaşma yaptılar. Bu antlaşma ile de Ali'yi saf dışı bırakmaya çalıştılar.

Hz. Ali'nin hakkının gasp edildiğine inananlar azınlıkta kalmış ve bir yenilgi yaşamıştır. Bunların, uzun bir süre iktidar mekanizmasından uzak tutulmaları başarılmıştır. İlk mücadeleyi kaybeden Şia, heyecanını yitirerek geri çekilmiş, Ali de

siyasal alandan uzaklaşmıştı. Bu geri çekilmeye yeni doğmakta olan İslam topluluğunun bölünüp dağılmaması düşüncesi rol oynamış olabilir (Ramadan, 1993).

Umeyyegoğullarının (Emeviler) Haşımoğullarına (Hz. Muhammed'in soyu) düşmanlığı Müslümanlık ile birlikte bitmiş gibi görünse de gerçekte yaralar yüreklerde saklı duruyordu. Katıldığı bütün İslam savaşlarında zafer Ali'nin sancağına yaver olunca, o savaşlarda öldürülen Emevi ailelerinin kını yüzünden Ali'nin düşmanları çoğalmıştı. Peygamber'in vefatı sonrasında Ali ve Abbas onun vefat hizmetiyle uğraşırken, Müslüman topluluk halifelik konusunda görüşmek üzere Saideoğulları'nın evinde sakife⁶⁶ de toplandı. Anlaşmazlık olup çekişmenin şiddeti artınca, Ömer b. El-Hattab kalktı, Ebubekir'e biat etti ve yandaşlarını Ebubekir'e biat etmeye zorladı, oradakileri bir oldu bittiyle karşı karşıya bıraktı. Ebubekir'e biat etmeyi reddeden tanınmış Alevi büyükleri, bazı seçkin Müslümanlar ve Haşımoğullarının ileri gelenleri dışındakiler, Müslümanların arasında bir fitne çıkmasından çekindikleri için ortama uyararak görünüşte biat ettiler (Et-Tavil, 2012).

Hz. Ömer, Halid b. Velid, Sa'd ve Said hep birlikte Hz. Ali'yi Ebubekir'e biat etmesi için evine gider, Ali'nin eşi Fatıma Ömer'i engellemek ister ve Ömer Fatıma'ya tokat atar. O sırada hamile olan Fatıma bu olay yüzünden gebelik süresi dalmadan bir çocuk doğurur ve bu çocuk daha sonra ölür. Bu olay yüzünden Nusayriler bu kişileri sevmezler. Hz. Ali eşi Fatıma'nın vefatından sonra İslamın yararını gözeterek Ebubekir ve Ömer'e katılır. Ebubekir'in ölümünden sonra vasiyeti ile Ömer halife olur. Ömer halifeliği döneminde Suriye'nin fethi için ordu gönderir. O dönemde Suriye Gassanoğullarının elinde idi. Baalbek ve Hims (Hums, Humus şehri) tarafları fethedilince Ebu Ubeyde yardım istedi. Irak'tan Halid b. El-Velid, Mısırdan Amr b. El-Âs, Medine'den de Gadir-Hum Biatı'na katılmış Ensar'dan dört yüz elli mücahidi aşkın bir Alevi topluluğu yardımına yetişti. Bu son yardım orduya katılınca ordu kısmen başarılı olabildi, yardıma gelen bu küçük kuvvete Nusayra (küçük yardım, yardımcı) dendi. Cihadın kurallarından bir tanesi fethedilen toprakların fetheden orduya verilmesiydi. Nusayra grubunun aldığı topraklara Nusayra Dağı denildi. Bu Hulv Dağı'yla şimdiki Umraniye bucağının bir kısmından oluşuyordu (Et-Tavil, 2012).

Özellikle Fransız işgali döneminde Lübnan Dağı'ndan Antakya'ya kadar Alevilerin yaşadığı bütün dağların özel adı oldu. Bu bölgeye yerleştirilen topluluk Kahtaniydi ve topluluğun başında Ebu Eyyub el-Ensari⁶⁷ bulunuyordu. Hulv dağına yerleşen Ensarlar ve yöre halkı birleşti ve ilk Nusayri topluluk oluştu. Üstelik Nusayri adının da bu olaydan kaynaklandığına dair söylentiler bulunmaktadır. Alevilerin kendini göstermeye yani muhalif olmaya başlamasındaki en büyük neden Osman'ın tayin ettiği valilerin azın şiddeti ve Emevilerin dışındaki Müslümanlar gibi, Alevileri de muhalefet yapmaya itmesi olmuştur.

⁶⁶ Gölgelek, çardak. Kavgalı geçen ünlü halife seçimi toplantısı bu yere atfen tarihte Sakife olayı diye geçer.

⁶⁷ Peygamber'in devesinin, kapısının önünde çöktüğü kişidir.

Hiz. Osman'ın öldürölmesinden sonra Muhacirler ve Ensar Ali'nin yanında toplanıp "Bize mutlaka bir imam gerek, buna en çok hakkı olan sensin" dediler. Ali bu teklifi kabul etmedi ve onlara "istediğinizi seçmekte bütünölyle özgörsünüz" dedi. Medine'de bulunan Müslömanlar anlaşıarak Ali'ye "seni seçtik" dediler. Israrları artınca Mescid-i Şerife gelerek biatlarını kabul etti. İlk biat eden Talha oldu, ardından Zübeyr, sonra geri kalan Müslömanlar. Ali biatın ardından merkezi Küfe'ye taşıdı.

O dönemde Valilerin çoğu Emevilerden idi ve Ali'nin halifeliğine, yani Haşimilerin başkanlığına razı olmuyorlardı. Osman'ın öldürölmesini bahane ederek, daha önce Mekke'de bulunan ve Oman'ın öldürölldüğünü duyunca Medine'ye dönmeyen Ayşe'ye katıldılar. Ayşe'nin çevresinde büyük kuvvetler toplandı. Ayşe'nin adamları Basra yönüne yürüdü ve Ali tarafından atanmış olan Osman b. Hanif'e saldırarak 40 kişiyi öldürdü. Ali bu haber üzerine 4 bin adamla karşılarına çıkarak onlarla savaştı. Bu savaşta Ali'nin oğlu Muhammed b. El-Hanefiyye ordu komutanı, diğer oğlu İmam Hasan sağ kanatta ve diğer oğlu Hüseyin'de⁶⁸ sol kanatta savaştı. Bu sırada Küfe halkı ikiye bölündü, bir kısmı Ali'nin ordusuna, bir kısmı Ayşe'nin ordusuna katıldı.

Sıffın savaşı (ms.657) Hiz. Ali ile Emeviler arasında yapılan bir savaştır. Emeviler savaşı kaybedeceklerini düşündükleri bir esnada Muaviye ve Amr b. El-Âs mızrakların uçlarına Mushaf'ları takıp Kur'an hükmüne razı olmaya davet yaptığı ünlü hilesini uyguladı: "İkimiz arasında bu olsun!" dediler. Irak halkı Ali'den bu görüşe uyup Kur'an hükmüne razı olmasını istedi. Ali onlara "yerinizde durun!" dedi, Haklı olan sizsiniz, savaşa devam edin ve bilin ki Amr b. El-Âs, Muaviye, Kur'an ehlinden değildirler. Allah'a yemin ederim ki Kur'an'ı kaldırmaları hile ve tuzaktan başka bir şey değil. Ama onlar "Allah'ın kitabına yaptıkları çağrıya yüz çevirip aykırı davranamayız" diyerek ona karşı çıktılar, sözünü dinlemediler (Et-Tavil, 2012).

Muaviye, oğlu Yezit'i kendisinden sonra halife olarak tayin etmeye karar verdi. Böyle bir işin gerçekleşmesinden emin olmak için kendisi daha hayatta iken, oğlu Yezit'e halktan biat almak istedi ve herkesten önce kendisi, oğlu Yezit'e biat etti.

⁶⁸ Hiz. Hüseyin, Hiz. Muhammed'in torunu, Hiz. Ali ve Hiz. Fatıma ikinci oğludur. Hicretin dördüncü yılı Şaban ayının üçüncü günü Medine'de gözlerini dünyaya açtı. Künyesi Ebu Abdullah'tır; lakabı ise Seyyid'üş- Şüheda'dır.

Yezit, babası tarafından Müslümanların başına halife tayin edildiği günden itibaren İslam'ın esası ciddi bir şekilde tehlikeye maruz kaldı. Ebubekir ve Ömer Ali'yi iktidar sahasından uzak tutmak için neredeyse ellerinden geleni ardına koymadılar. Fakat Ali ve taraftarlarının yaşadığı durgunluk Osman'ın halifeliği döneminde değişmeye başladı ve yeni bir dinamizm ortaya çıktı. Ali yandaşlarınca Osman'ın dönemi, her şeyin daha çok kötüleştiği, İslam'ın eşitlik ve adalet fikrinin derinden sarsıldığı “bencilliği, tekelciliği ve yağmayı” meşrulaştıran bir süreç olarak görülmüştür (Mertcan, 2013 s. 25).

Sıffin olayından sonra Ali, her öğle namazından sonra Muaviye ve Amr b.el-Âs'a lanet etmeyi âdet edindi. Aynı şekilde Muaviye de Ali'ye, çocukları Hasan ve Hüseyin'e sövmeyi farz edindi. Emeviler bunu yasaklayan Ömer b. Abdülaziz'in halifeliğine dek minberden sövmeyi sürdürdü, Aleviler de Ehlibeyt'e muhalif ve onların haklarını gasp etmiş olanlara sövmeyi dini farzlardan biri saydılar (Et-Tavil, 2012). Günümüzde Nusayrilerin ibadetlerinin halen gizli (sır) olarak devam etmesinin en önemli nedenlerinden birisidir.

Hicret'in 40. Yılında Ali, Necef'te mihrapta namaz kılarken, İbnu Mülcem tarafından kafasına kılıçla vuruldu, üç gün sonra öldü. Vasiyetini ettikten sonra Alevilere son sözü şu oldu: “Size Allah'ın selamı ve rahmetini okuyorum.”

Aleviliğin en büyük kurucularından birisi de Ebu Zer (öl. M.653)'dir. Medeni cesaretinin sahibi ve ilk kurbanıydı. Ebu Zer, Alevilerin, daha doğrusu, Ehlibeyt ve Oniki İmamlar'dan sonra bütün Müslümanların en takvalısıydı. Halife Osman tarafından Rebeze'ye sürgüne gönderilir ve orada vefat eder. Suriye'de alevi akidesinin oluşumu Ebu Zer ve arkadaşı Mıkdad b. El-Esved ve Hulv dağı'na yerleşen ensar'ın etkisi ve öğretmesiyle başladı. Bugün de Aleviler Ebu Zer'i kutsar ve yüceltirler. Şekil 4.1'de 2014 yılına ait Gadir Hum kutlama davetiyesi sunulmuştur:



Şekil 4.1 : Gadir-Hum Bayramı kutlama davetiyesi.

4.1.3 Oniki imamlar⁶⁹

Aleviliğin temelini oluşturan, ona bir inanç kurumu niteliği kazandıran İmamların⁷⁰ sayısı on ikidir. Ali'den başlayıp Mehdi'de biten bu imamlar Ali'nin soyundan gelen kimselerdir. Bunların ayrı ayrı olgunluk aşamaları, ayrı ayrı özellikleri, nitelikleri vardır. İslâm'dan olmanın ilk koşulu İmam'a bağlanmak, ona inanmaktır. Bundan sonra yapılması gereken görevler, işler başlar. İmam'a gönülden, candan inanılır, bu inanç dille açıklanır, gönülle onaylanır.

⁶⁹ 12 İmamlar dini tanımlamada "Velayet"lik olarak tanımlanır. Veliyet kelimesi, söylenilen şekilde yazıldığında daha çok Evliyaullahın velayetini ifade eder. Ayrıca o, bu özellik sebebiyle İsnâ-âşeriyye mezhebinde, dar manada, 12 imamı ifade eder. Bu anlamda velayet, 12 imamı Allah'ın dostları, yakınları, sevilen kulları yapan "dini şefkat, muhabbet"i ifade eder. Belirtilen şekilde Allah'ın dostları olan bu imamlar aynı zamanda kendilerini sevenler için de rehberdirler. Hatta bu hali ile velayet ebedi, peygamberin vazifesi olan nübüvvet sınırlı farz edilir. Velayet kelimesi, farsçada genellikle "dusti" kelimesi ile ifade edilen "muhabbet" te eş anlamlı olup; dostluk, sevgi ve aşk manasına gelir. Ancak burada sözkonusu olan aşk, derin, zahidane bir aşktır. Öte yandan, velayet kelimesini bir şii açısından tasavvur ettiğimizde, velayet ehlinin, oniki imamı kendilerine dost ve rehber ittihaz edenleri ifade ettiğini söyleyebiliriz. Aslında velayet, İslâm-Şii mezhebinin beş temel prensibinden biridir (H. Corbin 'Şii'likte Velayet Kavramı').

⁷⁰ İmam bir inanç topluluğunun öncüsü, başı, önderi durumundadır. Onun varlığında dile gelen, biçimlenen inançlar tarikatın özünü oluşturur. Alevî kuruluşlara göre imam üstün nitelikler taşıyan, Tanrı'ya yakın bir kimsedir. Bu niteliği yüzünden de insan-üstü sayılan yetenekleri, yetkileri vardır. İslâm tarihinde «imam» kavramı Peygamber Muhammed'le ortaya çıkmış, din bakımından önemli bir anlam kazanmıştır. Genellikle din işlerini yöneten, belli bir Müslüman topluluğun başında bulunan kimse anlamına gelen «imam» sonraları değişik anlamlar kazandı.

Hız. Ali (Murtaza, ibn Ebu Talib), Peygamber Muhammed'in amcasının oğludur, damadıdır. Yazılı kaynaklara göre 598 de doğmuş, 661'de öldürölmüştür. İslâm dinini ilk benimseyen, kendilerine cennete gidecekleri bildirilen on kişiden (aşere-i mübeşşere'den) biridir. Peygamber'in yaşadığı sürece yanından ayrılmamış, savaşlara katılmış, üstün başarılar göstermiş, bu nedenle Tanrı'nın arslanı (Esedullah) diye nitelenmiş, bilgisinin derinliği, genişliği yüzünden de "ârif-i billâh" adını almıştır. Ali başta Bedir, Hendek, Uhud olmak üzere bütün savaşlara katılmıştır. İslâm dininin yayılmasında, tutunmasında büyük emeği geçmiş, bu nedenle büyük saygı, sevgi kazanmıştır. İslâm dünyasında yeni bir inancın doğmasına Alevîlik adı altında çok yaygın, çok kolu bulunan bir akımın oluşmasına yol açtığında böyle bir inceleme de gereklidir.

Ali, Peygamber'in ölümüne değin yanından ayrılmamış, onunla düşünce, inanç birliği içinde bulunmuş, onun en yakın dört arkadaşından biri olmuştur. Peygamber'in ona karşı özel bir sevgisi, özel bir yakınlığı vardı. Bu yakınlık Peygamber'in Medine'ye gideceğı gece en yoğun niteliğı kazandı. İslâm dininin ilk ilkelerini ortaya atan Peygamber'e birdenbire karşı çıkanlar, ona saldıranlar, yolunu kesenler, onu öldürmeyi düşünenler oldu. Bu yüzden Peygamber Mekke'den gizlice Medine'ye gitmeyi tasarladı. Ali, gece gizlice Peygamber'in yatağında yatarak Mekkelileri kandırdı, Peygamber'in uyuduğunu sanan Mekkeliler yolunu kesmeyi, Medine'ye gitmesini önlemeyi başaramadılar. İslâm dininin yayılış yıllarında, savaşlarda, Peygamber'e yakınlık, onun damadı oluşu konusundaki olayların dışında Ali'ye üstünlük sağlayan bilgi (irfan) sorunudur. Alevîlik'in doğuşunu kolaylaştıran, gelişmesine yardımcı olan gerçek konulardan biri budur. Peygamber, yakını olan Ali'ye karşı bilgi konusunda da bir sevgi duyuyordu. Bu konuda «ben bilimin kenti isem Ali de onun kapısıdır» anlamında bir hadise söylenir.

Ali, Peygamber'in sağığında üç özelliğıyle ilgi çekmiş, Peygamber'in sevgisini kazanmıştır. Bunlar da yiğitlik, bilgi, bağıllık. Bu özellikleri yüzünden Ali'ye Esedullah (Tanrı'nın arslanı), ârifibillâh (Tanrı'nın arifi), sâdık gibi sanlar verilmiştir. Bunlara daha başka övücü, yüceltici nitelik taşıyanlar da eklenmiştir. Eskiden beri, Araplar arasında, bu üç niteliğın birer erdem olduğunu yazılı kaynaklardan öğreniyoruz. İslâm dininden önce gelen dönemde, «Cahiliye» çağında yiğitlik, bilgililik, bağıllık üç büyük erdemdi. İslâm dini bunları kendi inanç anlayışına göre yorumlayıp geliştirdi, Tanrı (Allah) kavramı ile birleştirdi.

Günümüze kalan, Ali'yi niteleyen bu üç deyim Alevîlik'in bütün kollarında geçerlidir. Bu kollar, kendi anlayış ölçülerine göre, Ali'ye daha birçok nitelik yükler. Bunlar ona duyulan sevgi, saygı yüzündendir (Yıldırım, 2000).

Alevîlik'in doğuşuna yol açtığı söylenen, çağlar boyunca böyle bilinen en önemli olay Ali'nin varlığı çevresinde yoğunlaşan "halifelik" ya da "imamlık" sorunudur. Bu sorunun çok değişik yorumları vardır. Olayı ele alan araştırmacının inancına, tutumuna göre ayrı ayrı doğrultularda geliştirilen bu sorun ne kesin bir sonuca ulaştırılmış ne de üzerinde bir anlaşmaya varılabilmektedir. Tartışma günümüzde bile geçerliliğini koruyor. Burada tartışmalara değil de, sorunun başlangıcında "imamlık" olayının doğuşuna kısaca değinelim.

Alevilik, daha çok "imam sorunu" ile başlamış, onun üzerinde yapılan açıklamalar, yorumlarla gelişmiş bir kuruluş olarak bilinir. İslâm ülkelerinde benimsenen durum böyledir. "İmamlık sorunu" ise Peygamber'in ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. Konunun başlangıcı, kaynağı ilk halifenin (imamın) kimin olacağı idi. Peygamber'in Ali'yi imam seçtiğini, kendi yerine onun geçmesi gerektiğini, son Veda Haccı'nda söylediğini ileri sürenler Ali'nin imam olmasını istediler. Bu istek yerine gelmedi, iş seçime kaldı, böylece Ebubekir, Ömer, Osman sırayla seçilip Ali (656 yılında) dördüncü halife (imam) olabildi (Yıldırım, 2000 s. 266).

Ali'nin imamlığı, ölümüne değin altı yıl sürdü (661). Bu süre savaşıla bitti, kan döküldü, İslâm birliği bozuldu, ikiye, daha sonra dörde, beşe bölündü, bu bölünmelerden bir takım inanç kurumları (mezhepler), onlardan birçok kol doğdu. Bu kollardan da yan kollar çıktı. Yorum ayrılıkları, görüş ayrılıkları arkasından inanç ayrılıkları ortaya çıktı. Bunları ayrı ayrı anlatmanın, gelişmelerini açıklamanın yeri burası değildir, başka bir çalışma konusudur.

Bektaşilik için ilk "imam" Ali'dir. On İki İmam'ın başı, birincisi odur.

Peygamber On İki İmam arasında değildir. Ali'nin imamlığı bitmemiştir, ölümüyle ortadan kalkmamıştır. İmam için ölüm, yok olma söz konusu edilemez. Tanrı, Ali'ye bir takım insanüstü nitelikler, özellikler bağışlamıştır. Bu nedenle Ali'nin tanrısal, yüce, ulu bir yanı vardır. İmamlığını oluşturan başlıca özellik de budur. Onun imamlığı seçimle, başkalarının onaylarıyla değil, Tanrı varlığından gelir. Bundan dolayı Ali'ye bağlanmak Tanrı'ya bağlanmak, Ali'yi sevmek, Tanrı'yı sevmek, Ali'nin yolunda gitmek, Tanrı'nın gösterdiği yolda gitmektir. Sözün kısası Ali'den

yana olmak gerçek Müslüman olmaktır. Ali Hak'tır, Hak ise Ali'dir. İlk imam seçiminden başlayarak Kerbelâ olayına gelinceye değin Ali'ye, onun oğullarına, soyuna yapılanlar İslâm dinine de, sünnete de aykırıdır. Bütün işlemlerde Ali'nin "hakkı yenmiştir", İslâm dininin özü yaralanmış, ilkeleri çiğnenmiştir. Ali'nin izini sürmek bir inanç gereğidir. Bu nedenle imamlık ondan sonra onun soyundan gelen yetkililere geçebilir, araya başkaları giremez. İmamlık tanrısalnitelik taşımayı gerektirdiğinden, bu nitelikler de yalnız Ali'de, onun soyunda bulunduğundan dolayı imamlıkta seçim, görevi başka soydan birine bırakma, başkalarını görevlendirme gibi işlemler geçerli, yeterli sayılamaz. İmamlık, bir dünya olmaktan çok bir ruh görevidir, ruh bakımından belli bir olgunluk aşamasına ulaşmayı, yücelmeyi gerektirir. Bu da bir Tanrı vergisidir. Ali ile onun soyuna verilmiştir. İmamlıkta "sıra" görev değiştirme değil, ruh olgunluğu bakımından aşamaya yükselmedir (Eyyüboğlu, 2000).

Hiz. Ali'den sonraki 11 İmam ve tarihsel sıralaması şu şekildedir;

İkinci İmam *Hasanü'l-Mücteba*⁷¹ (M. 624-669)

Üçüncü İmam *el-Hüseynü's-Şehid* (M.626-680)

Dördüncü İmam *Aliyy'un Zeynül'abidin* (M.656-713)

Beşinci İmam *Muhammedü'l-Bakır* (M. 676-734)

Altıncı İmam *Ca'faru's-Sâdık* (M. 699-766)

Yedinci İmam *Musa el-Kâzım* (M.745-799)

Sekizinci İmam *Aliyyu'r-Rıda* (M. 765/768-818)

Dokuzuncu İmam *Muhammedü't Takıyy veya el-Cevad* (M.810-835)

Onuncu imam *Aliyyu'l-Hâdi* (M. 829-868)

Onbirinci İmam *El-Hasanü'l- 'Askeriyy* (M.846-874)⁷²

Onikinci İmam *Muhammed el-Mehdi* (M.868-?)

⁷¹ Hiz. Ali'nin oğlu.

⁷² Hiz.İmâm Hasan'ül Askerî, Hicret'in 232. yılında Rebiülahir ayının 8. gününde Medine-i Münevvere'de dünyaya gelmişlerdir. Babaları Hiz.İmâm Aliyy'ün Nakî'il Hâdi, anneleri Hadis'tir. Hiz.İmâm Hasan'ül Askerî, babaları Hiz.İmâm Aliyy'ün Nakî'nin Hak'ka kavuştuklarında 23 yaşlarında idi. Künyeleri; "Ebû Muhammed", lâkapları; "Hâdi, Rafiyyk, Zekiyy, Takıyy, Hâlis" ve "Askerî"dir (Karaşar, s. 101). Nusayri topluluğunun bu imamın bab'ının devamı olduğu düşünülmektedir.

Aleviler imamlık ve halifeliğin Ehlibeyt'e ait bir hak olduğu davasından vazgeçemediler. Abbas ile ailesinin imamının kâmil olduğunu reddederler. Bu nedenle Abbasiler propagandalarını susturmak için Alevilere eziyet etmeye devam ediyorlardı. Bu yüzden Aleviler uzak bölgelere göç etmek zorunda kaldılar. Bir bölümü Horasan, Mısır ve Kilikya'ya gitti. Kilikya'nın Tarsus, Adana, Misis, Haruniye ve ayas yörelerine yerleştiler. Bu kentlere el-Avâsım⁷³ denirdi. Bir bölümü de el-Mağribü'l akse'ya göç etti. Abbasi Halifesi el-Mütevekkil⁷⁴, Ali sülalesinden olan herkesin Irak'a sürgün edilmesini emretti. Ali sülalesi önce Irak'a ardından da Medine'ye sürgün edildi. Bu dönemden sonra (Hicri 236 yılı) Aleviler gizlilik içine girmeye başladı (Et-Tavil, 2012).

Mehdi'nin gıyabına kadar İmamlar, bütün Alevi ve Şiilerin mercileri ve örnek aldıkları kişilerdi; onlar hakkın sahipleriydiler, onlar hakkın sahipleriydiler, kimse emirlerinden çıkmaya cesaret edemez söylediklerinin aksini iddia edemezdi. Peygamber “ben ilim şehriyim Ali de kapısı” derdi ve yine “ilim isteyen kapıya gelsin” demişti. İmamlar öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini kendilerinde toplamışlardı, onların da başvurulacak bir kapıları olması gerekirdi ki “ilim isteyen kapıya gelsin” sözünün bir gerçekliği olsun. Bu nedenle u ilke Oniki İmamlar'ın düzeyinde her birinin bir Babı (sözlük anlamı ‘kapı’dır.) olmasıyla uygulama alanı buldu. Peygamber, Ali'ye “Sen velim ve vasimsin, daha doğrusu sen vasilerin seyidisin” demişti. Onikicilere göre İmamlar da Peygamber'in vasileri oldukları için geleneğe uyarak her biri kendine bir Bab edinmişti. Bablar şunlar'dır:

İmam

Bab'ı

Ali b. Ebi Talib,

Selman el-Fârisi.

Hasan el-Mucteba

Kays b. Varaka (Sefine)

Hüseyin eş-Şehid

Ruşeyd el-Heceri

Ali Zeynûlabidin

Abdullah el-Galib el-Kâbuli(Kenter)

Muhammed el-Bâkır

Yahya b. Mu'ammâr b. Ummittavil es-Sümalî.

Cafer es-Sadık

Cabir b. Yezid el-Cu'fî

⁷³ ‘Âsıma’nın çoğulu; bugün Başken anlamında kullanılan bir kelimedir. Koruyan demektir ve tarihte İslamın sınır illerine verilmiş bir addır.

⁷⁴ 847-861 yıllarında halifelik yapmıştır.

Musa el-Kâzım	Muhammed b. Ebi Zeynab el-Kâhili
Ali er-Rıdâ	el-Mufaddal b. ‘Omar (el-Cu’fi)
Muhammed, el-Cevad	Muhammed b. Mufaddal b. ‘Omar (el-Cu’fi)
Ali el-Hâdi	‘Omar b. El-Fûrat (el-Kâtib)
Hasan el-Askeri	Ebu Şu’ayb Muhammed b.Nusayrel-Basrien-Numeyri ⁷⁵

İmamlar’dan sonraki son bab Ebu Şu’ayb Muhammed b. Nusayr el-Basri en-Numeyri Alevilerin başvurulmuş dini lideri olmuştur. İslamın manevi gücüyle korunabilen Ehlibeyt’in Oniki İmamlar’ının ayrıcalıklarından yoksun olan Bab’lar ve onların dini halefleri (Şih) elden geldiğince susmak ve gizlenmek zorunda kaldılar. Ancak ilim ve takva bakımından Bab’ın halefleri yani din önderleri kelimenin tam anlamıyla Vasiler⁷⁶’in varisleriydiler.

Aleviler İmamlar’dan sonra Bab’ı merci edindiler fakat bu konuda uzlaşma olmadığı için üç temel gruba ayrıldılar. Birincisi; Tez konumuz olan Arap Alevilerinin bağlı olduğu Seyyid Ebu Şuayb Muhammed b. Nusayr’a bağlı olanlar. Bu gruba Aleviler denildi. İkinci grup; Hasan el-Askeri’nin ashabından olan Ebu Yakub İshak en-Nahai (Ahmar)’ye bağlı olanlar. Bu gruptakiler İshakiler’dir. Üçüncü grup; Bu gruptakiler altıncı imam Cafer es-Sadık’ın kitaplarıyla yetindiler ve el-Caferiyye adını aldılar. Bu gruba Caferiler denildi (Et-Tavil, 2012 s. 145).

Muhammed b. Nusayr, Arap Alevi toplumunun adlandırılmasında ve 12 İmam silsilesinin ardından topluluğun varlığını koruyup devam ettirmesinde merkezi bir rol üstlenmiş olsa da birçok araştırmacının ve Arap Alevi yazarın da kabul ettiği gibi, yeni bir mezhep kurucusu olarak görülmez. Muhammed b. Nusayr, teolojik ve tarihsel olarak tartışmasız bir biçimde lider olsa da birçok yazar topluluğun asıl kurucusunun el-Hasibi olduğu konusunda ittifak içindedir (Bar-Asher, 2006⁷⁷).

İmam Hasan el-Askeri ‘den sonra onun babı olan Seyyid Ebu Şuayb Muhammed, Samerra⁷⁸’ya yerleşerek görevini yerine getirmeye başladı. Ardından Ebu

⁷⁵ Tez konumuz olan Arap Alevileri(Nusayri)’lerin bağlı olduğu İmam ve Bab’dır.

⁷⁶ El-vasıyy, Peygamber’in kendisinden sonrası için.

⁷⁷ Bkz. Mahmut Reyhani; Gölgesiz Işıklar II Tarihte Aleviler. Yaron Friedman; al-Husayn ibn Hamdân al-Khasibi:A Historical Biography of the Founder of the Nusayri- ‘Alawite Sect’

⁷⁸ Bağdat yakınlarında bulunan bir şehirdir. Şehir 836 tarihinde Abbasi ordusundaki Türkî memlûk birlikleri için kuruldu. Halife el-Mutasım döneminde Abbasilerin Başkenti olmuştur.

Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Cennan el-Cümbülani⁷⁹ dini başkanlık görevini üstlendi. Bu üç Alevi din görevlisinin dönemi Aleviler için baskıların arttığı, sıkıntı ve felaket dönemi olmuştur. Mezhep çatışmaları başlamış ve bir mezhebin üyeleri diğer mezhep üyelerinin kanını mübah saymaya başlamıştır⁸⁰ (Et-Tavil, 2012). Alevilerin başkanı olan Cümbülâni Irak Acemi'nin Cümbüla⁸¹ kentinde yaşıyordu ve bu nedenle el-Fârisi diye ünlendi. Alevilerce Cümbülâni Tarikatı adıyla bilinen tarikatı kurdu. Cümbülâni Mısır'a gitti ve orada Alevi büyüklerinden olan, Seyyid Hüseyin b. Hamdân el-Hasibi'yi tarikatına aldı. Cümbülani'nin vefatından sonra yerini Hasibi aldı ve Bağdad'a yerleşti.

Cümbülani'nin vefatından sonra bazı Aleviler, İsmaililerle Alevilerin birleşmesi için çalıştı. Bu nedenle Âne kentinde büyük âlimlerin bulunduğu ve Bağdad, Âne, Halep, Lazkiye ve Nusayra Dağı'ndan temsilci sıfatıyla ikişer kişinin katıldığı bir toplantı düzenlendi. Toplantı, ayrılığı ve anlaşmazlığı arttırmaktan başka bir işe yaramadı.

İsmaililiği reddeden Hasibi olmuştur. Hasibi din işlerine bakarken bütün Alevi illerini dolaştı. Horasan ve Deylem illerinden sonra Rabia ve Tağliboğullarına döndü ve daha sonra Seyfüdevle'nin yanında Halep'e yerleşti. Hasibi, yaşadığı dönemde bağımsızlığını ilan etmiş bütün Alevi hükümdarlıkların dini lideri idi. 957 yılında Halep'te vefat etti⁸² (Et-Tavil, 2012).

Hasibi'nin vefatından sonra Alevilikte iki din merkezi ortaya çıktı:

1. Seyyid b. Hüseyin b. Hamdân el-Mısri'nin halifesi Seyyid Muhammed b. Ali el-Cilli⁸³,nin yürüttüğü Halep'teki Merkez.
2. Seyyid Ali el-Cısrı'nin yürüttüğü Bağdad'daki merkez. Hülâgu⁸⁴,nun Bağdat seferinden sonra yok oldu.

El-Cilli'den sonra Alevi şeyhi ve Cümbülani tarikatının önderi Seyyid Ebu Sa'id el-Meymûn Sürûr b.Kâsım et-Tabarani (M. 959-1035) oldu.Tabarâni durmak bilmeyen savaş ve karışıklıklar sebebiyle dini hareketin merkezini 1031'de Lazkiye'ye daha

⁷⁹ Lakabları; el-Abid, ez-Zâhid ve el-Fârisi idi.

⁸⁰ Yaklaşık olarak 912/913 yıllarıdır.

⁸¹ Irakta bulunan Kufe şehri yakınlarında bir kasaba.

⁸² Mezarı Halep'in kuzeyindedir ve Şeyh Yâbrâk adıyla bilinir.

⁸³ Günümüzde Hatay Samandağ(Suveydi)'da yaşayan Cilli alilesinin atası.

⁸⁴ Hülâgu Han (d. 1217 - ö. 8 Şubat 1265), İlhanlılar'ın kurucusu Cengiz Han'ın torunudur. Moğollar tarafından 13 Şubat 1258'de Bağdat şehrine girildi ve yağmalandı, halk katledildi.

sonra Cebele kasabasına taşımak zorunda kalmıştır (Mossa, 1988). Et-Tarabani 1034 yılında Lazkiye’de vefat etti⁸⁵. Lazkiye’ye yerleşilmesinden sonra da İshakilerle çatışmışlardır. Et-Tabarani’nin döneminde İshakilerin lideri olan ve zenginliğiyle tanınan ebû Zuheybe İsmail b. Hallad Lazkiye’nin güneyini hareketinin merkezi yapmıştı. İshakilerin Aleviler üzerinde baskı kurdukları, Beni Hilâl⁸⁶’ın yardımları sonucunda bu topluluğun baskısının durdurulup Alevilerin varlığını devam ettirdiği aktarılmaktadır. Beni Hilâl Lazkiye’ye vardığında İshakilerin lideri Antakya’ya kaçsa da sonunda yakalanarak öldürülmüştür (Mossa, 1988).

Et-Tabarani hem üretken bir yazar hem de dikkate değer bir lider olarak nitelendirilebilir⁸⁷. Birçok eser ortaya koymuş olan Arap Alevi toplumunun bir yandan dinsel öte yandan dünyevi varlığına ilişkin önemli faaliyetler yürüten et-Tabarani Arap Alevilerin son Şeyhidir. Et-Tabarâni’den sonra hem toplumsal hem dinsel bakımdan merkezi bir otorite/önderlik sağlanamamıştır. Bundan sonra Arap Alevi toplumu ‘özerk’ yerel önderlerin liderliğinde farklı gruplara ayrılarak hayatta kalma mücadelelerine devam etmişlerdir (Mertcan, 2013 s. 38). Tarabani’den sonra tarikat önderliğine kimse geçmedi, her şeyh bir yörede bağımsız olarak şeyhliğini sürdürdü. Çünkü Aleviler Halep’teki Tağlibli Hamdanoğullarının⁸⁸ himayesine girmişlerdi. Hamdanoğullarından sonra Rumlar, Hıms(Humus)’a kadarki bütün Alevi illerini işgal etti. Sadece Mısır Alevilerin egemenliği altında kaldı (Et-Tavil, 2012 s. 154).

Mertcan (2013) teolojik olarak mezhep ifadesinden kaçınılması gerektiğini savunarak, konuya şöyle bir açıklık getirmiştir: el-Hasibi gerçekten el-Cunbulani aracılığıyla Muhammed b. Nusayr’dan kendisine ulaştırılmış olan bilgi ve değerleri

⁸⁵ Mezarı Ebu Ali Şeyh Muhammed el-Batarni adıyla ünlü Alevinin türbesi arasında, bugün Şa’rani Mescidi diye bilinen mescidin içindedir.

⁸⁶ Arap Alevi topluluğunun Beni Hilâl topluluğuna saygısı yıllarca devam etmiş, Hefli gecelerinde topluluğun mitolojik hikayeleri anlatılmış ve topluluk üzerine şarkılar söylenmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. bölüm 2.1.3.

⁸⁷ Et-Tabarâni’nin birçok yazısının kaybolduğu düşünülse de Massignon, et-Tabarani’ye ait 17 çalışmadan bahseder. Fakat bunların özellikle iki tanesinin, Kitab al-Haft ve Risalat al-Tawhid’in durumu muğlaktır. Et-Tabarani’yi Arap Aleviliteratüründeki yerinin, Kitab al-Ma’rif’le ispatlanmış olduğunu açıklamaktadırlar: Meir M. Bar-Asher ve Aryeh Kofsky, “Dogma and Ritual in Kitâb Al-Ma’ârif By the Nusayri Theologian Abû Sa’id Maymûn B. Al-Qâsim Al-Tabarani (d. 426/1034-35)”, Arabica, T.52, Fasc. 1 (Jan., 2005 s. 43-5).

⁸⁸ Tağlibi Hamdanoğulları Beylikleri: 944 yılında Kuzey Suriye’de Antakya’yı da içine alan Hamdanoğulları Devleti kuruldu. 967-969 yıllarında Hamdanilerle Bizanslılar arasında şiddetli çatışmalar oldu. Sonunda Antakya Bizans kuşatmasına 969 yılına kadar dayanabildi. Antakya Bizans İmparatoru Nikephorus Phokas’ın kumandanlarından Mikhaïl Burtzes tarafından zaptedildi.

daha sistematik bir yapıya kavuşturup, takipçilerini daha örgütlü bir yapı içerisinde birleştiren, dağınık haldeki güçleri bir “topluluk” haline getirip, düzenlediği inanç esasları doğrultusunda davasını yaymaya girişen teorik ve eylemsel bağlamda büyük bir lider olmayı başarmış bir şahsiyettir (s. 28). İran, Irak, Suriye coğrafyasında faaliyetler yürüten bu şahsiyet çeşitli devlet yöneticilerinin de aralarında bulunduğu çok sayıda taraftar edinmeyi başarmıştır. Kendisinden sonra, Arap Alevi topluluğunun işlerinin düzenlenmesi ve topluluğun devamının sağlanması açısından Bağdat ve Halep’te iki merkez kurulmasının zeminini hazırlamıştır. El-Hasibi kendisinden önceki ve sonraki genel şeyhler gibi, teolojik misyonunun ve dinsel önderliğin yanı sıra sosyal ve siyasal bir misyon ve birleştirici bir önderliği de temsil etmekteydi. Bu “kollektif misyon” hem dini önder hem askeri bir kurtarıcı ve toplum kurucu konumunda yer alan Hasan el-Mekzûn es-Sincârî’nin şahsında daha net bir görünürlük kazanacaktır.

El-Hasibi Cuncula’da doğdu. El-Hasibi Şii bir ailede büyür ve erkendönemde dinsel bilgilerle tanışır. Zaman içinde kendini çok iyi yetiştirir ve derin bilgilerle kuşanır. Oldukça zengin bir ruhsal dünyaya sahip, yetenekli bir şair olarak kabul edilir. Zaman içinde muhammed b. Nusayr’ın takipçilerinin lideri Abdullah b. Muhammed el-Cennân el-Cunbulani’yi tanıması hayatına yön verir el-Hasibi, onun en önemli talebesi haline gelir ve birçok ilmi ondan öğrenir. Arap Alevi literatürüne göre, el-Cennan, Muhammed b. Nusayr’dan öğrendiği ilkeleri el-Hasibi’ye aktarmıştır (Friedman, 2001).

Görünüşe göre, el-Hasibi ilk zamanlar, mesajını açık propaganda yaparak yaymıştır. Bu hakeret tarzı, el-Hasibi’yi ve öğrencilerini ciddi tehlike altına sokmuştur. İslam İmparatorluğu’nun merkezi Irak aşırı derecede karışık ve bu karışıklık 10. yüzyılın ilk yarısında zirveye ulaşmıştı. Hallac-ı Mansur’un Bağdat’ta idamıyla birlikte de geniş bir tutuklama başlatılmıştı. Karmati isyancılarına yardım ettiğinden şüphelenilenlerin tasfiye edilmesi ve Hallac-ı Mansur’un öldürülmesi gibi olaylar el-Hasibi’yi yolundan caydırmamıştır. Açıkta propagandasını yürüten el-Hasibi Bağdat yönetimince, İslam’a aykırı inanç ve faaliyetler içinde olduğu şeklinde gerekçelerle tutuklanmıştır (Friedman, 2001 s.100). Bu olayın 10. Yüzyılın ilk yarısının sonlarına doğru gerçekleştiği tahmin ediliyor. El-Hasibi daha sonra cezaevinden kurtulmayı başarmış ve yoluna devam etmiştir (Mertcan, 2013 s. 30).

El-Hasibi Bağdat'tan sonra Suriye coğrafyasına gider ve orada artık daha temkinli davranır. Irak'ta saltanatı Şii-Pers hanedan olan Büveyhilerin ele almasının ardından, “aşırı” Şii olarak nitelenen grupların Büveyhi Irak'ında yaşama olanağına sahip olduğu görülmüştür (Friedman, 2001). Böylece koşulların değişmesiyle birlikte, el-Hasibi 947'de Irak'a geri dönmüş ve çalışmalarını sürdürmüştür. Örneğin, Turba'da 140 kişiden meydana geldiği belirtilen “Muvahhiddun” topluluğunu oluşturmuştur. El-Hasibi bu şekilde örgütlenme, kurumsallaşma çalışmalarını yürütürken öte yandan teorik çalışmalarını sürdürmeye devam etmiştir. Çok sayıda eserin müellifi olduğu bildirilen el-Hasibi'nin⁸⁹ ilim ve irfan konularında oldukça derin bir alim olduğu farklı mezheplerden bazı yazarlarca da kabul edilmektedir⁹⁰. Friedman da Arap alevilerin, Şia tarafından reddedilen ve dışlanan bir pozisyonda olmalarına rağmen, el-Hasibi'nin, kişisel olarak bu durumdan biraz farklı bir yerde durduğunu; bir yandan Alevi literatüründe önemli bir figür/din alimi olarak var olmaya devam ettiğini ifade eder (Mertcan, 2013 s. 31).

4.1.4 Oniki imamlardan sonra kurulan Alevi devletleri

İslamiyetin yayılışının ilk yüzyılından başlayarak, ehl-i sünnet inancına muhalif, İmamiye, Aleviye, İsmailiye ilah gibi adlarla anılan ve aralarında ufak tefek bazı farklar bulunan bir sürü itizali mezhepler ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki adını Hz. Muhammed'in kızı, Hz. Ali'nin eşi, İmam Hasan ile İmam Hüseyin'in annesi olan Fatma'dan alan Fatımiler Devleti Fas, Cezayir, Tunus, Mısır ve Suriye'de egemenlik kurdu. Alevilerden bir kısmı Kuzey Afrika'ya ve Yemen'e yöneldiler. Bunlar daha sonra Fatımiler adını alarak bütün Kuzey Afrika'da bir Fatımiler Devleti kurdular.

Alevi Fatımiler Devleti; 909 yılında Ubeydullah el-Mehdi tarafından kuruldu. Alevi hükümetlerinden olan Hamdanoğulları ve Deylemoğulları (Büveyhoğulları)'nın ortaya çıkışı Fatımilerin başarısında güçlü bir etken olmuştur.

Deylemli Alevi Beveyhoğulları Devleti: Seyyid Hüseyin b. Hamdân el-Hasibi⁹¹'nin Cünbülani tarikatı üyesi olan Beveyhoğulları Hazar denizi yöresinde

⁸⁹ El-Hasibi'nin bu eserlerinden sadece, Mide ve Hidayet'ül Kübra isimli eserleri bugüne ulaşmıştır (Reyhani, Gölgesiz Işıklar II. s.44)

⁹⁰ Bkz. Hüseyin Şanlı “el-Hasibi Kaddes Allahu Ruvhahü”, Reyhani, “Gölgesiz Işıklar II”.

⁹¹ Hüseyin Şanlı yazısında: el-Hasibi'nin, Karmatiliğe mensup olduğu suçlamasıyla tutuklandığını, daha sonra masum olduğunun anlaşılması sonucu serbest bırakıldığını ve kendisinden özür dilendiğini kaydetmektedir “el-Hasibi (Kaddes Allahu Ruvhahü)”

bağımsızlıklarını ilan ettiler(m.963 yılı). 1058 yılında Büveyhoğulları Devletinin yıkılmasıyla Abbasi Halifesi el-Kaim-billah, bölgeyi Sünni Selçuklu Türkleri beyliğine bırakarak bu bölgedeki alevi saltanatına öldürücü darbeyi vurmuştur.

Muizzüddavle ed-Deylemi: Kurucusu Ebu'l-Hüseyn Ahmed'dir (m. 912). Irak'da hüküm sürmüş ve merkezi Bağdad'dır. Gadir Hum Bayramı'nın diğer bayramlar gibi kutlanmasını emretti (Galip Et-Tavil, 2012 s. 183). Nitekim bugüne kadar Arap Alevileri bu bayramı en büyük bayram olarak kutlamaktadırlar .

Alevi Halep Hamdanoğulları Devleti: Kurucusu el-Hasibi'nin manevi himayesi altındaki Seyfudevle (915?-967)⁹² idi. Arap Alevilerin tarihinde Hamdaniler Dönemi'nin özel bir yeri vardır. Özellikle Seyfuddevle önderliğinde Halep merkezli etkinliğin yoğunlaştığı (miladi 10. yüzyıla denk gelen) dönem, bir anlamda “Arap Alevilerin Altınçağı”nı temsil etmektedir. Halep, Tarsus, Adana, Misis ve Ayas gibi kentlere hükmediyordu. Bilime ve sanata verdikleri önem ve Bizans'a karşı seferleriyle tanınan Hamdanîler, Abbasi halifeliği'nin gücünü ve itibarını yitirdiği, geniş İslam coğrafyasının birçok devlet ve beyliğe bölündüğü bir ortamda, önemli ticari merkezler ve bereketli topraklar üzerinde egemenliklerini sağlamış (Tanci, 2004 s. 112). Hamdaniler, kısa bir süre de olsa Arap Alevilerin “devlet”leşme olanağını sağlayan bir dönemi temsil eder. İslam tarihinde genellikle Şii devleti olarak adı geçen Hamdanilerin, aksi yöndeki iddialara karşın en üst düzeydeki yöneticilerinin Alevi öğretisine bağlı olduklarını özellikle Arap Alevi kaynaklarında net bir biçimde görmekteyiz⁹³ (Mertcan, 2013 s. 33). Hamdaniler dönemi Arap Alevilerin inanç ve değerlerine uygun bir biçimde yaşayabildikleri; özgürlüğün ve siyasal erkin nimetlerinden yararlanabildikleri bir dönemi temsil ediyordu. Muhammed b. Ali el-Cilli'den, yani Hamdanoğulları döneminden sonra Alevi şeyhliği, Seyyid Ebu Said el-Meymun Sürur'a geçti ve Lazkiye'ye giden hazretleri

⁹² Arap Alevi kaynaklarının dışında, İslam tarihi çalışmalarında Seyfuddevle ve hanedanı genellikle Şii olarak belirtilir, Aleviliğe ilişkin bir göndermede bulunulmaz. Bu bile başlı başına inançlarını nasıl bir örtü altında tuttuklarını kanıtlar. Örneğin bkz. Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, London-Henley, Routledge&Kegan Paul, LTD, 1948, s. 152-153; Fikret Işıltan, *Seyüd Devle, İslam Ansiklopedisi*, 10. C. (106. Cüz), (haz. A. Adıvar vd.), İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1965, s.536-539; Marius Canard, “Hamdanids”, *The Encyclopaedia of Islam* (ed. B. Lewis et al), Vol. 3, Leiden, E. J. Brill, 1971, s. 126-131. Thierry Bianquis, “Sayf al-Dawla”, *Encyclopaedia of Islam* (ed. B. Lewis et al), Vol. 9, Leiden, E. J. Brill, 1997, s. 103-109 ; M. Sobernheim, “Hamdaniler”, *İslam Ansiklopedisi*, C:5/1, Milli Eğitim Basımevi, 1988, s.179-182.

⁹³ Bkz. Es-Salih, a.g.e., s.89-92-93; Tümkaya, 2004, s.124-128; Uluçay a.g.e., s. 82-83; Reyhani, Gölgesiz Işıklar II, s. 28-32; et-Tavil, a.g.e., s. 189-203.

oraya yerleşti. Halepteki Hamdanoğulları saltanatının yıkılışından sonra Alevilerin dinsel örgütlenmeleri çözülmeye uğradı. Aleviler siyasal ve dini bakımdan Mısır Alevilerine bağımlı hale geldiler. Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında Alevi Belkıyni ailesi önderlerinin başkanlık ettiği merkez dağıldı⁹⁴.

Gassanlı Alevi Aridoğulları Hükümeti: Aridoğulları Gassanilerden, yani Suriye'deki en eski Araplardandır, Şam'da Ebu Zer'in eliyle İslama ihtida ettiler.

Lazkiye'deki Alevi Tenuhiler Hükümeti: Roma devleti Tenuhileri Suriyede'ki vekilleri olarak atamış, bunlardan bir bölümü sahillere yani Fenike kentlerine yerleşmişti. Tenuhi ve Gassani Alevileri bugün Suriye'de ve Türkiye'de bulunan Arap Alevilerinin en eski atalarıdır. Daha önce Lazkiye ve Nusayra dağlarında düzenli yönetim örgütlenmeleri yoktu, her köy ve kent ötekinden bağımsızdı. . Cebele'deki az sayıdaki Sünni dışında Sayhun yöresinde Yahudiler ve Lazkiye'de Hıristiyan ve Aleviler yaşıyordu. Dağ halkının çoğunluğu Aleviydi ve yaşayışları bir anlamda bireyseldi. Alevi Lazkiye Devleti 1085 yılında Haçlılar tarafından yıkıldı (Et-Tavil, 2012). Bu olayın ardından bölgede kalan Arap Aleviler, her birine İmamü'l-belde denen meşâyıha (Şeyhler⁹⁵) bağlı kaldı ve bunlar fetva ve din işlerinde Alevilerin merciiydi, ancak güçlü bir siyasal örgütlenmeleri yoktu.

Alevi Hammudoğulları Devleti: Endülüs'te (İspanya) 1016 yılında bağımsızlıklarını ilan ettiler ve 42 yıl bağımsız olarak yaşadılar. Abbasiler döneminde Aleviler için İslam Ülkesinin sınır boylarından başka sığınacak yer kalmamıştı. 1016 yılında Alevilerin bir bölümü Endülüs'te bağımsızlıklarını ilan etti, bunlar Hammudoğullarıydı.

Alevi Ahmeroğulları Devleti: Hudoğulları zayıf düşünce 1232 yılında bölgede yaşayan Arap Aleviler birleşerek bağımsızlıklarını ilan etti. ilk emirleri Sultan Ebu Abdullah Muhammed oldu. Ahmeroğullarına kimileri Endülüs Nusayrileri dediler. 11. yüzyıl sonlarında Suriye Haçlıların eline geçer ve 1103 yılında Arap Alevilerin yaşadığı bölge Haçlı kuvvetlerinin egemenliği altına girer. Et-Tavil, Haçlı Seferleri'ni Arap Alevilerin başına gelmiş en büyük iki felaketten ilki olarak görür, diğeri de Yavuz Sultan Selim'in katliamı olarak kabul edilir. Haçlı Seferleri

⁹⁴ Bkz. Et-Tavil, a.g.e., s. 195-199, 213-215. 276-277; Kasım Ener, Tarih Boyunca Adana Ovasında Bir Bakış, 6. B., İstanbul, Berksoy Matbaası, 1964, s. 130.

⁹⁵ Günümüzde Arap Alevi topluluğunun dini liderleri olan Şeyhler bu şeyhlerin aile fertleridir.

başladığında Alevilerin bölgeleri şunlardı; Horasan, Hazar denizi sahilleri, Mavsıl, Diyarbekir, Halep ve Avasım yani Tarsus, Adana, Misis, ayas, Haruniye ve Bayas. Lazkiye ile birlikte Antakya ve Cebele yöreleri. Banyas, Tartus, Trablus, Hama, Hıms, Sur yöreleri Kudüs'e kadar ki Suriye yurdu coğrafyası ve çoğu halkıyla Mısır ve el-Mağribü'l-Aksa. Ayrıca Medine, Mekke, Bağdad ve Yemen'de de Alevi azınlıklar vardı (Et-Tavil, 2012 s. 221). Lyde, 1099'da Kudüs'e gitmekte olan Haçlı kuvvetlerinin dağlarda yaşayan Arap Alevileri bulduklarını ve Haçlı kuvvetlerinin Nusayri (Alevi) dağlarının doğusunda (Moarra şehrinden) Lübnan Dağının içlerine kadar çok büyük sayıda insanı öldürdüklerini aktarır (Lyde, 1860 s.68). Mossa da bu katliamı ifade ettikten sonra, (Teymiye'ye referansla) bir süre sonra Haçlıların Alevilerin bilinen anlamda (Ortodoks) bir Müslüman mezhebi olmadıklarını görünce onlara karşı daha toleranslı davrandıklarını, Suriye kıyılarının Haçlılar tarafından ele geçirilmesine Alevilerin yardım ettiğini, Alevilerin bu hizmetlerinin karşılığında, 1071 yılında İsmaililer tarafından zapt edilmiş olan birçok kalelerini geri aldıklarını belirtmektedir (Mossa, 1988 s. 269).

1097 ve 1150 yılında Antakya ve çevresinde büyük bir kuraklık ve ardından şiddetli bir deprem meydana geldi ve bölgeyi çökertti. 1200 yılında Salahüddin bir zamanlar Alevilerin başkenti olan Lazkiye'yi geri aldı.). 1258 yılında Moğol ordusu Bağdat'a girerek şehri yağmalamıştır. Daha sonra Moğol ordusu kuzey Suriye'yi yerle bir edip, (Hama ve Halep gibi) belli başlı önemli şehirleri ele geçirmiştir. Bağdat'ın yağmalanması sürecinde Alevilerin buradaki merkezi de tüm kurumlarıyla birlikte yerle bir edilmiştir (Mossa, 1988 s. 267, 270-71).

Memlüklerin egemen olduğu dönem boyunca Arap Aleviler üzerinde baskı devam ettirilmiştir. 1260-1277 yılları arasında Suriye ve Mısır'da hüküm süren Sultan Baybars Arap Alevilerin Sünniliğe dönderilmesi için uğraşmış, Arap Alevilerin yaşadığı bölgelerde camiler yaptırmıştır. Suytan Kalavun devrinde de bu uygulamalara devam edilmişse de istenilen sonuç elde edilememiştir. İbn Battuta, Baybars'ın fermanıyla Arap Alevi köylerine mescitler yapıldığını, fakat Alevilerin buralara ilgi göstermediğini, hatta çoğu yerde bu mescitlerin farklı amaçlarla kullanıldığını aktarmaktadır (Battuta, s. 120). Memlüklerin Alevilere yönelik tavrı sadece Sünnileştirme yönünde bir baskıyla sınırlı kalmamış, önceki dönemlerde olduğu gibi katletme politikası da güdülmüştür (Mertcan, 2013).

4.1.5 Osmanlı imparatorluğu dönemi

Osmanlı egemenliği altında bulunan Arap Alevilerin önemli bir kesimi Suriye coğrafyasında yaşamaktaydı. Suriye ve Filistinde hemen hemen 16. Yüzyılın başlarından Türkiye Cumhuriyetinin kurulduğu tarihe kadar Osmanlı yönetiminin bu topraklardaki faaliyet alanı özellikle vergi toplanması statüsünün sürdürülmesi gibi konularla sınırlıydı. Diğer meselelerde, özellikle sosyal ve ekonomik çerçevede meselelerin çözümü bölgenin kendi özerk kurumlarına bırakılmıştı.

“İsmail’in 1501’de, o zamana dek Sünnilerin ağırlıkta olduğu İran’da, On iki İmamcı Şiiliği devlet dini ilan etmesi Osmanlı İmparatorluğu ile olan dini cepheleşmenin sertleşmesine yol açtı. O andan itibaren, devletin istikrarını bozabilecek uyrukların önemli bir bölümünün heterodoksluğuna ve Safevilerin Şiiliğine karşı, Sünnilik Osmanlı sarayının ideolojisinin merkezi unsuru olarak öne çıkar (Massicard, 2007). Osamanlı-Safevi savaşları, Şah İsmail Safevi’ye güçlü bağlarla bağlı Anadolu’daki Alevi Türkmen aşiretlerden kaynaklanmaktadır (Allouche, 1986). Arap Alevilerin bu süreçte, Safevi güçlerinin tarafında yer aldıkları ifade edilir (Mertcan, 2013 s. 46). Osmanlı Sultanı bütün heterodoks topluluklardan olduğu gibi Arap Alevilerden de şüphe ediyordu. Osmanlı belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Osmanlı yöneticileri, Arap Alevilerin İranlılara yönelik sempatilerinden kuşkullanmış ve bazı tedbirler almışlardır (Talhamy, 2010).

Çaldıran galibiyetinin ardından yüzünü Memlûklerin egemenlik alanlarına çeviren Sultan Selim’in Suriye ve Mısır üzerine yürüyüşü Arap Aleviler için tarihi bir dönemeci temsil eder (Mertcan, 2013). 1500’lü yıllarda Yavuz Sultan Selim Mısır seferi sırasında Halep’e geldiği zaman burada bazı kışkırtmalarla birlikte o ünlü “*Alevilerin yahut kâfirlerin katli....*” için gereken o ünlü fetvayı aldı. Arap Alevi yazarlar genellikle, bu fetvanın özel olarak Arap Alevilerin katledilmesine yönelik verildiğini yazarlar. Bu doğru olmakla birlikte, burada belirtilmesi gereken bir husus vardır: Fetva genel olarak Ortodoks İslam için tehlike olarak görülen ve sapkın/yoldan çıkmış addedilen Rafizi, Şii/Heterodoks topluluklara yönelik verilmiştir. Böylece Sultan Selim’in her cephede karşılaştığı rakip heterodoks

toplulukların ortadan kaldırılmasının meşru zemini hazırlanmış olacaktı (bkz. Talhamy, 2010 s. 181-83⁹⁶).

Bu fetvada ulema İslam şeriatının ruhuna uygun davranmış değildi, yalnızca “Saldırgan olanla Allah’ın emrine dönünceye kadar savaşın” ayetini cahilce tefsir etmişlerdi. Sultan Selim Halep’teki bütün ümera⁹⁷ ve şeyhleri topladı. Dokuz bin dört yüz kişi toplandılar. Fetvaya dayanarak hepsini öldürdü, sonra din adına katledilmelerini emretti (Et-Tavil, 2012 s. 265).

Alevilerin mallarını yağmalamış, kadınlarını esir almış, büyüklerini öldürmüşlerdi. Aleviler saldırgan, kafir ve dinsiz ilan edildiler. Bu olayın ardından aleviler dehşet içinde kırlara ve Nusayra Dağı’na kaçmaya başladılar. Bu olaylar daha sonra Anadolu kentlerindeki Alevilere de sıçradı. Arap Alevilere yönelik uygulanan katliamın boyutuna dair, kaynaklarda birbirinden oldukça farklı rakamlar zikredilmekle birlikte, 40 binini üzerinde insanın katledildiği anlaşılmaktadır⁹⁸. Yavuz Sultan Selim’in yaptığı katliam, Halep ve çevresiyle sınırlı kalmamıştır. Arap Alevilerin Suriye ve Anadolu’da yaşadıkları bölgeler de kırımdan geçirilmiştir. et-Tavil’n aktardığına göre, bu dönemde Çukurova bölgesindeki Arap Alevi varlığı da yok olma noktasına getirilmiştir (Mertcan, 2013 s.49)

Bu olaylardan sonra Anadolu ve Horasandan doksan bin çadır, yani yarım milyon Türk bu bölgeye yerleştirildi. Burada amaç Türk aşiretlerini Alevilere musallat etmekti (Galip Et-Tavil, 2012 s.266). Bu olay dağda bir fetret⁹⁹ devrinin kapısını açtı. Sultan Selim Antakya ve Lazkiye ortasında bulunan mevkiye çadır kurmuştu; bu yüzden çadır kurduğu yere Ordu (bugünkü adı Yayladağı) denir. Bu bölgeye Kemah Türkleri yerleştirildi. Cebele ovası ve Lazkiye dolaylarını Türkler işgal etti. Sultan Selim sadece Nusayra Dağını kendi haline bırakıp Şam’a, sonra Mısır’a gitti. Mısırda son Abbasi Halifesi el-Mütevekkil-alallah halifelik hakkını Türk Sultan Selim’e bıraktı. Mısırdaki yaşayan Alevilerin çoğu, Selim yaklaşıncan can korkusuyla Batı Afrika’ya göç etmişlerdi. Sultan Selim’in Alevi illerini istilası, Alevi egemenliğinin de yıkılışına neden oldu. Aleviler, siyasi ve yaşam şekli olarak çok gerilediler. Aralarında eski çağlardakine benzer savunma örgütlenmeleri oluştu ve kabilelere, aşiretlere, batınlara, fahızlara ayrıldılar, çünkü böyle gruplaşmak hayatlarını savunmaya ve özellikle kendilerine zulmedenlerden intikam almaya yarayacak tek çareydi. Aleviler artık aşiretlere ve kollara bölünmüş durumda idi. Arap Alevilerin tek yaşam bölgesi olarak Nusayra Dağı kalmıştı. Bu bölgede yaşayanlara da Nusayriler dendi (Et-Tavil, 2012 s.305).

Alevilerin Antakya’ya dönüşü 1700 tarihinde başladı. İlk göç edenler, Rama ve Siyanu köyünden gelenler oldu. Antakya ve Samandağ(Süveydi) bölgelerine yerleştiler. 1770’li yıllarda Aleviler atalarının yurtları olarak kabul ettikleri Antakya’dan, Adana’ya göç ettiler. Bunlara katılanların çoğalmasıyla Arap Aleviler

⁹⁶ Fakat şu notu da düşmek gerekir: Arap Aleviler gibi heterodoks bir topluluk olan İsmaililer, bu süreçte Osmanlı’nın saflarında yer almıştır. Arap Alevilerle ilişkileri sürekli gerginlik içinde olan İsmailililerin Osmanlılarla ittifak yaptıkları, kimi Alevi kalelerine saldırarak bazılarını ele geçirdikleri görülmüştür(Mertcan a.g.e., s.48). İsmaililerin Osmanlı güçlerini memnun etmek için Osmanlı geleneklerine uygun hareket etmeye çalıştıkları, giyim kuşamlarını bile buna göre düzenledikleri, hatta kadınlarını örttükleri aktarılır (Mossa, a.g.e., s. 275-276).

⁹⁷ Buyurucular, beyler, amirler.

⁹⁸ Reyhani bu sayının 80 bin olduğunu aktarır (Gölgesiz Işıklar II, s. 81).

⁹⁹ Hükümet gücünün gevşediği bir yerde düzenin yeniden kurulmasına kadar geçen süre; iki olay arasındaki süre.

Adana halkının üçte biri haline geldiler (s. 257). 1830'lu yıllarda Suriye genel valisi olan Mısırlı (Kavalalı) İbrahim Paşa, Nusayra dağındaki Alevilerin bir kısmını kendi askeri olarak Tarsus ve Adana'ya yerleştirdi. Bu askerlerin pek çoğu bu bölgeden dönmeyerek oraya yerleşmişlerdir. 1853 yılında Lazkiye'de büyük bir deprem oldu ve bu bölgede yaşayanların bir kısmı Adana ile Tarsus çevresine göç ettiler. 1870'li yıllarda Adana Valiliği yapan Ziya Paşa, Alevi köylerine okullar, camiler yaptırdı. Onları devlete yaklaştırmaya çalıştı, ancak bu çaba kendisiyle sınırlı kaldı (Galip Et-Tavil, 2012).

Osmanlı'nın uzun egemenlik döneminde Arap Aleviler şehirlerden, Osmanlı yetkililerinden ve kendilerine karşı nefretle kışkırtılan Sünni Müslüman kesimlerin yoğunlukta oldukları yerlerden uzak durmaya gayret eden bir hayat pratiği geliştirmişlerdir. Şehirlerde yaşayan Arap Aleviler olabildiğince kimliklerini gizleyerek hayatta kalmaya çalışmışlardır. Alevi Dağlarında yaşayan büyük çoğunluksa, çeşitli aşiretlere bölünmüş olsalar da kendi toplumunun insanlarından oluşan homojen birimler halinde ulaşılması güç doruklarda yerleşmiş, asırlarca, oldukça güç koşullar içinde yarı-otonom bir halde varlık-yokluk mücadelesi vermişlerdir (Mertcan, 2013 s. 51).

Osmanlı son döneminde Arap Alevilerinin yaşadığı bölgelerdeki devlet dairelerinde memurlar yalnızca Sünni memurlardan oluşuyordu. Sonuçta gayrimenkul malların büyük bölümü Alevilerden başkalarının eline geçti ve Aleviler dağlarında esirler gibi kalakaldılar. Devlet dairelerindeki suistimaller, toprak, emlak ve hayvanlarıyla birlikte bin üç yüz köyün Sünniler ve Hristiyanların eline geçmesiyle sonuçlanmıştır. Bir zamanlar bu toprakların sahipleri olan Aleviler ise ırgat oldular (Galip Et-Tavil, 2012).

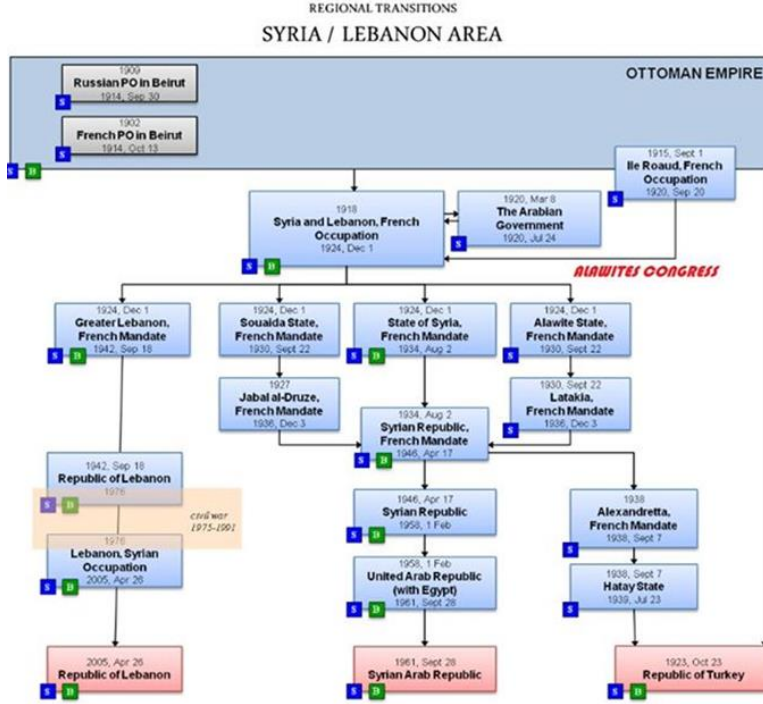
Osmanlı yönetimi altında uzun yüzyıllar geçiren Arap Alevilerin bu süreçte gerek sosyo-ekonomik gerekse hukuki-siyasi açıdan oldukça kötü koşullar içerisinde yaşadıkları anlaşılmaktadır. 19. Yüzyılın sonlarına, özellikle Abdülhamid dönemindeki Arap Alevilere ilişkin yaklaşımdaki dönüşüme kadar, Tanzimat devri de dahil olmak üzere, devlet Arap Alevilerin karşısına asayişini sağlamak ve vergileri tahsil etmek üzere katı yüzüyle çıkmıştır. Kuşkusuz 19. yüzyılda Osmanlı'daki genel değişim, Arap Alevi bölgelerine de yansımıştır ama bu bir reformasyondan/iyileşmeden daha çok, oluşmakta olan modern devletin gerekleri

doğrultusunda ve şiddeti daha sistematik hale getirmek biçiminde olmuştur (Mertcan, 2013).

Arap Alevi bölgelerine birçok yabancı seyyah ziyarette bulunmuş, misyonerler buralara yerleşerek çalışmalar yapmıştır. Bunlar önyargılı tutumlarına, oryantalist yaklaşımlarına, eksik ve yanlış bilgilerine rağmen empirik gözlemlere dayalı aktarımlarla Arap Alevilerin her açıdan nasıl “felaket koşulları” altındayasadıklarını gözler önüne sermektedirler. Örneğin 19. Yüzyılın ortalarında, bir süre Lazkiye’ye yerleşen ve okul açan misyoner papaz Samuel Lyde, Aleviler arasında geçirdiği yılları kaleme aldığı eserinde, Alevilerin devletle ve çevredeki sünni Müslümanlarla sürekli bir çatışma halinde ve nasıl kötü koşullar altında yaşamakta olduklarını birçok olayla aktarır (bkz. Mertcan, 2013 s. 82-83-84-85).

Birinci dünya savaşı esnasında Şam halkı bölgeden kaçan Türklere düşmanca davrandı. Bunun üzerine harekete geçen Türk hükümeti, Adana’daki Alevilerin ellerinden savaş silahlarının alınması ve yalnızca silahsız görevlere verilmelerini istedi. Aynı zamanda Alevilerin Adana’dan sürülmesi gereğini bildirmişlerdi. Fakat bu emir Mondros Mütarekesi’nden üç gün önce gelmişti. Mondros antlaşması ile emir geçerliliğini yitirdi (Galip Et-Tavil, 2012 s. 323). Bu antlaşma sonrasında 10 Aralık 1918 akşamı gelecek 600 askerin Adana’ya geçecekleri bunların bir kısmının Fransız, bir kısmının da mitralyözlerle donatılmış Ermeni askerler oldukları anlaşılmıştır¹⁰⁰. Fransızlar Adana’ya geldikleri zaman, Türk kuvvetlerini dağıtıp derneklerini kapattılar. Belediye başkanlığı, polis müdürlüğü ve diğer dairelerdeki yöneticiliklere Arap Alevileri getirdiler (Galip Et-Tavil, 2012 s. 329). Bir süre sonra Ermeniler Sünni, Alevi bütün Müslümanlara saldırmaya başladılar. Aynı dönemde Tarsus Alevileri 3’e bölündü. Bir kısmı tarafsız kaldı, bir bölümü Ermenilerle anlaştı ve Fransızların hizmetine girdi. Diğer bir bölüm ise güney cephesine katılarak Türklerin emrine girdi (Galip Et-Tavil, 2012 s. 343). 11 Ekim 1922’de Mösyö Franklin Bouillon ve Mustafa Kemal Atatürk arasında yapılan mütakere sonucunda Fransızlar ile barış sağlandı ve bölgeyi terk ettiler. Bunun sonuçlarından birisi olarak da Arap Alevilerinin bir kısmı Lazkiye’ye göç etti (Galip Et-Tavil, 2012). Şekil 4.2’de Osmanlı İmparatorluğundan günümüze kadar olan dönemdeki Ortadoğudaki siyasi değişim gösterilmiştir:

¹⁰⁰ Başbakanlık Osmanlı Arşivleri Genel Müdürlüğü, Uzman - Ermeni Araştırmaları, Sayı 11, Sonbahar 2003.



Şekil 4.2 : Ortadoğu siyasi değişimi.

4.1.6 Fransız Alevi (Alawite) devleti (1920-1936)

Arap Aleviler, Osmanlı İmparatorluğu döneminde gördükleri baskı nedeniyle yıllar boyu kendilerini toplumun dışında tuttu. 14. yüzyılın en önemli âlimlerinden İbn Teymiye, literatürde Nusayriler olarak da anılan Arap Alevilere vaazlarında sıkça yer veriyordu: "Nusayriler, Yahudilerden ve Hıristiyanlardan daha imansızdırlar. Muhammed'in toplumuna, Frenkler ve Türklerden daha çok zarar vermişlerdir. İslami yasalar çerçevesinde cezalandırılmaları başarıların en büyüğü ve yükümlülüklerin en önemlisidir." Yavuz Sultan Selim idaresinde, 15. yüzyıl Osmanlı döneminde Alevi din adamlarına Halep'te tuzak kurulduğu ve başları kesilerek öldürüldükleri de Alevi toplumunda zulümlere verilen örneklerden sayılıyor. Akdeniz kıyılarında Lübnan ve Suriye sınırı ile Türkiye'nin güneyine çekilen Arap Aleviler, güçlü Sünni komşularından uzak, yıllar boyu "göze batmaktan", dikkat çekmekten sakındığı için dağlarda yaşamaya başladı (Url-7).

Bağımsızlığa giden yolda en önemli itici gücün Arap milliyetçiliğinin uyanışı olduğu görülmektedir. 19. yüzyıldan itibaren Avrupalılar ya da Amerikalılar tarafından idare edilen üniversitelerde eğitimlerini tamamlayan Suriyeli entelektüeller, Arap tarihi, dili ve edebiyatı üzerine yaptıkları çalışmalarla Arap milliyetçiliğinin fikri zemininin oluşumuna katkıda bulunmuşlardır (Khoury 1987 s. 19). Yurt dışında eğitim

gördükten sonra bağımsızlık mücadelesi içerisine girenlerden bir tanesi de Arap Alevisi olan Zeki Arsuzi'dir.

Toplum dışında tutulan Orta Doğulu Alevilerin kaderi, 20. yüzyılda Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle değişmeye başladı. Savaşta yenik düşen Osmanlı orduları, Lübnan ve Suriye'den çekilince, bölge yeni bir sömürgeci gücün, Fransızların egemenliği altına geçti. I. Dünya Savaşı'nın başladığı 1914'ten Milletler Cemiyeti'nin Fransa'ya Suriye üzerinde mandaterlik yetkisi verdiği 1922'ye kadar geçen zaman dilimi içerisinde bölge birçok gelişmeye sahne olmuş, Suriyeli Araplar, çok kısa bir süre için de olsa bağımsızlıklarını kazanmışlardır (bkz. Longrigg, 1972).

I. Dünya Savaşı sonunda Fransızlar ve İngilizler, Osmanlı dönemi sonrası toprakların paylaşılması için, gizli kapılar ardında Sykes-Picot Anlaşması imzalamıştı. Fawaz Gerges'e göre; savaş sonrası bölgede iktidarlarını sağlamlaştıran İngiltere ve Fransa, "Osmanlı İmparatorluğu ile modern Orta Doğu'nun haritasını yeniden çizdi". Gerges, bu yeni şekillenmenin "herhangi bir birliğe veya sınırların organik bağına" dayandırılmadığını yalnızca "yapay devletler ve yapay toplumları üzerinden" inşa edildiğini söylüyor. Gerges, "İngiltere ve Fransa, imparatorluklarının yarattığı etkiyi koruyabilmek için azınlıkları çoğunluklara karşı güçlendirdi" diyor.

Fransızlar, Suriye'de dini ve etnik azınlıkları desteklemek suretiyle Arap milliyetçiliğini zayıflatmak ve konumlarını güçlendirmek için gayret sarf etmişlerdir. Zira, bir yandan İngilizlerin Arap milliyetçiliğini kendilerine karşı kullanabileceğinden endişe etmekte, diğer yandan da Suriye'de alevlenebilecek milliyetçilik ateşinin Kuzey Afrika'daki sömürgelerine sıçrayarak bir yangına dönüşmesinden korkmaktaydılar (Khoury, 1987).

Fransız güçleri 1920'de Suriye ve Lübnan'da manda yönetimi kurdu. Fransız idaresinde, bölge etnik ve dini temellere göre beş farklı devlete bölündü. Fransızların Suriye'ye yönelik orijinal planlarında mezheplere dayalı üç tane devlet öngörülmekteydi. Bunlar, kuzeyde bir Alevi devleti, merkezde bir Sünni devleti ve güneyde bir Dürzi devletidir. Bu üç devlet, federal Suriye çatısı altında birleştirileceklerdi. Ayrıca Fransa, manda idaresi sınırları içerisinde bulunan Lübnan çevresinde bir Hristiyan devleti inşa etmiş, ayrı bir Müslüman devletinin teşekkülüne

ise izin vermemiştir. Maruni¹⁰¹ liderlerle işbirliği yapan Fransızlar, bunun yerine 1926 yılında “Lübnan” devletini kurmak için mevcut Hristiyan devletinin sınırlarını genişletmişlerdir. Doğuda ezici çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu Beka ile batıda sahil bölgelerini, Beyrut, Trablusşam, Tire ve Sayda’yı içine alan topraklar Hristiyan devletinin sınırları içine dahil edilmişlerdir (Acar, 1989). Bu gelişmeler sonucunda; Halep Devleti, Şam Devleti, Dürzi merkezli Cebel-i Dürzi Emirliği ve Lübnan devletinin yanı sıra, Aleviler de kendi bayraklarıyla Alevi Devleti’ni kurdu. Manda yönetiminin ilk yıllarında Fransızlara karşı ciddi bir meydan okuma, kırsal kesimden, özellikle de Alevilerin yaşadığı dağlık bölgelerden geldi. Cebelü’n Nuseyriyye’de tam bir anarşi hüküm sürüyordu ve burası, bölgenin denetimi ‘insaflarına kalan’ asi Alevi çeteleriyle doluydu (Laanatza, 2003).

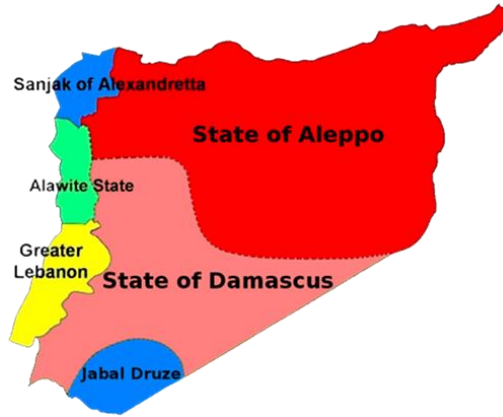
Aralık 1924’te, Suriye nüfusuna oranları yüzde 12 ile yüzde 14 arasında değişen Arap Aleviler, Suriye Manda Bölgesi’ne bağlı Federal Bölge olarak kendi bağımsız devletlerini kurdular. Bu ayrı Alevi devleti, bir Fransız vali tarafından yönetiliyordu ve Fransa’yla Bağımsızlık Anlaşması imzalamaya hazırlanan birleşik Suriye devletinin bir parçası halinde geldiği 1936 yılına kadar da varlığını sürdürdü. Alevi devleti halkının tamamına yakını Alevilerden oluşmaktaydı. Lazkiye, Sahyun, Cebele, Banyas, Umraniyye, Tartus, Safita ve Telkelah ilçelerini kapsamaktaydı. Kurulduğu yıllarda tahmini üçyüzbin Alevi bulunmaktaydı. Aleviler çoğunlukla mezheple ilgili nedenlerden dolayı birleşme konusundaki endişelerini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte, Bağımsızlık Anlaşması Fransa tarafından hiçbir zaman onaylanmadı ve manda yönetimi 1943 yılına kadar sürdü (Et-Tavil, 2012 s. 226).

Fransız Alevi Devleti’nin ömrü uzun sürmedi ve Suriye’nin 1946’da Fransa’dan bağımsızlığını elde etmesiyle, Alevi Devleti de Suriye’ye bağlandı. Bağımsız devlet statülerini kaybetmeleri Aleviler için bir hüsrana gibi görünse de, aslında yeni düzende Suriye’de iktidara ve güce giden kapılar, Alevilere bir bir açılmaya başladı. Arap Aleviler Suriye ordusunda kimlik buldular; Şehir merkezlerinden uzak, köylerde ve dağlık bölgelerde yaşayan Aleviler, yoksulluktan ve dışlanmışlık duygusundan sıyrılmak için, ülkenin en güçlü kurumlarından olan Suriye ordusunda

¹⁰¹ Suriye ve Lübnan’da yaşayan katolik - süryani topluluğudur. Bunlar kutsal kitaplarını Arapça okurlar, Roma kilisesi’ne bağlı oldukları halde, Ortodoks ayin yaparlar. Maruni sözcüğü (bkz: Lübnan) dağları’nda yaşayan Maro adlı papazlardan gelir.

kimlik bulma yolunu seçti. Düzenli maaş ve toplumda belli bir düzeyde saygı görmek, Alevileri orduya çeken nedenlerden oldu.

Aslında Fransızlar bölgede Parçalama siyaseti uyguluyorlardı. Fransızlar sömürgecilerin sınırlar belirlenirken coğrafya üzerinde yaşayan toplumların istek ve beklentilerini değil, kendi hedef ve çıkarlarını önceleyen yaklaşımlarının tipik bir örneğini teşkil etmektedir (Özcan, 2003). Suriye'nin 5 kısma ayrılmasının temel nedeni de buydu. Fransızlar işgal ettikleri toprakları, dini ve bölgesel farklılıklar esasında beş ayrı otonom bölgeye ayırmıştır. Bunlar, Cebel-i Dürzi, Halep, Lazkiye, Şam ve İskenderun'dur. Böylece Arap birliğini arzulayan milliyetçi duyguların zayıflatılması hedeflenmiştir. Dürzilere yoğun olarak yaşadıkları Cebel-i Dürzi bölgesinin idaresi verilmiş, Suriye'deki en büyük dini azınlık olan Arap Alevi nüfusun toplandığı Kuzey sahili ve Cebel-i Nusayriye bölgesi de Lazkiye devletinin çatısı altında birleştirilmiştir. Büyük bir Türk nüfusu barındıran İskenderun bölgesi de ayrı bir idari yapıya sahipti (Dawisha, 1980). Şekil 4.3'te Fransızlar tarafından oluşturulan devletlerin coğrafi konumu, 4.4'te Arap Alevi bayrağı fotoğrafı sunulmuştur:



Şekil 4.3 : Fransız işgâli dönemi bölge haritası (Url-8).



Şekil 4.4 : Arap Alevi devleti bayrağı (Url-8).

Aleviler Ortadoğu'nun değişik bölgelerine geniş bir şekilde yayılmış Müslüman bir azınlıktır. Bunların en büyük bölümü Suriye'nin kuzey batısındaki Lazkiye bölgesinde yerleşmiş olup büyük bir kısmı da komşu Hama ve Hums şehirlerine taşmışlardır. Lazkiyenin güneyinde Lübnan'ın Akkar kesiminde birtakım Alevi köyleri vardır, ayrıca kuzeyde Türk illerinden önceleri adı Alexandretta (İskenderiye) olan Hatay, Seyhan(Adana) ve İçel bölgelerinde de çok sayıda Alevi yerleşmiştir.

Birinci Dünya savaşının sonuna kadar bu iller Osmanlı imparatorluğunun yasaklayıcı uluslararası sınırları olmayan bölümüydü. Aleviler Hama ve Hums'a göçtükleri gibi bu illere de göçmüşlerdir. Bu genel bölgelere ilaveten bazı küçük Alevi grupları Lübnan'ın güneydoğusundaki Vadi el Taym'a Nablus'un kuzeyinde, Ürdün'ün batı yamaçlarında İsrail tarafından işgal edilen iki köye yerleşmişlerdir.

Nusayrilerin 1970 yılında ülkelere göre nüfus dağılımı şu şekildedir:

Suriye 680.000, Türkiye 185.000, Lübnan 9.000

Nusayri halkı Türkiye'den Lübnan ve anti Lübnan dağlarına kadar kıyıya paralel uzanan Jabal Al Nusayriya adı verilen sıradağlarda yerleşik durumdadır. Diğer bir yerleşim bölgesi ise doğuda Hama ve Hums kentlerinin bulunduğu düzlüklerdir. Suriye'deki alevilerin çoğunluğunun yerleşik oldukları dağlar özellikle fakir, çorak ve gelişmemiş olarak göze çarpar. Halkın dağlık bölgelerde yaşamasının en büyük nedeni: Memlûkler ve Osmanlılar zamanında baskı altındaki bu dini azınlık hep sığınacak bir liman aramış ve Lazkiye dağları onlar için en büyük sığınak olmuştur. Bununla beraber her ne kadar bazı aleviler şehirlerde yaşamak isteseler de, diğer islam mezhepleri ve Hıristiyanlar tarafından, aşağılık adi hizmet işleri dışında kazançlı bir iş tutmalarına mani olmuşlar ve şehir yönetiminde görev almalarını engellemişlerdir (Karasu, 1997).

Suriye'de yaşayan Nusayrilerin yaşadığı bölgeler şunlardır; Lübnan'a yakın bölge olan Tal Kalakh'tan başlayarak Akdeniz kıyıları boyunca Türk sınırına kadar olan bölgede yaşarlar. Bu yerleşim bölgesine Tartus, Banyas ve sahilde önemli bir merkez olan Lazkiye, Masiaf ve iç kısımda Dreikiche de dahildir. Doğuda Orontes (Asi Nehri) ve batıda Akdeniz ile çevrilmiş bölgede yaşamaktadırlar (Karasu, 1997). Topluluğun günümüzde Türkiye'de ikamet ettiği yerlerin listesi Ek:2'de belirtilmiştir. Şekil 4.5'de 1924 yılına ait Arap Alevi Devletine mensup bir ailenin resmi sunulmuştur:



Şekil 4.5 : Arap Alevi aile Douka, 1923.

4.2 Arap Alevilerde İnanç Sistemi/Temel Özellikleri

Aleviliğin bir kolu olan Nusayrilik, 11. İmam Hasan Askeri'nin öğrencisi ve yakın dostu Ebu Şuayb Muhammed bin Nusayr el-Basri en-Nümeysi (öl. H. 270, M. 883) tarafından IX yy. da kurulan; Abu Abdullah al-Huseyin ibn Hamdan al Hasibi (öl. Halep 957/58) tarafından geliştirilen, İslâmiyet'in bâtını yorumuna, tasavvufa, tenasüh (ruh göçü; métempshychose), Hulûl (Réincarnation) nazariyesine, Ehl-i Beyt sevgi ve saygısına dayanan bir inanç sistemidir. Nusayrilerin inanç sisteminde insanları birbirine bağlayan tek güç sevgidir. Bu sevgi de Ali'den kaynaklanır. Onlara göre, Ali tanrısal bir varlıktır. Âdem'den beri bütün peygamberlerde görünen ve onlara kişilik kazandıran, Gadir-Hum Bayramı inancıyla doğrudan ilgilidir. Gadir-Hum Bayramı tarihi her yıl değişmekle birlikte Hicri 18 Zilhicce'de kutlanılır. Nusayriyye'nin kısmen İslâm'dan kaynaklanmakla birlikte tamamıyla bâtını tevillere dayalı olan inanç esaslarının temelinde kutsal kitapları sayılan el-Mecnu'un muhtelif surelerinde belirtildiği üzere (bkz., en-Nisbe, el-Feth, el-Bâkûre, s. 14-18) Ali'nin ilahlaştırılması bulunmaktadır (Melikof ve Ocak, 2013). X. yy.da Bağdat Abbasi halifeliğinin çöküşü sırasında Musul ve Halep'te hüküm süren Hamdaniler döneminde Suriye'nin Kuzey kesimine gelip yerleşen Nusayriler, bu bölgede egemen olan ve aynı Batınî öğretiyi savunan Karmatiler ve İsmaililer döneminde burada kendi inanç ve öğretilerini yaşatabilecek rahat bir ortam buldular.

Nusayrî şهادeti "Nisbe suresinde" A-M-S harflerinin mânâsı olarak şöyle ifade edilir: *"Ali b. Ebî Talib'ten başka ilah olmadığına, Seyyid Muhammed el-*

Mahmud'dan başka Hicâb olmadığına ve Selman Fârisî'den başka Bâb olmadığına şehadet ederim". Şehadetlerinde de görüleceği gibi Nusayrî inancının temelini Ali'nin uluhiyyeti oluşturur. Ali zatı idrak edilemeyen, tabir ve tavsiften yüce, mücerred ulûhiyyet için bir sembol olan "mânâ"dır. Ondan hariçte görünen şahıslaşmış şekillerin oluşması için ilk mevcut zuhur etmiştir. Bu ilk mevcut "isim-yani Muhammed"tir. "İsim"in "mânâ"nın harici ve müşahhas görünüşü olduğu gibi "bab-Selman Fârisî" da mücerred Gayb âlemini kavramaya giden yolda sıradan insanın gideceği yere ulaştıran rûhânî yoldur (Turan, s. 12-13). Böylece Nusayrîliğin büyük sır olarak kabul ettiği AMS üçlemesi ortaya çıkar (Sarıkaya, 2006'da atıfta bulunduğu gibi). Arap Alevi inanç sisteminin temelini teşkil eden Ali-Muhammed-Selman üçlemesini, Öz (2013)'de şu şekilde açıklamıştır:

1. Nusayrilerin asıl inancı Ali'nin ilahlığıdır. Fırka mensupları Ali'nin ya bizzat ilah olduğuna yahut ulûhiyyetin Ali'ye hulul ettiğine inanırlar inançlarına göre Ali, mutlak gayb ve ilahdır, sembolü (ayn)dır. Uluhiyyetin Ali'ye hulul ettiğine inananlara göre, yaratılıştan itibaren ilahlığın huhulünün yedi devri vardır. Habil, Şit ve Âdem'de başlayan ilahi zuhur, daha sonra Sâm b. Nuh, İsmail, Harun, Şem'unu's-safa (Batus) ve en son en mükemmel olmak üzere Ali b. Ebi Talib'te zuhur etmiştir. Başka düşünceye göre allah daha önce, Habil ismiyle Âdem'de, Şit ismiyle Nuh'ta, Yusuf ismiyle Yakub'ta, Yuşa ismiyle Musa'da, Bâtıra adıyla İsa'da ve Ali ismiyle Muhammed'de zuhur etmiştir¹⁰² (Öz, 2013).
2. Nusayrilerin inanç üçlemesi A:M.S.'nin ikinci unsuru isim denilen, M. Remziyle ifade edilen ve ilah olan Ali'nin delili olan Muhammed, Ali'nin özel nurundan yaratılmıştır. Din dilinde bir adı da "hicâb"tır. Bu unsur Tevrat'ta Medû'l-med, İncil'de faraklıt, Zebur'da kurtarıcı, Kur'an'da bazı sûrelerin başında gezen elif, lam, mim, tâ, sin, mim gibi hurûf-ı mukattaa ismin gizli adlarıdır (bkz., Ta'lim, Bedevi, II, 477-478). Nusayri itikadına göre Muhammed bâb olan Selmân-ı Fârisî'yi yaratmıştır (bkz., en-Nisbe, el-Bâkûre, s. 18).
3. Nusayri inancına göre A.M.S. üçlüsünün üçüncü unsuru teşkil eden ve bâb adını alan Selman, Muhammed tarafından yaratılmış yahut Muhammed denilen akıldan sudur etmiş küllî nefistir. Bâb, muhtelif ruhi merhalelerde

¹⁰² Bkz., Kitâbu Ta'limi Diyâneti'n-Nusayriyye, Bedevi, II, 475-476.

Cebrail, Mikâil, Yail, Ham b. Kuş Dhan b. Asbavut, Abdullan b. Sem'an, Ruzbih b. Merzubân gibi isimler almıştır. Ayrıca en-Nefsü't-tâmme ve Rûhü'l-kuds adıyla da anılmaktadır (bkz., Ta'lim, Bedevi, II, 478-479). Selman-ı Fârisi beş yetimi (el-eytâmü'l-hamse) yaratmış ve semaların ve yeryüzünün idaresi bunlara verilmiştir (Melikof, Ortaylı ve diğ., 2013).

Esasen bu üçleme Nusayri inancına göre Tanrı Ali'nin en kâmil tecelli ve hulûlüdür. Zira onlar Tanrının yedi defa yeryüzüne hulûl ettiğine inanırlar (Sarıkaya, 2006). Buna göre hulûller şöyledir:

<u>Mânâ</u>	<u>İsim</u>	<u>Bâb</u>
<i>Habil</i>	<i>Adem</i>	<i>Cebrail</i>
<i>Şît</i>	<i>Nuh</i>	<i>Yabil b. Fâtîr</i>
<i>Yusuf</i>	<i>Yakub</i>	<i>Hem b. Kûş</i>
<i>Yuşa'</i>	<i>Musa</i>	<i>Den b. Asyot</i>
<i>Asaf</i>	<i>Süleyman</i>	<i>Abdullah b. Sinan</i>
<i>Bâtıra</i>	<i>İsa</i>	<i>Ruziye b. Merzubân</i>
<i>Ali</i>	<i>Muhammed</i>	<i>Selman-ı Fârisi</i>

Nusayrîlerin beş eytam ve yedi yıldızla ilgili inançlarında da, bu varlıkların melek ve insan şeklindeki tecessüdlerinin bulunduğu kabul edilmiştir . Böylece kutsal bir hüviyet kazanan yeryüzündeki bu şahsiyetlerin takipçileri olarak Nusayrî din adamları, şeyhler de kendilerinin melek soyundan geldiklerini iddia ederler (Sarıkaya, 2006).

Stirling, Kayseri'de üzerinde araştırma yaptığı Sünni köyünde babasoyları olduğunu iddia ettiğinden beri, babasoyları konusu, Anadolu'da araştırma yapan kişiler arasında ihtilafli bir konu olagelmıştır (Olsson, 1999 s. 26). Türkiye'de yaşayan Arap Alevi topluluğu da Babasoylu aile yasına sahiptir, çok sayıda aile erkek atalardan oluşan ortak bir soyla birbirine bağlıdır. Babasoylu aile'lerde grup üyeliği sadece erkekten erkeğe geçer. Kadınlar topluluğa üyedir fakat soyu taşımazlar. Arap alevilerinde dini ritüelleri sadece erkeklerin öğrenmesi ve erkekten erkeğe yansımaları bunun bir örneği olarak değerlendirilebilir. Soylu verasette mal mülk erkekten erkeğe

kalır¹⁰³. Arap Aleviliğinde Şeyhlik sistemi de yine babosuyulu aile örneğinde olduğu gibi babadan oğula geçer.

Hız. Muhammed Ali'ye biat vasiyetini Ehlibeyt'ine bildirdi, onlardan her biri de bu vasiyeti ardından gelen masum yakınına bildirdi. Çünkü imamlar Müslüman seçkinlerin tek merciiydi. Oniki imamlar'dan sonra da bu vasiyetin düsturları Alevi mezheplerinin seçkinlerine emanet edilegeldi ve zaten Alevi mezheplerinin mensupları Müslümanların seçkinleriydiler. Nusayri inancına göre bu seçkinler Şih¹⁰⁴ aileleridir¹⁰⁵. Belirli durumlarda, ortak savunma ve diğer toplumsal dayanışma amaçlarıyla birleşip işbirliği yapan bu soylar, bunun dışında bir korporasyon özelliği göstermemektedir. Bazı aileler keramet sahibi olarak Allah'ın gözünde ayrıcalıklı bir konuma sahip olan bir Şih ailesi olarak kabul edilir ve bu durum diğer Nusayri topluluğu fertleri tarafından kabul görür. Şih'lar kendi görevlerini, cemaatin yolu, ışığı ve ilham kaynağı olarak nitelendirir. Şih'lar, kendilerinden bazen rehber olarak bahsederler; Müridler Şih ailesinden ışık ve sıcaklık kaynağı imalarıyla bahsederler.

Arap Aleviliği On İki İmam temelli Şiiliğin özelliklerini taşımaktadır. Şih terimi Nusayrilerin manevi liderlerini ifade etmektedir ve babadan oğula geçmek zorundadır. Hiçbir Nusayri Şih soyundan değil ise, Şih olma imkânına sahip değildir. Şihlar, manevi gülerini, On İki İmam yoluyla Hız. Muhammed peygamberin soyundan geldiklerini iddia ederek elde ederler. Nusayrilik'te genel olarak erkek egemen bir yapı vardır. Öğretiler kadınlara öğretilmez ve nasıl haklar tanıdıklarını tartışmaya açmazlar. Fakat onları toplumsallaştırdıklarını söylerler ve bununla övgüyle bahsederler.

¹⁰³ Bu kurallar uygulamada zorlanır ve esner (istisnalar yapılır).

¹⁰⁴ Müslümanlığın ilk yıllarında Hız. Ali'den başlayarak devam eden 12 imam'dan oluşan dini liderlik, dikey olarak yani imamdan sonra en büyük oğluna geçerek el değiştiriyordu. Nusayrilikte de Şih'lık yine dikey olarak devam eder yani babadan sonra en büyük erkek evlat veliahd sayılır.

¹⁰⁵ Dini sınıflaşmanın en üst tabakasında Şehler vardır. Bu sınıf bir nevi kast veya rütbe kabul edilebilir ve sadece belirli ailelerin bireyleri Şeyh olabilir ve başka hiç kimse dini bir doktrinle Şeyh olamaz. Şeyh ailelerinin bütün fertleri Şeyh olamaz, yalnızca öğrenenler (dini) dini öğrenimleri boyunca gerekli aşamaları yapmış olanlar Şeyh olabilirler. Böyle bir şahıs bu aşamaları geçirip Şeyh olduktan sonra Alevi toplumu kendisine daha değişik bir gözle bakar ve saygı duyar. Şeyhlerin geçimleri; zekatlardan, tanınmış ailelerin hediyelerinden, dua, tılsım(üfürük) karşılığı aldıkları paralardan sağlanır. Aynı zamanda çiftçilikle uğraşanları da bulunmaktadır. Şehy Bayramlarda ve diğer önemli günlerde bayramı yapan aile tarafından hatırı sayılır bir şekilde ağırlanır. Bir kişi şeyh olduktan sonra önemli anlaşmazlıkları çözümleyebilecek bir hakim sıfatı taşır. Nusayri şeyhlerden bazıları zaman içerisinde politik güçlere de sahip olmuşlar, politik liderlere rakip olmuşlar ve hatta politik olanlar da bir lideri güçlendirmek veya zayıflatmak için çalışıp önemli rol oynamışlardır.

Arap Aleviliği aslında Ortodoks İslam'dan oldukça bağımsız olan teolojileri ve ritüel hayatlarının ve modern dönemde sol kanattaki partileri tercih etmelerinin sebebi olarak, dışlanmış ve aşırı baskıya maruz kalmalarıdır diyebiliriz. Nusayrilerin Ortodoks İslam ile bağlantılı ritüelleri de bulunmaktadır. Örneğin hac farizesini yerine getiren pekçok Nusayri vardır. Ayrıca cami kullanımı bazı Nusayrilere görülen ritüellerdendir.

Arap Aleviliği batını bir mezheptir, Ortodoks Şiiilerin kâfirlik olarak mâhkum ya da şiddetle reddettikleri akideler içerir. Pratikte, birbirlerine tutkun fakat belirli bir coğrafyaya dağılmış cemaatlerin torunları olan Nusayrilerin ritüelleri ve ibadet biçimleri, civardaki Sünni köylerle öyle karmaşık ve çeşitli modus operandi (hareket/işleme tarzları) geliştirmişlerdir ki, bu nedenle Arap Aleviliğinin nerede bittiği ve Ortodoks İslam'ın nerede başladığını kesin olarak saptamak her zaman mümkün olmamaktadır. Gündelik yaşamda Alevilik-Sünnilik arasındaki sınırlar kesin olarak belirgin değildir.

Arap Aleviler yanlış politikalar yüzünden dışlanmış ve küstürülmüştür. Bu yüzden, namaz, oruç hac gibi İslam'ın ana ilkelerini yapamaz olmuşlar ve zamanla unutmuşlardır. Günümüzde her ne kadar oruç tutan hacca giden ve hatta namaz kılan Nusayriler olsa da sayıları giderek azalmaktadır. Cami'ye gittikleri zamanlarda dışlanan Nusayriler belirli bir dönemden sonra cami yerine ibadetlerini kendi belirledikleri ortak mekânlarda veya türbelerde yapmaya başlamışlardır. Ayrıca özellikle son yıllarda devrimci eylemlere katılmış, katı dinsel buyruklara karşı çıkmış Nusayrilere, cami bir anlamda kendileri açısından bir çelişki oluşturmuştur. Günümüzde köylerde doğmuş yaşlı kuşakla, kentlerde büyüyen, az çok eğitimden geçmiş genç kuşak arasında dünya görüşü, evreni algılama ayrımları oluşmaya başlamıştır. Bazı Nusayri bölgelerinde cami olmasına karşın, Arap Aleviliğinde cami kültürü yok denecek düzeydedir. Her yıl ramazan ayında Kur'an-ı kerimi ay boyunca okuyan Arap Alevilerine rastlamak da mümkündür.

4.2.1 Arap Alevi toplumunda bayram

Bayram kavramı ilk defa Kaşgarlı Mahmûd'un XI. yüzyılda yazdığı "Divan"da görülür. Kaşgarlı, kelimenin aslının "bedhrem" olduğunu, bu kelimeyi Oğuzların "beyrem" şekline çevirdiklerini belirtir. Yine Kaşgarlı'ya göre, "bayram, eğlenme, gülme ve sevinme günüdür" (Koca, 2004). Tarih öncesinden ve bugünkü

topluluklardan elde edilen kanıtlarla, yılbaşı, mevsim dönüşümleri, özellikle yakın dönemlere kadar yılbaşıyla aynı anlama gelen bahar kutlamaları ilk bayramları oluşturur (bkz. Nevruz). Ata ruhları ve totemde simgeleşen ortak toplumsal ruh çevresinde özel günün kutsanması, kurban, ibadet ve şöenle birleştirilerek her yıl tekrarlanması, ruhsal yaşamla toplumsal yaşam ve örgütlenmenin önemli kesişme noktalarından olduğu için (bkz. Kral-katli), bu törenler çeşitli evrelerden geçerek bugüne kadar gelmiş ve yeni anlamlar kazanmıştır (Aydın ve Emiroğlu, 2003).

Bayram, kozmik düzenin kurucu ögesi olan zamanın döngüsellğine inançla, düzen ve zamanın devamlılığı, insanların kozmik düzenle doğrudan bağlantısı ve kutsal/din dışılık ile zaman/zaman dışılık kavrayışlarından doğan, özel zamanların özel pratiklerle karşılanmasına yönelik toplumsal uygulamalardır. Toplumsal olarak kozmik ve kutsal olanla bağlantı kurulan bu özel zamanlarda, evrenin ilk kuruluş zamanına dönüşün canlandırılması, zaman dışına çıkma, arınma ve bu kutsamalarla düzenin yeniden sağlanması amaçlanır. Dolayısıyla bayramda kutsallık ve zaman dışılıktan kaynaklanan kaos ve düzen dışılık düşüncesi ibadet ve eğlence anlayışı iç içe girer. Bayramların değerlendirilmesinde emik ve etik farklılıklar bulunmaktadır. Toplum üyelerine göre bayramlar dini ve kültürel özelliklere göre ortaya çıkmış ve devam etmektedir. Oysaki etik bir bakış açısıyla, bayramlar; topluluğun kültürün devamlılığı kavramı bağlamında bir inşa görevi görmekte ve topluluğun bir araya gelip birlik beraberlik algısını arttırma amacıyla yapılan ritüllerdir. Emik ve etik ayrımı, yerli anlatım ve anlamlandırma ile gözlemci arasındaki kültürel farklılığı vurgular.

Bayramlar, geçmişten günümüze bütün toplumlarda görülen genellikle dinsel yönü ağır basan, insanların bir araya getirilip dostluk bağlarının kurulmasını sağlayan toplumsal geleneklerdendir. Bu günler temelde ibadet vakitleri olmanın yanı sıra, Tanrı'ya dua edilen, özellikle belirlenmiş dini eğlenme günleridir (Hançerlioğlu, 1994). İnsanlar bu vakitlerde dargınlıklarını unutarak barışır, kardeşçe kucaklaşır, dayanışma ve yardımlaşma içine girerler. Bu gelenekler, toplumun bütün üyeleri tarafından benimsenir. Bayramlarda insanlar arasındaki karşılıklı sevgi ve saygı bağları güçlenir. Bayramların temelinde Tanrı ile insan arasında bir bağ kurma amacı vardır. Verilen nimetlere ve elde edilen kazançlara karşılık olarak inanılan güce kurbanlar kesilir, adaklar adanır (Türk, 2010). Kutsal günler; tapınak, din adamları ve siyasal düzenle birleştiğinde, bayramlar, örgütlü dinin bayramları ve halk bayramları

olarak ayrılır. Daha çok tarımsal üretim ve mevsim dönüşümleriyle ilgili olarak folklor alanı içinde değerlendirilen halk bayramları, düzenin altüst edildiği, kaos yaratıldığı ve bu sayede düzenin yenilendiği dindışı dünyadan alınan zaman dilimi olarak kutsanmaya ve kutlanmaya devam edilmektedir.

Bayram ve kurban kesimi; insan ilişkileri kapsamındaki karşılıklı prensibi çerçevesinde “ben sana vereyim, sen de bana ver” ilkesinden hareketle doğaüstüne sunulan sembolik bir hediyedir. Dilimize yerleşmiş olan “kurban” sözcüğünün kökü olan "krb" Arapça anlamıyla yakınlaşma, bir bakıma akrabalık kurma anlamı bulunmaktadır (Sancaktar, 1988 s. 4). "Kırbân: *'Kafîn kesriyle yakın olmak manasınadır...*" (Ka-mus-ı Muhit, l.c., 423) Sözcüğün kökündeki bu anlam, simgelediği ritüelle doğa-üstü güçlere yakınlaşma, onlarla ilişki kurma hatta akraba olma içeriğine sahiptir (Erginer, 1997). Diğer dillerde de benzer bir öz, kavramın kutsalla ve doğaüstü ile ilişkili olduğu anlamı vardır. Antropolojik yönüyle kurban, çeşitli inanç sistemleri içinde yalın bir verme eylemi olmayıp bir ayin (ritüel) eşliğinde gerçekleştirilmektedir. Böylece kurbana gerek dinsel, gerek toplumsal yönüyle betimlenmiş bir takım işlevler yüklenmiştir. Genel biçimiyle kökleri insanın ataları kadar eski görünen bu ayinler; çoğu toplumların kendilerince ve kimi çevrelerce canlı tutulmuş, belirli zaman aralıklarında yenilenmiş, dirençli sürekli bir yapıya kavuşmuş, kurumlaşmıştır. Kutsallaşma teorisi kurbanı, kurbancılarının kurban hilesi ile bir tür kutsallığa ulaşması anlamında kabul eder. Yiyeceği, içeceği paylaşma, birlikte yeme teorisi (komünyon teorisi), kurbanı, Tanrı'nın sembolik olarak birlikte, paylaşarak yenmesi biçiminde yorumlar (Aydın ve Emiroğlu, 2003). Kurbanın daha çok dinsel yönünün vurgulandığı düşünülecek olursa, Arap Alevi topluluğunda uygulanan kurban ritüelleri tek tanrılı bir din olan İslamiyet'in, her şeye hakim doğaüstü gücü olan Allah'a sunulan, belirli özelliklere sahip şey ya da hayvan olarak betimlenmektedir.

Arap Alevi topluluğunda yılın yaklaşık olarak dörtte biri bu tür dini bayramlar, dinsel yortu ve kutlamalarla geçer ve bu dinsel günlerde çalışmak yasaktır. Fakat kapitalizmin gelişimiyle birlikte, çalışma günleri çoğalmış ve tatille eşdeğer olmaya başlayan, kutlanan bayram sayıları azalmaya başlamıştır. Ya da bayram günlerinde özellikle öğleden sonra işyerleri açılmaya başlanmıştır. Özellikle Arap Alevi topluluğunun en büyük bayramı olarak kabul edilen Ğadir Hum bayramında dahi son yıllarda iş yeri sahipleri öğleden sonra akşamüzeri işyerlerini açmaya başlamışlardır.

Arap Alevi topluluğuna ait Bayramların en büyük özelliği, Geleneğin aktarımı konusunda ki katkısından kaynaklanmaktadır. Toplumlarda gelenekten bahsederken aslında bir bakıma dinî değerlerden de bahsediyoruz demektir. Çünkü din, toplum hayatında çok belirgin bir unsur ve beşerî bir güç (Emiroğlu ve Aydın, 2003) olduğundan, kültür ve geleneğin dinden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, ülkemizde ve diğer Müslüman toplumlarda geleneklerin genel-geçer çerçevesini bir ölçüde belirleyen İslâmiyet, başka toplumlarda ise kendi dinleri olmuştur. Toplumlardaki bazı uygulamalar inanç temelli görünmekle birlikte aslında gelenek tarafından şekillendirilmiştir. Diğer taraftan, dinî hayat, toplumun kültürü dâhil bütün yapılarına nüfuz ettiğinden, gelenekle dinî unsurlar çoğunlukla ayırt edilemez bir hâle dönüşür. Dinin gücünü arkasına alan gelenekler, zamanla katı kurallara dönüşme, hedefinden sapma, çıkış hedefini yitirme ve hatta bunun tersine bir vazife üstlenme gibi kırılmalara uğrayabilirler.

Arap Aleviler yaşadıkları çevrede bulunan diğer topluluklar ile farklı etnik kökenden ve farklı dinlerden olmalarına rağmen iyi ilişkiler içerisindeyler. Aynı zamanda bulundukları toplulukta farklı etnik gruplarla yaşam biçimlerindeki benzerlik ve etkileşim çok net fark edilmektedir. Aynı etkileşim, bu etkileşimden doğan benzeşmeyi ve hoşgörüyü yine inanç sistemlerinde görmek mümkündür. Özellikle Hatay'da yaşayan Arap Alevilerde bu bölgedeki mozaik kültürünün etkisi dinsel ritüellere ve simgelere de yansımıştır. Bu bölgede Müslümanlar ve Hıristiyanlar aynı azizlere saygı duyabilmekte ve aynı dinsel mekânlarda bir araya gelebilmektedirler. Bayramların toplumsal yönlerinin öne çıkarak, toplumun kolektif sevinç günü olarak kutlaması Arap Alevi topluluğunda uzun yıllardır süre gelen bir ritüel şeklidir.

İlkel topluluklardan en modern toplumlara kadar tüm insan gruplarının dinsel bayramları olmuştur ve günümüze dek olmaya devam etmektedir. Kurban sunma ve dua etme günü olan bayramlarda bayramı yönetme görevi din adamlarına aittir. Bayram yapan kişi, alt yapıyı hazırlar, diğer işlemler din adamlarımızın görevidir. Dini liderlerin (üç büyük dine mensup) ilahlaştırılması ile özel günler düzenlenmesinden başlayan gelenek, sürekliliğin ifadesi, geçmişi anma, mitos yaratma, simgecilik ve kurumsal beklentinin temsili ve onaylanmasının toplumdan beklendiği özel gün olarak Arap Alevi topluluğunun ideolojik kullanımına girmiştir. Kimliği konusunda farklı algılamalar olmasına karşın, Hızır inancına Hatay'da yaşayan bütün etnik gruplarda rastlanmaktadır. Örneğin; Türk Sünnilerdeki Hızır,

Nusayrilerde Hıdır, Hıristiyanlarda ise St. Georges ya da Mar Corcis olarak isimlendirilmektedir. St. Georges, Büyük İskender, Hz. Musa'nın isminin birlikte kullanıldığı birçok Hızır söylencesi anlatılmaktadır (Türk, 2010).

Arap Alevilerinin sayısız bayram, kutsal gün ve gecelerinden dinsel törenler için yaptıkları harcamalar vardır. Arap Alevi yoksul da olsa, kendisini atasının 'miras' bıraktığı herhangi bir bayramın kutlama törenini sürdürmekle yükümlü hisseder. Bu törenlerde hayvanlar kesilir, namaza gelen davetlilere ziyafet verilir ve başta şeyhlere, sonra yoksullara zekât dağıtılır. Arap Alevilerde, her biri dayanışmanın, yardımlaşmanın, paylaşmanın en güzel örneği sayılabilecek yüz elliye yakın bayram ve kutsal gün vardır. Bayram sayısının bu kadar fazla olmasında amaç, inançların canlı tutularak sosyal bütünleşmenin arttırılmasını sağlamaktır. Babsoylu olan Arap Alevilerinde aileler bu bayramlardan bir tanesini kendilerine "bayram yapmak" adıyla tanımlanan, bir bayram gününü tercih ederek o gün diğer aileleri evine davet eder ve bayram için gerekli ritüelleri yerine getirir.

Arap Alevi topluluk üyeleri, yıl içerisinde kutlanan bayramlardan bir veya birkaç tanesini kendi bayramları olarak seçerler. Aile seçtiği bayramı gücü yettiği oranda devam ettirir ve bayram yapan aile büyüğü vefat ettiği zaman bayram mirasçılarına (genellikle evin büyük oğlu veya ekonomik durumu iyi olan erkek çocuğa) miras olarak kalır. Bayramı yapmayı vaat eden aile büyüğü vefatından sonra da bu ritüeli devam etmesini sağlayabileceği ve bunu finanse edebilecek bir mal varlığını da miras olarak bırakması gerekir. Miras bırakılan bu mal varlığının adı "*addıl-ğayri*"dir. Bu konuyu şöyle örnekleyelim; bayram sahibi ailenin 10 dönüm tarlası vardır. Tarla sahibi bu 10 dönümden 1 dönüm yeri 'addıl-ğayri' (Hayır için) için yani, aile bayramlarında giderlerin karşılanması için ayırır. 10 dönümlük tarlanın 1 dönümünden elde edilen mahsul bayram giderleri için ayrılır. Aile büyüğünün vefatından sonra 'addıl-ğayri' kime bırakılmış ise bayramı o evlat yapar. Aile mirası tarladaki o bölüm bayram giderleri için kullanılmaya devam edilir.

Bir aile, bayram yapmaya başladığı zaman gücü yettiği oranda bu bayramı devam ettirmek zorundadır. Bu bayramın anlamı, mutlaka kurban kesmek değildir. Eğer ekonomik durumunuz o bayramı devam ettirmeye yeterli değil ise, bir başkasının yaptığı bayrama küçük de olsa bir katkı sunmak yani; ekmek, yiyecek yardımı tuz katmak, o bayramı yapan aileye emek ile yardım etmek gibi uygulamalar aynen kurban kesmek gibi sevap içerir. Aslında temel amaç bu geleneğin nesilden nesile

aktarılmasını, ritüelin ve birlik beraberliğin devamının sağlanmasıdır. Bu bayramlardaki diğer bir amaç; bayramların nesilden nesile aktarımı sayesinde kültürü koruma altına almaktır. Hasan Özgün bu bayramların niteliğini ‘*özgürlükçü laik*’ olarak tanımlamaktadır. Yani; devletin bu bayramları kutsaması ve destekleyerek finanse etmesi değil, cemaatin kendi ritüellerini kendi gelenek ve görenekleriyle yaşatmaya çalışmaları ve finanse etmeleridir. Yine bu bayramlar sayesinde kendi din adamlarını finanse eder ve devlete herhangi bir bağlılık zorunlulukları olmadığını ispatlamaya çalışırlar. Bu uygulamalar sayesinde, kendini fikirlerini diğerine dayatmaz, bir üstünlük kurmak ya da merkezi sistemden para kapmak ya da hegomanya kurmak, diğerini ötekileştirmek gibi bir mücadele içerisine girilmez. Bu içsel bir süreçtir.

Arap Alevileri; İslam’ın içinde olduklarını Ehl-i Beyt ve Oniki İmam’ın yol, yaşama, inanç biçimini, İslam’ın bu öz yorumunu, Hz. Peygamber’in sünnetini izlediklerini bildirerek; İslam’ın tüm bayramlarını kabul ederek kutlamaktadırlar. Arap Alevileri bu bayramlara ek olarak dinsel kökenli olan bir yıl içerisinde yüzden fazla bayram kutlamaktadırlar. Bayramların bazıları Şemsi, bazıları ise Kameri’dir. Şemsi olanlar her yıl aynı gün kutlanır, Kameri olanlar ise her yıl değişik günde kutlanır. Arap Alevilerin dinsel bayramlarında şeyhler önderliğinde toplanılır ve ibadet edilir. Kuran-ı Kerim’in muayyen surelerinden ayetler okunur, dini vaaz verilir. Kendi mezheplerine özgü dini öğretiler okunur, aktarılır.

Arap Alevilerde bayramlar temelde tapım günlerini dile getirir ve tanrıya dua günü olarak kabul edilir. Bayramlarda kurban kesilir (dana veya koyun) ve kesilecek olan hayvanın mutlaka erkek olması gerekir. Herhangi bir yerinde bir eksiklik, sakatlık varsa onu kesmek günahıdır. Dişi hayvanların doğurganlık özelliklerinden dolayı onları kesmek de günahıdır. Kesilen hayvanın etiyle Hırısı/keşkek denilen yiyecek kazanlarda pişirilir. Arap Alevilerin bayramının en önemli yemeği dinsel bir niteliği olan “hırısı, herise veya etli aşur”dur. Hırısı özellikle Arap Alevilerde geçmişten günümüze üstlendiği işlev nedeniyle kutsallık kazanmıştır. Bayram ve adakların başyemeği olan hırısıyı yapan kişinin ahlaki ve dini açıdan toplumca iyi tanınan temiz insanlardan olması gerekmektedir. Adet gören kadınların hırısıye yaklaşması kesinlikle yasaktır. Hırısı bir yemek olmasının yanında gerek yapım aşamasında gerekse simgesel yönlerden kutsal olarak kabul edilmektedir (Türk, 2010). Adak yemeğiyle birlikte yöreye ait çok zengin yemek çeşitleri de bulundurulur.

Arap Alevi toplumundaki bayramların temel özelliği; dayanışmanın, yardımlaşmanın ve insan sevgisiyle saygının bu kutsal günlerde her daim dile getirilmesidir. Bu bayramların bazıları başka dinlerden alınmıştır. Arap Aleviler üç semavi dinin bayramlarını kutlarlar. Ancak bunların içinde Hristiyanlığa ait bayramlar daha fazladır. Hristiyanlığın hemen hemen bütün önemli bayramlarını kutlarlar. Arap Aleviler Hristiyanlarla iç içe yaşamışlar bazen onların elinde hizmetçilik yapmışlar, bazen katliamlardan korunmak için evlerinde saklanmışlardır. Geçmişte bu iki inanç grubunun birbirlerine yakın evlerde ve mahallelerde oturdukları belirtilmektedir. Bunun sonucu olarak da Hristiyanların bazı bayramları Arap Alevilere geçmiştir. Fakat bu bayramlar zamanla topluluk tarafından kendi geleneklerine uygun hale getirilmiştir.

Arap Aleviler bayramlarda diğer Müslümanlar ve Hristiyanlarda olduğu gibi cami ve kiliselerde (ibadethanelerde) değil, töreni yapan kişinin evinde ibadet yapmaktadırlar. Bu törenler gizli olarak yapılır, yabancıların görmesine fırsat verilmez. Cumhuriyete kadar, Arap Aleviler hiçbir zaman ibadetlerini açık yapamadılar, kendilerini gizlemek zorunda kaldılar. Bu törenlerin gizli olmasının temel nedeni bunun sonucudur. Hüseyin Türk bu bayramları dört gruba ayırmıştır. Yaptığımız alan çalışmalarında da elde ettiğimiz verilere dayanarak bu gruplandırmanın doğru bir gruplandırma olduğunu düşünmekteyiz¹⁰⁶. Gruplandırma şu şekildedir;

1. İslami bayramlar ve kutsal günler,
2. Nevruzi bayramlar,
3. Öteki inançlardan alınan bayramlar,
4. Geleneksel bayramlar,

Dini bayramlar ve kutsal günler, İslamiyet'teki önemli günler ve olaylarla ilgili olup bunların Arap Alevi inancına özgü biçimleridir. Arap Alevileri bütün peygamberleri, Oniki imamı, kutsal sayılan evliyaların doğum ve ölüm günlerini de bayram olarak kutlamaktadırlar. Arap Alevileri bazı bayramları Miladi takvim hesabıyla (örn. İyd Rasılseni, evvel Temmuz gibi), bazı bayramlar ise Hicri takvim hesabıyla (Gadir Hum gibi) düzenlenir. Her yıl miladi takvim sonuna doğru (aralık ayı) Şeyh'lerin ortak çalışması ile bir sonraki yılın bayram tarihleri belirlenir. Bunlar Arapça metin

¹⁰⁶ Daha fazla bilgi için bkz Hüseyin Türk (2010) Nusayrilik İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri.

halinde Şeyh'lere dağıtılır. Nevruzi bayramlar, tamamen dini niteliklidir ve İran kökenli oldukları için "Nevruzi" olarak adlandırılırlar. Bunlardan bir tanesi 21 Mart Nevruz Bayramı'dır. Yaptığımız derleme çalışmalarında topluluğun bayramları konusunda en çok dikkatimizi çeken şey, farklı coğrafyalarda yaşayan Arap Alevileri birbirinden farklı günleri ve farklı bayramları kutlamaktadırlar. Örneğin; Hatay Samandağ ve köylerinde büyük kitleler halinde kutlanan Evvel Temmuz bayramı diğer bölgelerdeki Arap Aleviler tarafından bilinmemektedir.

Arap Alevilerde Bayramların isimlendirilmesi ve uygulaması 2 şekilde yapılır. Birinci tip bayramlar "*Eyd-Bayram*" ikinci tip bayramlar ise "*Leyli-Akşam*" adı verilen bayramlardır. *Eyd* bayramlarında kesilecek olan kurban bayram gününden bir gün önce kesilir, gece Hefli yapılır ve sabahında bayram namazı kılınır. *Leyli* bayramlarında ise kurban bayram günü kesilir ve namaz, güneş battıktan sonra kılınır (E. Elçi, kişisel görüşme 12.11.2012).

Arap Alevilerin kutladığı bazı önemli bayramlar ve özellikleri şu şekildedir¹⁰⁷.

- *Kurban bayramı (İyd-i Adhâ)*: Adha, Edhat'ın çoğuludur ve kuşluk vaktinde kesilen kurban anlamına gelmektedir. Hz. İbrahim bir gece rüyasında tek oğlunu kurban ettiğini görür, o rüya bir vahiydir. Hz. İbrahim rüyayı yerine getirmek üzere oğlunu kucağına alır ve boğazını keseceği sırada ilahi bir ses "rüyasının doğru olduğu, bu rüyanın onun samimiyetini bir deneme olduğu, kazandığı için de mükafatını göreceği kendisine müjdelendir ve oğlunun yerine bir kurban kesmesi ve bu kurbanın geleceğe de intikal edeceği haber verilir. Arap Alevi toplumunda her yıl Zilhicca ayının 10. günü kutlanır.
- *Ramazân (Fatır/ İyd el-Fitr) bayramı*: Şevval ayının ilk üç günü kutlanılır. Gökyüzü ve yerin yaradılışı iftar "*fatr el memavet velard*" anlamındadır.
- Ramazan ayının; 1., 17., 19., 21., 23., 27. günleri *Leyli*'dir.
- *İyd Ras'ılteni (Yılbaşı bayramı)*: Rumi takvime göre kutlanan yılbaşıdır, doğu Ortodoks Kilisesi'nde yılbaşı (İsa'nın sünnet yıldönümüne de denk gelen) 14 Ocak'ta kutlanır (Jülyen Takvimine göre 1 Ocak). Ancak en büyük 12 Doğu Ortodoks Kilisesinin sekizi, iki tarihin aynı güne geldiği güncellenmiş Jülyen

¹⁰⁷ 2014 yılına ait tüm bayramların listesi ekl 1'de sıralanmıştır.

Takvimini benimsemiştirler¹⁰⁸ (Bulgaristan, Kıbrıs Cumhuriyeti, Mısır, Polonya, Romanya, Suriye, Türkiye ve Yunanistan). Gürcistan, İsrail, Rusya ve Sırbistan Ortodoks Kiliseleri ise Jülyen Takvimi kullanmaya devam ederler. Arap Alevileri iç içe yaşadıkları Ortodoks Hristiyan topluluğunun yılbaşı olarak kutladığı günü ‘Yılbaşı Bayramı’ olarak kutlamaktadırlar. Günler öncesinden alış verişler yapılır. Yılbaşının bir gün öncesinde kurbanlar kesilir. Kurban olarak genellikle dana tercih edilir. Günün en önemli özelliği dostların, akrabaların karşılıklı ziyaretleridir. Günün aynı zamanda dini bir özelliği de vardır. ‘*Kalendes*’ bayramı olarak bilinir. Nereden geldiği tam olarak bilinmemekle beraber dini gerekler sadece namaz ile sınırlıdır. Namaz sonrasında aile ve akraba ziyaretleri başlar.

- “*Gıftas/Kıddes*” bayramı: Yılbaşından 6 gün sonra (6 Kanun evvel) “*Gıftas/Kıddes*” Bayramı olarak kutlanmaktadır. Hz. İsa’nın annesi Meryem Ana tarafından ilk kez yıkandığı gün olarak kutlanmaktadır. Hatta bazı büyükler o günün anısına soğuğa rağmen derede yıkanmışlar. Bu alışkanlığı günümüzde bile sürdüren az sayıda insan bulunmaktadır. Yılbaşı ile başlayan ziyaretler bu bayramla birlikte devam eder. Halk arasında bu bayramın adı “*Kıddes*”tir. *Kıddes* bayramı için Arapça’da “*ya min des ya min fars-* ya soğğun üzerine basılır(kırılır) ya da soğuklar başkaldırır (daha da artar)” şeklinde bir deyim kullanılır. Bu bayram için de yemek pişirme faslı vardır. Genellikle iki hane anlaşır; ailelerden bir tanesi yılbaşında diğer aile de *Kıddes* günü kurban keser ve bayramı paylaşırlar. Kutlamalar süresince her hane yüzlerce kişiyi ağırlamış olur. Bu olay karşılıklı sevgi ve saygıyı, sosyal dayanışma ve kaynaşmayı pekiştirmektedir. Bunun sonucunda toplumun sosyal yapısı güçlenmektedir. Ziyarete çıkarken zengin-yoksul ayrımı yapılmaz, herkese gidilir. Herkes de olanakları ölçüsünde konukları ağırlar. *Kıddes* bayramının dini yönü yılbaşına göre daha ağır basmaktadır. Erkekler

¹⁰⁸ Eski Takvim’e göre Yılbaşı 14 Ocak’ta kutlanmakta. Eski ve yeni takvimler arasında fark 13 gün olup, 13 Ocak, 31 Aralık tarihine karşılık gelmekte. Ararat başpatriklik Diyakosluğu ‘Basın Divanı’ tarafından konuya ilişkin yapılan açıklamada yeni Gregoryen Takvimi, 1582 yılında Papa XIII. Gregorius’un, Julien (eski) takviminin 16. yy’a kadar 10 gün fark verilmesinin fark edilmesi sonrasında tesis edildi. Bunun sebebi 325’de gerçekleştirilen İznik Konsülü kararıyla gece ve gündüzün eşit saate bölündüğü tarihin 21 Mart yerine 11 Mart olarak seçilmesiydi. XIII. Gregorius, 4 Ekim 1582 tarihinin Perşembe gününü izleyen gün olarak 15 Ekim olarak tesis etti ve böylece 10 günlük süre kapatılmış oldu. 16-20. yy. lara arasında eski ve yeni takvim farkına 3 gün daha eklendi. Böylece fark 13 gün oldu. 21. yy. ortasında takvimler arasında fark 14 gün olacak.

toplu namaz kılar ve kadınlar kutsal sayılan yerleri ziyaret eder. Barışın sembolü olan zeytin dalları evin her tarafına yerleştirilir ve uzun süre yerinde kalır. Yılbaşı kutlamaları hoşgörü ve sevgi ortamının pekişmesini sağlayan, aile bağlarını güçlendiren etmenlerdir (Karasu, 1997).

- *Gadir Hum Bayramı*: Zilhicce ayının 18. günü kutlanan Arap Alevilerin en büyük bayramıdır. Bütün Arap Alevi aileler bu bayramı kutlarlar. Bayram günü iş yapmak, işyeri açmak, para alış veriş yapmak günahdır. İnsanlar bu günü ibadetle geçirirler. İnanişâ göre o gün, cehennem bile kapılarını kapatmaktadır. Arap Alevi esnafın olduğu çarşı ve pazarda hayat durma noktasına gelir ve hiçbir işyeri açılmaz. İlk önce Irak'ta, daha sonraları Mısır'da kutlanan bu bayram Şii'lerden Nusayrilere geçmiştir. Bu bayram Hz. Muhammed'in "Gadir Hum" denilen yerde, "Veda Haccı" dönüşünde yüz bin kişi önünde Veda Hutbesi ve vasiyetini buyurduğu ve Kur'an'ın tamamlandığını belirttiği gün olarak kabul edilir. Bu esnada Hz. Ali Hz. Muhammed tarafından ululanmış ve halife ilan edilmiştir. İnanişâ göre; bu bayramın kutlandığı günde Hz. Peygamber Veda Haccından dönerken Gadir Hum'da kendisinden sonra Hz. Aliye vasiyet etmiştir. Hutbe, hac amelleri sona erip Mekke'den ayrıldıkları bir sırada, Mekke yakınlarında yolların birbirinden ayrıldığı nokta olan "Gadir-i Hum" mevkiinde okunmuştur. Biat, Hicretin onuncu yılında, Zilhicce-til Haram ayının on sekizinde Hz. Muhammed'e vedâ haccından dönerken Gadir-i Hum bölgesinde, Cuhfe isimindeki bir menzilde, Medine, Mısır ve Şam (Suriye) yollarının ayrımında gerçekleşmiş ve olay şu şekilde meydana gelmiştir:

"..... *Sonra şöyle devam etti:*

"*Benim müminlere kendi nefislerinden daha evla ve üstün olduğumu (onlar üzerinde tasarruf ve yetki sahibi olduğumu) bilmiyor musunuz?"* Halk "Evet, ya Resulullah biliyoruz!" deyince şöyle buyurdu: "*Benim her mümine kendi nefisinden daha evla olduğumu bilmiyor musunuz?"* Halk yine "evet, biliyoruz ya Resulullah!" dediler. Bunun üzerine Resulullah, Ali'nin elinden tutarak koltuğunun altındaki beyazlık görününceye kadar kaldırıp şöyle buyurdu:

"*Ey insanlar! Allah benim mevlamdır, ben de sizin mevlanız, efendinizim. O halde ben kimin mevlası isem, bu Ali de onun mevlasıdır.*" "Allah'ım! Onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol. Ona yardım edene yardım et, onu

yalnız bırakanı yalnız bırak. Ona muhabbet edene muhabbet et, ona buğz edene buğz et.” Sonra şöyle buyurdu: “Allah’ım sen de şahid ol”

Ravi der ki, daha bu ikisi (Resulullah ve Ali) birbirinden ayrılmamıştı ki şu ayet nazil oldu: “*Bugün size dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslam’ı seçip beğendim.*” (Mâide/3)

Bunun üzerine Resulullah şöyle buyurdu: “Dini mükemmelleştiren, nimetleri tamamlayan, benim risaletimden ve Ali’nin velayetinden hoşnut olan Allah en yücedir.” Bu törenin ardından Ömer b. Hattab Hz. Ali’yi görerek şöyle dedi: “*Ey Ebu Talib oğlu, ne mutlu sana! Erkek ve kadın her mu’minin velisi, efendisi oldun* (Yenmiş, 2010 s. 309)”.

Şekil 4.6 ve 4.7’de görüldüğü gibi Gadir Hum bayram töreni günümüzde halen büyük kitleler tarafından kutlanılmaktadır:



Şekil 4.6 : Gadir-Hum bayram kutlaması Antakya.



Şekil 4.7 : Gadir-Hum kutlaması Mersin.

Gadir-i Hum günü; Emir-ul Mü'minin Aleyhisselam'ın "velayet"deki yüce mertebesinin Resûl-i Ekrem (S.A.) tarafından tebliğ edildiği gündür. Bu açıdan, nazari olarak ve başlı başına ele alınırsa bir "bayram" günüdür. Oniki imam (Ehl-i Beyt) mezhebine bağlılık izhar etmeyen, fakat bu "velayet" bilincini taşıyan nice Müslümanlar için de bayramdır.

Ey Padişeh "men ene mevlah Ali"

Hursid-i Cemal-i ahmed'e mâh Ali, Râzi, Merzi ve Murtezâ kimlerdir?

Vallâh Ali ve sümme billâh Ali! (Hatemi, 2006 s. 132).

- *Evvel Temmuz*: Evvel Temmuz bayramının topluluğa ait olup olmadığı ile ilgili bazı çelişkiler vardır. Bu konudaki bazı yorumlar şu şekildedir; Topluluğun her yıl aynı tarihte kutladığı Evvel Temmuz bayramı ile ilgili iki sav öne sürülmektedir. Bunlardan bir tanesi –ki bizimde doğruluğunu düşündüğümüz- Hatay bölgesinin Fransız işgali döneminde topluluğa monte edildiğini düşündüğümüz 1789 Fransız İhtilâlinin tarihi olan "Bastille Hücumu" 14 Temmuz 1789 olarak kutlanan ve tarihte kutlanmaya başlanılan ilk milli bayram olduğu belirtilen bayramdır (bkz. Fransız Devrimi).

Bu bayram her yıl 14 Temmuz günü kutlanır. Evvel temmuz kutlamaları çoğunlukla Samandağ ve çevresi olmak üzere Hatay bölgesinde kutlanmaktadır. Arap Aleviler o günü panayır havasında değerlendirir. Binlerce kişi mesire yerlerine akın ederek eğlenirler. Adana ve Mersin bölgesindeki Arap Alevilerin bu bayramı, şu nedenle kutlamadıklarını düşünmekteyiz: 14 Temmuz, Fransız ihtilalinin başlangıç günü olarak kabul edilir. Hatay bölgesinin Fransızlar tarafından işgali döneminde Arap Alevilerin Fransızlardan etkilenecek bu günü kutlamaya başladıkları düşünülmektedir. Adana ve Mersin civarında yaşayan Arap Aleviler Fransızların baskılarına maruz kalmadıkları için bu kutlamadan da haberdar değildirler.

- *İyd Nıs Tisrin* (Hz. Ali'nin güneşle birlikte görünmesi) : Her yıl 29 Ekim tarihinde kutlanılır. Arap Alevi topluluk arasında; Atatürk'ün Cumhuriyeti Arap Alevi topluluğuna hediye etmek amacıyla özellikle 29 Ekim günü ilan ettiği söylenilmektedir (H. Ay, kişisel görüşme, 12.12.2013). Bundan dolayı Arap Alevileri Atatürk'ün Alevi olduğunu düşünürler. Bayramların büyük çoğunluğu Ramazan Ayına denk getirilir. Ramazan ayının kutsallığı anlatılmaya çalışılır.

- *Mübadale Bayramı*: Bu bayram da özünde bir Şii bayramıdır. Peygamber efendimizin Hz. İsa konusunda Hristiyanları aydınlattığı inancına dayanan bir bayramdır. Bayram Hz. Muhammed'in M.S. 632 yılında Necran Hristiyanlarıyla yaptığı barışın anısına kutlanmaktadır.
- *Rebiyülevvel ayının 9. Günü*: Peygamber efendimiz o gün torunları Hasan ile Hüseyin'e dua etmiş, onları bağrına basmış ve düşmanlarını lanetlemiştir. Bugün Arap Aleviler için önemli bir bayramdır.
- *Aşure Bayramı*: Muharrem ayının 10. günü Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinin anısına yaş tutulur. Arap Aleviler için bu gün aşure günü olarak kabul edilmiştir.
- *Mevlidi İmam Aliyyü Errida* (Hz. İmam Ali Errida Doğumu) Bayramı.
- *15 Teşrin (29 Ekim)*: Mihrican Bayramı olarak kutlanmaktadır. Bu bayramın İranlılardan, Arap Alevi topluluğuna geçtiği düşünülmektedir. Mihrican; Güneşin ruhu anlamına gelmektedir. Hz. Ali'nin İranlıları inandırmak için bütün gün güneşle birlikte görüldüğü anlatılmaktadır.
- 24-25 Aralık Hz. İsa'nın doğum günü olarak kutlanılır.
- *Şaban ayının 15. Günü*: Hz. Hüseyin'le ilgili bir bayramdır. Bazı iddialara göre de Şaban ayının 15. günü Salmanı Farisinin ölüm yıldönümüdür.
- *17 Bayramı (Yumurta Bayramı)*
- *Feraş Bayramı*: Hz.Peygamber'in Medine'ye Hicreti Bayramı
- *Mevlid Ennebi*: Hz.Peygamber'in Doğumu Bayramı
- *Mevlid Ali Bin Ebitali*: Hz. Ali'nin Doğumu Bayramı.
- *Hz.Peygamber'e Vahyin İnmesi ve Nübüvvet Bayramı*
- *Mevlidi İmam El Hasan Elmücteba*: Hz.İmam Hasan Müctebanın doğumu Bayramı
- *Mevlidi İmam El Hüseyin Eşşehid*: Hz. İmam Hüseyin Eşşehid'in Doğumu Bayramı
- *Minecet El Nebi Zekeriye*
- *Mevlidi İmam Muhammed El Bakır (Hz. İmam Bakır'ın Doğumu) Bayramı*
- *Mevlidi İmam Cafer Essadık (Hz. Cafer Essadık Doğum) Bayramı*
- *Mevlidi İmam Aliyyül Hadi (Hz. İmam Aliyyül Hadi Doğumu) Bayramı*
- *Mevlidi İmam El Hasan El Askeri (Hz.İmam El Hasan El Askeri Doğumu) Bayramı*

- *Mevlidi İmam Muhammed El Mehdi (Hz. İmam El Mehdi Doğumu) Bayramı*
- *Hariri Edar Bayramı:* 14 Mart, geleneksel olarak kutlanılan, baharın başlangıcında bereketli bir yıl olması için ipekböcekçiliği ile uğraşan Arap Alevilerin dini olmayan kültürel bir bayramıdır. Geçmişte Antakya'da ipek üretimi kutsal bir ayin gibi yapılmış. Serin bir ortamda, rutubetsiz ve temiz bir kap içinde saklanan tohumlar, baharın gelişi ile birlikte beyaz bir bez içine konulup gülfidanına asılmış. Evin küçük kızı, bezi fidandan alır ve bakım odasına götürürmüş. Bu yitik bir gelenek, bir söylence olarak, ipekle ilgili yapılan sohbetlere renk katan bir hikâye olarak kalmıştır. Böceklerin beslenme dönemlerinde insanlar, dut ağaçlarının gölgesinde yaprak toplamak için bir araya gelir, sohbetler edilir, çay demlenir, kısır yapılır, siyaset konuşulmuş. Dut ağaçlarının gölgesinde her zaman birilerini bulmak mümkünmüş. İpek böceği tırtıllarının koza örme işlemi tamamlanınca evde şenlik yapılmış. Çalılardan kozalar tek tek toplanır ve bir bayram havasında hasat tamamlanmış. "Harir" Arapça'da "İpek" anlamına gelmektedir. "Edar" İse Mart ayı demektir. "Harir Edar" gününe özel muhallebi yapılır ve dağıtılır. Yoksul Arap Alevilerin eskiden şeker bulması çok lüks olduğu için muhallebi tuzlu yapılırdı. Günümüzde ise şekerli yapılır ve dağıtılır. Bu ritüeller Arap Alevilerin bayramlarının yalnızca dini bayramlardan ibaret olmadığını, kültürel bayramlarının da var olduğunu kanıtlar.

Arap Aleviler'in Bayram günlerinde (dini ve din dışı kutlama) mutlaka şarap içtikleri söylenmektedir. Fakat, değil şarap içmek bu toplantılara içkili girmek bile yasaktır. Törenin bir yerinde (Namaz esnasında) üzüm suyu (sıkılmış kuru üzüm veya yaz aylarında taze üzüm) içilir. Bu, dayanışmanın, kardeşliğin simgesidir. Hac zamanı, Kabe'yi ziyaret etmeye gelen insanlara Abdulluttalip ve oğulları birer bardak üzüm suyu ikram ederlermiş. Bu şekilde; dini törenlere gelen insanlarla dayanışma içinde oldukları vurgulanmış olur (M. Karasu, kişisel görüşme, 21.11.2013).

Ziyaret(Türbe)'lerde gerçekleşen bu bayramlarda; adaklar kesilir ve gerekli dini vecibeler yerine getirildikten sora ziyaretin dışında birlik ve beraberlik içerisinde hep birlikte kesilen adaklardan yapılan yemekler yenilir. Özellikle son dönemlerde bu yemeklere katılan büyükler ve Şih(Şeyh)'lar yemekten ayrıldıktan sonra gençler tarafından "Arak tini" içildiği yaptığımız alan çalışmalarında tespit edilmiştir. Yine özellikle son yıllarda bu yemeklerde müzikli eğlenceler yapılmakta, hatta davul zurna eşliğinde eğlenilmektedir. Şekil 4.8'de Hırısı pişirimi ve bayram sabahı yemek yiyen topluluk üyelerinin fotoğrafı sunulmuştur:



Şekil 4.8 : Ğidil İmberek¹⁰⁹.

Arap Alevi toplumunda Bayramlar günümüzde büyük törenler halinde de kutlanılmaktadır. Şekil 4.9'da bayram kutlama afiş örneği sunulmuştur.



Şekil 4.9 : Bayram kutlama afişleri.

4.2.2 İbadet ve namaz

Geçmişten günümüze kadar pek çok yazar Arap Aleviliği ile ilgili İslam medeniyetinden ve öğretisinden kopmuş ve büyük yanlışlıklara düşmüş bir topluluk olarak paternalist tavır sergilemiştir. Bu yazarların unuttuğu en önemli konu, topluluklar arasındaki teolojik şartların eşit olmadığı konusudur. Arap Alevi topluluk

¹⁰⁹ Arap Alevilerinin Ay takvimi sebebi ile 2 gün önce kutlamaya başladığı kurban bayramı. Bayram sabahı Hırısı(Keşkek) yiyen Arap Alevi erkekler.

çoğu zaman toplumdan dışlanmış olmanın sonucunda Ortodoks İslam çevresince dışlanmış ve ibadet yerlerinden uzaklaştırılmışlardır. Bunun sonucu olarak da kendi ibadethanelerini oluşturmak zorunda kalmışlardır. Arap Alevilerinin cenaze törenleri genellikle mezarlıkta mezar başında kılınır. Erkeklerle namaz Şeyh tarafından kadınlara ise Şehy'in eşi Şehğa (kadın şeyh) tarafından kıldırılır.

Arap Alevilerinin öğretisi gizli ve çok karmaşıktır. Dinsel açıdan, Arap Alevileri, çarpıcı gnostik özellikleri olan Şia türünden gizli bir mezhebe mensupturlar. Görüldüğü kadarıyla günümüzde Arap Aleviler, Mandayya dini dışında, yüzyıllar boyunca dinsel bir miras olarak aktarılmış mitolojik bir İrfan'a bağlı olarak yaşayan tek topluluktur (Olsson, 1998). Arap Nusayriler 'Namaz' adını verdikleri ibadet öncesinde 'Cevıs tıt-Tiyb' (Hint Cevizi) adı verilen bitki rendelenir ve suya batırılır. Bu bitki suya aromasını verir ve bu su 'Mesh' yapmak için yüzlerine sürülür. Daha sonra kardeşlik ve birlik beraberliğin simgesi olarak bir bardak 'nakfi'¹¹⁰, adı verilen üzüm suyundan birer yudum alarak elden ele dolaştırırlar. Bu yapılan işlemler fiziki arınma işlemidir.

Ruhani arınma ise; Ehli-beyt ve ehli-beyt yolunda gidenlere tarih boyunca zulmedenler, inkâr edenler haksızlık edenler insanlara katliam yapanlar hatırlanır, yani bilinç ve tarih tazelenmesi yapılır¹¹¹. Bu katliamı yapanlar lanetlenir, bu ruhani bir arınmadır. Bu yapılmadan namaza girilmez. Bu yapıldıktan sonra herkes eşitlenmiş olur.

Arap Aleviliğinde namaz esnasında dans ritüelli (semah) bir süreç yoktur. Fakat ezgi anlamında; Şih eşliğinde dualar okunur iken, düz metin şeklinde okunmaz. Duaların okuduğu sırada yapılan resitatif ezgidir¹¹². Bunlar kur'an okuma ezgisi okuma tecvid¹¹³ (*teğanni*) bu tarzın hetr yani daha hızlı okuma şekli ile okunur.

¹¹⁰ Yaz aylarında taze üzümünden, kış aylarında ise kuru üzüm ılık suda bekletilir daha sonra havanda krem kıvamına gelinceye kadar dövülür ve su eklenerek birkaç saat bekletilir. Daha sonra süzülür ve ikram edilir.

¹¹¹ Aleviler arasında dilden dile dolaşan; Yezid'in sofrasına oturma. Nereden geldiğini unutma ritüeli buradan kaynaklanmaktadır.

¹¹² Konu ile ilgili daha geniş bilgi bölüm 5'de anlatılmıştır.

¹¹³ Tecvid Nedir? Mumsema Kıraat ilmi içinde yer alan Tecvid, Kur'an okuma usulü ve ilmidir. Harflerin çıkış yeri, sıfatı, uzun veya kısalığı, genişlik veya darlığı, birleştirme ve ayırma, kalın ve ince vurguları konuları bu ilmin konularıdır. Kelime manası olarak Tecvid (cewede) kökünden gelip, bir şeyi güzel yapmak, süslemek, hoşça yapmak manasına gelir. Cewde Arapça' da kalite demek olur ki, bir şey çok güzel olduğu zaman kullanılır. Kur'an-i Kerim'i çok güzel ve kuralına göre okuyan insana, Kur'an-ı okumasıyla güzelleştiren manasında "mucevvid" denir. Terim manası ise harfin

Sosyal yaşamda dini nasların yorum farklılığının ortaya çıkardığı gerilimin bir ürünü olan mezhepler, tarikatlar vb. her alanda olduğu gibi müzik alanında da bir uyarıyı ifade etmekte ve karşı bir görüşün doğmasına neden olabilmektedir (Günay, 1998). Bu görüşün bir yansıması olarak “kutsal olarak kabul edilen dua ve sözlerin okunması ve dinlenilmesinin (kuran, ilahi marş vb.) bir müzik olarak kabul edilmesi” Nusayrilerin namaz adı verilen dini ritüellerinde tanrıya yalvarış ve haykırmaları ezgisel olarak dile getirmeleridir. İslam öğretisinin öngördüğü müziğe bakış açısının, toplum üyelerine bu hususta inanç ve ritüel örnekleri sunduğu ve bunların içselleştirilmesini sağladığı anlaşılmaktadır. İslam toplumlarında yüzyıllardan beri, bazıları çalgılara bazıları da sesin etkisine göre müziğe haram, helal gibi hüküm vermişlerdir. İslam’ın Ortodoks yorumu sesleri ikili ayırımla faydalı/meşru; "ulvi hüznler", "Rabbani aşkları" veren sesler ve zararlı/haram; insanı hayattan soğutan, kendini sorgulamaktan uzaklaştıran, düşünmekten alıkoyan "nefsanî şehvati tahrik eden" sesler olarak tanımlamaktadır.

Namaz da herkes eşit seviyede ve bağdaş kurarak oturur. Bu aslında bir imgedir; Şih dahil herkes eşit seviyede oturur, bu da hem allah katında hem yeryüzünde herkesin eşit olduğu vurgulanmaya çalışılır. Namaz sırasında eller birbirine kenetlenir ve küçük büyük birbirlerinin ellerini öperler. Genç olan kişinin yaşlı olana ellerini öptürmek istememesi hürmet göstergesidir, büyükler ise küçüğün elini öpmek için ısrarlı davranır. Yani her iki taraf birbirine hürmet, saygı ve sevgisini göstermek ister bura da hürmet ve değer in eşit olduğu teması işlenir. Namaz kılınacak mekan’da buhur yakılır. Reyhan (yaban mersini) ellere sürülür bu şekilde namaz kılınan mekan güzel kokular ile bezenir.

4.2.3 İnanç esaslarının ifşa edilmemesi

Nusayriler tarih boyu inançlarını gizlemek için azami çaba sarfetmişlerdir. Onlara göre gizlilik batın ehlinin bir özelliğidir, zahir ise karanlık ve zulmet ehline mahsustur. Bu bakımdan Nusayri olan kişinin ketum olması başta gelen şarttır.

hakkının verilerek çıkış yerine göre, gerek zati (her zaman onda bulunan, yani harften ayrılmayan, Belirtilmediğinde genellikle namazın bozulduğu) gerekse arızı (değişikliğe uğrayan başka bir değişle; harften kalktığında harfin zatını değiştirmeyen, namazın bozulmasına neden olmayan) sıfatların hakkı verilerek Kur'an-ı kerimin okunmasıdır. Aşir okumasında tertil denilen usul uygulanır. Tertil, Kur'anın tecvid usullerini tam uygulayarak ağır okumak demektir. Hatim ve namazda tedvir -hızlı okuma- yapılır. Çok hızlı okumaya hadr denir. Türkiye’de okutulan en meşhur tecvid kitabı Karabaş Tecvidi’dir.

Onlara göre sırları ifşa eden ve inançlarını ortaya koyanlar ölünce toprak cesetlerini kabul etmeyecek, suretleri hayvan şekline döndürülecektir. Zira inançların gizlenmesi Allah'ın nebilerden aldığı misaka dayanmaktadır. Bu bakımdan Nusayri inançlarını ihtiva eden eserler asırlarca gizli kalmış, inanç esaslarını açıklama cüretini gösteren bazı kimseler müessir cezalara çarptırılmışlardır. Adanalı Süleyman Efendi'nin el-Bakûretü's-Selaymaniyye adlı eserini yazıp neşrettikten sonra 1863 yılında Tarsus'ta öldürülmesi buna bir misal teşkil etmektedir (Melikof, Ortaylı ve diğ. 2013).

Halihazır Arap Aleviler bazı inançlarını ortaya çıkarıldığında “Ehl-i Beyt'in ilimleri Müslümanların avam tabakası tarafından bilinmiyordu; bazı hükümler ancak havassın malumu idi” şeklinde kendilerini mazur göstermeye çalışmaktadırlar (Et-Tavil, 2012). Ayrıca paganist inançlarını gizlemelerinin, idaresi altında bulundukları sultanların zulmünden kurtulma sebebine raci olduğu, dağlara çekilmelerinin ise dini ve toplumsal şahsiyetlerini korumaya matuf bulunduğu belirtilmektedir (bkz., Haşim Osman, s. 173-174).

Günümüz Nusayrileri belirtilen bu inançlara bağlı bulunmakla beraber aralarında sayıları hiç de az olmayan kültürül ve mutedil bir cemaatin varlığı görülmektedir. Bu gruba göre Alevilik Şia ile eş anlamlı olup Muaviye b. Ebi Süfyan zamanında Ehl-i Sünnet'ten dini sebeplerle değil siyasi sebepler dolayısıyla ayrılmışlardır. Kendilerini Ali ve ashabını diğerlerinden üstün gören, Şii mezhepleri arasında İmamiyye'ye bağlı sayan bu gruba göre cehalet, zulm görme veb. Sebeplerle fırka aşırılığa yönelmiştir. Aslında Nusayrilik yahut Alevilik İslam'dan ayrı düşünülmemektedir (bkz., ez-Zağbi, s. 264-268).

4.2.4 Reankarnasyon (Tenasüh)

Latince “reincarnatio” kelimesinden gelen reenkarasyon, en genel anlamıyla “insanın ölümden sonra yeni bir bedenle tekrar dünyaya gelmesi ve bu sürecin ruh kemale erene kadar devam etmesi” demektir. Enkarne olmak” ya da “tenasüh” de denilen reenkarasyon inancı tarihin her döneminde farklı toplumların inanç sistemlerinde farklı anlamlar yüklenerek yer almış ve günümüzde de varlığını sürdürmektedir (Emiroğlu ve Aydın, 2003). Tenasüh, Nusayrilerin temel inançlarından birisidir. Buna göre, ruh ölümle cisimden ayrılınca yeni bir libasa girer bu libas yahut ceset, o şahsın dindar oluşu yahut dinden uzak bulunmasına göre

değişiklik arz eder. Onlara göre Nusayri mü'min yıldızlar arasında yerini almadan önce yedi defa tahavvül geçirir. İnsan daha önce yaşadığı hayatta şerir ve kötü olunca ölüp tekrar doğduğunda temizlenip günahlarından kurtuluncaya kadar Hristiyan veya Müslüman olarak dünyaya gelir. Kâfir üzerinde cereyan eden tenasüh, nesh ve mesh suretiyle bir ölüm ve bin boğazlama şeklinde olur (Melikof, Ortaylı ve diğ., 2013). Reenkarnasyon inancından dolayı Nusayrilerin cennet-cehennem anlayışları farklıdır. Onlara göre “Cennet-cehennem insanın kendi içindedir. İnsan iyiye iyi bir yaşam sürer, kötüye kötü bir yaşam sürer. Ruh bedenden bedene girip süresini (sınavını) tamamladıktan sonra tanrı tarafından cennete ya da cehenneme gönderilir (Türk, 2010 s. 89). Arap Alevi topluluğu arasındaki inanca göre; cennet kemale ermiş insanlar dünyaya yeniden insan olarak, cehenneme layık görülen insanlar ise bitki ya da hayvan halinde dünyaya yeniden zuhur eder.

Türkiye’de yaşayan Alevi inanç biçimleri içerisinde reenkarnasyon inancının en canlı ve yoğun olarak yaşatıldığı grup Arap Alevilerdir. Akdeniz şeridinde özellikle Adana, Mersin ve Hatay üçgeninde bazı kişiler öldükten sonra yeniden başka bir bedende dünyaya geldiklerini söylemektedirler. Enkarne olduğunu iddia eden bu insanların istisnasız hepsi Arap Alevidir. Bu konu ile ilgili olarak topluluğun kahramanı olarak nitelendirilen ve hakkında pek çok halk şarkısı söylenen Cemil Hayek ’in tenasüh’ü olduğu iddia edilen Cemil Fahrıcı ile ilgili olay şu şekildedir:

Cemil Hayek iki kız kardeşinin ırzına geçen iki kişiyi öldürdükten sonra anlatılmaya değer bir eşkiya olmuştur. Tutuklanma kararı olmasına rağmen o kaçmaya karar verir ve Antakya-Samandağ arasındaki dağlık bölgede 2 yıl boyunca kaçak hayatı yaşar. Cemil Hayek’in ve ona sonradan katılan erkek kardeşinin yerini Fransız polisi öğrenir ve böylece kaldıkları evin etrafı kuşatılır. Daha sonra ateş açılır ve evin etrafına benzin döküp ateşe verilir. Alevler evi sarmalarken içeriden ateş sesleri kesilir. Sessizlik iki el ateşiyle kesilir ve daha sonra tam bir sessizlik başlar. Polis dikkatli bir şekilde eve yaklaşır ve kapıyı açtığında içeride Cemil Hayek ve kardeşinin ölü bedenlerini görürler. Görünüşe göre önce kardeşini öldürmüş daha sonra silahı kendi çenesinin altına dayayıp ateş etmiş ve kendi kendini öldürmüştür. Kurşun kafasına sağ çenesinden girmiştir. Cemil Fahrıcı Türkiye Hatay Antakya’da 1935 te doğdu. Cemil Fahrıcı’nın babası Cemil doğmadan bir gün önce uzak akrabası olan Cemil Hayek’in kendi evlerine girdiğini rüyasında görür. Cemil Hayek’in alt çenesinden aldığı bir kurşun yarası ile ölmesi ve rüyada onu görülmesi Cemil’in

ailesini onun kendi oğulları olarak tekrar doğacağına hazırlamıştır. Cemil Fahrıcı'nın sağ çenesinde belirgin bir işaret gördüklerinde inançları daha da güçlenmiştir (bkz. 15. figür). Doğduktan birkaç gün sonrasına kadar çenesinin üstündeki yara ta ki ailesi onu hastaneye götürüp yaraya dikiş atılana kadar kanamaya devam eder. Bu konuda araştırma yapan Ian Steveson konuyu şu şekilde anlatmaktadır:

Cemil Fahrıcı 2 yaşında konuşmaya başladığında Cemil Hayek'in hayatı ve ölümü hakkında azar azar anlatmaya başlar. Biraz daha büyüdükten sonra önceki hayatını hatırlamaya ve Fransız askerlerle olan mücadelesini kâbus gibi rüyasında görmeğe başlar. Bu olaylar 6-7 yaşına kadar devam eder. Cemil'in ailesi hem bu anlattıklarından hem de doğum işaretinden dolayı onun Cemil Hayek olduğuna inandılar ancak ona Cemil diye seslenmediler, ona ilk etapta Dehham dediler. Cemil de ailesinin ona Cemil dışında bir isimle seslenmelerini hep reddetti. Sonunda Cemil'in isteği olur ve ona Cemil demeğe başlarlar. Araştırma yaptığım yıllarda Cemil Fahrıcı'nın sadece bir doğum izi olduğuna inandım. Sonra ropörtaj esnasında Cemil Hayek'in kız kardeşlerinden biri kurşunun erkek kardeşinin kafatasından bir parça kemik çıkardığını söyledi. Cemil Hayek'in ölümü esnasında bulunan Fransız jandarmalardan bir tanesi de aynı tasviri yaptı, elini başının üstüne koyup kurşunun gücüyle kafatasının nasıl da yukarı çekildiğini anlattı. Bu açıklamaları duyduktan sonra ben Cemil Fahrıcı'ye dönüp başka doğum izi olup olmadığını sordum. Hiç tereddüt etmeden elini kafasına koyup gösterdi, kafasının sol üst tarafında kılsız bir çizgi gördük (16. Figür). Sanatçının 17. figürde çizdiği taslak kurşunun yörüngesini tahmini olarak göstermektedir (Steveson, 1997 s. 74).

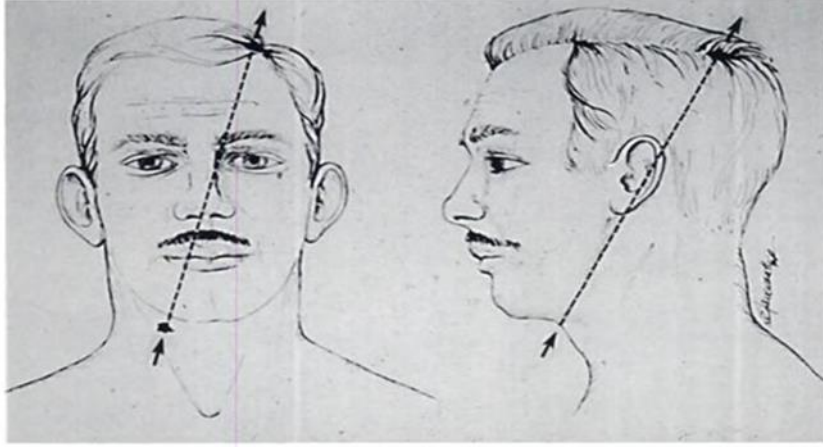


Figure 17 Artist's reconstruction of the trajectory of the bullet through the head of Cemil Hayik that would have caused wounds of entry and exit corresponding to the birthmarks on Cemil Fahrıcı.

Şekil 4.10 : Cemil Fahrıcı (Steveson, 1997).

5. ARAP ALEVİ TOPLUMUNDAMÜZİK PRATİKLERİ

Bir dilde söylenilen şarkıyı başka bir dile uyarladığınız zaman orijinal dilindeki tadı bulamazsınız. Müzik insanlık tarihi kadar eskidir ve müziğin doğuşu ile ilgi hipotezlere baktığımızda, onların belli başlı üç kaynaktan geldiğini görürüz; doğadan, doğanın taklidinden ve insanın yaşamakta olduğu toplumdaki ilişkilerinden. Müziğin o toplumda konuşulan dilden türemesi; belki konuşma eyleminin yanında, büyü amaçlı olarak belli anlamlı veya anlamsız heceleri kelimeleri çevredekileri etkileyebilmek için; duygulu, heyecanlı, korkutucu trajik bir biçimde titreyen, tizlere doğru inip çıkan seslerle söylenmiş olması ile açıklanabilir. Bu etkiyi arttırmak için ise büyüleyici olması istenilen dramatik sahnenin ilkel çalgılarla desteklenmiş olabileceği düşünülebilir. Ünlü Fransız düşünürü, aynı zamanda bir musiki sözlüğü ile önemli bir opera yazmış olan Jean Jacques Rousseau (1712-1778), çeşitli ulusların şarkılarını toplayıp yayınlamış olan Alman düşünür ve ozan Johann Gottfried Herder (1744-1803) ve İngiliz düşünürü Herbert Spencer (1820-1903) ile daha birçok başkası musikinin konuşmanın yoğunlaştırılmasından doğduğunu, “konuşma ezgisi” diye bilinen vurgu ve söyleyiş ezgisinin giderek musiki biçimine dönüştüğünü kabul eder (Oransay, 1976).

Kültür ve alt kültürü veya Arap Aleviler gibi bir grubun geleneklerini tanımlarken, barındırdığı halk üretimlerini (destanlar, müzik, yaygın inanışlar, deyimler vs.) konu alan bir önemli etmen de folklordur. Gelenek altında incelenen folklor ürünleri, eski zamana dayanan müziklerin sözlü aktarım yoluyla günümüze ulaşmış birer kültürel fonksiyonunu üstlenmiş ve içinde bazen dinsel unsurlar ve/veya gerçeküstü olayları konu alan üretimlerdir. Her ulus, kültürün ve gelişmenin belirgin evrelerinde kişisel müzik stiline sahip olmaktadır.

İthal edilen müzikler, köylülerin doğuştan muhafazakârlığı nedeniyle ithal edilmekte olan ülkede var olan müzikal stilin özellikleriyle ve yabancı melodilerle süslenmişlerdir; bu müzikler aynı zamanda aynı anlamları barındırarak tamamıyla değişime uğramış olabilmektedirler (Bartók, 1976 s. 321). Arap Alevi melodilerinde önemli olan, hangi çevreye ait olduklarını görebilmektir. Onlar şarkı söylerken onlara kimler eşlik etmiş, düğünlerine, cenaze törenlerine kimler katılmış ve bu

uygulamalara şahitlik edenler kimlerdi. Bu törenlerde, en üst düzeydeki karakteristik özel melodilerle karşılaşabiliriz. Arap Alevi melodisi, özü kendi içinde tasarlanabilecek ya da hayal edilebilecek en öz formda müzikal düşünceyi kapsamakta ve yaşayan bir kimlik durumundadır. Kültürel (kolektif) belleğin aktarıcısı olan müzisyenler ve yine belleğin kodlarını taşıyan ezgilerin sağladığı aracılıkla Arap Aleviler kimliklerini müzakare eder. Topluluğun müzikal içerikli uygulamalarında belki de değişime uğramamış ya da dış faktörlerden etkilenmemiş tek yapı dini musikidir diyebiliriz. Çünkü yukarıda saydığımız bütün uygulamalara dış katılım gerçekleşebilmekte iken sadece dini ritüeller topluluğa mensup erkeklerin katılımı ile gerçekleşmekteydi.

Yapılan müziğin sözel içeriğine bakıldığında genel olarak geçmişe tanıklık üzerine yapılan eserler göze çarpmaktadır. Aslında bu yeni neslin önayak olduğu bir durum değil, bir önceki kuşak Finnen'ler de coğrafyalarında yaşanan acılardan ötürü aynı konuları işlemişlerdir. Yani durum daha çok kuşaklar arası bilgi ve kültür aktarımı olarak karşılık bulmaktadır. Müzikal analiz açısından da konuya aynı perspektifte yaklaşabiliriz. Ezgiler, Arap-Alevi geleneğinin müzikal birikimine sahiptir. Çalgılar, yeni nesil müzisyenler tarafından aynı tınıyı ve hissi yakalamak ve hissettirmekten hareketle çok az benzerlik göstermektedir. Zamr en çok kullanılan çalgı olarak ön plana çıkmaktadır. Fakat günümüzde topluluk üyeleri tarafından genellikle Zamr yerine org (klavye) başta olmak üzere, gitar ve bağlama çalınmaktadır.

Arap Alevilerin müzik kültürü Arap etnisitesinin gölgesinde kalmıştır. Arapça olarak dinlenen bir şarkı hiçbir zaman Alevi, Sünni, İsmaili gibi bir mezhep ayrılığı gözetmeksizin dinlenilmiş ve değerlendirilmiştir. Oysaki Anadolu Alevileri cem törenlerinden kaynaklanan müzikal özelliğe sahip oldukları için müziğin gücünü son derece güzel kullanabilmiş ve sosyo-kültürel yaşamda var olduklarını müziğin dili ile anlatma fırsatını bulmuşlardır. Yani ülkemizde Semah, Deyiş, Cem gibi müzikal kimlik kodlar ile Anadolu Aleviliği akla gelirken, Arap Alevilerinin kendilerini tanımlama açısından bugüne kadar böyle bir şansı olmamıştır.

5.1 Movvel¹¹⁴ (مَوَّل)

Kelimenin etimolojik kökü Mevvele (مَوَّلَة) 'dir ve (birşeyi) zenginleştirmek, masraflarını karşılamak, finanse etmek anlamlarına gelmektedir. Movvel kelimesinin yukarıdaki anlamının dışında müzik ile ilgili anlamları şunlardır;

- Arapça'da halk dilinde yazılmış genellikle nefesli bir çalgıyla birlikte söylenen şiir anlamına gelen, doğaçlama olarak okunan uzun hava türü anlamına gelmektedir. Movvel'ler genellikle belirli bir kalıp içerisinde resitatif¹¹⁵ bir şekilde belirli bir ölçüsü olmadan okunulan bir eserin, daha sonra ritmik bir esere dönüştürülmesi şeklinde seslendirilen bir formdur.
- Okuyucunun okuma şekline göre aslında rastlamsal¹¹⁶ müzik olarak değerlendirilebilir. Müziğin herhangi bir parametresinin (ses, ritim, süre vb.) icracının, icra sırasındaki yorumuna bırakılması esasına dayanan (rastlamsal müzik /aletorik müzik) ve okuyucunun duygularının dışı vurumunu daha iyi yapmasını sağlayan bir formdur.
- Movvel, Arap Alevi toplumunda; uzun hava şeklinde okunan ağıt anlamına gelmektedir. Genellikle konuları; Gazel, itab, medih (övgü), zikreyat (anma), halk hikâyeleri, dert, keder, ölüm, hasret ve aşk'tır.

Bilinen Movel türleri şunlardır;

- *El-leyâli*: Sadece “yâ leyî” ya da “yâ ayn” sözleri ile söylenilir. Buradaki amaç sözlü şarkı söylemek değildir. Asıl hedef dinleyici kitlesini coşturmaktır. Doğaçlama; yani şarkıcının anlık (irticalen) yaptığı bir gösteridir. Sanatçının sesini, müzikal yeteneğini ve makamlar hakkındaki

¹¹⁴ Türkiye'de yaşayan Arap Alevi topluluğu arasında Movvel kelimesi fonetik farklılıktan kaynaklanan nedenlerle Mevval/Mevvele/Mevavil/El-Mevval gibi isimlerle kullanılmaktadır. Tüm bu kelimeler Movvel anlamında kullanılmaktadır. Bundan dolayı çalışmamızın bu bölümünde tamamen Movvel kelimesini kullanmayı tercih ettik.

¹¹⁵ İng. recitative Alm. Rezitativ Fr. Récitatif: Belli bir melodi olmadan konuşma biçimiyle söylenen, müzikli, anlatı. 1500'lerin sonlarında çoksesli koro müziğine karşıt bir müzik olarak gelişmiştir.

¹¹⁶ Rastlamsal (Aleatoric) Müzik-(1930): İçinde doğaçlamayı da içeren ve deneysel olarak bestelemeyi ve seslendirmeyi amaçlayan, bu yüzden de belirli bir tekniğe bağlı olmayan bir müzik akımıdır. Charles Ives'in (1874-1954) bazı eserlerinde görülen rastlantısallıkların Henry Cowell (1897-1965) tarafından uyarlanmasıyla ortaya çıkmasına rağmen, daha çok John Cage'in (1912-1992), başta 4'33'' eseri olmak üzere, felsefi temeli olan eserleriyle öne çıkan bir akımdır. Açık (open) form ve şans (chance) müziği olarak da anılır (Kutluk, 1997, s. 265-267; Kütahyalı, 1981, s. 81-83).(Seyit Yöre; Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 20, Sayı 3, 2011, Sayfa 1-20).

bilgisini sergilediği, makamlar arasında yaptığı geçişler ve asıl makama dönmek için yaptığı hünerlerini gösterdiği bir türdür.

- *El-Mevvâl*; kelime kökeni Mivvel'dir. Gazel formuna benzeyen bir tür serbest ritimli ezgidir. Uyakları aaa bbba şeklinde ve 3+4'lük hece ölçüsü ile yazılır. İki bölümden oluşan El-Mevvâl'de cinaslı uyak kullanılmıştır. Halk arasında zamanla pratik söyleyişle Movvel'e dönüşmüştür. Oturak âlemlerinde ilk olarak okunan eserdir. Genellikle bir konu üzerine yakılır. Bir kompozisyon anlatır gibi giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden oluşur. Movvel okuyucusu, Movvel'e başlamadan önce Movvel'in konusunu anlatır ve ardından Movvel'i okumaya başlar. Her bend'in başında, bende girişi belirtmek için "ya leyl" haykırma ünlemi kullanılır.
- *Dramatik Movel*: Ortadoğu ülkeleri ve Mısır'da çekilen filmlerde dramatik tavırları ve psikolojik durumları anlatabilmek için bestekârlar Movel'e yeni bir rol yükleyerek bu movel türünü kullanmışlardır.
- *El-mevâliyâ*: Şarkı halinde söylenen bir şiir türüdür. Şiirdeki her mısranın sonunda "ya mevâliyâ" denilerek, dinleyenlere seslenir. Halk arasında buna mevvâl denilir, çoğulu mevâvil'dir. El-müncid, Darü'l-Maşrık, Beyrût bu türe verilebilecek örnek şarkılardır.

Uygulama şekli;

Moveller genellikle yaşanmış kötü olaylar, ayrılık vb. konuları içerir. "Ya leyl, ya leyl, ya leyl" gibi kelimeler tamamlama ezgisi olarak kullanılır. *Leyl*; gece, *leyali*; geceler anlamına gelir. *Le yâli*; müziğin bir aranağmeye geçişi olabileceği gibi bir şarkının içinde serbest (bağımsız) bir bölümde olabilir. Movvel, şarkıcının ustalığını gösteren bir türdür. Şarkıcı Movvel'i okurken istediği makamı uygulamakta tamamen özgürdür. Movvel öncesinde, ana makama geçilinceye kadar genellikle kısa taksimler olur. Movvel okunur iken, onu takiben diğer müzisyenler söz alır ve Movvel'de okunan her kısmı özetleyecek beyitler okurlar, bu beyitler Movvel'in 'tarcama'¹¹⁷sidir. Movvel ezgisi solo söylenen serbest (zaman ve ritimle bağlı olmayan) bir müzik türüdür. Şarkıcı(okuyucu) müziğe belirli bir makamla başlasa da kendisi eserde farklı makamlara geçiş ustalıkları yapabilir. Fakat Movveller de ast (aslolan) doğaçlama ya da ezgisel doğaçlamadır. Daha önce

¹¹⁷ Çevirisi niteliğindedir ya da aynısıdır.

okunulan bir movel farklı zamanlarda değişik makamlarda da okunabilir ve söylenişi her defasında aynı makamla icra etmeyi gerektirmez.

Movvel esnasında şarkıyı söyleyen sanatçıya kanun, ud veya üflemler enstrümanlar eşlik eder, ya da herhangi bir enstrüman eşlik etmeden seslendirilir. Arap Alevi topluluğunun eğlencelerinde okunan Movellere ise ya zamr eşlik eder ya da enstrüman eşliği olmadan okunur.

Movvel 7 ve 4'lük mısralardan oluşan doğaçlama, konuşma diline ait vezinsiz halk şiiridir. Movvel nazım şeklinin özellikleri şöyledir: Tekli Movvel sırasıyla 3'er, 5'er ve 7'şer dizeden (mısra) ve üç bentten oluşmaktadır. Çift olanlar ise 4'lü, 6'lı, 8'li mısradan ve 3 (beyitten) bentten meydana gelmektedir. Aynı nazım şekli ile Movvel'lerin bent sayıları bir kıtadan daha fazla olabilir. Kafiye; tekli kafiye monotonluğunu kırmak için çeşitlenebilir. Farklı kafiye kullanılabilir. Kafiye bir kıtanın içinde çeşitlenebileceği gibi aynı kafiye her kıtanın içinde çeşitlenebilir. Aynı kafiye her kıtanın sonunda tekrar edilebilir, kıtaların sonundaki kafiye birinci kıtanın son mısrasının kafiyesi ile uyumlu olabildiği gibi farklı da olabilir. Şiirsel bakımdan Movvel, halk diliyle (*el-'ammiye*¹¹⁸) söylenen bir müziktir. Halk tarafından konuşulan lehçe kullanılır. Bu nedenle içerisinde, meseller (atasözü ve deyimler), hikmetli sözler (vecizeler), özdeyişler bulunur. Çeşitli söz sanatları kullanılır. İçerisinde Cinas¹¹⁹, tıbak¹²⁰ ve tevriye¹²¹ gibi güçlü edebi imgeler bulunur.

Yukarıda anlattığımız nazım şekillerinden Tekli Movel örneği şu şekildedir :

¹¹⁸ "Fusha" ile "Ammi" arasındaki fark şöyledir; "Fusha" kurallara sıkı sıkıya bağlı ve sağlam eğitim gerektiren bir Arapçadır, yazılır ama önceden hazırlanmış konuşmalar ve nutuklar dışında konuşulmaz! "Ammi" ise konuşulur ama yazılmaz.

¹¹⁹ Yazılışları ve okunuşları aynı olup farklı varlık ve kavramları ve anlamları karşılayan sözcükleri bir arada kullanma sanatına cinas denir. Bu kafiye türü zengin uyak benzeri bir uyak çeşitidir. Dize sonlarında anlamları farklı, sesleri aynı (sesteş sözcükler ya da eşsesli sözcükler) sözcükler, cinaslı uyak (cinaslı kafiye) oluşturur. Aynı zamanda söz sanatlarında cinas sanatı diye bir edebi sanat vardır.

¹²⁰ Uyum, uygunluk. İki zıt olayın ortak özelliğini ifade sanatıdır. mukabakat veya tıbak: yerindelik: kullanılan kelime ve deyimlerin tam yerine uygun olmak üzere seçilmiş olması.

¹²¹ Tevriye, anlamla ilgili edebî sanatlardan biridir. Sesteş bir kelimenin bir dizede, beyitte, dörtlükte iki gerçek anlama gelecek biçimde kullanılmasına ve bir sözcüğün yakın anlamını söyleyip uzak anlamını kastetmeye tevriye sanatı denir. Örtmek, meramı gizlemek demektir. Bazı kaynaklarda tevriye ve iham sanatları eş anlamlı kabul edilirler. Fakat ihamda, ikiden fazla anlamı olan kelimenin bir mısra veya beyitte bütün anlamları kastedilirken, tevriyede yakın anlamı verilerek uzak anlamı kastedilir

Minyon fırkat me şifti sa'd enğar -----a

Senden ayrıldıktan sonra saadeti görmedim birgün

Laha dek ğayani şehülil beyenti ğhar-----a

Kurduğum bent yıkıldı

Ya ğani kutbi ala bu'dul habibi ğhar-----a

Gözümden sel gibi aktı nehirler

Türkçede kullanılan 'bana maval okuma' tanımlaması, Arapça uzun hava olan 'Movvel'den türetilmiş bir deyimdir. Uzun havanın süresinin uzunluğuna hicivli bir yaklaşımla 'çok ya da boş konuşan' kişileri uyarmak amacıyla kullanılan bir deyimdir.

Movvel türünün gelişimi:

Eski bir halk sanatı olan Movvel, müzik formu olarak eski tarihlere dayanmaktadır. 19. yy.'dan beri aranağmelere, bu nağmenin söyleneceği makama konsantre (odaklanabilmek) olabilmek için movvel müziği ile başlamak gelenek olmuştur. Bu konuda Abdo el-Hamuki ile Salih Abdülhay öne çıkanlardır. XX. yy. başlarında movvel sanatında bazı gelişmeler olmuş ve movvel'in farklı formları ortaya çıkmıştır. Ritimli doğaçlama ve doğaçlama olmayan türler de ortaya çıkmıştır. Örneğin; Muhammed Abdul Vahab bestelenmiş movveller ortaya koymuştur. Vahab; Movvelleri her defasında aynı usulle (yöntemle) söylenen belirli bir ezgiye bağlamıştır. Aynı şekilde El-Kassabci ve El-Şeyh Zekeriya'da aynı yolla besteler yapmışlardır. Böylelikle anlık yaratma yetenekleri(doğaçlama) olmayan şarkıcıların, movvel icra edebilmesi için yeni bir yöntem ortaya çıkmış oldu. En ünlü XX. yy Movvel bestekârları Muhammed Abdul Vahab, Muhammed el-Kassab, Zekeriya Ahmed. En ünlü Movvel okuyucuları da; Salih Abdülhay, Muhammed Abdul Muttalib, Muhammed el-Azbi'dir.

Arap Alevi toplumunun tarih içerisinde movvelleri dinleme uygulamalarını aşağıdaki kısa anekdot ile örnekleyelim;

İlk zamanlarda Suriye sınırı başta olmak üzere Arap ülkelerine, geçiş serbest olduğu için gidenler oradan taş plak veya kasetleri alıp getirirlerdi. Sınır geçişinin yasak olduğu yıllarda ise kaçak yollarla getirilmeye başlandı. 1950'li yıllarda ilk olarak radyo geldi ve biz bu radyolarda Lübnan, Beyrut ve Suriye radyolarını dinlemeye başladık. Radyolarda, kasetlerde ve taş plaklarda movveller söylenmeden önce x makamında movel diye belirtilirdi. Fakat bizim halkımız bu movvelleri hefli gecelerinde ve düğünlerde söylerken makam belirtmeden okumaktadır. Mısır folkloru Ortadoğu kültüründen daha farklı idi. Mısırdan Ferit Atrâş,

Devre Murad, Abdul Vahap, Ali Al-Deek ^{الديك علي} gibi sanatçıları dinlerdik. Mısır müziği daha ağır, Lübnan, Suriye ve Ürdün müziğinden farklıdır. Mısır bizdeki sanat müziğine benzemektedir. Oysaki diğer ülkelerin müzikleri bizim Halk müziğimize benzemektedir. Biz bu yapıdaki (form) müziklere “ğinni Şağbi- Halk müziği” deriz. Mısır müziğinin sanatsal değeri daha ağırdır. Radyo ve televizyonlarda dinlediğimiz müziklerde kanun, ud, keman gibi enstrümanlar kullanılırdı. Biz söyler iken ise enstrüman kullanılmaz. Movvel (gazel) Arap folklorunun klasik müzik formu Arap edebi kültürünün ezgisel halidir ve 7 mısra’dan oluşur. Irak ve Ortadoğu ülkelerinde sık görülür. Kuzey Afrika’lı pekçok Arap arkadaşımız Arabistan’da işçi olarak çalıştığımız zamanlarda bizlere moveller okumuşlardır (A. Büyükaşık, kişisel görüşme, 23.07.2013).

Kaynak kişi : Nebih Nafie / Notaya alan : Resul Bağlı.

$\text{♩} = 60$

Şe ref vel ser hu bi elis bit ral

şe ref ni vel şe ref hi elis bit ral

gu selt ri bi sa bu ru cik ra de ya ya ba

of of ya ya ba

Şekil 5.1 : Movvel örneği.

5.2 Ataba¹²³ (عتاب)

Kelimenin etimolojik kökü *Ateb* (ğateb) ya da *Ğetebe* (عَتَبَ) olup; *yadırgamak*, *azarlamak*, *paylamak* anlamındadır. Kelimenin birbirine yakın olmakla birlikte farklı anlamları şunlardır;

¹²² Tezde derlediğimiz eserler Türk Halk Müziği notasyon sistemine göre La notası üzerinden notaya alınmıştır. Notasyondan önce Fa anahtarında sesin piyano’da tınladığı yer belirtilmiştir.

¹²³ Arap Alevi topluluğunda; Ğataba, Gatebe gibi isimlerle de anılmaktadır.

Ataba; “*sen bana bir şey söyledin o bana dokundu, ben onu yadırgadım*” anlamındadır ve özünde hiciv yatmaktadır. İki aşığın (şıgar/ozan) bir konu üzerine bazen iğneleyici bazen övgü (methedici) dolu dörtlüklerle karşılıklı müzikal atışması anlamına gelmektedir. İki âşıktan biri bir beyit söyler, diğer âşık ona başka bir beyit ile karşılık verir. Genellikle “iğneleyici” sözler içermektedir. Aynı zamanda, ‘*Mitaed-bu*’; karşılıklı atışma, cevap verme anlamında da kullanılmaktadır. Elçi (1980) bu atışmaları şu şekilde değerlendirmektedir; halk şairlerinin sürat-i intikal ve çağrışımdan faydalanıp âdeti bir cezbe içinde rakiplerinin sözleri altında kalmamak yolunda giriştikleri, asli hüviyetiyle didaktik karakter gösteren bu zihni spor yarışıdır (s. 232).

Türkiye’de bu atışmalar, “atma türkü, karşılaşma, karşıberi, atma mani, karşılama, atışma, kovalama” ve Kerkük’te “kaşarın vermeğ” deyimleri ile yaygın anonim mahsuller, halk şairlerinin hayatları, etrafında teşekkül eden hikâyelerde, mânilerde, hoyratlarda, çın(şın)’larda, destanlarda, tekerlemelerde, bilmeceelerde, halk oyunlarında vb. dikkati çeken örneklerle karşımıza çıkmaktadır. Kâşgarlı Mahmud’un “aydım-aydı” (dedim-dedi) deymi ile karşıladığı “deyişme” geleneğini şairler de devam ettirmişlerdir. Divan edebiyatımızda “münazara, müşâare” yolundaki örneklerle benzer şekilde, mutasavvıf Yunus Emre, Kaygusuz Abdal ve Pir Sultan Abdal ile Güney Anadolu Karacoğlan gibi tekke ve saz şairlerimiz de birçok deyişme ve söyleşmeler yazmışlardır. İki ve daha çok “varlık-madde” üzerinde: “İnsan, bitki, hayvan, dağ, taş” gibi müteşehhas veya “melek, şeytan, akıl, güzellik” gibi mücerret konu ve motifleri işleyen deyişmelerin ferdiyet kazanmaları arasında en tipik olanları “aşık karşılaşmaları’dır (Elçin, 1980 s. 232).

Ataba’nın bir başka anlamının daha olduğunu düşünmekteyiz; Eski Antakya evlerinin giriş bölümüne -ayakkabı çıkartılan bölüm- atbe(ğatbeh); eşik denilir. Ataba bu kelimenin çoğulu olarak kullanılıyor olabilir. Bayram günlerinde eve gelen misafirler ev sahibi tarafından ezgilerle karşılanır. Eve gelen misafirlere karşılama ezgisi olarak söylenen ezgilere Ataba denildiğini düşünmekteyiz.

Arapça uzun hava türleri içerisinde en duygulu ve hüznü olan bir tarz’dır. Atabanın sözleri özlem belirtir, şarkının sözleri o kadar etkili olmalıdır ki karşıda dinleyen kişilerin yüreğini eritebilsin. Ataba dinleyen kişiler; anıları, acıları tazelenerek, içi titreyerek ağlayacak duruma gelir. Gerçekleşmesini çok istediğiniz bir şeyi beklersiniz –örneğin yağmur istersin ve olmazsa- Ataba kelimesi burada da kullanılır (H. Yunis Hasan, kişisel görüşme, 17.03. 2014).

Sanatçıların tek başlarına okuduğu Ataba’larda vardır. Bu Atabalar (ma’atık); sana sözüm geçemez, sana darılamam anlamına gelmektedir.

Uygulama şekli;

Şekil 5.2'de Ataba'ya başlamadan önce okunulan uzun havanın notası sunulmuştur:

Kaynak Kişi : S. Elçi / Notaya alan : Resul Bağlı.

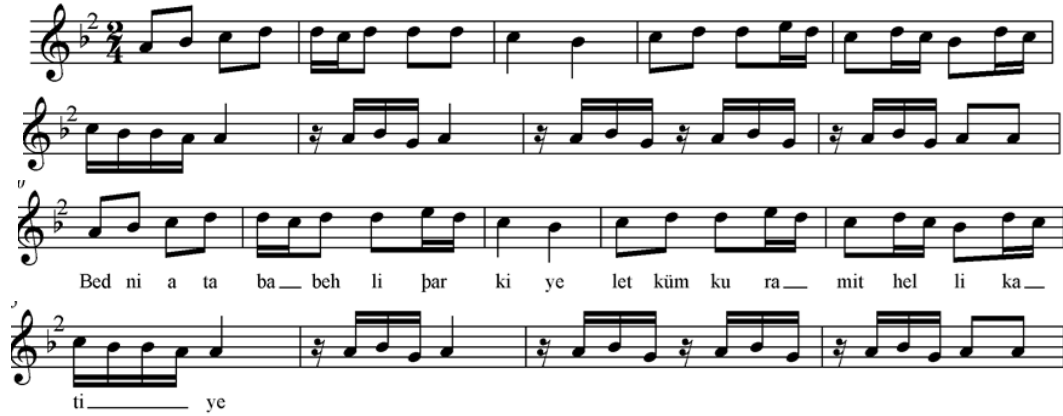


Şekil 5.2 : Ataba öncesi söylenilen uzun hava.

Bugün geldik şarkı söylemeye

Bugün geldik sizin gibi değerli inşalara.

Yukarıdaki ezginin arkasında Şekil 5.3'te notaları sunulan ezgiye başlanılır:



Şekil 5.3 : Ataba başlangıç atışması.

Bed-ni ataba blehni şarkiye

Ataba istiyorum rüzgârı bizi etkilemesin¹²⁴.

Letküm kura mithel katiye

Çok ezik ve kahrılı olmasın¹²⁵.

Minnek ğınniye minni ğınniye

Senden bir şarkı benden bir şarkı

Yallah teğanni ataba

Haydi hep beraber söyleyelim ataba.

Senden bir şarkı benden bir şarkı

Haydi yalan söyleyelim Atabaya ben hazırım

Haydi atışalım atabada.

¹²⁴ Öyle bir Ataba söyle ki Şark(doğu)'dan gelen rüzgar bile bizi etkilemesin.

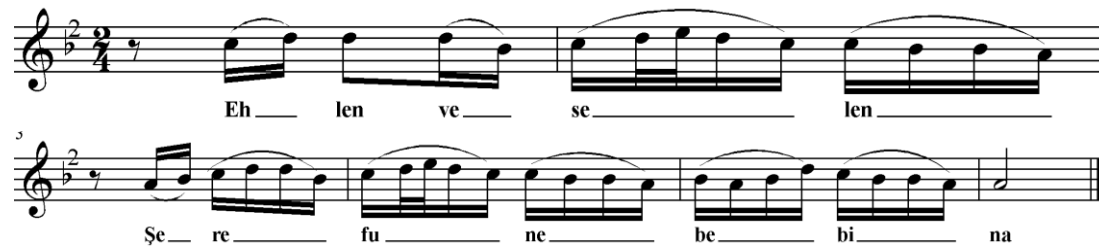
¹²⁵ Atabada hüznün vardır ama bizimki hüznü olmasın.

Yukarıdaki ezgi Ataba'ya davet ezgisidir. Âşık, atışmaya hazır olduğunu vurgular. Bu ilk atışma cümlelerinin ardından karşılıklı atışma başlar. Bu atışma önceden belirlenmiş sözler ve ezgilerle değil tamamen spontane oluşan ezgi ve sözlerden oluşmaktadır. Ataba yukarıda bahsettiğimiz gibi âşık karşılaşmasıdır ve Âşık karşılaşmaları, Âşıkların bilirkişiler önünde veya seyirciler karşısında sazlı, sözlü diyaloglarla karşılaşmaları demektir. Geleneğe göre imtihanın usulü şöyledir:

Söze yaşlı ve usta kabul edilen veya misafir olan âşık, yarıştıricılardan birinin veya topluluğun verdiği ayak (kafiye) üzerinde veya kendisinin seçtiği herhangi bir konuda söylemeye başlar; sonra aynı ayakla öteki âşıklar devam ederler. Böylece ilk ayak bitmiş olur. Sıra ikinci âşığa gelir; o da yeni bir ayakla şiirine başlar; karşılaşma buusul ile devam eder. Arap Alevilerin âşık atışmaları için en güzel ortamları Hefli geceleridir. Anadolu'da özellikle kuzeydoğu Anadolu'da Nanay nanay (oy nanay), hoyratlar, yar yar leyli yar, Şirvan havaları, İstanbul'da eski semai kahvelerinde 'ya leyli' ya da 'adam aman' havaları gibi formlar (S. Şenel, kişisel görüşme, 27.03 2013) Ataba'ya yakın olarak tanımlayabileceğimiz formlardır.

Meycana eşliğinde başlayan Hefli'de, Ataba aralarında Meycanalar okunmaya devam eder. Aralarda Ataba'da "of of" ya da "yaba" tamamlama ezgi cümleleri kullanılır. Her Ataba'dan önce "ehlen ve sehlen şerrefuna bebina/sevdiklerimiz, dostlarımız, hoş gelmişler bize şeref verdiler" ve ardından "nehna lukum ventu lina ya ah bebine/ biz sizin sizde bizimsiniz sevgili dostlarım" diyerek gelen misafirler övülür ve orada bulunmalarından duyulan mutluluk dile getirilmeye çalışılır. Ataba'ya girişte herkes tarafından okunulan ezgi 5.4'te sunulmuştur:

Kaynak kişi : Selman Büyükaşık. / Notaya alan : Resul Bağlı.



Şekil 5.4 : Ataba girişi.

Hefli'nin başlangıcı Movel (el-mevval) ile olur. Ardından Meycana bağlanılır. Meycana'dan Ataba'ya geçmeden önce "Alla maahum Vin merahu

bebina/sevdiklerimiz nereye giderlerse Allah onlarla beraberdir” okunur¹²⁶. Daha sonra Ataba okunmaya başlanılır. Ataba aralarında Meycana okunmaya devam edilir ve en son olarak hareketli eserler olan “*Rıddiye*” okunur.

Şekil 5.5'te Ataba örneği sunulmuştur:

Kaynak kişi : Aziz Büyükaşık / Notaya alan : Resul Bağlı.

♩ = 70

R ham mu ni am şud du vu am li nu

Mer mes hem kal bi am li nu

Ya kal bi bhur şev ki am li nu

Ya şat tıl bahr şum fer rak ha bib

Şekil 5.5 : Ataba örneği¹²⁷.

Rhammuni amşud duvu amlinu (Bir sene katı olun bir sene yumuşayın¹²⁸)

Mermes hem kalbi amlinu (Kalbimi bir ok hedefi yapmışsınız)

Ya kalbi bhur şevki amlinu (Kalbimi bir deniz kıyısı yapmışsınız)

Ya şattıl bahr şumferrak habib (O deniz kıyısı ki ne sevgililer uğurlamıştır)

Yukarıdaki ezgi giriş müziği resitatif olarak okunur. Ardından 5.6'da sunulan ezgi okunulur:

Kaynak Kişi : Turan Mansuroğlu / Notaya alan: Resul Bağlı.

¹²⁶ Yukarıdaki ezgi ile aynı şekilde okunur.

¹²⁷ Bedi Safi'ye ait bir Ataba.

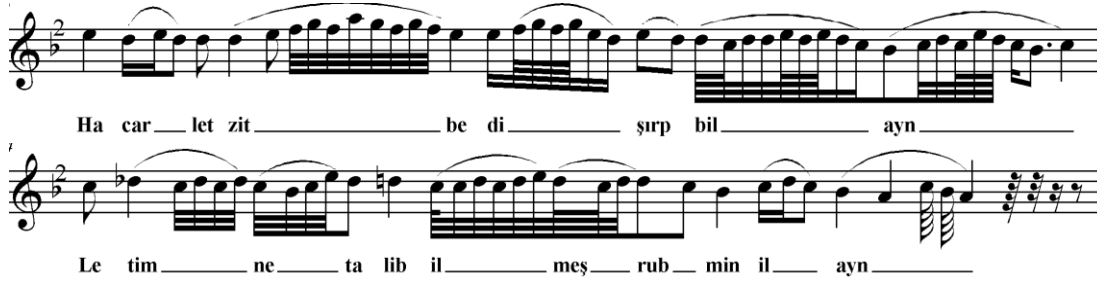
¹²⁸ Bana merhametli davranın.



Şekil 5.6 : Nehnal Ğaraba.

“Ye micena micena Nehnal ğaraba ğayfin bledina/Biz garibiz yurdumuzu terk ettik”.
Yani şekil 5.7'de sunduğumuz ezgi okunur:

Kaynak Kişi : Mehmet Atılay / Notaya alan : Resul Bağlı.



Şekil 5.7 : Hacar Lenzit.

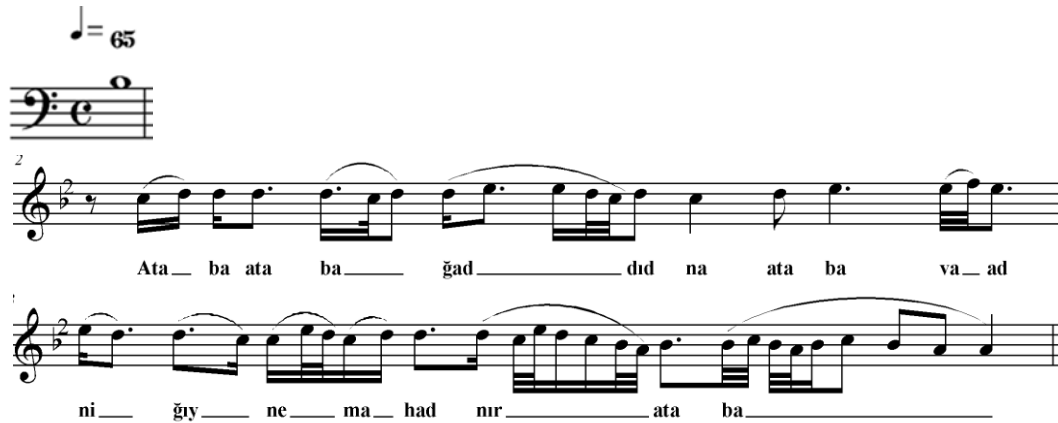
Hacarletzit bedi şırp bil ayn Pınarın gözünden içtiğin suya taş atma.

Letim netalib il meşrubmin il ayn Su gözünden içmek isteyenleri engelleme.

Letistağ zar hadabinnesminılayn Gözünde kimseyi küçümseme.

Ilhır işbi velleuğ dil sakab Bir kibrit çöpü bütün ormanı yakar.

Ardından hareketli eserlere(rıddiye)’ye geçirilir.



Şekil 5.8 : Ataba örneği.

Ayrıldık biz ayrılığa düştük, fakat ayrılığın zamanı değildi

Ben küçüktüm henüz ayrılık bize yakışmadı

İpeğe bastı rengi soldu (ölümü anlatıyor)

Atlasa bastı yanı morardı.

Yedi paşaya amcasının oğlu hizmet etmiş.

Kaynak kişi : Mehmet Atılay / Notaya alan : Resul Bağı.



Şekil 5.9 : Ey dünya.

Ben sana ne yaptım ki ey dünya söyle bana

Bütün dertleri benim içime ilik yaptın

İyi zamanımda herkes benim yanımda idi

Kötü zamanımda hiç kimse görünmüyor.

Ey o avlunun halkı gelin avlumuza

Güller solmadan dalları kurumadan dönün

İnsan olan mert olan insan ahdını unutmaz

Yeri gelirse canını bile feda eder (M. Atılay, kişisel görüşme).

Çocukluğumuzda en güzel Atabaları; Semira Tevfik, Feyruz, Vedi Assafı, Sabbah, Refik el Atrâş' söylerdi ve büyüklerimiz bu sanatçıları radyolarda dinlerlerdi. Filistin, Lübnan ve Suriye dillerini çok rahat anlayabildiğimiz için o bölge sanatçılarını dinlerlerdi. Bu sanatçıların kasetleri de evlerimizde vardı fakat büyüklerimiz bu kasetleri gizlerlerdi. Bunları dinlemenin yasak olduğunu, askerlerin bunları görür ise kendilerini karakola götüreceklarını söylerlerdi. O dönemde en çok dinlenen şarkılar Meryem ti, Ar ruzene, Saydali saydali, Yemeli Şemmi (N. Nafile, kişisel görüşme, 12.01. 2013).

5.3 Meycana¹²⁹ (ميجانا)

Meycana kelimesi etimolojik olarak Arapça Mecane(مجانة) kelimesinden gelmiş olup maskaralık, kaba şaka, eşek şakası anlamındadır.

Aktarılan bütün gelenekler (miras) gibi Meycana'nın etimolojik kökeni konusunda da düşünürler farklı fikirlere sahiptirler. Bazı yazarların kelimeye ilişkin tanımlamaları şu şekildedir;

Marun Abbud kelimeyi; ياميجانا “*ya ma'cana*; “ey başımıza gelenler” olarak yorumlamış. Lahd Khatır لاحد خاطر ise bu tabire ياميجانا “*ya macina*; “ey küstah, ey deli” anlamlarını yüklemiş yani ‘ey deli’ المجنون *el-mecnun*; “ey anlamsız kendinden geçmiş” anlamlarına geldiğini belirtmiştir. Enis Feriyha ise kelimeyi Süryani köküne döndürüp kelimenin kökünün (نجن) Necn olduğunu, bunun da (الغناء) *Ġina*; müzik (ya da şarkı) olduğunu söylemektedir. Aynı yazar kelimenin bir diğer anlamından daha bahseder ‘*yama cena*’ (ياماجنى); daha fazla haksızlık anlamına geldiğini belirtir. Yine Feriyha, Miycana'nın (ميجانا) mircana kelimesinin dönüşmesiyle bu hale geldiğini; miycana ve atabanın; tarihte bir Prensın duygusal konularda şarkı söyleyen iki kızının adı olduğunu da belirtmiştir. Fakat Malik Cendali (ملا كجندلي) kelimeyi Fenike köküne döndürüp anlamının (كرامة) *kerame*; şeref, saygınlık, asalet olduğunu belirtir. Aynı yazar tarafından Kürtçe köküne göre (روحي) Ruhi yani ‘canım’ ya da ‘ruhum’ anlamını taşıdığı belirtilmiştir. Bu anlamda kelimeyi, Dürziler ve الموارنة Mevariniler’de kullanmışlardır.

Tüm bunların yanı sıra; Arap dilinde “cina; herhangi bir enstrüman kullanmadan şarkı söylemek” anlamına gelir¹³⁰. Arap Alevi müzik kültüründe adı geçen “Meycana” kelimesinin kökeninin de ‘şarkı söylemek’ kelimesinden geldiğini ve kökeninin “Meycina” olduğunu düşünmekteyiz. Cümle’nin önüne gelen “mey” kelimesi “yor¹³¹” eki getirir. Kelimenin bu tanımlamalar ışığında “mey cina: şarkı söylüyor” anlamına geldiğini düşünmekteyiz.

¹²⁹ Kelime topluluk üyeleri tarafından; Miycene, Meycene, Miycana gibi isimlerle anılmaktadır

¹³⁰ Bkz. L.L. Faruki; İslama Göre Müzik ve Müzisyenler.

¹³¹ Bu halk dilinde vardır. Resmi (Fusha) Arapçada yoktur, Fiilin başına 'Mim' harfi konularak elde edilir. Fiile “yor” eki katar, yani bir çeşit şimdiki zaman eki görevi görür. Örneğin; me yakil: yiyor , meykra: okuyor.

Görüşme yaptığımız Suriyeli (Arap Alevi) Tarih ve Edebiyat Profesörü Hasan Yunis Hasan, Meycana ile ilgili yukarıdaki bilgilerin dışında şu bilgileri de vermiştir; Micene; tek telli bir müzik aletidir. Güzel şarkı söyleyen veya çalan adamlara da meycana denilirdi. 30 yıl öncesine kadar çok yaygın olarak kullanılırdı (H.Y. Hasan, kişisel görüşme, 17.03.2013).

Miycana kelimesinin Filistinli fellahlar (yani çiftçiler) tarafından kullanılan ‘kalın bir sopa’ olduğu da söylenir¹³². Bu sopa buğdayın dövülmesinde, çadırların çakılmasında ve kendini savunmada da kullanıldığı için erkekliğin, yiğitliğin sembolü haline gelmiştir. Şarkılarda da yiğitliğin simgesi anlamında kullanılmaktadır. Konu ile ilgili şöyle bir halk hikâyesi vardır;

Micena’nın adı ile ilgili halk arasında anlatılan bir hikâyeye göre; “Eski zamanlarda yakto bölgesinde birbirini seven iki genç varmış. Fakat kızın ailesi gençlerin evlenmesine karşı olduğu için, kızlarını diğer köyden başka bir gençle evlendirmişler. Düğün günü karşı köyden gelen düğün alayı kızı alıp kız evinden çıktıktan sonra, kızı isteyip de alamayan ilk sevgilisini meycana ile buğday döverken görürler bu durum herkesi çok etkiler ve delikanlının haline üzülen düğün alayı “micena, micena” diye hüzünlü bir ezgi söylemeye başlarlar. O gün bu gündür söylenen ezgi zamanla söylene söylene “meycana” ya dönüşmüştür (S. Büyükaşık, kişisel görüşme 26.04. 2013).

Bunların yanı sıra Meycana, Arap yarımadasında bir yer adıdır. İskenderun’a bağlı olan ve günümüzde Karaağaç ve Hatun olarak adlandırılan bölgelere de geçmişte verilen addır (Beytilmeycana). Bu isim, o bölgede yaşayan büyük bir aileye de verilmiştir. Bu aileye mensup kişilerden pek çoğu meycana ve movel okumakta çok yetenekli olduğu için toplumun diğer fertleri tarafından bu topluluğa verilen bir lakap’tır (B. Canımoğlu, kişisel görüşme, 22.01.2013).

Form: Meycana’yı, Hefli’lerde okunan gazelden sonra konuları sevgi, aşk içeren ritimli ya da ritimsiz ezgiler olarak tanımlayabiliriz. Meycana herhangi bir yazılı metni olmayan, sanatçının ya da söyleyenin o anda aklına geleni nağmeli bir şekilde söylediği sözlü bir edebi türdür, yani bir divanı yoktur sözlü sanattır. Yüzyıllardır sözlü kültür aracılığı ile bu günlere kadar gelmiştir.

Meycana Arap Alevilerin yoğun yaşadığı ülkeler olan Suriye, Ürdün ve Lübnan’da kullanılan bir türdür. Her Atabanın sonu Meycana ile devam eder, Ataba ile aynı makamda olmak zorundadır. Arap ülkelerinde Meycana ezgisinden hemen sonra Ataba ayrılmaz ikili gibidir, hatta bu konuda Arap Alevileri arasında kullanılan bazı

¹³² Bu bilgi Arap ülkelerinde işçi olarak çalışan Arap Aleviler ile yapılan kişisel görüşmelerde elde edilmiştir.

deyimler şunlardır; “*Ataba çık Meycana in*” veya “*çıkışta Ataba söyle inişte Meycana*” gibi. Meycana son bölümde her zaman “bebine” kelimesi ile biter. Bu kelime; sevgililerimiz, dostlarımız, sevenlerimiz, akrabalarımız anlamlarında kullanılır.

Meycana’lar genellikle serbest ritimli resitatif olarak okunur. Yedi beyitten oluşur. aaabbba kafiye düzeni ile yazılır. Aşağıda bir meycana örneği sunulmuştur;

Kaynak kişi : Aziz Büyükaşık

Minyom firkek meşift saade nhar-----a

Ayrıldığından beri bir gün bile görmedim

Lahzek hayani şelhillin beneytun nhar-----a

Senin görüntün bana hayat verdi, kurduğun duvar yıkıldı.

Ya ayn subbi ala budill habibi nhar -----a

Ey gözüm, uğruna nehirler kadar yaş dök.

Mazlum yenes saamis sabır meli-----b

Mazlumum ey insanlar bir saatlik rahatlığım yok.

Leleyş yihna velağay rıkalb meli-----b

Ne yaşantım rahat nede kalbim rahat

Mehemmen ilev nefed ayşu vzeheb meli-----b

Malım da gitsin rahatlığım da hiç umurumda değil

Yırca habibi esabisıyr el nhar-----a

Sevdiğim bir dönse gecem gündüz olur (A. Büyükaşık, kişisel görüşme 12.04.2013).

Meycanalar 2+4 usulünde birleştirilmiş bir formdur. İlk bölüm hazırlık sözü (giriş ezgisi-girizgâh) bölümüdür. Bu bölüm yönlendirilmiş bir ezgi yapısı içerir. İkinci bölüm ana ezgi bölümü olan kalıp ezgilerdir. İlk giriş her zaman aynı söz dizesi ile başlar ikinci ana tema içeren bölüm ise şarkıda konu olan olay, hayat hikâyesi vb. içerikli olarak bestelenir.

Meycanalarda söz bölümü ‘ya meycana’ ile başlar ve arkasından uzun hava (resitatif) bölümüne geçilir. Uzun hava’dan sonra meycana “bebina” ile sona erer.

Miycana yav miycana-----a

Rafel havai davehdek(mavaddah) bebina (Sevgililer bize uğramadan gitti)-----a

Allah meauth vetteanuh bebina (Allahım uğurlar olsun sevdiğime)-----a

Arapça’da “miyn; kim”, “ica; geldi” anlamına gelir. “İcana; bize geldi” anlamındadır. Bab; kapı, babi;kapım,babina; kapımıza, anlamına gelmektedir. “Miyn cana (icana) ala babina; Kapımıza kimler gelmiş” anlamındadır. Yani Türkçedeki “vaay efendim kimler gelmiş kimler gelmiş”in karşılığı’dır. Bu metin şarkılarda daha çok mani şeklinde kullanılır; miycana ala babina.

Meycana ve Ataba, Arap kültürünün ortak öğeleridir. Özellikle düğünlerde söylenen ezgilerdir. Bulunulan ortamda bir Meycana okuması istenilen kişi; ilk olarak topluluğa emeği geçen kişiye/kişilere övgü yapar. Meycanalar akşam 8 gibi başlar sabaha kadar devam eder ve doğaçlama okunurdu. Başlangıç ezgisi aynı fakat, içerik her defasında değişmektedir. Hefli gecelerinde anlatılan mitolojik hikâyelerin aralarında coşkuyu arttırmak için yaklaşık 6-8 saat süren meycanalarda söylenirdi. Hefli’lerde söylenen meycanalar; övgüler, methiyeler vetoplumumuzun oradaki ileri gelenlerini öven sözler içeren kültür öğeleridir. Aralarda aşk şarkıları da söylenilir. Meycanalar topluluğun coşkusunu arttırmak ve oradaki güzelliklere vurgu yapmak için söylenen ezgilerdi. Oradaki insanlara hoş geldiniz denilir, meziyetleri güzellikleri yani hep olumlu şeyler anlatılır, düğün sahiplerini, devlet büyüklerine kadar methiye övgü yapılan ezgilerdir. Ya meycana ya meycana; bu cümleinin topluluğun geçmişi hakkında anı hatırlatması bulunduğunu düşünmekteyim; halkımızın uzun yıllar yaşadığı sıkıntılardan kurtularak; “çok şükür nereden nereye geldik” diye anı tazelemesi, geçmiş hatırlatma vurgusu yapıldığını düşünüyorum (Y. Zeyfa, kişisel görüşme, 24.10. 2013).

Uygulama şekli;

Hefli gecelerinde uygulanan Meycana sıralaması şekil 5.10’da sunulmuştur:

Kaynak kişi : Arap Alevi halkı / Notaya alan : Resul Bağlı.

1. Bölüm

$\text{♩} = 65$

Ya miy ca na ya miy ca na ya miy ca na ya mi

te le bi kum ya az ah be bi na

2. Bölüm

$\text{♩} = 80$

Ya mi le le bi kum ya az he
be bi na be bi na

3. Bölüm

$\text{♩} = 65$

Ley til ti ley ti til ti var ri an tis fin sa fir in tu
ve ne der cit har ar it ne s fr n tu dik
s fr al bet vah du di s fr ólli ju vt el bin
de fi be di na

4. Bölüm

$\text{♩} = 95$

Ya mey ca na
ya mey ca na be bi na

Şekil 5.10 : Meycana sıralaması.

Bir kış günü ve rüzgâr sanki ılık çalıyor

Seninle benim vücut ısımız sıfır.

Soğuktan yüzümüz de sararmış

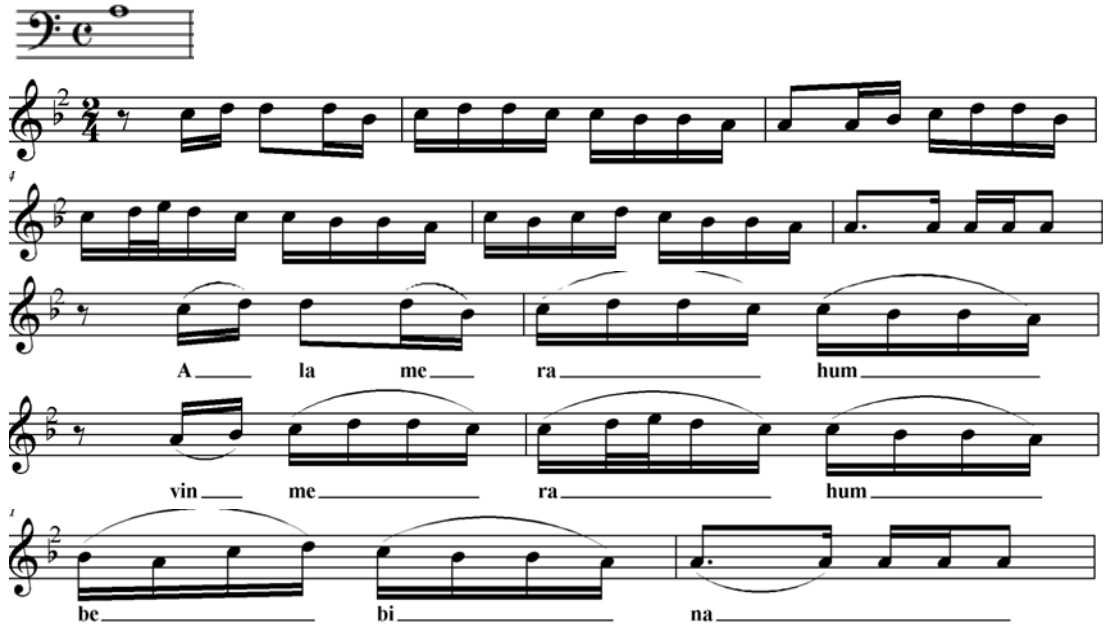
*Sen gel benim kalbime gir ve birlikte ısınalım*¹³³.

İslâm öncesi göçebe Arap toplumunda, çölün çetin şartlarında yolculuk yapan kimselerin misafir edilip ihtiyaçlarının karşılanması hayatî bir önem taşıdığından misafirperverlik; şeref ve asaletin gereği sayılmış, mürüvvet kelimesiyle ifade edilen ahlâkî erdemlerin en önemlilerinden kabul edilmiş ve Arap şiirinde övünme konularından biri olmuştur. Ancak bunun ardında genellikle kişilerin veya kabilelerin şeref ve övünç duygularını tatmin etme, şöhrat kazanma ve hayranlık uyandırma arzusu yatmaktaydı. Öte yandan bunu Hz. İbrâhim'den beri devam eden erdemli bir davranış olarak sürdürenler de vardı. Bu topluluklardan biri de Arap Alevilerdir. Arap Aleviler Hefli gecelerinde misafirlerini¹³⁴ karşılama ve uğurlama esnasında ezgilendirilmiş güzel sözlerle misafirlerini onure ederlerdi. Hefli gecelerinde Movel okunduktan sonra Meycana öncesi veya sonrasında “ehlen ve sehlen şerrefuna hebabina; sevdiklerimiz, dostlarımız hoş gelmişler bize şeref verdiler” ve “nehna lukum ventul ina ya ahbebine; biz sizin sizde bizimsiniz sevgili dostlarım” şeklinde gelen misafirlere methiye dizilirdi. Bu ezgiler ve sözler eve gelen misafire verilen önemin bir göstergesi niteliğindedir. Bu ezgilerle misafirlere geldikleri için ne kadar mutlu olunduğu anlatılmaya çalışılır. Hefli gecesinin sonunda misafirler “*Alla marahum vin merahu hebebine*; Sevdiklerimiz nereye giderlerse Allah onlarla beraberdir” sözleriyle uğurlanır. Ezgisi şekil 5.11'de sunulmuştur:

Kaynak kişi : Selman Elçi / Notaya alan : Resul Bağlı.

¹³³ Dedem bu Meycana'yı söyler ve ayağa kalkar ninemin tar'uş (bezden yapılmış etrafı liralara ile süslenmiş fes)'unu çıkartır ve alnından öperdi (T. Mansuroğlu kişisel görüşme).

¹³⁴ Arapça'da “yolcu” anlamındaki müsâfir kelimesi Türkçe'de “konuk” karşılığında kullanılır. Arap dilinde bu mânada daha çok dayf kelimesi (çoğulu adyâf, duyûf, difân, diyâf) geçer. Aynı kökten türeyen diyâfe (ziyafet) “misafir ağırlama, konuklara ikramda bulunma” demektir (İslam Ansiklopedisi; Mirzade Şeyh Mehmed Efendi - Mehmet İpşirli cilt: 30; s. 171).



Şekil 5.11 : Meycana bitiş ezgisi.

Topluluk üyeleri, pek çok Meycana’da atalarının yaşadıkları topraklara olan özlemlerini dile getirmişlerdir. Bunlardan bir örnek şekil 5.12’de sunulmuştur:

Kaynak Kişi : Burçin Güler / Notaya alan: Resul Bağlı.



Şekil 5.12 : Lübnan.

Dünyadaki en güzel varlığımız yerimiz toprağımızdır.

Bizi lübnandan (vatanımızdan) kim getirdi ise o alır canımızı.

Gözyaşım aktı, benim duygularım meycana ile birleşti.

Uzak yerlerde seni düşünüyorum.

Ne kadar uzaklarda olsam da aklımdasın.

Gözyaşlarım ne kadar aksa da, yüreğindeki sıcaklık gelir aklıma.

Gözyaşım aktı benim duygularım meycana ile birleşti.

5.4 Düğün Geleneği

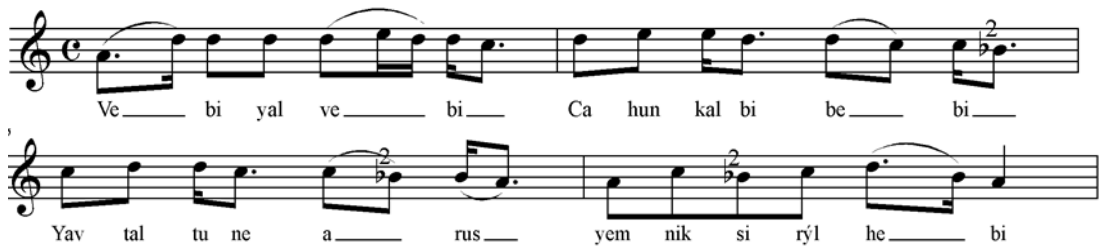
Ulusların varlığı kültür varlığı ile mümkündür ve yüzyıllar öncesinden yaratılarak geliştirilen ve yaşatılan kültür milletin özüdür. Kültür değişimi ve başka kültürlerden etkilenme ise özü korumak kaydıyla faydalı, hatta gelişmek için şarttır. Ulusal kültürün özü halk kültürüdür. Çünkü halkın, kültürün korunmasında aydınlardan daha muhafazakâr davrandığını düşünmekteyiz. Böylece halkın geçmişten günümüze taşıdığı kültür diğer kültürlerden en az etkilenen kültürdür.

Antik dini geleneklere bağlı bir ritüel olan kutsal evliliğin Arap Alevi halkının düğün geleneklerinde sembolik de olsa yansımalarını bulmak mümkündür. Bu bölümün amacı düğün gelenek ve göreneklerini inceleyerek kutsal evlilik ritüeli ile olan benzerliklere dikkat çekmek ve böylece Arap Alevi halkının hâlâ yaşatmakta –ya da unutulmaya yüz tutmuş- olduğu kimi geleneklerin kökenine ve uygulamalarına ışık tutmaktır.

Evlenme, hayatın üç önemli safhalarından biridir. Bu dönemlerde doğum, evlenme ve ölüm etrafında birçok gelenek, görenek, âdet, töre ve tören oluşturulmuştur. Arap Alevi toplumunda evlenmeler; görücü usûlünün yanı sıra karşılıklı anlaşmaya dayalı olarak gerçekleşmektedir. Arap Alevi Halkı için düğün, kuralları toplum tarafından belirlenerek kesinleştirilmiş kutsal bir törendir. Arap Alevi düğün törenleri şu şekildedir; Arap Alevi düğün geleneği geçmişte 3-4 gün sürerdi. Kına gecesi toplu halde geline kına yakmak üzere gelin evine gidilir ve gelin tarafı kapı önünde onları karşılarlar ardından kız evinin önünde şekil 5.13'te sunulan atışma gerçekleştirdi:

Kaynak kişi : Aziz Büyükaşık / Notaya alan : Resul Bağlı.

Damat tarafı¹³⁵;



¹³⁵ Arap Alevi toplumunda, Düğün: Irs, Damat: Aris, Gelin: Arus anlamına gelir.

Ya gelini bize verirsiniz/Size yalvarmaktan kalbimizin yağı eridi.

Ya da küpünüzü¹³⁶ kırarız/Ya kızı bize verirsiniz ya da testinizi kırarız.

Gelin tarafı aşağıdaki ezgi ve sözlerle karşılık verir.

Lem ma ti kın he yi lem ni ti kın he yi

Te tul ğa mis mi yi Tuv vet nis sat niy yi

Beşyüzlüğü sininin içerisine saymadan

Ne gelini size verimiz ne de yüzünü gösteririz.

Erkek tarafı;

Neh nü tu ka ra yam ma in na ma sa ri

Hep bey te hav ni na A rus ibn na hi yi

Biz fakir insanlarız bizde para yok

Sevdik geldik bize yardımcı olun kızı verin

Kız tarafı;

Lem ma ti kin hi yi lem nil ti kin hi yi

Det tül ğa mis ni yi Huv ve tis say ni yi

Bu para bu tepsiye konmazsa

Bu kız bu evden zor çıkar.

¹³⁶ Küp; evin en değerli demirbaş eşyasıdır. İçerisinde zeytinyağı saklanırdı. Küpün kırılması o aile için bir felakettir.

Erkek tarafı;

(İş iyice kızışmaya başlamıştır)



Şekil 5.13 : Gelin alma ezgisi.

Evine gideriz kapısını kararız,

Alır gideriz gelinimizdir gelinimizdir o.

Bir süre sonra iş tatlıya bağlanır ve evin içerisine geçilir. Kına bir kap içerisinde yoğrulur, köyün genç kızları ellerinde kına tepsisi ile gelinin başında şekil 5.14'te sunulan halk şarkısını söylerler:



Şekil 5.14 : Kına şarkısı.

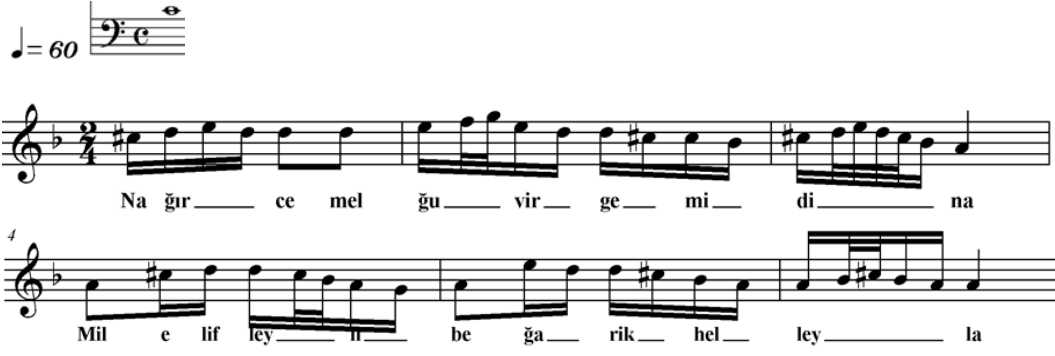
Ya seydimin Arus,

Gelinin annesinin tuttuğu mum sönme gece

Ğattıntıf leylibn,

Kınayı getirdik bu gece/gün geline kına yakmak için.

Bu ezgiler eşliğinde geline takılacak olan altınlar (beşibirlik, bilezik, küpe vs.) sırayla sayılır ve geline takılır. Bu şarkılar kına tepsisindeki mumlar sönünceye kadar devam eder. Mumlar söndükten sonra sıra geline kına yakmaya gelir. Kına yakma esnasında gelinin ağlaması için şekil 5.15'te sunulan ezgi söylenilir:



Şekil 5.15 : Kına uzun havası.

Yere çöktün kalk ey güzel

Bin geceden kaldı sana bu gece (bu evde bir gecen kaldı)

Deve çöktü, elveda annem, babam, kardeşlerim, akrabalar

Uğurlar olsun kızım Allah yolunu açık etsin

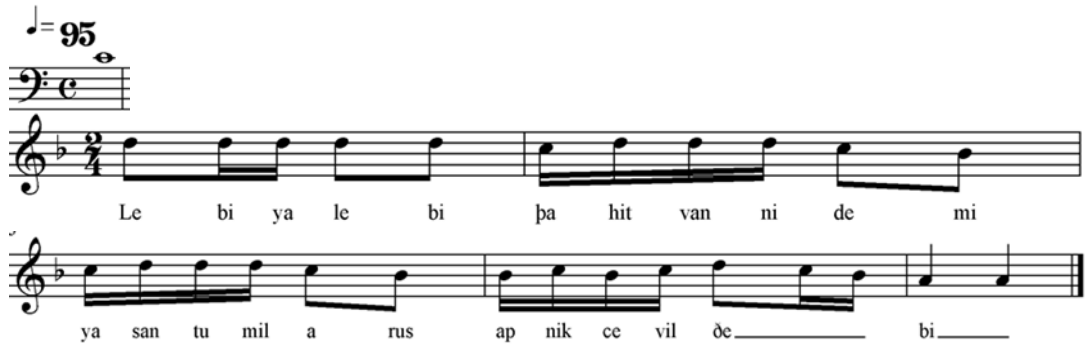
Budur dünya hali ey güzel.

Deve çöktü vedalaş babanla, gölgesinde barındığın o büyük ağaçla

Evin gülü diye seni adlandıran babanla,

Budur dünya ey güzel, budur dünya hali.

Bu şarkı ile evdeki herkes ağlamaya başlar. Ardından gelin deveye bindirilerek damat evine doğru yola çıkılır. Aynı anda damat evinde de eğlence devam etmektedir. Damat evindeki eğlence yemekli, içkili bir eğlencedir. Gelin evinde olduğu gibi erkek evinde de kına yoğurulur ve gençler kına kabıyla bir süre oynadıktan sonra kına kabı orada bulunan bir büyüğün (muhtar, aza veya yaşlı bir kişinin) önüne konulur ardından damadın kinasını o kişi yakar. Damat, evin ortasına oturtulur ve sadıç seçmek amacıyla orada bulunan kişiler damada kendisini seçmesi durumunda vaad ettikleri hediyeleri söylerler. Örneğin; “damat beni sadıç seçerse damada altın hediye edeceğim” der, başka bir kişi “ben altının yanı sıra buradaki kişilere ziyafet vereceğim” der. Sadıçlar arasında bir atışma (ataba) başlamış olur. Daha sonra damat, içlerinden bir tanesini sadıç olarak seçer. Ardından damadın ve sağdıçın serçe parmağına kına yakılır. Kına yakılırken damadın boyunu, posunu, yakışıklılığını öven movel ve ataba türünde maniler söylenir. Şekil 5.16'da bu kına şarkılarından bir tanesi sunulmuştur:



Şekil 5.16 : Kına şarkısı.



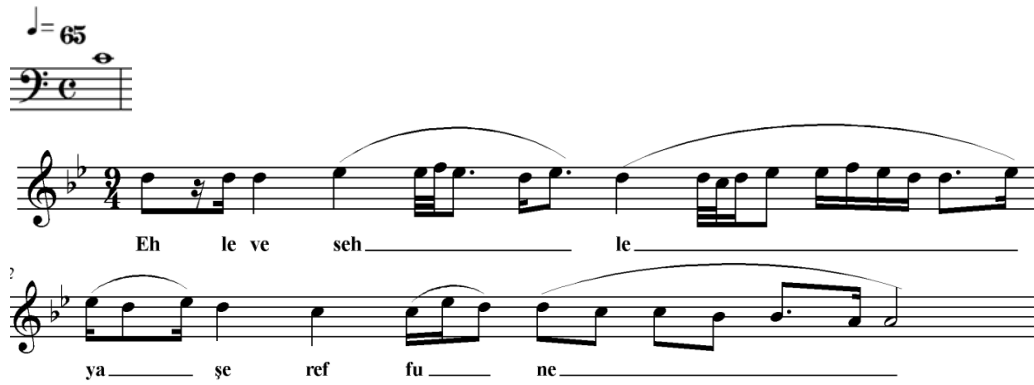
Şekil 5.17 : Gelin alayı 1920.

Düğün günü; damat evinde toplanılır ve düğün alayı kadınlı erkekli davul zurna eşliğinde gelin evine doğru gidilir. Bu arada başta ayna olmak üzere gelinin çeyiz sandığı ve diğer çeyizleri çıkartılır. Büyük boy bir ayna üzerinde gelinin altınları dizilmiş bir vaziyette ortada bir yere getirilir ve gençler sırasıyla o ayna ile birlikte oynamaya başlarlar. Düğünün en neşeli, en zevkli faslı budur. Burada amaç gelinin altınlarını sergilemektir. Ardından sıra gelini çıkartmaya gelir. Gelin evden çıkartılır ve ata bindirilir. Gelin ata bindiği zaman gelinin arkasına 8-10 yaşlarında bir erkek çocuğu da ata bindirilir, bu uygulama; gelinin ilk çocuğunun erkek olması niyetiyle yapılan bir ritüeldir. Düğün alayı, gelin tarafı önde olacak şekilde şarkılar çalıp söyleyerek damat evine doğru yola koyulur. Damadın evine gelindiği zaman gelinin akrabaları ile damadın akrabaları arasında sıkı bir pazarlık başlar. Bu uygulama; “Müğzul Faras- At inmeliği” adı verilen belirli bir miktar paranın, damadın babası

tarafından ödenmesi ritüelidir. Damadın babası,ritüeli bildiği için hazırlıklıdır ve parayı çıkartıp verir. Damadın babasının durumu eğer iyi ise belirli bir bölgedeki tarlayı, araziyi veya zeytin bahçesi gibi mal varlığını oradaki herkesin şahitliğinde gelinin ailesine verir. Bu ritüelin ardından, gelin attan indirilir ve yeni evine girmeye hazırlanır. Attan indiği zaman kaynana “acciyini-bir topak hamur”u gelinin eline verir ve gelin bu hamuru alıp kapının üstüne yapıştırır, bu ritüelde amaç; “gelin bu eve bu hamur gibi yapışsın” demektir. Daha sonra gelinin eline bir çanak verilir ve gelin bu çanağı yere yada duvara çarparak kırar, bu uygulama “kesser şer-şer kırıldı, kötülükler gitsin” anlamına gelir. Son olarak gelinin eline bir nar verilir, gelin narı yere çarpar ve nar parçalanır narın taneleri ortalığa saçılır, bu ritüel ise; “bu narın taneleri kadar çocuğun olsun” anlamına gelmektedir.

Köyde yapılacak olan düğün için köy meydanında sofralar kurulur. Köylüler, evlerinde süsledikleri bakır sinilere kendi ekonomik durumlarına göre yemekler yaparlar ve bu sinilere dizerler, daha sonra bu sinileri düğün meydanına getirirler. Düğün sahipleri köy meydanına hazırlanan sofraları tek tek inceler ve orada bir kişi çığırtkanlık yaparak “bu sofraya emmi Yusuf” a ait sofrasında kuş sütü bile var” diyerek onu onure eder ve şekil 5.18'de sunulan ezgi ile “*Ehle ve sehle ya Şereffune*” diyerek gelenleri selamlar:

Kaynak kişi : Bülent Canımoğlu / Notaya alan : Resul Bağlı.



Şekil 5.18 : Ehle ve Sehle.

Damat kına halayı:

Damat kınasında atışma halinde kına yıkılır, arada moveller okunur. Bu moveller methiye şeklindedir. Daha sonra erkek tarafından, 7 bekâr genç erkek halay çekmeye başlar. Halay başının yüzü mutlaka kibleye doğru dönük olur. Gelin ve damat

etrafında çekilen halayda birinci turun ardından halay başı “ey sesimi duyanlar salavat getirin önce Muhammed sonra da Ali” diye seslenir ve “Değerli misafirler izninizle gelin ve damadın kınası için zaman geldi mi- gelmedi mi” diye sorar. Misafirler “gelmedi” diye cevap verir. Aynı olay iki kez daha tekrar edilir. 3. tekrardan sonra halay başının sorusuna yüksek sesle “Hall” yani ‘geldi’ denilir ve kına yakılır. Bu ritüelde 3 kez kibleye doğru dönülmesinin nedeninin; Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye olan sevgiden kaynaklandığını düşünmekteyiz. Bu ritüelde söylenilen şarkılardan “Kına gecesi şarkısı (geline methiye)” şekil 5.19’da sunulmuştur:



Şekil 5.19 : Geline methiye.

Zılgıt çekin gelinin akrabaları

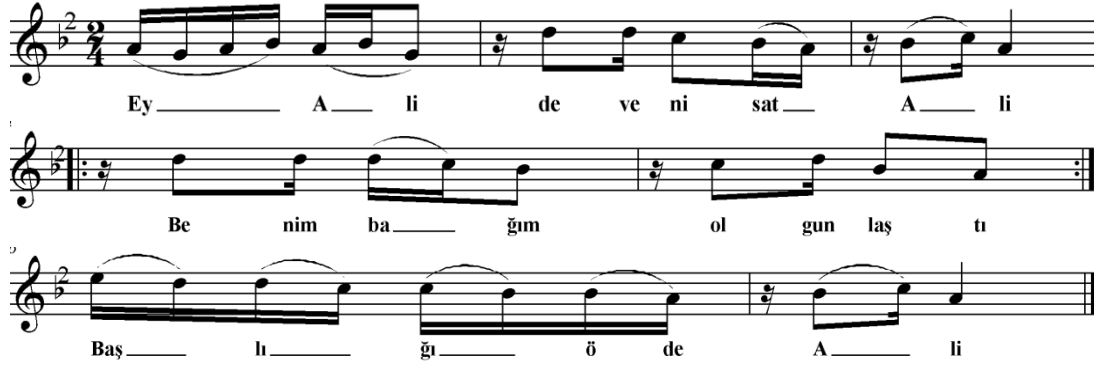
Sevinçli olan gelinin akrabaları

Kız sevinçten oynuyor

Kına geceleri genellikle gelinin yaşlıları tarafından yürütülen neşeli ve çok sesli bir gecedir. Kına gecesi, gelinin ve güveyinin gerdeğe girmeden önce yapılan büyük eğlencenin ve şenliğin adıdır. Bu gecenin en çarpıcı uygulaması ağıtlarla birlikte yakılan kınadır. Kınanın bir tepsi içerisinde üzerinde yanan mumlarla taşınması, buna gelinin kız arkadaşlarının eşlik etmesi gelenektendir. Kına yakan kimsenin evli ve mutlu olan bir kimse olmasına özen gösterilir. Arap Alevi topluluğuna ait düğünlerde özellikle kına yakımı sırasında şarkıları seslendiren bayana *Dikkaka* (Çalgıcı) adı verilir. Düğünlerde bu kişi tarafından köylü kadınları coşturmak amacıyla şarkılar söylenmektedir. Gelinin avcuna kına yakılırken kayın valide gelinin avucuna altın koyar. Oyunlar, moveller, meycanalar, atabalar, hahalamalar, deyişler kına gecelerinin en önemli unsurlarıdır. Kına yakılırken söylenen moveller, meycanalar, hahalamalar, kız ile anasında duygu çelişkilerini açığa çıkarmaktadır. Bir taraftan ağlanır, öte yandan eğlenilir. Zaten kına movelleri gelini ve annesini ağlatmak için düzenlenmiş yakımlardır. Kına gecelerinde söylenilen, sevgilisi başlık

parası biriktiremediği için evlenemeyen genç kızın söylediği şarkı şekil 5.20'de sunulmuştur:

Kaynak kişi : Mesut Kayabaşı / Notaya alan : Resul Bağlı.

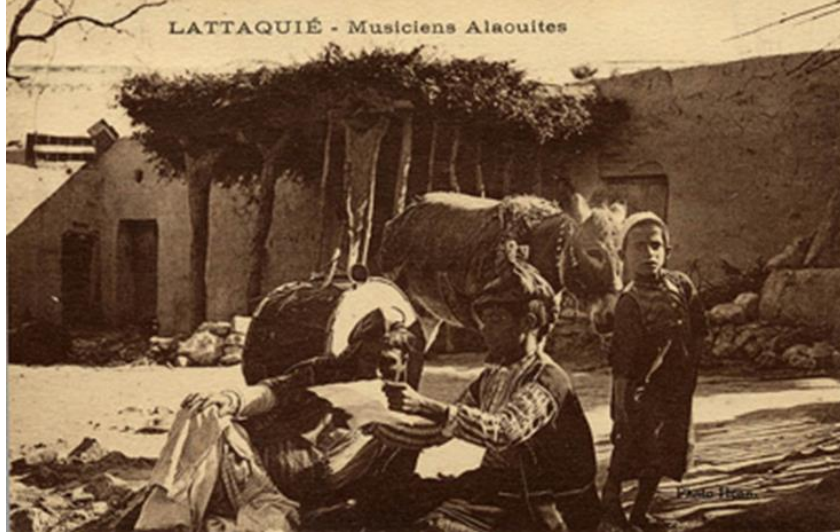


Şekil 5.20 : Bi Cemal ya Ali.

Ey Ali deveni sat, benim bağım olgunlaşmaya yüz tuttu,

Üzüm olgunlaştı ve tatlılaştı

Evlenmek istiyorsan deveyi satıp mehr(başlık) öde artık Ali (M. Kayabaşı, kişisel görüşme, 23.03.2013).



Şekil 5.21 : Müzisyen Aleviler Lazkiye 1926.

5.5 Enstrümanlar

İsmail Özdemir (2012), çevirisini yaptığı ‘Arap Alevileri Tarihi’ kitabının önsöz bölümünde, “Nusayri Alevilerin kitaplarında bazı saz aletlerini yeryüzüne Cebrail’in indirdiği ya da icat ettiği yazar (s.xxxix)” diye belirtmiştir. Yaptığımız alan

alışmaları sonucunda; Arap Alevi topluluğuna ait geleneksel algıların Zamr, Rebap ve Dilli Kalval (Şıbbebi) olduğunu söyleyebiliriz. Bu algılar kökleri çok sağlam kültürel öğelerin gelenekselleşmiş örnekleridir. Zaman içerisinde silinip gitmemeleri, bugün de kullanılıyor olmaları bu öğelerin ne kadar kalıcı ve değerli olduklarının bir göstergesidir. Arap Alevilerinin geleneksel müzikleri, köken olarak Arap dünyasına bağlı olsa da coğrafi, sosyal-kültürel etkiler, katkılar ile dünya üzerindeki zengin kültürel miraslardan birisi durumundadır. Arap Alevi topluluğunun geleneksel müzikleri (algısal, melodik, ritimsel vb.) özgün kimliği bugüne kadar hiçbir araştırmaya konu olmamıştır. Zamr'ın topluluğun en temel çalgılarından biri olması, müzik ve dans ritimlerinin hızlı ve özgün, düğünlerin açık alanlarda yapılması ve danslarının özgün bir formda sergilenmesinden kaynaklanmaktadır.

Tez çalışmamız sırasında görüşme yaptığımız Hasan Özgün; amcası Murat Özgün'ün Rebap kullandığını ve bu enstrümanı Suriye'den getirttiğini belirtmiştir. Hatay/Serinyol'da ikâmet eden Salih Atay (Salih Cırdı) Rebap kullandığını ve Suriyeden gelen bir akrabasından etkilenerek Rebap çalmaya başladığını belirtmiştir. Alan alışmasında Turan Mansuroğlu dedesinin dilli kaval aldığını belirtmiştir.

Arap Alevi toplumunda enstrüman sayısının az olmasının sebebinin; topluluğun yüzyıllar boyunca diğer topluluklardan yalıtılmış şekilde dağlarda yaşamış olmasından kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Dilli kaval 'şıbbebi' ile ilgili derlediğimiz bir anekdot şu şekildedir;

Dedem eskiden Hefli dediğimiz ortamlarda meycana, Atabalar söylendiği zaman cebinden eskidiği için küflenmiş, siyahlaşmış bakımsız bir kaval çıkartırdı. Bu kaval, Erik ağacından kendisi yapmış dilli bir kaval idi. Dil bölümünü incir dalının iç kısmından çıkan apaktan yapmıştı. O apağa önce şekil vermiş. Daha sonra da onu zeytinyağında kızartarak kullanılacak hale getirmiştir. Gövde kısmını ağaçlara aşılama için kullanılan zivt (büyük ihtimalle katrandan bahsediyor) sürerdi (T. Mansuroğlu, kişisel görüşme 11.02.2013).

Temel olarak iki enstrümanı Arap Alevi kültürünün örneği olarak değerlendirebileceğimizi düşündük. Bunlardan birincisi Zamr diğeri ise Rebap'dır.

5.5.1 Zamr

Enstrümanın boyu ortalama 17-35 cm. arasındadır. Yan yana çift silindir borunun birbirine balmumu ile bağlanmasıyla yapılmaktadır. Şekil 5.22'de sunulduğu gibi, Zamr iki bölümden oluşur; birinci bölüm üst kısım olan kamış bölümü (sesin çıkması sağlanan bölüm)'dür. Diğer bölüm ise ezgi oluşturmaya yarayan ve yedi delikten (altı üst delik bir alt delik) meydana gelen alt bölümdür. Her iki kamışın uç

kısımlarına ses vermeye yarayan kamış ağızlık eklenmektedir. Bu iki kamış ağız boşluğuna alınarak aynı anda hava üflemek suretiyle çalınmaktadır.



Şekil 5.22 : Zamr Örneği.

Zamr yapımında en çok tercih edilen hammaddeler; leylekayağı, kartal kanadı ya da su kamışdır. Leylekayağının dizüstü bölümü kullanılır. Çünkü leylekayağının dizüstü kısmının ön tarafı düzdür ve delmek daha kolaydır. Diz altı bölümü yuvarlak olduğu için tercih edilmemektedir.

Üç çeşit Zamr vardır: Birincisi tekli zamr; ön yüzünde altı, arka tarafta bir delik olmak üzere toplam yedi deliği bulunur. İkinci zamr çeşidi çift zamrın yan yana bağlanması veya yapıştırma yöntemi ile birleştirilmesi ile elde edilen zamrdır. Birinci zamr tekli zamrda olduğu gibi toplam yedi delikten oluşmakta ve ana ezgi çalınmaktadır. Yanında bulunan diğer zamr ise arka tarafta bulunan tek delikten ibarettir ve sadece dem tutmaya yarar. Çalan kişi ikisini aynı anda üfler birinci zamrda ezgi çalınır, diğerinde ise dem tutulur. Bu enstrüman halk arasında “demli çifte” diye de bilinir. Üçüncü zamr çeşidi ise çiftli Zamr’dır. Her ikisinde de yedi delik bulunan ve her ikisinde de ayrı ayrı ezgi çalınan -doğal armoni oluşturmak suretiyle- genellikle de hareketli eserlerde (oyun havalarında) kullanılan zamr çeşididir. Bu enstrüman halk arasında “demsiz çifte” diye de bilinir. Zamr örnekleri Şekil 5.23’de gösterilmiştir.



Şekil 5.23 : Çeşitli Zamr örnekleri.

Etimolojik kökeni;

Enstrümanın etimolojik kökeni ile ilgili bilgi bulunmamakla birlikte, yaptığımız alan çalışmasında elde ettiğimiz bilgi şu şekildedir; enstrümanın sesinin ‘arıların vızıldaması’ sesine benzemesinden dolayı bu enstrümana Arap Alevi toplumunda zamr adı verilmiştir. Arapça da Arı: Mahl, Arı sesi: Zamr anlamına gelir (M. Kalaycıoğlu, kişisel görüşme, 24.04.2013).

Topluluk içerisindeki önemi:

Enstrüman’ın Türkiye’de yaşayan Arap Aleviler arasında yaygın olmasının en önemli nedenlerinden biri; yaşadıkları bölge olan Hatay, Adana ve Mersin’de kaliteli kamışların bulunmasıdır. Özellikle Samandağ kamışının dünya genelinde en iyi kamış olarak itibar görmesi bu enstrümanın önemini arttırmaktadır. Zamr’ın Arap Alevi topluluğuna ait olduğunun en büyük ispatlarından biri de; güngörmüş yaşlı insanlara “yıllanmış Zamr gibi” anlamına gelen “*İşbih lezenrül kassap kil meetik bihind/* yıllandıkça kalitesi artan kamışa benziyor” denilmesidir. Yıllandıkça daha da tatlı olan Zamr sesi, yaşlı insanlar için bir benzetme yapılarak anlatılır. Topluluğun düğünlerinde en çok davul, zurna ve zamr kullanılırdı. En büyük eğlence Zamr ile olurdu. Yöre sanatçılarından Ali Yaman, Libenlerden Yusuf Liben en iyi zamr çalanlar arasında idi. Zamr çalanlar aynı zamanda dilli kaval da (*şıbbebi*) çalarlardı.

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte enstrümanlarda değişiklikler, gelişmeler meydana geldi. Enstrümanlarda görülen bu gelişmeler sonucu çok eski çağlara dayanan Arap kültürünün üretmiş olduğu zamr yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır.

Zamr'ın Arap Alevi toplumunda son temsilcilerinden olan ve Hatay/Değirmenyolu köyünde yaşayan Dırgan Hürriyetoğlu (Dirgen Huri), 2011 yılında 80 yaşında vefat etmiştir. Kartal kemiğinden yapılma zamr (Eneyık) enstrümanın yapımını şu şekilde anlatmıştır:

Babam Ahmet Hürriyetoğlu kartalı avladıktan sonra kemiklerini 3 ay kadar karınca yuvasına bırakıp kemiklerin içlerini karıncaların boşaltması için beklerdi. Daha sonra içi boşalan kemikleri bal mumu ile birleştirerek enstrümanı yapar ve Su kamışından ağızlık bölümünü yapardı. 'Gençliğimde bir nefeste saatlerce halay çekenlere eşlik ederdim' diyen Dırgan'ın anlattığı gibi bu enstrümanın en önemli noktası nefes çevirme tekniği ile çalabilmektir (İ. Harbelioğlu, kişisel görüşme, 12.07.2012).



Şekil 5.24 : Dırgan Hürriyetoğlu¹³⁷.

Zamr'ın yaşayan son dönem temsilcisi Harbiyeli Selim Aslanyürek'tir. Lakabı ise Selim Leri'dir. Kore gazisi olan Selim Leri, ziyaretine gittiğimiz zaman evinin en güzel köşesinde sakladığı enstrümanlarını çıkararak masanın üzerine dizdi. Kemik ve kamıştan yapılmış enstrümanları dizerken, kemikten yapılmış Zamr'ına çok önem verdiğini anlattı. Kartal kemiğinden yapılan zamrın babasından miras kaldığını söyledi. Enstrüman yapmak için artık kemik bulamadığını ısrarla söyleyen Selim Leri kavalı da zamrı da çok iyi çalabildiğini söylüyor. Günümüzde zamrı geçimini sağlamak için düğünlerde davulcularla beraber çaldıklarını anlattı:

Zamr çalmayı rahmetli babasından öğrenen Selim Leri: "Fakat üzülerek söyleyeyim ki zamr çalmayı çocuklarıma öğretemedim." diyor." Selim Aslanyürek;"1930 yılında Harbiye doğdum 14 çocuk 80 torun sahibiyim ve iki eşim var. Elimde bulunan zamr'lar babamdan bana miras olarak kaldı. Yaklaşık 45 yıldan bu yana zamr çalıyorum. Zamr çalmayı babam Bedir Aslanyürek'den öğrendim. Kendime ait berber dükkânım var aynı zamanda düğünlerde zamr çalıyorum. Sadece bende bulunan ve babamdan bana miras olarak kalan özel bir zamr çeşidi de vardır. Çiftli zamr'ın altına yeniden eklenen dem bölümü ile toplam üç parça'dan oluşan ve sesi "kaba zurna"yı andıran bir zamr çeşididir. Benim imal edip sattığım ve aynı zamanda düğünlerde çaldığım diğer bir enstrüman çeşidi de düdük (dilli kaval)'dür. Yine

¹³⁷ İbrahim Harbelioğlu fotoğraf albümünden alınmıştır.

yedi delikten oluşmaktadır. Askerden geldikten sonra geçim sıkıntısı yaşadığım için berber çırağı olarak çalışmaya başladım ve bu işi meslek olarak seçmek zorunda kaldım. Geçim sıkıntısı yaşamayıp da sadece zamr ile uğraşabilse idim şu bu enstrümanı daha iyi çalar ve tanıtabilirdim (S. Aslanyürek, kişisel görüşme, 11.04.2010).



Şekil 5.25 : Semir Aslanyürek¹³⁸.

Yayılma şekli:

Kültürden kültüre geçen çalgılar yeni kültüre ya aynen geçmiş yada az çok değişikliklere uğramış, her topluluk gerektiğinde kendine göre çalgıyı uyarlamıştır. Zamr eski Mısır ve Anadolu medeniyetlerinde de çalınmıştır. Zamanla bulunduğu bölge ve çevresinden yayılmaya başlamıştır. Bu yayılma esnasında bazı küçük değişikliklere uğramış olmasına rağmen temel özelliği olan; “yan yana bal mumu ile yapıştırılmış çift silindir boru” özelliğini yitirmemiştir. Zamanla üst kısmına su kabağı, alt kısmına keçiboynuzu, sesi daha da kalınlaştırmak amacıyla ek bir kamış, boru vb. farklı eklemelerle bazı değişikliklere uğramıştır.

Ses üretiminin fiziksel özelliklerine göre çalgıları sınıflandıran Horn Bosnel ve Sachs, Zamr (Mizmar) çalgısını nefesli çalgılar dediğimiz Aerophones (wind enstruments) bölümünde iki borulu (eşit veya eşit olmayan uzunlukta) olarak tanımlar ve farklı ülkelere göre; Zummara (Irak), Micviz (Lübnan) Arghoul (Mısır) adlarıyla göstermektedir (Myers, 1992 s. 245’de atıfta bulunduğu gibi). Zamr öncelikli olarak Ortadoğu’da kullanılmaktadır fakat Hindistan’da da görülmektedir. Farklı ülkelerde, farklı isimlerde ve versiyonlarda görülmektedir. Dünya genelinde en çok kullanılan isimler şunlardır: *Zamr*, *Zammāra*, *Arghūl*, *Almecwizve Mijwiz*’dir. Bazı Ortadoğu ülkelerinde *Mucvez* (çiftli kamış zurnası), Yemen’de *Mizmar*,

¹³⁸ Resul Bağı fotoğraf albümünden alınmıştır.

Arnavutlukta *Zumarja*, Mısır da *Zummara* ve *Arghoul* olarak bilinir. Türkiye’de Zamr, Argun, Çifte ve Zambur adları ile bilinmektedir. Mısırdaki adı Arghoul olan Zamr enstrümanı ülkemizde Sünni Arap toplumu tarafından Argul olarak isimlendirilmektedir. Türkiye’de kullanılan bu adın, Mısırdaki kullanılan Arghoul’dan kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Zamr’dan türediğini veya etkisi olduğunu düşündüğümüz enstrümanlar:

Aulos

Antik Yunan müziğinde önemli yeri olan bir üflemeli çalgıdır. Günümüzde Anadolu’da kullanılan Zamr’a benzer. Çift kamışlıdır, keskin ince bir sesi vardır. Solo çalgı olarak da kullanılmış, ama genellikle sözlü müziklerde eşlik çalgısı olarak görev yapmıştır. Özellikle Dionisos şenliklerinde kitlelere coşku aşılamak için kullanılıyordu. Aulos örneği 5.26’da sunulmuştur:



Şekil 5.26 : Aulos.

Antik Yunan çalgılarıyla ilgili bulgularda aulos genel olarak çalgıcının elinde bir çift boru olarak gösterilmiştir. Bunlardan birisi sözlü müzik ezgisine eşlik eder, diğeri çalgı topluluğunda yer almak için kullanılırdı. ‘Çifte aulos’u kullanırken çalgıya egemen olmak için ‘forbelya’ denilen bir bağ takılırdı. Aulos, ilk çağın yüksek uygarlıklarında, örneğin; Mezopotamya ve İbrani müziklerinde kullanılmıştır. Ancak onu geliştirerek topluma mal eden ve yüzyıllar boyunca geleneksel bir çalgı olarak yaşamasını sağlayan Antik Yunan kültürü olmuştur (Say, 2004).

Eski Yunanda kullanılan Aulos isimli çalgının zamrın atası olduğunu düşünmekteyiz. Aulos, çeşitli adlar altında Ortadoğu halklarının ana çalgısı oldu. Avrupa’da ise varlığını ortaçağ başlarına kadar sürdürdü. Aulos; kamış, ahşap ya da metal malzemelerinden yapılırdı ve üç ya da dört parmak deliği vardı. İkili olanı, her biri

bir elle tutulan ve ikisi de aynı anda üflenen, ağaç ya da metal iki kavaladan oluşurdu. Klasik dönemde uzunlukları aynı bu iki kavalın her birinde üç ya da dört parmak deliği vardı. Zamanla kavalların uzunlukları farklılaştı, delik sayısı da arttı.

Zummara:

Yaklaşık bir oktav ses aralığına sahiptir. Bambu, kamış veya kemik kullanılarak yapılır. Uzunluğu, genellikle 30-38 cm'dir. Mısır'da yapılan kazılarda elde edilen bilgilere göre zummaranın M.Ö. 4000 civarında kullanıldığı tahmin edilmektedir. Zummara geleneksel olarak, Ortadoğu, Filipinler, Mağrip ve İslam ülkelerinde kullanılmaktadır. Zummara örneği 5.27'de sunulmuştur:



Şekil 5.27 : Zummara.

Kuzey Afrika'da kullanılan Zamr örneği 5.28'de sunulmuştur:



Şekil 5.28 : Kuzey Afrika'da kullanılan Zamr¹³⁹.

¹³⁹ Musical Instruments of the World (Le ChantDu MonoeLox)'den alınmıştır.



Şekil 5.29 : "Iphigenia Aulis te" mozayıgi Ms. 3. yy Antakya¹⁴⁰.



Şekil 5.18 : Arkeolojik çalışmalarda elde edilen Zamr Örnekleri.

5.5.2 Rebap



Şekil 5.30 : Suriye'de müzik okulu (Rebap eğitmeni Lazkiye 1921¹⁴¹).

¹⁴⁰ Resul Bağlı fotoğraf arşivinden alınmıştır.

¹⁴¹ Aziz Büyükaşık fotoğraf albümünden alınmıştır.



Şekil 5.31 : Salih Atay¹⁴² (Hatay/Serinyol).

Müzik enstrümanları difüzyonizm etkisi ile çok geniş coğrafyalara yayılmış, zamanla buralarda değişimlere uğramışlardır. Binlerce yıl önce, ıklığ, kemençe, rebâb diye adlandırılan sazlar sadece isim değişikliğine uğrayan fakat temel özellikleri aynı ya da benzer kalan enstrümanlar olabilir diye düşünmekteyiz. Kökleri M.Ö. 3000'lere uzanan ilk yaylı çalgılardan biri olan rebap, dört yüzyıl boyunca Selçuklu ve altı yüzyıl boyunca Osmanlı musikisinde kullanılmıştır.

Rebab'ın etimolojisi ve kökeni kesin olarak bilinmemektedir. İlk olarak erken ortaçağ Arap (9. ve 10. yüzyıl) metinlerinde, Farabi'de, El-Cahız ve İbn Hurdazbih'de rastlanmaktadır. Hurdazdih, Rebab'ı Bizanslıların kullandığı Lura(Lyra)'ya benzediğini iddia etmiştir. Farabi kordofon (yaylı enstrüman grubu) grubunda incelenebileceğini belirtmiştir. Rebâb hakkında net bilgiler bulmak mümkün değildir. Fakat çeşitli rivayetler vardır. Evliya çelebi ünlü seyahatnamesinde rebabın Süleyman Peygamber huzurunda çalındığını yazmıştır. Bu inanç; rebabın eskiliğini İ.Ö 3800'lerin Sümer topluluğuna kadar götürür (Url-9).

Rebâb, Kuzey Pasifik'ten Orta Asya'ya oradan Akdeniz'e, İran, Arabistan, Kuzey Afrika, Afganistan, Pakistan, Hindistan ve Cava hatta Endülüs aracılığıyla Batı Avrupa'ya kadar geniş bir coğrafyada kullanılmıştır. Rebap (veya rabab) Arap Endülüs müziğinde sembolik bir araç olarak kullanılmıştır. Endülüs yoluyla Avrupa'ya geçen bu çalgı kısa zamanda Batı Avrupa ülkelerinde “*rebec*, *rubeb*” gibi adlarla yaygınlaşmıştır. Güney Avrupa'da daha çok diz üzerinde düşey konumda ve

¹⁴² Yaşayan son Rebap çalan Arap Alevisi. Resul Bağı fotoğraf albümünden alınmıştır.

tırnaklarla çalınan Rebecler Kuzey Avrupa’da göğse dayanarak ve parmak uçlarıyla tellere basılarak çalınıyordu (Karakaya, 2007). II. Endülüs Emevileri zamanında Beni Ümeyye (Arap tarihçilerine göre Beni Mervan) Suriye Emeviler soyundan gelerek Cordoba başkent olmak üzere, İberya yarım adasında kurmuş oldukları İslam devletinde VIII.yy’dan IX. yy’a kadar hüküm sürmüşlerdir (Gölpınarlı, 2010). Arap Alevi topluluğunun bu yüzyıllarda Rebap ile tanıştığını düşünmekteyiz. Fakat zamanla topluluğun yaşadığı baskılar ve zulümler nedeniyle yüzyıllarca dağlarda yaşamış olması enstrumandan uzaklaşmalarına neden olmuştur.

Arap Alevilerin kullandığı Rebap Türk ve Mısır rebabından pek farklı değildir. Daha çok “*Linova* yada *Neydova*” adıyla anılır. Irak’ta bu çalgı “çalgı-yı Bağdâdî” denilen saz heyetinin en önemli unsurlarındandır. Diğer Rebap’lardan en önemli farkı, hindistan cevizi kabuğundan yapılan diğer rebaplara göre sırtının daha fazla kesik olmasıdır. Arap Alevi toplumunda kullanılan Rebap’ın gövdesi ahşaptır ve göğsü keçi ya da koyun derisi gerilerek yapılır ve ses kutusu sığdır, telleri bağırsak kirişinden yapılmaktadır. Enstrümanın boyu 50-60 cm. kadardır. Genellikle beşli aralıklarla akort edilen iki teli vardır. Yayı kavisli ve kısadır. Eşik bölümü ortadan ikiye ayrılmış bir kamıştan yapılır. Bu kamış kırılmaması için yarım silindir biçimindeki eşir bir küçük çubuk ile desteklenmektedir. Burgu kısmı yatık olan burgu deliğine yandan girer. Düşey olarak ve dize dayanarak çalınan Rebap günümüzde Fas ve Cezayir’de de yaygın olarak kullanılmaktadır.

Türkiye’de yaşayan Arap Alevi topluluğu ile ilgili yaptığımız alan çalışmalarında Rebap çalan tek kişi olarak Salih Atay’a rastladık. Bu bağlamda, Salih Atay topluluğa ait tespit edebildiğimiz son Rebap çalan kişidir diyebiliriz. Salih Atay enstrümana sahip olma hikâyesini şu şekilde anlatmıştır.

Yaklaşık 20-25 yıl önce Suriye’den bir akrabam beni ziyarete gelmişti. Bende burada yaptığımız sohbet esnasında ondan bana bir ud ya da rebap göndermesini istemiştim. Bir yıl sonra Suriye’den Antakya’ya ticaret için gelen başka bir akrabamız ile bana Rebap göndermişti. Yıllarca eskiden beri radyolarda ya da büyüklerimizden dinlediğimiz movelleri, şarkıları kendi kendime çalmaşa çalıştım. Fakat belirli bir zaman sonra Rebap’ımın gövdesi çatladı ve parçalandı. Ben rebap çalmaktan vazgeçmek istemediğim için farklı yöntemlerle iyi kötü çalmaya çalıştım. En son gövde kısmına bir yağ tenekesi taktım ve bu şekilde iyi kötü çalmaya çalışıyorum. Enstrüman bana eski zevki vermiyor ama Antakya’da rebab satan bulamadım, Suriye’den de getirtemedim. Enstrümanımdan eskiden iyi ses çıkardı ve çok şarkı çalardım fakat son zamanlarda fazla çalmıyorum. Eskiden kalabalık yerlerde arapça çaldırmazlardı, ben de bu nedenle genellikle evde yada arkadaşlarıma çalardım (S. Atay, kişisel görüşme, 26.03.2012).

Alman müzik bilgini Curt Sachs (1881-1959) bu yoldaki ilk izin VIII. Ya da IX. yy a aidiyetini tahmin ediyor. Ancak Evliya Çelebinin Hz. Muhammed’in düğününde

Rebap alındığı bilgisine dayanırsak yaylı çalgının VI. yy da Arabistan topraklarında kullanıldığını varsayabiliriz. Tarihte ilk yaylı algı Uygur Türklerinde görülmektedir. Buda bize yaylı çalgının vatanının Orta Asya olduğunu ve diğerk yerlere buradan yayıldığını göstermektedir. Bazı Avrupalı araştırmacılar yaylı çalgının vatanını her ne kadar Bizans'a mal etme çabası göstermişlerse de yaylı çalgının çıkış yeri ve tarih içerisindeki yolculuğı bu teoriyi çürütmektedir (Url-10).



şekil 5.32 : Rebap.

5.6 Arap Aleviler Dini Ritüellerinde Müzik

Din, sadece belli bir inanç ekseni etrafında kenetlenmiş kitlelerin ibadet biçimi değıl aynı zamanda toplumların hayata bakışlarını, meseleleri algılayışlarını, yorumlayışlarını ve değıer yargılarını belirleyen en önemli etkenlerden birisidir. Farklı fikirler ve akımlardan dolayı daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan mezhepsel farklılıklar ise toplulukların yaşama modellerini ve sosyal kategorilerini şekillendiren, tek merkezli düşünce ve ritüellerini eşnilendiren ve aidiyet duygusunu zgnleştiren son derece etkili unsurlardır (Terzi, 2012). Durkheim'ın (1961) din tanımı şöyledir: “ din, kutsal şeylere yani ayrı tutulan ve yasak addedilen şeylere ilişkin birleşik bir inanç ve pratikler dizisidir (s. 62). Bu inanç ve pratikler, kendilerine inananları tekil bir ahlaksal cemaat halinde birleştirmektedir. Yani, din – bireysel bir girişim olarak tanımlandığı- büyünün tersine kolektif bir olgudur (zbudun, 2003).

Dinleri çoğı zaman ateşleyici değılse bile etnik duyguları güçlendirici olarak görürüz ki, bunlar farklı dinsel/etnik toplulukların biçimlenmesi için kaynaştırıcı bir özellike

sahiptirler. During’e göre, eğer dini ve dini olmayan müzik arasında bir ayrım varsa, bu ancak uzmanlar tarafından tanınabilir. During, müzisyenlerin bilinçlerini zikri gerçekleştirmek için kullandıkları gibi, ruhsal enerjilerini de müziksel sesi oluşturabilmek için harekete geçirdiklerini belirtir (During, 1992). Arap Alevi kültürünün dini ve din dışı müzik olarak kimliğinin ayrı tutulmasının temel nedeni iki müzik türünün de ayrı özelliklere sahip olmasıdır.

Brailoiu’ya göre; din ile müzik arasında bir ilişki söz konusu ve bunu ritüel sağlıyor. Bu kuram kültürel sistemin içsel fonksiyonlarını açıklıyor. Sistemleri bir arada tutan şey işlevleridir. Arap Alevi toplumu müzik konusunda günah veya haram gibi bir bakışa sahip değildir. Fakat dini ritüellerde İslami teolojiye göre davranmakta ve İslami çerçevede değerlendirme yapmaktadırlar. Teknoloji ve bilim örüntüleri kadar sanat, din ve felsefe de tikel bireylerden bağımsız olarak gelişir/geriler. Arap Aleviler müziğe dini ibadetlerinin hemen öncesinde ve sonrasında önem vermiştir. Oysaki ibadet anında bazı duaların ezgisel okunması haricinde Anadolu Alevilerinde görülen “Semah” benzeri ezgisel ritüellere rastlanmamıştır. Alan çalışmamız sırasında görüştüğümüz Şeyh X’e neden Anadolu Aleviliğinde olduğu gibi sizin dini ritüellerinizde müzik bulunmamaktadır? Diye bir soru yönelttiğimiz zaman bize şu soru ile karşılık vermiştir; bu soruyu bize değil Anadolu Alevilerine neden sizin dini ritüellerinizde müzik vardır? Diye sormanız gerekmektedir şeklinde bir soru yöneltilmiş ve sözlerine şu şekilde devam etmiştir.

İslam dini teolojisinde ibadet esnasında ezgi veya müzik yoktur, biz Hz. Muhammed’in yolunu yolumuz ve kitabı Kur’an-ı Kerim’i de kitabımız olarak bildik ve ibadetlerimizde müziği uygun görmedik. Günümüzde din içerisinde müzik uygulamaları insanların sonradan kendi kendilerine ortaya koydukları uygulamalardır (Kişi 2, kişisel görüşme, 11.01.2013) diye belirtilmiştir.

Bu bağlamda bizde çalışmamızın bu bölümünde İslam’a göre müzik konusu üzerinde durma ihtiyacı hissettik.

Müziğin yasak olması konusunda karşılaşılan en önemli sorun metodoloji sorunudur. Müzik dışı faaliyetlerin müziğe atfedilmesi müzik metodoloji sorununu oluşturur. Müziğin bazen ilişkide bulunduğu birtakım unsurların mahkum edilmesi, sonuçta müziğin kendisinin suçlanması gibi yanlış bir tutum meydana getirir. İşte bu yanlışlık problemin ilk basamağını oluşturmaktadır. Bilinmesi gereken diğer bir nokta ise, bazı araştırmacıların müzik aleyhine önyargılı davrandıkları için dillerinden önce yazılmış eserleri esas ve kendine mahsus özel şartlarından ayırarak bize sunmalarından gelen yanlışlıklardır. Böylesine tutumlar, o kaynakların niteliklerini

epeyce tahrif etmektedir. Eğer İslam'ın müzisyenlere karşı tavır konusunda bazı yanlış anlamalardan kaçınmak istiyorsak ilkönce şu soruyu sormamız gerekir: İslam dini adına kimin konuşuyor olduğunu kabul edeceğiz? Gerek yazılı, gerek sözlü olsun, müzik üzerine İslam'ın değişik dönemlerinden ve bölgelerinden günümüze gelen çoğunluğu birbirinden farklı pek çok düşüncelerin var olduğunu biliyoruz. Bütün bu kaynakların hepsi aynı derecede İslam üzerine konuşmaya yetkili görülebilir mi? Acaba sadece bir kişi veya grubun bu meseledeki fikirlerini öğrenmekle yetinilir mi? Yoksa Müslümanların bu konularda yetkili tanıyacağı bütün kaynaklardan mümkün olduğunca geniş araştırmaların mı yapılması gereklidir? (Faruki, 1985).

Din içerisinde müziğin kullanılması ile ilgili olarak, Arap mistiği Abu Sa'id b. Al-'Arabi (ö.952), şöyle belirtir; nihai gerçeğin sadece peçesini kaldırarak Allah'ı görmek diye tasvir ettiği kutsal huşu aracılığıyla algılanabileceğine inanmıştır. Mısırlı mistik Dhu'l-Nun'a göre, bu huşuya ulaşmanın en güçlü yolu müziktir. Çünkü "müzik kalbi Allah'ı aramaya yöneltten kutsal bir etki yaratır (Farmer, 1957 s. 440-441¹⁴³). Bohlmann'a (1999) göre; gölgeleme/anıştırma, özel olarak bir kültürün (çoğunlukla dinin) müzik ontolojisi, müziğin mevcudiyetini inkâr ettiğinde ya da en azından belli bir müzik türünü reddettiğinde (İslam dünyasında Kuran'ın reçitativ söylenişinin müzik olmadığının öne sürülmesinde olduğu gibi) (s. 19) metafizik bir hal olarak etkili olur (Erol, 2003'de atıfta bulunduğu gibi).

Haram kelimesi, teknik ve hukuki anlamda, Kur'an ve Hadis ile tamamen yasaklanmış, yapıldığında ceza-hadd gerektiren hareketler ve davranışlar için kullanılır. Ancak, İslam dünyasında hiçbir yerde, hiçbir zaman müzik için bu terim, doğrudan doğruya uygulanma sahası bulmamıştır. Öyleyse, hukuki anlamda kullanılan yasak-haram kavramı, tartışma çerçevesinden alınmalıdır (bkz. Faruki, 1985). Buna göre, helal kelimesine zıt olarak ele alınması gereken kelime –haramlık sabit olmadığına göre – mekruh olmalıdır. İslam dünyası, hiçbir devirde ve bölgede, kendini müziğe adanmış insanlardan eksik kalmadığı için Müslümanlar, müzik türlerinin bazılarını tasvip ederek desteklerken, bazılarını yasaklarla sınırlandırdılar. Müzik toplumun estetik ve ahlaki idealleriyle belirlendiği ölçüde benimsenir.

¹⁴³ Bkz. New Oxford History of Music, cilt 1.

Louis L. Faruki'ye (1985) göre Hendese el-savt¹⁴⁴ hiyerarşisinin en üst bölümünde, Kur'an-ı Kerim'in kıraatı bulunur. Bu solo ve irticali vokal usul, asırlar boyunca hem din âlimlerinin hem de toplumun gayet geniş bir kabul ve desteğini gördü. Kur'an kıraatı, ondört asırdan bu yana bazı ferdi ve bölgesel farklılıklarla yapıla gelmiştir. Kur'an kıraatının özünü ve stilini, bazı dış etkilerden, örneğin İslam milletini meydana getiren çeşitli etnik toplulukların yerli müzik kültürlerinin asimilasyonundan korumak amacıyla sayısız eserler meydana getirildi. Bu okuma usulünün gelişmesinde etkili olmuş estetik ve dini unsurların uyumunu zayıflatacak şekilde, muhteva ve uygulama değişimi tehlikesine karşı da yine bir dini şuur ve anlayış geliştirilmiştir. Kıraat, daha önce yapılan tanımın özelliklerine uyduğu halde, Müslümanlarca asla bir müzik olarak nitelenmemiştir (s.16).

Arap Alevi topluluğunun namaz adını verdikleri dini törenleri esnasında yaptıkları ezgiler “kıraat” benzeri ezgilerdir. Bu törenlerde genellikle Hz. Ali'ye Tahmid, tahlil n'at ve meth kelimeleri içeren ve Hz. Muhammed ve diğer 12 imamlarında şahsiyetlerini övgü ve zikir için çeşitli makamlı şiir örnekleri vardır. İslamiyet çerçevesinde Makam eşliğinde okunan şiir örnekleri, kültürel açıdan çok az eleştiriye tabi tutulup muhteva ve icra usulü olarak kültürün prototipi olan Kur'an kıraatine çok yakın görüldüğünden Arap Alevi topluluğu ve Şeyhleri tarafından yüzyıllar boyunca destek, taktir ve hatta teşvik görmüştür. Topluluk tarafından müzik alanındaki çalışmaların helal, yani meşru görülenleri arasında, aile şarkıları (movel, meycana, ataba vb.) ninniler, evlenme töreni ezgileri ve dini olayları kutlamak için (bayramlarda) söylenen müzik tarzları vardır.

Bu konuda en dikkat çeken durum şu şekildedir. Arap Alevilerin “namaz” adını verdikleri ibadetten bir gece önce “bayram” yapan ailenin evinde davetli olan herkes toplanır, yemek ve eğlence ortamında zaman geçirir, gecenin ilerleyen saatlerine kadar eğlence devam eder. Gecenin devamında sabahın erken saatlerinde bayram namazı için belirlenen mekanda ibadet yerine getirilir. Daha sonra bir gün önce pişirilen yemekler -bunlardan en özeli ve en yaygın olanı “Aşur-Hırısı”- dağıtılmaya ve toplu bir şekilde yemek yenilmeye başlanılır. Aynı günün ilerleyen saatlerinde eğlence yeniden başlar ve davetliler müzik ve halaylarla eğlencelerine devam ederler.

Müzik kültürel bir evrensellik olarak, duygu ve duyarlılık göstergesi olmanın yanı sıra dua ya da dans etmeye ilişkisinde önemli bir göreve sahiptir. Müzik duygu (feeling) ya da duyarlılık (sensuality) olabilir, ancak müzik duygulanma (emotion) ya da fiziksel duyarlılık (physical sensation) ile yapılan bir şey olmayabilir de. Müzik dua ya da dans etmeye ilişkin de olabilir de, olmayabilir de (Erol, 2003'de atıfta bulunduğu gibi). Arap Alevilerinin dini ritüellerinde yaptıkları dualar için

¹⁴⁴ Sesin sanat yapısı.

söyledikleri ezgilerin bir dini müzik olduğunu düşünmekteyiz. Arap Aleviliğinde namaz esnasında dans ritüelli (semah) bir süreç yoktur. Fakat ezgi olarak değerlendirebileceğimiz durum şu şekildedir; Şeyh (Şih) eşliğinde dualar okunur iken, düz metin şeklinde okunmaz, dini müzik Kur'an Arapçası olarak nitelendirilen ve duaların okunduğu sırada yapılan resitatif ezgidir. Bunlar Kur'an okuma ezgisi olan tecvid (*teğanni*) ve bu tarzın özelliği olan hetr –daha hızlı okuma- şekli ile okunur¹⁴⁵.

Topluluğun dini ibadetleri olan ve genellikle bayram sabahları kıldıkları "namaz" adını verilen dini ritüellerinde uyguladıkları ezgiler ve sözleri şekil 5.33'te sunulmuştur:

Kaynak kişi : Kişi 1 / Notaya alan: Resul Bağlı.

Ya beğlki Şam'ı



Şekil 5.33 : Dini ninni¹⁴⁶

Ben ömrüm boyunca muhammed'e hizmet ettim

Bir içerdim Allah tek derdim

Bir içerdim Hz. Hüseyin'e ibadet ederdim

Bir içerdim Hz. Hasan'a ibadet ederdim

¹⁴⁵ Yapısı ve tınısı dünyasal klasik ve folk müziğinden hayli farklı olan 'kuran okuması', Araplardan borç alınan bir terim olan 'musiki'ye ait olarak görülmez. Dua okuyucusunun ya da müezzinin ibadet çağrısının [ezan] ezberden okunması da. Diğer yandan kuş/bülbül ötüşü/şarkısı (nightingale), İranlılar tarafından en azından insan şarkı söylemesi için bir model olarak ve onunla yakın ilişkili dikkate alınır. Bu yüzden İran sınıflandırmasında çalgısal müzik 'musiki'dir. Folk şarkısı, popüler şarkı, klasik vokal müzik ve bülbül aynı kategoridedir. Kuran tilaveti ve okunması 'handan'dır (Nettl 1983/Erol, 2003'de atıfta bulunduğu gibi).

¹⁴⁶ Arap Alevilerde din eğitimi beşikte ninnilerle başlar, bu ninnilerin başka topluluklar ile paylaşılması özellikle yaşlılar tarafından pek hoş karşılanmaz.

Ömür boyu Hz. Ali'ye ibadet ettim.

Ömür boyu Hz. Muhammed'e ibadet ettim.

Ömür boyu Hz. Allah'a ibadet ettim.

Anadolu Aleviliğinde semah esnasında zikredilen övgüler Arap Aleviliğinde sözlü olarak dile getirilir. Şeyh'in namaz esnasında okuduğu bu övgülerden bir tanesi şekil 5.34'te sunulmuştur:

Kaynak Kişi : Kişi 2 / Notaya alan : Resul Bağlı.

♩ = 65

Al la hu ek ber ya hay ye kay yu mil leh se cu di la

ra be de ha bel ya aö ze ve bu ya Ali lek - a zim ya A li

lek ve di ya A li leyk mek ya Ali leyk laf ham Er rah ma nir

ra him ya A li el ya A zim

Şekil 5.34 : Şeyh duası.

Allah büyüktür, Ali Gülistandır, Ali Şah-Ali Merdan Ali.

Ali Güldür, Ali'siz yaşayan ölüdür.

Ey Ali senin için secdeye oturuyorum

Senin varlığın beni muhafaza ediyor

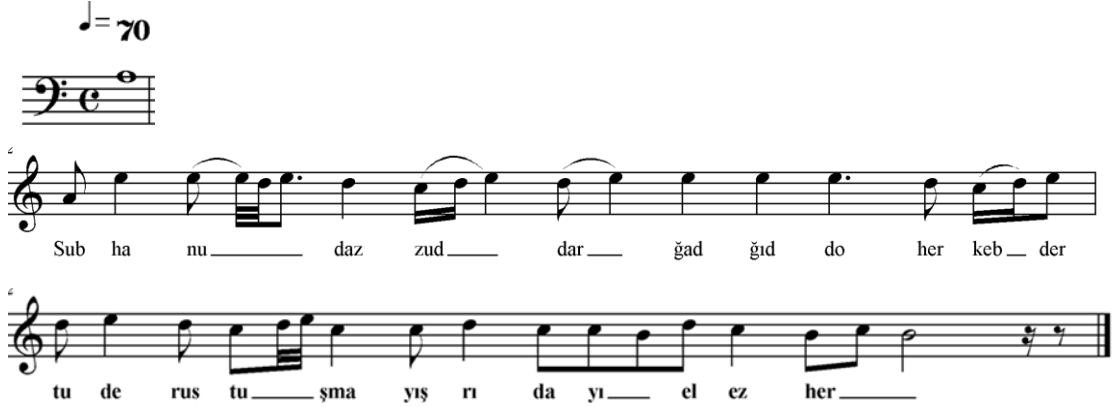
Senin kılıcın beni muhafaza ediyor

Senin kılıcın beni korur yol gösterir.

Bu dua Şeyh tarafından okunur. Sadece son bölümdeki “Er rahmanirrahim ya Ali el-ya Azim” denilen bölüm tüm cemaat tarafından okunur. Daha sonra Şeyh şu şekilde

devam eder; “Kurban olduğum Allah, neredesin ya Ali ya Gülistan verdin bize bu heybeti, verdin bize bu Aleviliği verdin bize bu görevi biz buradayız. Senin için bu secdeye duruyoruz ve biz buradayız” der. Bütün cemaat ‘Allahu ekber’ der ve şekil 5.35’de sunulan ezgiyi hep birlikte okurlar:

Kaynak kişi : Kişi 1 / Notaya alan: Resul Bağlı.



Şekil 5.35 : Namaz duası I.

Namazlarda genel sıralama ve ezgi aynıdır. Namaza katılanlar ezgileri bildiği kadar kısık bir ses ile Şeyh’e eşik ederek söylerler. Her namaz ortalama 25-45 dakika arası sürer. Namaz genel olarak sohbet ortamında geçer. Düzenlenen namaz ritüeli hangi bayrama ait ise Şeyh bu güne özel bir konuşma yapar ve konuşur. Şeyh dualar okur ve arada o günün anlam ve önemini anlatan konuşmalar yapar. Yapılan bayramın dini ve tarihi öneminden bahseder. Örneğin; yapılan bayram Ğadir-Hum bayramı ise bu bayramın Aleviler için tarihsel ve dini önemi nedir bunlardan bahsedilir. Siftah; Allah’a ve Ali’ye şükür duası: “Kurban olduğum mevlam bana diyor ki; siftahını al ve öp onu zekat olarak bir fakire ver ki ben senin kısmetini arttırayım.” Ezgisi şekil 5.36’de sunulmuştur: Kaynak kişi : Kişi 2 / Notaya alan : Resul Bağlı.



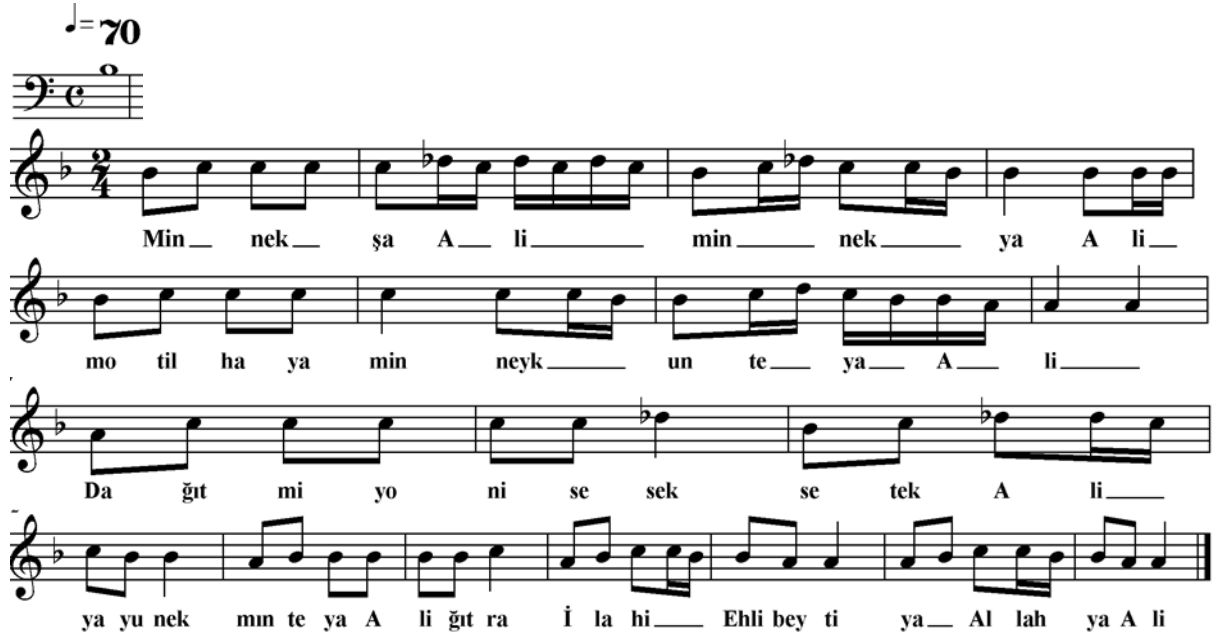
Şekil 5.36 : Siftah duası.

Bütün cemaatin hep birlikte bildiği ve söylediği 3 sure vardır bunlar şekil 5.37 ve 5.38'de sunulmuştur: Kaynak kişi : Kişi 2 / Notaya alan : Resul Bağlı.



Şekil 5.37 : 1. Sure.

Tüm cemaat bu dua'yı okur ve ardından 3 kez "Ğıdım (Hizmet-Namaz)'imi bitirdim" denilir. *Medet senden ya Muhammed ya Ali Yusuf buyursun da zindana girsin.



Şekil 5.38 : 2. Sure.

Arap alevi topluluğunun dini toplantıları olan 'namaz'ın topluluk üyesi olmayan kişilere ve kadınlara kapalı olmasının nedeni Ebubekir, Ömer ve Osman'a yapılan sözlü gönderiler (lanet)'dir. Buradaki amaç ise topluluk üyelerine İslamiyet'in ilk yıllarında atalarına yapılan saldırıların unutturulmamaya çalışılmasıdır. Arap Alevilerde din eğitimi beşikte ninnilerle başlar (Kişi 2, kişisel görüşme, 11.01.2013).

5.6.1 Arap Aleviliği ve Anadolu Aleviliğinin dini ritüel ve müzikal açıdan benzer ve farklı yönleri

Çeşitli dini ve etnik toplulukların yüzyıllardır birlikte ve hoşgörü içinde yaşadığı Anadolu’da bu ortamın sürekliliğini sağlamanın en iyi yolu, farklı kültürel kimlikleri iyi tanımaktan geçer. Bu anlamda farklı gelenek, görenek, inanç ve uygulamaları sergileyen insanları tanımak amacıyla yapılacak bilimsel nitelikli araştırmaların yapılması gereklidir. Hem Arap hem de Avrupalı araştırmacılar, Anadolu Alevi ya da Arap Alevi mezhebinin temel öğesinin “Alevi” sözcüğünün ifade ettiği özelliğin, Ali İbn Ebi Talib’e ilahi (tanrısal) niteliğin atfedilmesi olduğuna dikkati çekmişlerdir. Ne var ki, bu öğreti bilimsel literatürde genel olarak yalnızca bir tuhaflık olarak sunulmuş ve birincil kaynaklarda ifade edilişi hakkında herhangi ciddi bir çalışma yapılmamıştır (Olsson, 1998).

Bu bölümde Arap Aleviliğinin (Nusayrilik) inanç esasları ve dini teolojisi müzikal açıdan Anadolu Aleviliği ile karşılaştırılarak din dışı bilimsel bir yaklaşımla anlatılması hedeflenmektedir. Çağımızda her inanç kitap ve yayınlarla desteklenmiş, çağa ve koşullara uygun yorum ve düşüncelerle beslenmiştir. Alevilik ise bu evrimi yaşamamıştır. Yakın geçmişe kadar Alevilik üzerine bilimsel tartışma yapılamamış, yapılan araştırmalar geniş kitlelere ulaşamamıştır. 1990 sonrasında Alevi Bektaşilik hakkında bir yayın patlaması olmuş¹⁴⁷, cem törenleri bile cem evlerinde halka açık olarak yapılmaya başlanmış ve ritüel çok sayıdaki yazılı kaynakta ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Ancak Arap Aleviler hakkında çok az yayın yapılmıştır. Bu nedenle Aleviliğin farklı bir biçimi olan Arap Aleviler hakkında çok az şey bilinmektedir. Türkiye’deki Alevi gruplardan sadece Arap Alevilerde gizlilik ve kapalı cemaat yaşamı sürdürülmektedir. Son 30 yıldır Anadolu Aleviliği hakkında hemen her şey açıkça yazılıp tartışıldığı halde bilimsel literatürde “Nusayrilik” olarak bilinen Arap Aleviliği hakkında henüz her şey açıkça tartışmaya açılamamıştır. Bunun nedeni ise Arap Aleviliğin gizlilik esasına dayanan Bâtini bir inanç sistemi olmasıdır. Bu yapı bugün de sürdürülmesine karşın, Arap Alevilik hakkında son yıllarda bazı önemli çalışmalar yapılarak¹⁴⁸ inancın önemli özellikleri gözler önüne serilmiştir.

¹⁴⁷ Bkz. Bozkurt, 2000 s. 71, 72.

¹⁴⁸ Bkz. Türk, 2005; Keser, 2002; Uluçay, 1999.

Kültürel olarak Alevilik elbette Müslüman dünya ile bağlantılıdır. Ancak Alevilik kendisini Müslüman Ortodoksi'yi temsil eden her şeyden farklılaştıran, hatta Şiiilikle bile arasına mesafe koyan bir İslam anlayışını temsil eder. Anadolu Aleviliğinin, Sünnilik, Şiiilik yada Arap Aleviliği takipçisi olmaktan ziyade farklı bir yol olduğu söylenebilir. Ancak Hz. Ali'nin Anadolu Aleviliği için en önemli referans noktası olduğunu ifade etmek önemlidir. Bu referans noktası Arap Alevileri içinde geçerlidir. Arap Aleviliği ve Anadolu Aleviliği tarihsel olarak hangi noktadan çıkmışsa kökeninin o olduğunu söylemek çok işlevsel bir yaklaşım değildir. Köken olarak tartışılmaz bir biçimde şifahi olan bir kültür tarih içinde çok daha fazla değişim ve farklılık gösterir. Arap Aleviliği ve Anadolu Aleviliği ne tarihsel olarak sabit bir forma, biçime sahip olmuştur ne de bugünkü konumları tarihsel kökenleriyle sıkı bir irtibat halindedir.

Alevi inancının temel taşlarını oluşturan bâtnilik, tarikat sırrı, Ali sevgisi ve ehlibeyt sevgisi Anadolu Aleviliği ve Arap Aleviliği birbirine yakınlaştırmakla birlikte muhteva açısından bu iki inanç arasında oldukça fazla farklılıklar bulunmaktadır. Arap Aleviliği her ne kadar Anadolu Alevi tarihinin bir parçası olarak algılsa da; inancın tarihi, öğretileri, dini ritüelleri, inanç felsefesi, dili ve içerdiği sosyal grup açısından Anadolu Aleviliğinden oldukça farklı bir yapı sergilemektedir. Arap Aleviliği, Anadolu Aleviliği gibi, ağırlıklı olarak eski Türk inançları ve Şamanist gelenekleri içerisinde barındıran bir senkretizm değildir. Arap Aleviliği içerisinde de eski Türk inançları (atalar kültü, doğa kültleri, Gök Tanrı inancı), Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Zerdüştlük gibi inançlardan çeşitli öğeler bulunmakla birlikte, Hristiyanlık ve Arap kültüründen etkilenme daha yoğun olarak görünmektedir (Türk, 2005 s. 286-289).

Anadolu Aleviliği ve Arap Aleviliğinin Benzerlikleri: Alevi inancının temel taşlarını oluşturan bâtnilik, gizlilik ve tarikat sırrının açığa vurulmaması, Ali sevgisi ve ehlibeyt sevgisi, baskı görmeleri, olumsuz yakıştırmalar yapılması, sapkın görülmeleri, gibi özellikler bakımından ve bu özelliklerin ortaya çıkma süreci bakımından Anadolu Aleviliği ve Arap Alevilik oldukça benzer bir yapıya sahiptirler.

Alevilikte birbiriyle doğrudan ilişkili ve farklı nedenlerden kaynaklanan iki tür gizlilik söz konusudur. Bunlardan biri bâtnilikten kaynaklanan ve inançları açığa vurmamak “sır saklama” veya “gizleme” anlamındaki gizlilik, öteki ise baskı ve

saldırılarından korunmak için ibadetleri gizli olarak yapmayı ifade eden “gizlenme” anlamındaki gizliliklerdir. Bu ikisi aslında birbirinin nedeni ve sonucudur. Çünkü Aleviler, İslam’ı Ortodox Sünnilikten farklı yorumladıkları için baskı görmektedirler. Kerbela olayından sonra Müslümanların Sünniler ve Aleviler olarak ikiye bölünmesiyle birlikte, Aleviler karşılaştıkları baskılar nedeniyle etnik kimliklerini ve dini inançlarını saklayarak “bâtınlık” ilmini geliştirdiler. Bâtın, Duyu organlarıyla algılanan nesnel varlık alanı değil, içe kapanıp düşünmeyle kavranabilen, görünmeyen gerçek varlık alanıdır (Korkmaz, 2000 s. 466).

Arap Alevileri (Nusayriler) Lübnan, Suriye ve Türkiye’nin güneyinde Adana, Mersin ve özellikle de Hatay’da yaşamaktadır (Olsson, 1999 s. 216). Kendilerini Hz. Peygamberin yardımcıları ve Ensâr (Medineli) olarak gören Arap Aleviler, diğer etnik gruplara göre, daha kapalı ve daha gizli bir cemaat örgütlenmesine sahiptirler. Arap Alevilik bâtını ve Alevi öğretilere dayalı olan kendine özgü bir mezheptir. Bâtınlığın temel ilkesi olan bâtını-zahiri ilişkisi Arap Alevilerin bütün inanç dünyalarında etkili olmaktadır (Türk, 2005 s. 32). Bu nedenle Arap Alevilikte gizlilik ve sırların açığa vurulmaması Anadolu Aleviliğinden daha katı bir biçimde uygulanmaktadır. Bir tür yola giriş ritüeli olan amcalık geleneği kapsamında yapılan törende Arap Alevi olmak için başvuran aday erkek çocuğa cemaat içerisinde 40 şahit bulunması ve bu 40 kişinin şahitliklerine ve çocuğun iyi bir Arap Alevi olacağına ilişkin de iki kefilin bulunması zorunludur (Korkmaz, 2000 s. 149, 151-155, 170). Alevilikte “Hakk’ın sırrı hakikat”, hakikat ise dil ile ikrar, kalp ile tasdik edip inanıp iman getirmek olarak açıklanmaktadır. Hakk’ın sırrına ermek için de bir rehberle bağlanmak gerekmektedir.

Kutsal Kitap: Anadolu Aleviliğinde Kuran-ı Kerim’in yanı sıra 6. İmam Cafer es-Sadık’ın “İmam Cafer Buyruğu” kitabı, Arap Alevilikte ise Kuran-ı Kerim ve ikinci kitap olarak da “*Kitab-ul Mecmu*” esas kaynaktır. Anadolu Aleviliğinde cemlerde kuşaktan kuşağa aktararak gelmiş Alevi ozanlarının deyişleri okunmaktadır. Buyruk kitabı ve deyişler Türkçeye çevrilerek yayınlanmıştır. Oysa Arap Aleviliği ile ilgili kaynaklar daha çok Arapça el yazmalarından oluşmaktadır. Bu eserler, lehçe özelliklerinin yanı sıra edebi olmayan başka özellikler de içeren belli bir sosyolektle¹⁴⁹ yazılmışlardır. Bu sosyolekt daha çok bu metinlerin bâtını yapısıyla

¹⁴⁹ Bir dilin belirli bir sosyal sınıf tarafından konuşulan çeşididir.

ilgilidir. Bu metinlerden en önemlisi Kasım et-Teberani tarafından yazılan Kitab-ul Mecmu'dur. Kitab-ul Mecmu'da yer alan dualar Turan (1996) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

Dini lider: Dini lider, Arap Alevilikte “şeyh”, Anadolu Aleviliğinde ise “dede”dir. Şeyhlik ve dedelik soya dayalıdır; atası, babası şeyh veya dede olan kişi şeyh veya dede olabilir. Ancak şeyhlik büyük erkek evlat, dedelik ise tüm erkek evlatlar kanalıyla yürütülmektedir. Arap Alevilerde büyük erkek çocuk şeyhlik yapmak istemediğinde; küçük erkek kardeş veya varsa amca şeyh olarak görev alır. Şeyh soyundan erkek çocuklar yaşamını şeyh olarak sürdürmek istemediklerinde; şeyh ailesinden olmayan biri de gerekli eğitimden geçtikten sonra şeyh olabilir. Arap Alevi şeyhlerinin soylarının 4. İmam Ali Zeynel Abidin'e (657-713) kadar dayandığına inanılmaktadır (Türk, 2002). Şener'e (1997) göre Anadolu Alevilerinde dedelik makamı temel olarak iki koldan yürütülmektedir. Bunlardan birincisi Hacı Bektaş Veli Dergahı'na bağlı ocaktan oluşan Çelebiler ve Babalardır. Hacı Bektaş Veli Dergahı dışındaki ikinci dini örgütlenme biçimi ise “Dede Ocakları” tarzındaki oluşumlardır. Dede ocakları geleneksel olarak soy ağaçlarını Ali Zeynel Abidin, Musa-i Kazım ve Cafer Sadık yoluyla Hz. Ali'ye ve Ehlibeyt'e ulaştırırlar (s. 50).

Türbe inancı: Hz. Hasan'ın ölümünden sonra Emeviler döneminde Medine'ye vali olarak atanan Mervan, her cuma camilerde minbere çıkıp alenen Ali'ye sövüyordu. Ali'ye sövmek dini bir vecibe haline getirildi. Bu durum uzun yıllar sürdürüldü. Gerekçeleri ise bu lanet yerine getirilmedikçe namazın kabul edilmeyeceğiydi (et-Tavil, 2000 s. 104). Bu nedenle Aleviler camileri ibadet mekanı olarak kullanmayı çok eskiden bıraktılar; Arap Alevilerin yaşadığı bölgelerde camilerin yerini türbeler, Anadolu Alevilerinin yaşadığı bölgelerde ise camilerin yerini cem evleri almış ve bu yerler ibadet mekanı olarak kullanılmıştır. Arap Alevileri ve Anadolu Alevileri özel günlerde ve adaklarda kurban kesmek, dua etmek ve dilek dilemek için her fırsatta türbe ziyareti yaparlar. Daha çok kente hakim tepelerde yapılan türbelerin yakınındaki ağaçların kutsal ve suların da şifalı olduğuna inanılmaktadır.

Ayinler: Cem (Ayin-i Cem), Anadolu Alevilerin cemaat halinde, bir mürşit (Dede veya Şeyh) liderliğinde müzik, dans ve kurban eşliğinde dinsel ve toplumsal nitelikli ibadetleridir. Cem töreni Alevilere özgü İslami duaların okunması bakımından dinsel nitelikli, cemaatin sorunlarının çözüme kavuşturulması, küskünlerin barıştırılması ve düşkünlerin cezalandırılması bakımından da toplumsal nitelikli ritüellerdir. Cem,

Türkiye’de yaşayan bütün Alevi grupların temel ibadet biçimidir. Aleviler, bu ritüeli bireysel namazın dışında “*toplu namaz*” olarak algılamaktadır. Amaçlarına göre farklı isimlendirilen ve içerisinde çeşitli uygulamaların yer aldığı ritüel, ibadetin bânîni olan kesimini oluşturmakta ve gizli olarak yapılmaktadır.

Arap Alevilerde bayramlarda, adaklarda, cenazenin yedinci gününde ve dine giriş aşamasında bir şeyhin önderliğinde toplu namaz kılınır. Buna “toplu namaz” denilmektedir. Tören türbelerde, özellikle Hızır türbelerinde ya da töreni yapan kişinin evinin salonunda yapılır. Önderlik eden şeyhin yanında, onun yardımcısı olan nakip¹⁵⁰, necip ve din kardeşleri (ahvad) de bu törene katılırlar. Şeyh yanında istediği kadar nakip oturabilir. Nakipler törene katılarak uygulamalı olarak şeyh olmak için eğitim almaktadırlar.

Şeyhler ve nakipler Arap Aleviliğin sırlarını bilirler. Şeyhler grubunun karşısında yarım daire şeklinde oturan cemaati tören için seçilen şeyhlerden biri yönlendirir. Nakipler şeyh soyundan gelen kimselerdir. Töreni yöneten şeyhe duaların okunmasında törenin yürütülmesinde yardımcı olmakla görevlidirler. Şeyh adayı olan bu kişiler törene katılarak pratik eğitimlerini tamamlarlar. Neciplik, törendeki diğer önemli bir makamdır. Necip olmak için şeyh soyundan olmak gerekmemektedir. Necipler genellikle cemaatin yaşlılarının arasından seçilmektedir. Necip ise cemaat içinde dürüst, güvenilir ve toplu namaz konusunda bilgili yaşlı erkeklerden biri olabilir. Ayrıca günlük ve sıradan dini uygulamalarda (cenaze, dini nikah vb.) Kuran-ı Kerim’den dualar okuyan ve Arap Aleviler tarafından sevilen bazı kişilerin de imam olarak tanındığı söylenebilir. Bu kişilerden bazıları 1980 sonrasında bazı bölgelere zorlamayla yapılan camilerde görev yapmışlardır. Arap Alevi törenlerinde bulunan cemaat ile Arap Aleviliğe kabul edilmiş olan herkes “ahvad” olarak isimlendirilir. Ahvad sadece bilmesi gerektiği ve saklayabileceği kadar bilgiye sahiptir (Türk, 2002).

Töreninin dili Arapça olduğu için günün içeriğine uygun olarak Arapça dualar okunur. Bu duaların bir kısmı Kitabul-el Mecmu'nun dışında, "Hz. İmam Cafer'in Fıkıhı" ve "Seccadın Sahifesi" adlı kitaplarda bulunmaktadır. Ancak, duaların büyük çoğunluğu Kuran-ı Kerim’den okunur. Çünkü onlara göre, Kuran'dan önemli kitap

¹⁵⁰ Alevi Bektaşilerde bir tekkede mürşite yardım eden, onun buyruğu üzerine yerine geçen, onun adına iş gören derviş ya da dedeye nakib denilmektedir (Korkmaz, 2000 s. 475).

yoktur (Türk, 2010’da atıfta bulunduğu gibi). Toplu namaz, üye kabulü, sorgulama, ödül ve yardımlaşmayı da içermektedir. Törene kadınlar kesinlikle katılamaz, yalnızca ritüelin yapılmasındaki hizmetleri yerine getirirler. Tören sırasında cemaate reyhan bitkisi, “*ceysıl tib*” denilen içecek ve *nakfi* (üzüm suyu) dağıtılır. Tören sırasında bahur yakılarak dolaştırılır. Törende müzik, saz ve semah olmadığı gibi 12 hizmet de yapılmamaktadır. Törene başlamadan önce Arap Alevilerde kurban kesilerek hırısı denilen dini ve törensel yemek yapılır. Tören hırısının toplu olarak yenmesiyle son bulur.

Anadolu Alevilerinde yılın belirli günlerinde birliği sağlamak için yapılan adak kurbanlarının kesildiği görgü cemleri, musahiplik ve ikrar vermek amacıyla yapılan cem törenleri “dede” önderliğinde yapılmaktadır. Cem töreni cem evinde, dedenin evinin tören için geniş yaptırdığı salonunda ya da geniş salonu olan bir evde yapılır. Dedenin törendeki en önemli iki yardımcısı rehber ve zakirdir. Rehber dededen sonra ikinci yetkilidir ve törenin kurallara uygun ve disiplinli bir şekilde yürütülmesini sağlar. Zakir ise tören sırasında deyiş, düvaz (duvaz-ı imam, duvazdeh imam), miraçlama söyleme ve saz çalma görevini yerine getirir. Alevi-Bektaşilerde de nakiplik vardır; ancak günümüz cem törenlerinde nakip bulunmamaktadır. Geçmişte bir tekkede mürşite yardım eden, onun buyruğu üzerine yerine geçen, onun adına iş gören derviş ya da dedeye nakib denilmekteydi (bkz. Korkmaz, 2000 s. 475).

Törenin dili Türkçedir ve törende “Buyruk” kitabında bulunan dualar ve deyişler okunur, seçilen on iki kişi tarafından on iki hizmet yerine getirilir. Törene katılan kadın ve erkekler birlikte semah dönerler. Tören, adakların etiyle yapılan etli bulgur pilavının yenmesiyle son bulur. Buğday ve etin pişirilip iyice karıştırılmasıyla Arap Alevileri tarafından yapılan hırısı denilen yemekle etli bulgur pilavı içerik bakımından benzerlik göstermektedir.

Cem töreninin İslami kökeni “Kırklar Cemi” söylencesine dayanmaktadır (Korkmaz, 1997 s. 11-16). Cem töreni, göçebe Türklerin Anadolu’ya gelmeden önce yaptıkları törenlere benzer. Türklerin kadınlı erkekli toplantılarda içki ve çalgı eşliğinde sema ettikleri, İslamiyet sonrasında da bu gelenekleri terk etmeyip İslami bir kılığa büründürdükleri ve cemin aslının bu olduğu birçok araştırmacı tarafından belirtilmektedir¹⁵¹.

¹⁵¹ Bkz. Eröz, 1992 s. 56; Birdoğan, 1995 s. 463-466; İnan, 1986 s. 97-119.

Arap Alevilerin dini ritüellerinde Anadolu’da yaşayan Alevilerde görülen Cem ve Semah törenlerine rastlanmaz. Aynı zamanda Türkiye’de yaşayan Sünni topluluğun dini törenlerinde uygulanan ilahi vb. ritüeller de Arap Alevilerin dini ritüellerinde uygulanmamaktadır. Anadolu Alevileri son zamanlarda ritüellerindeki değişimin sosyo-dinsel yapıdan folklorlaşmaya doğru gittiğinin farkında oldukları için, cem ritüelinin en önemli bileşenlerinden biri olan ve ritüel dışı ortamlarda da icra edilen semahı korumaya çalışmaktadırlar. Fakat şöyle bir gerçek vardır ki; cem ritüelinin son yıllardaki uygulamaları topluluk üyelerinin kimliklerini müzakere etmelerinde ışık tutmaktadır. Bu bağlamda Anadolu Alevileri cem törenlerinden dolayı müziğin gücünü kullanabilmiş ve Anadolu Aleviliğinin daha fazla tanınmasını sağlamıştır.

5.7 Form Örnekleri

5.7.1 Haaha’lamalar

Anonim Halk Edebiyatı mahsullerinin en yaygın olanlarından biri de “mani”dir. Mani, sözlü hak şiirinin en yaygın olan türü ve halk edebiyatı ürünleri içerisinde önemli yeri olan başlıca nazım şekillerindendir. Mani, anonim halk şiirinin en küçük nazım biçimidir. Düğünlerde, kadın topluluklarında, iş yerlerinde tarlalarda vb. söylenen mani genellikle hece vezninin 7 veya 8’lisi ile meydana getirilen 4 mısralık manzumelerdir. Dört mısradan az veya çok mısralarla ve hecelerle söylenen maniler de vardır. Manilerde birinci, ikinci ve dördüncü mısralar kafiyelenir: (a a b a). Bazı saz ve tekke şairlerinin eserlerinde, mesela ilahi, destan ve koşmaların ilk dörtlüklerinde görüldüğü gibi (a b a c d), (a a a b) şeklinde kafiyelendirilen manilere rastlanır. Bu manilere “düz mani” adı verilir.

Anadolu ve Türklerin yoğun yaşadığı pek çok bölgede "mani" türüne değişik adlarla rastlanır. Urfa'da kadınlar arasında söylenenlere meani, erkekler arasında söylenenlere hoyrat, Diyarbakır'da horyat, Doğu Anadolu'da halay manilerine berete, Karadeniz'de "karşı beri" gibi adlar verilir (Boratav, 1993). Mani sözcüğünün kaynağı üzerinde tam anlamıyla bir sonuca varılamamış, bir açıklık getirilememiştir. Mani sözcüğünün "man" kelimesine "i" nispet eki getirilerek (Türkmeni, Varsağı v.b.) oluşturduğu ya da manadan bozulduğu, usulsüz, vezinsiz, anlamsız bir bütün olduğu yönünde çeşitli görüşler vardır¹⁵². Mani söyleme geleneği yüzlerce yıldan bu

¹⁵² Bkz. Niyati Eset; Maniler Kılavuzu, M. Fuad Köprülü; Edebiyat Araştırmaları.

yana Arap Alevi/Arap Sünni topluluklarında görülmektedir. Fakat günümüzde eski önemini kaybetmiş ve daha az söylenir olmuştur. Arap Alevilerde görülen mani söyleme geleneğine Haaha'lama adı verilir.

Bazen, dışarıdan bakıldığında anlamsız gelen bir takım ünlemeler, ritmi bozmayan, hatta güçlendiren el çırpmaları ve ritmik/melodik ısıklar, ayak sesleri veya haykırışlar grubun uyumunu sağlar. Genel olarak her ulusun etnik müziğinde bu tür motiflerden faydalanılmaktadır. Pek çok toplumda görüldüğü biçimiyle müzik burada pragmatik anlamda kullanılır. Pragmatik anlam müziğin ne yaptığı ile ilgilidir, yani müzik iş görecektir yararlar sağlamada kullanılır. Bu ise onun ifade kültüründen çok uyum sağlama kültürü ile ilgili olduğunu düşündürür. Hahalama'larda arap alevilerinin kültürünün bir ünleme şeklidir.

Hahalamalar da zılgıt gibi Arap Alevi topluluğunun yaşadığı coğrafyada diğer kültürler ile ortak kullanılmaya başlamıştır. Böylece farklı kültürlerden, farklı sosyal gruplardan gelerek bir araya gelen birçok kişi, uyum içinde Haha'lama ya benzer davranış göstermekte fazla zorlanmazlar. Her yörenin kendine özgü gelenek, görenek, yaşayış ve duyuları vardır. Özellikle Arap topluluklarının yaşadığı bölgelerde "hahalama" ve "zılgıt" ortak kültür ürünüdür. Zılgıt; TDK'nın Türkçe Sözlük'ünde "çıkış, azarlama", güneyde kimi yörelerde "sesle alkışlama" anlamında kullanılır. "zılgıt yemek" azar işitmek olarak açıklanmaktadır. Zılgıt, dil ile damağın ustaca kullanılması sonucu çıkarılan bir sestir. Her isteyen bu sesi çıkaramaz. Zılgıt çalmak bir ustalık işi olduğundan daha çok kadınlar çalar. Erkeklerde de zılgıt çekenler bulunur. Zılgıt Arapça kökenli bir kelimedir. Kültür etkileşimi sonucu güney ve güneydoğu bölgelerinde benimsenmiştir. Zılgıt düğün, nişan ve çalgılı eğlencelerde topluluğu coşturmak amacıyla kullanılır. Araplarda aşiret kavgalarında, Arap kadınlar tarafından kavgayı kızıştırmak, kavgadaki erkeklerini yüreklendirmek için ve genç yaşta ölenlerin cenazeleri evden çıkartılırken zılgıt çalınır. Mecaz anlamda korkutma, azarlama, çıkışma, gözdağı vermeye de zılgıt denir.

Her türlü hayat hikâyesi arasında, aşk, gurbet, kıskançlık, hasret, kırgınlık, tabiat vb. temaları işleyen manilerde ilk iki mısra bir bakıma duygu, düşünce ve hayalin girişini teşkil eder. Dinleyen veya okuyanın dikkat ve ilgisini çekmeye yarayan bu iki mısradan sonra üçüncü ve özellikle dördüncü mısra asıl konuyu vermeye çalışır; nadir olarak dört mısranın bütün bir duygu, fikir ve hayali işlediği görülür. Arap Alevi toplumunda görülen "haaha" manileri genellikle bir ya da iki mısradan oluşur

ve övgü, yergi ya da ironi içerikli olur. Arap Alevilerin yaşadıkları çevrelerde “haa-ha geleneği yaygındır. Nişan ya da düğün törenlerinde mani özelliği taşıyan dörtlükler söylenir. Bu dörtlüklerin kendine özgü bir seslendirilişi vardır ve ezgisi değişmez. Ne şiir okur gibi, ne de türkü söyler gibi seslendirilir. Resitatif şekilde söylenir. Bu manilerin her dizesinin başında bir “haa-ha” okunarak söylenmesine de (hahalama) denir.

Arap Alevi toplumunda haa-ha’yı genellikle kadınlar çeker. Haaha çeken kadına *Dikkaka* (çalgıcı) adı verilir. Fakat her kadın haa-ha çekemez. Bu işin ustaları vardır. Düğün sahibi, önceden birkaç kadını bu iş için görevlendirir. Dörtlükler doğaçlama söylenir. Düğün ya da nişan törenleri dışında da “haa-ha” çekilir. Övme, beğeniyi vurgulama, sitem etme gibi durumlarda bir anlatım aracı olarak kullanılır” (Kalaycıoğlu, 2001). Kültür ve medeniyet seviyemizin maddi ve manevi malzemesini yansıtan maniler doğal olarak bestesiz veya aşıklar tarafından belirli makamlarda söylenmektedirler. Manilerin ilk kaynağı hiç şühesiz halkın hafızasıdır. Cönkler, dergiler, sözlükler, divanlar, halk hikâyeleri, ramazannameler, mektuplar, bekçi destanları vb. eserler manilerin yazılı kaynağını teşkil ederler. Arap Alevi toplumunun yazılı kaynağının yaklaşık 30-40 yıl öncesine kadar yok denecek kadar az olmasından dolayı Haaha’ların kaynağı halkın hafızası olmuştur ve genellikle doğaçlama olarak söylenmiştir.

Haaha Fistani zeyt zeyte Elbisem zeytinyağı gibi parlak parlak

Haaha Mualla budra beyte Benim evime asılmış

Haaha niyyani ya özlem Ne mutlu sana özlem

Haaha la arif biğeyte Çok yakışıklı bir damat ayarlamışsın.

Haaha draga bi daninan Belen yoluna çıktık

Haaha muttek nahidna hamam İki tane kırlangıç yakaladık

Haaha lakkul haris fağir Sakın damat fakir demeyin

Beytul beytul kaymakam Dengi kaymakam

<i>Haaha fistani delay delay</i>	Elbisem delik delik
<i>Haaha babidul hakkis demak</i>	Ayakkabım balık pulu renginden(parlak)
<i>Haaha blakbey dakuke</i>	Babamın evinden çıktım
<i>Haaha fisteki delay</i>	Meleğin evine girdim.
<i>Haa-ha şu ha nhar layık</i>	Haa-ha bu gün ne güzel bir gün
<i>Haa-ha tğorcbit halayık</i>	Haa-ha bütün halk şaşırdı
<i>Haa-ha takkut ğuyun el ğadaş</i>	Haa-ha düşmanların gözü çatladı
<i>Haa-ha vaktıl tahhakkakit el hakayık</i>	Haa-ha doğrular ortaya çıkınca

5.7.2 Şaboş

Arap Alevi toplulukların düğün törenlerinde "Şaboş" adı verilen para toplama geleneği vardır. Bu söz, Farsçadaki Şâbâş sözünden gelmektedir. Farçada 'aferin' anlamında kullanılan söz, düğünlerde para verenlerin davulcuyu takdir etmeleri sonucu söylediği bir ünlem iken zamanla bu bölgede düğünde 'para toplama' geleneğine verilen isim halini almıştır. Bu kelimenin fushada karşılığı olmayıp yerel bir kullanımdır, bir sesleniş biçimidir, düğünlerde geline ya da damada para veya takı takılırken kullanılan bir hitap biçimidir, yüksek sesle söylenir ör: “*şaboooş şaboos gelinin amcası Tarık Gazali geline bir bilezik taktı*” şeklinde’dir. Şaboş, Düğünlerde Takı takma merasimi sırasında bir erkek tarafından yapılır arkasından kadınlar zılgıt çeker. Şaboştan sonra damat evinde önceden hazırlanan yemeklere herkes davet edilir ve yemekten sonra uzaktan gelen misafirler uğurlanır ve düğün biter. Ancak gerdek gecesi sabahında “*süpha*” adı verilen son bir eğlence yapılır ve buna daha ziyade köyün gençleri katılır.

5.7.3 Rıddiye

İnsan, fizyolojik, ruhi ve içtimai sebepler yüzünden kendisi veya canlı cansız varlık, maddelerle konuşma dertleşme anlaşma ihtiyacını duyar. İşte bu ihtiyaçtan doğan konuşma, belli yaratma ve hıfzetme, ezberleme kabiliyeti gösteren kimseler tarafından sözle, özellikle geleneğe bağlı nazım ölçüleri içinde ezgi ile söylenince bir çeşit “türkü” hüviyetini kazanır. Bu sözlerle türkülerin düğünlerde, tarlalarda, iş yerlerinde erkek-kadın karşılaşmalarında veya aynı cins insanlar arasında irticalen

yaratılanları “deyişme” adını alır (Elçin, 1980). Arap Alevileri arasında bu tür halk şarkılarına Rıddiye adı verilmektedir.

Kelimenin etimolojik kökü Redde (ردّ)’dir; “*dönüş, iade geri vermek, masraftı iade etmek; karşılık, mukabele; kabul etmeme, ret; (saldırıyı) püskürtme; cevap, yanıt; yansıma, çürütme, yanlışlığını kanıtlama*” anlamlarına gelir. Müzikteki anlamı, iki sanatçının şiirsel bir eda ile birbirine cevap vermesidir. Rıddiye uygulamasında müzik olmak zorunda değildir sadece sözlü bir atışma da olabilir. Rıddiye; karşılıklı söyleme, cevaplama yani; “*bi rıddı la bağdu: sen ona o ona*” anlamına gelmektedir.

Eylem ile dil arasında önemli bir ilişki söz konusudur. Dilbilgisi ile müziksel biçimin ilkeleri ortak bir temele dayanır. Bu temel iş’tir. Bir mesleğe ait olan ya da olmayan “iş şarkıları” çoğunlukla güç işlerin ıstırap ve bitkinliğini hafifletmekte kullanılır. Bu dayanışmanın çalışanların moral ve üretkenliğini artıracasına inanılır. Rıddiyeleri de iş şarkıları sınıfında değerlendirebiliriz. Bir grubun benzerlik ve farklılığını eşanlamlı olarak inşa ederken kullandığı ve uyum sağladığı müzik, bu özellikleriyle pragmatik hale gelir. Arap Alevilerin işçi (amele) olarak Çukurova’da tarlalarla çalıştıkları sırada çapa vurdukları zaman çapanın ritmine göre seslendirdikleri ezgiler birer Rıddiye örneğidir. Tarlada çalışanlar arasında en önde ezgiyi bilen kişi ilk olarak ezgiyi seslendirir daha sonra arkasındaki diğer çalışanlar aynı ezgiyi tekrar eder. Arap Aleviler Çukurova’da tarlalarda çalışırken çok zor fiziki şartlarda, naylondan yapılmış çadırlarda kalırlardı. Zor hayat şartlarında çalışan topluluk üyeleri, pamuk toplarken, çapa yaparken yani aynı zamanda toplu çalıştıkları esnada, zamanın daha iyi geçmesi ve kederlerini haykırmak amacıyla Rıddiye ‘karşılıklı ve tekrarlı, atışmalı halk şarkıları’ seslendirirlerdi. Afrika’lı zenci halkın Amerika’ya getirildikten sonra, tarlalarda köle işçi olarak çalıştıkları zamanlarda söyledikleri atışmalı halk şarkıları da birer Rıddiye örneğidir, diyebiliriz. Acı, sevinç, hüzn, mutluluk, ölüm, hastalık, gülmek, ağlamak, hepsi hayatın bir parçası ve hepsi insanın hayatında yer almaktadır. Arap Alevi halkı tarafından yaratılan ezgilere baktığımızda halkın sevincini, acısını, yaşadığı yoksulluğu, dayanışma duygusunu, görebiliyoruz. Rıddiyeler toplumsal koşullara uygun olan, halkı anlatan ve halkın acılarını, mutluluklarını tanımlayan ezgilerdir ve bu ezgiler sadece Arap Alevi halkının değil, tüm halkların kültürel mirasını sahiplenir. Pamuk tarlasında çalışan mevsimlik işçilerin çalışırken söyledikleri Rıddiyeler herkese o tarihlerdeki durumu açıkça ortaya koymuştur, işçilerin talebini net bir şekilde, dolandırmadan ifade etmiştir.

Paralarını alamadıkları için patronlara, çavuşlara karşı söyledikleri şarkılar bir Rıddiye'dir. Ezgisiyle, sözleriyle birlikte pamuk işçilerinin durumunu anlatır, yansıtır. Karmaşık, bilinmez, gizemli değildir. Ortak bir sorunu yansıtır. Bu şekilde anlattığı için halk tarafından benimsenmiş bugüne kadar aktarılmıştır. Rıddiyeleri söylerken çalışan pamuk işçilerinin yüzündeki gülümseme aslında patrona, çavuşa “yola gel” diyerek meydan okumalarındandır.

Rıddiye; yansıma-anti fonal yani; soliste karşı grup ezgisi mantığı ile söylenir. Genellikle yaşlı veya sesi güzel tecrübeli bir kişinin topluluğun ön tarafında söylediği bir ezginin daha sonra topluluk tarafından tekrarlanmasıdır. Özellikle tarlada veya düğünlerde halaylarda karşılıklı uyum ve tekrar edilen ezgiler cevap verme, uyum sağlama şeklinde söylenir yani Aşık atışması gibidir. Şekil 5.39'da, Rıddiye örneği sunulmuştur:

Kaynak kişi : Burçin Güler / Notaya alan : Resul Bağlı.

$\text{♩} = 90$

Hıb bey na ba ad di na Uv buh na sır ri na

Ak bil kum zey yi na Uv nib

ka kul li na he va se va

Uv dün ya vun ne bi sıh har ni bı dıh kı to

Val la meb fu to val la val la

Şekil 5.39 : Hıbbeyna Baadine.

Hıbbeyna baadına (Birbirimizi sevdik)

Uvbehna sırrına (Sırrımızı birbirimize verdik)

Akbilkım zeyyına (Keşke bizim gibi güzel olsanız)

Uvnibka kullına bil heva seva (Hepimiz aynı havada olalım.

Uv dünya vun nebi (dünya ve nebilere yemin ederim ki)

Sıhharnı bdıhkıto (beni gülüşüyle sihirledi)

Bes tuğey tığdabi (Keşke kendine gelse)

Vudderi behcuto (Bu adamın gülüşünü idare et)

Valla mebfuto valla valla (vallahi ondan vaz geçemem)

Rıddiye örneği;

Hasan adında toy bir delikanlı Verdi (çiçek) isimli Arap Alevi kızına aşık olur. Fakat Verdi'nin bu aşktan haberi yoktur. Hasan bir gün çeşme başında su dolduran Verdiye aşkını itiraf etmeye hazırlanır ve kızın yanına doğru yürür, tam bu sırada Hasan'ın ayağı kayar ve yere düşer. Hasan'ın düştüğünü gören Verdi yardıma gelir, tam o sırada gözgöze gelirler ve birbirlerine aşağıdaki Rıddiye söylemeye başlarlar.

Şekil 5.40'da Ala Delune isimli anonim halk ezgisi, şair Mehmet Atılay'ın eklediği yeni sözler ile birlikte bir Rıddiye örneği olarak sunulmuştur.

Kaynak kişi : Mehmet Atılay / Notaya alan : Resul Bağ



Şekil 5.40 : Al'a Delune (Verdi).

Kız;

Aman yavaş gel beni seviyorsan

Anan var baban var onları gönder

Düşmanlar dedikodu yapmasın onları sevindirme

Hasan;

Aman ne olur beni gücendirme

Ben senin için hayatımı dünyamı feda ederim

Kız;

Ben senin adını bilmiyorum

Ben senin zenginliğini değil ahlakını istiyorum

Ben senden balık et yemeği istemem

Bir kuru ekmek bir zeytine razı olurum

Bana bir fıstan şalvar al yeter ki ahlakın güzel olsun

Birbirimizi sevdik kimse bizi yadırgamasın.

Hasan;

Bir çadır kurarım bütün yüreğimin ısıyla ısıtırım

Eğer içerisinde yatağı yorganı yoksa göğsüme koyar yatırırım seni.

5.7.4 Zuvvar/İlk saç kesme adağı

Tüm inanışlarda tarihin başlangıcından beri insanlar doğal, toplumsal olaylardan, sözlü geleneklerden, kutsal kitaplardan yorumlanan ritüellere göre mevsimsel döngü içinde bazı günleri farklı anlam ve amaçlarla kutlama, kutsanma ve ibadet günleri olarak ayırmışlardır. İnsanlık tarihi kadar eski olan bir çok inanç ve din sisteminde ortak bazı özellikler içeren fenomenlerden biri de türbe, yatır ve mezar ziyaretleridir. Dinler açısından benzer bazı özellikleri de bulunan bu ziyaretlerin temelinde büyük ölçüde kutsalı arama, ondan meded umma ve inanç duygusu yatmaktadır. Her dinden yerleşim merkezinde türbe, yatır, mezar vd. ziyaretlerinde bu fenomenin ayırt edici özelliği ilk bakışta anlaşılmamaktadır. Bir bakıma halk inanışlarının ortaya çıkışı anlamına gelen bu ziyaret fenomeni; telkin, tebliğ ve anonim olarak gerçekleşmektedir (Cilacı, 1999 s. 343). Keesing (1985) “kabilelere bölünmüş olarak yaşayan insanların genellikle her kabilenin kendi ata ruhunun olduğu ata ruhlar kültürüne bağlı olduklarını, merkezi devlet idaresi altında yaşayanların ise merkezi bir

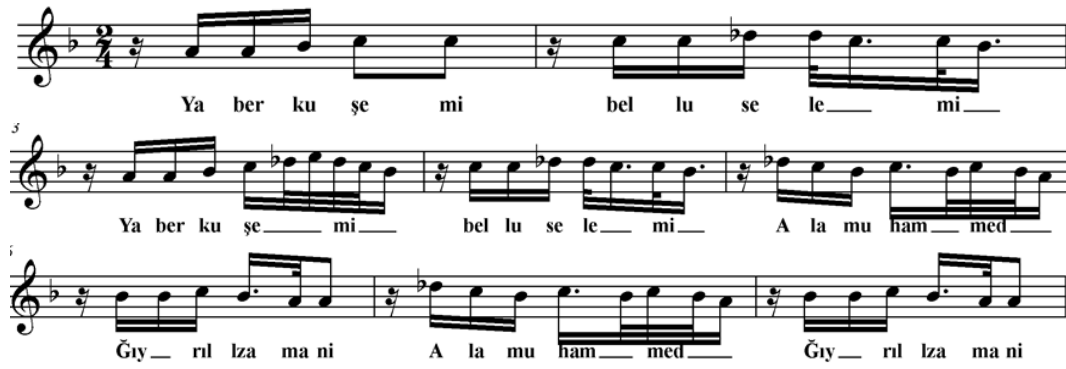
tanrılar meclisi veya bir yüce tanrıya inandıklarını” belirtir (s. 334). Arap Aleviler, en yüksek saygılarını ve sevgilerini sundukları bir “Ali-Muhammed-Allah” üçlemesine bağlı olsalar da –ki bu onları Keesing’in “merkezi” toplum kategorisine sokar- mezar ziyaretleri aracılığı ile ata ruhlara gösterilen önem ve kitleler halinde evliyalara tapılmasını farklı bir ibadet boyutunu gözler önüne serer.

Arap Alevi topluluğunun ziyaret adını verdiği Türbeler, geçmişte dine hizmet eden Şeyh mezarları bu bağlamda dini ritüeller amacıyla ziyaret edilir. Ziyaretler isimlerini bazen yarı efsanevi, bazen de yarı tarihi kişilerden almışlardır. Ziyaretler Arap Alevi topluluğunun inanç merkezleri konumundadır. İnanç merkezlerinin Arap Alevi kültür ve toplum hayatında önemi büyüktür. İnanç merkezlerine bağlı kültür değerleri Arap Alevi kültürünün tarih içindeki görünümünün değişmesine ve gelişmesine paralel olarak bir değişim ve gelişim içinde olmuştur. İnanç merkezlerine bağlı kültür değerleri, Arap Alevi topluluğunun dünya görüşüne ve değerler sistemine göre şekillenir. Tarihin ilk topluluklarından bu yana doğayı tam çözemeyen insanlar, daha sonra onun her türlü iyiliği ve kötülüğü yapabileceğini düşünmüş, onunla iyi geçinmenin yollarını aramıştır. Dilekleri yerine gelince şükretmek amacıyla adaklar adanmışlar, çeşitli büyüsel ve törensel işlemler uygulamışlardır (Artun, 2000 s. 52). Arap Alevi toplumunda adak adama ritüellerinden bir tanesi de Zuvvar geleneğidir. Çocuk sahibi olamayan ailelerin, çocuklarının olması durumunda tanrıya kurban adanır. Doğacak olan çocuğun erkek olması durumunda saçının belirli bir yaşa kadar uzatılması vaad edilir. Erkek çocuğun uzayan saçının dini bir tören ile Türbe(ziyaret)'de saçının kesilmesi ritüeline Arap Alevi toplumunda Zuvvar adı verilir. Adak ritüelli saçı uzatılan erkek çocuğun, uzayan saçının kesilme (traş) töreni dini bir lider eşliğinde (Şıh/Şeyh) yapılır. Adak ritüelli erkek çocuğun saçının tamamı belirli bir yaşa kadar uzatılır. Fakat son yıllarda, özellikle 1980 sonrasında ilköğretim çağına gelen çocukların okulda saç uzatmalarının yasak olmasından dolayı ilköğretim 1. sınıfa başlayan çocuğun saçının sadece bir bölümü Zuvvar törenine kadar uzun kalır. Saçın diğer bölümü traş edilir.

Adak ritüelinin yerine getirileceği gün, çevredeki eş dost ve akrabalar Ziyaret (Türbe)'e davet edilir. Adak kurbanı olarak genellikle dana ya da koç kesilir. Ziyarete kesilen adaktan dini ve törensel yemek olan Hırsi (keşkek) yapılır. Adak kesildikten sonra Şeyh saçı kesilecek olan çocuğu kucağına alır ve şekil 5.39'da sunulan maniye okuyarak Ziyareti 3 kez tavaf eder. Şeyh aşağıdaki maninin yanı sıra

Hız. Ali, Hız. Muhammed'e övgü içeren dualar ve ilahiler de okur. Tavaif işleminin 3 kez olmasının, Allah, Hız. Ali ve Hız. Muhammed'e saygı ritüelinden kaynaklandığını düşünmekteyiz. 3 tur gerçekleşen tavaif işleminin ardından Halika (traş töreni) ritüeli uygulanır; yani çocuğun saçları dualar ile kesilir. Çocuğun kesilen saçının bir bölümü Ziyaret'in yanında bulunan ağaca bağlanır. Aynı zamanda türbede bulunan türbedar (Ğıddem/Hizmet eden)'a bağış yapılır. O bağış bölgedeki muhtaç kişiler için ve Ziyaretin bakımı için kullanılır. Bu ritüellerden sonra hazırlanılan Hırısı ve davete katılan misafirlerin evlerinden getirdikleri yemekler ile matbuğ (mutfak)'da zengin bir sofraya kurulur, yemekler yenilir. Daha sonra "Zamr ve Şıbbebi" eşliğinde şarkılar söylenilir ve halaylar çekilir. Törende okunan ilahi 5.41'de sunulmuştur:

Kaynak kişi : Aziz Büyükaşık / Notaya alan : Resul Bağlı.



Şekil 5.41 : Zuvvar töreninde okunulan ilahi.

<i>Ya berku şemi bellu selemi</i>	Ey çakan şimşek selamımı ilet
<i>Ala muhammed ğıyıl inemi</i>	İnsanların en hayırlısı muhammede
<i>Ya berku ibri dilleyli ısrık</i>	
<i>Mığdarı işviyk yumil kıyami</i>	Muhtar bize kıyamet günü şefaet etsin.
<i>Ya berku şiri yemmil be şiri</i>	Ey şimşek çak geceyi aydınlat
<i>Caril be ayrı ğallı emami</i>	Bulutun gölgelediği büyük insan
<i>Şaddıl mataya matıl ğataya</i>	Kısmetleri veren
<i>Ğıyıl bıraya nesil kirami</i>	Yaratılanların en hayırlısı/o asil nesilden olan
<i>Ya beru şemi bellu selemi</i>	
<i>Ala muhammed ğıyıl inemi</i>	

Ritüellerin iç dinamiği, çalışma prensipleri toplulukların kültürel özelliklerini ortaya çıkartır. İnançların çok katı, çok kuvvetli yaptırım gücü vardır. İnançlar gerek inanç sistemi içinde, gerek dinsel, gerekse toplumsal yönüyle bir takım işlevler üstlenmiştir. Genel biçimiyle kökleri insanlık tarihi kadar eski görünen bu kuruma bağlı ritüeller toplumlarca canlı tutulmuş, belirli zaman ve aralıkla tekrarlanmış, böylece dirençli, sürekli bir yapıya kavuşmuştur. Bu geleneğin izlerini Suriye kenti Hierapolis'de de görmek mümkündür. Samosatalı (Samsat) Lukianos, Hierapolis'de saç sunuları yapıldığını ve bu sunuların kutsal kaplarda saklandığını; ayrıca, bizzat kendisinin da gençliğinde bu geleneği uyguladığını ifade eder. İ.s. 310-390 yıllarında yaşayan Bithynia Prusialı retorik yazarı Himerius, oğlunun ölümü üzerine yaptığı cenaze töreni konuşmasında, tapınaklarda her birinin içine saçlar konulan kaplar olduğunu söyler. Herodotos, saç adama geleneğinin Araplar tarafından da uygulandığını ve saçlarını tıpkı Dionysos gibi, şakaklarının üstünden halka şeklinde kestiklerini yazar. Aynı yazar, Mısırlı din adamlarının da saçlarını kazıttıklarını ve yakın akrabadan biri öldüğü zaman, aslında kazınmış olan saç ve sakallarını uzattıklarını belirtir (Sina, 2002).



Şekil 5.42 : Adak amaçlı uzun erkek saçı (Url-5).

Adak ritüelinde müzikal aktarım, müzik alanında müziğin sembolik kullanımdaki rolü ve işlevi anlamını taşımaktadır. Bir sembol, bir eylem ve bir obje olabilir, fakat eğer simge, onu oluşturan ve algılayan kişiler için az çok aynı anlamları taşıyorsa,

iletişim (veya enformasyon aktarımı) gerçekleşmiş demektir. Enformasyon aktarımının gerçekleşmesi için, simgeyi oluşturanın bağlamındaki değişimlere ve bireysel çeşitliliklere rağmen, simge; algılayıcının tanıyabileceği kadar standartlaşmış olmalıdır. Müziksel ses genellikle başka şeyleri temsil etmesinden ötürü, simgesel kabul edilir, fakat herhangi birşeyi doğrudan temsil edemediği için, pekçok simgeden daha karmaşıktır. Merriam (1964), müziksel anlamın referansları kültürel olarak belirlenir (s. 235) diye belirtmektedir. Müzik sesin genel olarak, duygu ve oşkuların simgesi olduğu düşünülse de, belirli bir parça ile özdeşleştirilen duygular, kültürel koşullandırmaya ve müzik parçasının netliğine bağlı olarak değişiklik gösterebilir. Müzik sesi, geri, kendi başına bir simgedir; ama aynı zamanda Stockman (1980)'ın belirttiği gibi, mesaja eşlik eden bir gösterge (sign accompanying)'de olabilir (s. 137). Bu durumda müzik sesi, hem doğrudan, hem dolaylı iletişim sağlamaktadır; şarkı sözleriyle, dansla ve ses araçları ile birlikte, ikinci bir işleve de sahiptir. Arap Alevilerin Ziyaret (türbe) evresinde yaptıkları bu müzikli ritüel, hem müzik sesi olarak yani ilahilere, şarkılara, danslara eşlik ederek, bir anlam taşıma potansiyeline sahiptir, hem de sesin simgeselliği bir araç olarak kullanılır. Adak olarak erkek çocuğun saçının bir bölümünün belirli bir yaşa kadar uzatılması ritüeli halen Arap Alevi topluluğunda uygulanan bir ritüeldir.



şekil 5.43 : Zuvvar sofrası Yakto'lular 1942¹⁵³.

¹⁵³ Yakto dergisi sayı: 18'den alınmıştır.

5.7.5 Çocuk oyun müzikleri

Çocuk oyunları kültür zenginliğimizi oluşturan unsurlardan biridir, hem icra edicileri hem de aktarımcıları olan çocuklar tarafından hemen hemen her bölgede yüzyıllardır muhafaza edilmektedir. Oyunu her şeyden önce emirlerden bağımsız, serbest ve özgür bir eylem olarak niteleyen Huizinga'ya göre (1994) oyunun tanımı; kurmaca gibi, olağan hayatın dışındaymışçasına hissedilen bununla beraber oyuncuyu tamamen kavrayabilen özgür bir eylem olarak tanımlamak mümkündür. Aynı zamanda her türlü maddi çıkar ve yarardan arınmış, özellikle sınırlandırılmış bir zaman ve mekânda tamamlanan, belirli kurallara uygun olarak düzen içinde cereyan eden ve insan ilişkilerinde kendilerine bile isteye esrarla çevreleyerek ya da kılık değiştirerek alışılmış dünya karşısındaki tuhaflıklarını vurgulayan gruplar doğurmaktadır (s. 16).

Boratav'a göre (1994) oyunun tanımı; çocukların ve daha az ölçüde büyüklerin – günlük geçim didinmelerinden ayırabildikleri boş zamanlarında- her hangi bir üretim çabasını ya da başka çeşitten bir hizmeti zorunlu kılmadan, sadece eğlenme yolu ile dinlenmelerini sağlayan eylemlerdir (s. 232). Oyun olgusu kültürlerin aktarımında önemli bir unsurdur. Oyunun tanımı, nedeni, amacı ve insanın niçin oynama ihtiyacı duyduğu halk biliminin olduğu kadar halk bilimi ile yakından ilişkili olan başta toplum bilimi olmak üzere pek çok bilim dalının araştırma konusu olmuştur. Oyun, çeşitli kültürlerden çıkma ya da bir rastlantı sonucu değil tersine çeşitli kültür biçimlerinin doğuşunda başlıca etken olmuştur, kültürden önce gelişmeye başlamış.

Arap Alevi toplumunun özellikle dil birliğinin devamlılığında en etkili konulardan bir taneside çocuk oyunlarıdır. Günümüzde halen arapça sözlerle oynanılan çocuk oyunları dil birliğinde önemli bir etkidir.

Arap Alevi topluluğuna ait çocuk oyunlardan bazıları şunlardır;

Zaruri; çocuklar bağdaş kurarak yere oturur ve ellerini yere koyarlar bir tanesi sırayla elleri Şekil 5.44'te notası ve sözleri olan ezgiyi söyleyerek sayar. Bu sayım sonucunda eller tek tek kaldırılarak eleme işlemi yapılır. En son eli tek kalan kişi eğilir ve diğer tüm çocuklar bu kişinin belinin üzerine ellerini üst üste koymaya başlarlar. Ebe olarak en altta kalan çocuk en üstte kimin elinin kaldığını tahmin etmeye çalışır. Eller üst üste konulur iken çocuklar “zaruri-zaruri” (alıç bitkisi) diyerek ellerini üst üste koyarlar. Bu oyunun notası şekil 5.44'te sunulmuştur:

Kaynak kişi : Murat Yeşilolu / Notaya alan : Resul Bağı.



şekil 5.44 : Zaruri ocuk oyunu

Öğretmenim beni soğan almaya gönderdi,

Elimden düştü kırıldı,

Yemin etti ki beni ağaca asacak,

Derler ve sonra eli imdikler ve arkaya koyar (N. ekmecelioğlu-M. Yeşilolu, kişisel görüşme 17.03.2013).

5.8 Halk Oyunları

Popüler kültür çalışmalarıyla tanınan Stokes'un "Etnisite, Kimlik ve Müzik" makalesindeki dans ve haz kelimelerine ilişkin yorumu dikkat çekicidir. Stokes, müzik ve dansın yalnızca belli bir bağlam dâhilinde anlaşılması gereken durağan simgesel nesneler olmadığını; bizzat kendileri içinde başka şeylerin de gerçekleştiğini, kalıpları olan bir bağlam oluşturduğunu ileri sürer.

Müzik konusu analitik açıdan iki yönüyle ele alınabilir. Bunlardan birincisi, müziği bestelemek, almak, söylemek gibi öğelerdir. İkincisi ise, birincisinin de temellendirilmesinde belirleyici olan müziğin toplumda değişik nüfus bileşenleri ve kategorileri içinde tanımlanma ve dinlenme niteliğidir. Dinlenmekle birlikte müziğin doğum, nişan, sünnet gibi çeşitli törenlerde kullanılması da toplumda hemen hemen aynı öneme sahiptir. Müzikte kalite, söz içeriğinin ezgiye yansıması, yorum, söyleyenin beceri ve sesini kullanma yeteneğine bağlı olarak dünyada her ülke kültürüne damgasını veren bir müzik, bir halk oyunu, bir dans bulunmaktadır. Arap Alevi toplluğunda bu türler; *Movel*, *Ataba*, *Debke*'dir.

Stokes'e göre (1998) “Müzik ve dansın toplumsal muhalefet, kural tanımazlık, cinsel özgürlük, içki ve uyuşturucuyla özdeşleştirilmesi, ortaklaşa gerçekleştirilen bu müziksel olayları hayatın haz dolu ve vazgeçilmez parçası haline getirir. İşin içinde haz ögesinin de bulunduğu gerçeği son derece önemlidir” (s. 134).

Arap Alevilerin yaşadıkları bölgelerde yapılan derleme çalışmalarının büyük çoğunluğu Türkmen topluluklar ile görüşülerek yapılan çalışmalar olmuştur. Bu çalışmalarda derlendiği belirtilen 146 eser içerisinde Suveydiye (Samandağ) bölgesine ait olan Depki¹⁵⁴ ' (الشعبية قصائد الر) 'ler ve yine aynı bölgede Panos Çapar 'dan derlenen 3 şarkı hiçbir zaman yayınlanmamış ve kaybolup gitmiştir.

Arap Aleviler arasında sık uygulanan ibadet biçimlerinden bir tanesi türbe ziyaretidir. Türbeler Arap Alevi toplumunda ayrı bir öneme sahiptir ve Türbelerin topluluk arasındaki adı Ziyaret'dir. Ziyaret, Arap Alevi tarihi boyunca bu topluma bilgi sunmuş hizmet etmiş, yol göstermiş insanları ölümsüzleştirmek için yapılmış mekânlardır. Arap Alevi toplumunda türbe ziyaretlerinde amaç; Türbe hem ibadet yeri olarak kullanılır hem de orada yatan dini lider için dualar edilir. Türbe sayısının fazla olması Arap Alevi inancında bilgi üreten ve yol gösteren kişilerin hepsine saygı duyulması nedeniyledir.

Topluluk üyeleri Cumhuriyet döneminden bu yana türbe ziyaretlerini bayram günlerinde ve genellikle pazar günleri gerçekleştirmektedir. Burada amaç hem dini ibadeti yerine getirebilmek hem de topluluk arasındaki birlik beraberliğin daha da güçlenmesini sağlamaktır. Akrabalar, komşular, iş arkadaşları hep birlikte toplanıp ziyarete giderler. İlk olarak ziyarette bulunan dini lider için dualar edilir, genellikle bir kişinin adağı burada kesilir ve yemekler yenilip şarkılar söylenir ve halaylar çekilir. Pikniğe gidileceği zaman mahallenin en eğlenceli şen şakrak denilen ve halay başı olacak kişi mutlaka bu pikniğe götürülürdü. Piknikte her aile kendi kilimini - yani sofrasını- ayrı bir yere birbirinden bağımsız bir şekilde kurardı. Çünkü aile reisi olan baba eşi ile birlikte yemeğini yer rakısını içer aile içi eğlencesini yapar, daha sonra ilerleyen saatlerde diğer ailelerle birleşilir ve halaylar çekilirdi. Sesi güzel olanlar Arapça şarkılar söylerlerdi. Bu pikniklerde genellikle köylerde oturan veya yaşlı olan topluluk üyeleri Arapça şarkılar söyler, şehirde oturan gençler Arapçaları

¹⁵⁴ Arapça kökenli bir kelimedir, yere topuk ile vurmak anlamına gelir. Günümüzde Türkçe'de kullanılan halay kelimesi ile aynı anlamda kullanılmaktadır.

giderek zayıfladığı için Türkçe şarkılar da söylerlerdi. Günün sonlarına doğru pikniğe gelen herkes sadece sözlü şarkılar eşliğinde halaya durur, halay başı “Hadducati”der ve halaydakiler bu kelimeyi tekrarlar. Hadve; adım demektir. Hadducadi kelimesinin bu kelime kökünden çıktığını düşünmekteyiz. Ayaklar sağa 1, 2, sola 1,2, sallanarak oynanılır (E. Yılmaz, kişisel görüşme, 12.11.2012).



Şekil 5.45 : Piknikte halay çeken Arap Aleviler 1972¹⁵⁵

Türkçe’de ki Halay’a karşılık olarak Arap Alevi toplumunda Depki kelimesi kullanılır. Örneğin; Hama depkisi, Humus depkisi gibi. Arap Aleviler arasında Halay kelimesine karşılık gelen Dalğa adı da kullanılır. Arap Alevi kültüründe halk oyunları yavaş ritimli olarak başlar ve oyunlar giderek hızlanır. Farklı ritimler ard arda sıralanarak oyun devam eder. Alan çalışmasında derlediğimiz Arap Alevi halayları şu şekildedir;

Depki: Arap coğrafyasının ülkemize yakın bölümlerinde özellikle Lübnan ve Suriye de çok yaygın bir halk oyunu çeşididir. Ayakların, Üç öne bir geri iki sağa bir sola sallanması şeklindedir.

Levha (Sallama): İki ileri adım sonrasında bir ayak kendine doğru çekerek oynanılan bir oyundur. Kendine özgü bir müziği yoktur, halaya uygun tüm hareketli müzikler ile bu oyun oynanılmaktadır.

Arji: Oyun geri sekme içerikli olduğu için Türkçe ‘Topallama’ adı verilmiştir. Bu oyun yıllarca ‘çerçi’ adıyla anılmıştır fakat bu isim yanlıştır. Zamr-davul eşliğinde 4 ileri 3 geri şeklinde oynanılır. Oyun sekme bölümleri içerir. Şekil 5.46’da Arji oyununun notaları sunulmuştur:

¹⁵⁵ Emin Yılmaz fotoğraf albümünden alınmıştır.

Kaynak kişi : Mithat Kalaycıoğlu / Notaya alan : Resul Bağı.



şekil 5.46 : Arji

Sâbevi (7'li): En çok görüldüğü bölgeler, Aknehir ve Serinyol'dur. Yavaş bir metronom ile başlar ve giderek hızlanır. Genellikle düğünlerin bitiş halayıdır. İlk önceleri el ele tutuşulur, hızlandığı zaman kollar omuzlarda kenetlenir. Kadın erkek karışık oynanır. Sağ ayak, sağ topuk, sol topuk, sağ çift topuk, sol ayak diz kırılmadan havaya kaldırılır geri çekildikten sonra topuk yere vurulur ve son olarak çökülür. Toplam yedi hareket yapılır. şekil 5.47'de Sabevi oyununun notaları sunulmuştur:

Kaynak kişi : Turan Mansuroğlu / Notaya alan : Resul Bağı.



şekil 5.47 : Sabevi

Çekki: Çökme denilen bir oyun türüdür. Halay esnasında genellikle çökme figürü kullanılarak oynanır.

Halebi: Ağır metronomda oynanan bir oyundur, özellikle yaşlı erkekler oynar. Davul (genellikle çubuk) ve zurna eşliğinde oynanır.

Ėamsevi (beşli): Oyun toplam beş hareketten meydana gelir. Bu nedenle bu isim verilir. 5/8'lidir.

Zeytuni: Üçayak. Notası 5.48'de sunulmuştur.

Kaynak Kişi : Turan Mansuroğlu / Notaya alan : Resul Bağı.



Şekil 5.48 : Zeytuni

Arap Alevi toplumu yaklaşık son 40 yıldan bu yana gerek eğitim seviyesinin artması ve meslek sahibi olmaları, gerekse yurt dışına -özellikle Arap ülkelerine- çalışmaya gidenlerin Türkiye’de yaşayan ailesine maddi desteği ile ekonomik durumları iyileşmeye başlamıştır. Bir zamanlar ekonomik sıkıntılardan dolayı enstrüman alamayan topluluk üyeleri, halaylarını sadece zamr-davul-zurna ile çalıp oynuyorlardı. Fakat son yıllarda Arap ülkelerine çalışmaya giden topluluk üyelerininoradan getirdikleri “Org” ile birlikte müzik kültürlerinde yeni fakat tek bir enstrüman yer almaya başladı. Org üretici ülkeler Arap Ülkelerine gönderdikleri enstrümanlarda koma’lı seslerin verilebileceği donanımına sahip enstrümanları bu ülkelere gönderdikleri için bu ülkedeki müzisyenler org harici başka bir enstrümana ihtiyaç duymamaya başladılar. Müzisyenler, pekçok enstrüman sesini elde edebildikleri org’u kullanarak, tabiri caiz ise, işin kolayına kaçarak sadece bu enstrüman ile yetinmektedir. Arap Alevi topluluğu üyeleri bu orglar sayesinde yıllarca radyoda dinledikleri ve atalarından öğrendikleri müzikleri çok rahat icra edebilmektedir. Günümüzde özellikle eğlence mekanlarında, düğünlerde “org” kullanmaya devam etmektedirler. Yukarıda anlattığımız nedenlerden dolayı günümüzde halaylar ‘zamr-davul-zurna’ ile değil org ile çalınıp söylenmektedir.

Kaynak Kişi : Enver Baklacı (Grup Katre) / Notaya alan : Resul Bağlı.



Şekil 5.49 : Ya Kırmıl A'lali (Üzüm bağı).

5.9 Arap Alevi Halk Müziği Örnekleri

Arap Alevi toplumunun 1920 olayları sonrasında o dönemde komşuları olan Ermenilerin yaşadığı dram üzerine söyledikleri uzun hava örneği:

Yüzyıllardır bir arada yaşayan Arap Aleviler ve Ermeniler günün birinde ayrı düşerler. Gayrimüslümlerin, yaşadıkları topraklarını, hayvanlarını, komşularını, biriktirdikleri bütün anılarını ve tarihlerini terk etmeleri gerekir. Terki diyar etmelerini gerektiren sebep ise; kimsenin çok tartışabildiği konuşabildiği bir sebep değildir. Fakat herkesin bildiği bir gerçek vardır, o da bu gidiş acılı, zorlu ve kanlı olmuştur. Geride kalanlar gidenlerin ardından bu nehri kenarında ağıtlar yakarlarmış. Çünkü bu gidiş öyle acılı olmuş ki; Asî nehri kızıl akarmış. Geride kalanlar şıfate (kavak) ağacına yaslanır Asiyi izler ve aşağıdaki uzun havayı okurlarmış. Bu gidiş yağmur imgesi (metafor) üzerinden söylenmiştir(H. Özgün, kişisel görüşme, 15.01.2013).

Kaynak kişi : Hasan Özgün / Notaya alan : Resul Bağlı.

Of of of sab mıl ma tar al ma tar sab mıl ma tar al ma tar ya ba val la be bi ce fa mef tu Sa rıl ğa rip yip ke yim yun te he yim val la kul e ne vin be di rum kal lu ya hay ye fud den fud val la kil le yit ne le het derbmenen hu sab bıl ma tar al ma ta ya ay ni val la be bi ce fa mef tu

Şekil 5.50 : Ermeni ağıdı.

Yağmur yağmurun üzerine yağıyordu(yağmur yağacak yer bulamıyordu),

Yağmur katarın üzerine yağıyordu(kanlı gerçekleşen göçün üzerine yağıyordu),

Cefa kapısı açık kalmıştı.

Garip ağlayıp söylenmeye başlamıştı.

Şimdi biz nerelere gideriz.(Nereye başımızı sokarız ne yapacağız),

Yağmur yağmurun üstüne yağıyordu.

Kalanlar şöyle söyler:

Ey kardeşim, Gel gir içeri hepimiz bu yolda öleceğiz,

Yağmur yağmurun üstüne yağıyordu,

Of Asi neden böyle hırçın akarsın,
Neden akar taşarsın ey Asi.
Gökte ne yağmur var ne bulut,
Sen neden böyle akarsın ey Asi,
Gördük ki, göz yaşlarımızdan akan yaş,
Yaralarımızdan akan kanlardan taşıp sel olup bizi de götürüyorsun el Asi,
Yağmur yağmurun üstüne yağıyordu.

Meyem ti:

Osmanlı döneminde¹⁵⁶ Harbiye yöresinde birbirini büyük bir aşkla seven iki genç vardır. Bunlar birçok engeli aşarak evlenerek mutlu bir hayat sürmeye başlıyorlar.

Seferberlik döneminde Meryem'in eşi askere gidiyor ve ne yazık ki geri dönmüyor. Kocasını şehit olan Meryem, tek çocuğu ile dul kalıyor. Aile büyükleri, Meryem'i diğer oğulları ile evlendirmek istiyorlar. Böylece hem çocuk babasız büyümeyecek, hem de Meryem'in aile içinde kalması sağlanacaktır. Meryem, ister istemez bu durumu kabullenmek zorunda kalıyor. Ancak; köyün yaşlı ve zengin ağası, Meryem'e göz koyduğu için bu işi engellemeye çalışıyor ve bin bir zorluk çıkartıyor. En sonunda ne yapıp edip zorla da olsa Meryem ile evleniyor. Düğün, çok şatafatlı bir şekilde yapılıyor. Büyük eğlenceler düzenleniyor, içkiler su gibi içiliyor. Tabii bu arada ağa da körkütük sarhoş oluyor. O vaziyette gerdek odasına giriyor. Odaya girer girmez sızıp kalıyor. Ağa ile evlenmeyi bir türlü içine sindiremeyen Meryem, odadaki tüfekte ağa'yı vurarak öldürüyor ve babasının evine kaçıyor. Kötü haber çabuk yayılıyor ve Osmanlı askerleri gelip Meryem'i yakalayarak Antakya merkezdeki mahkeme'ye götürmeye çalışıyorlar. Bütün köy halkı büyük bir üzüntü ile bu durumu izliyor, ama ellerinden bir şey gelmiyor. O dönemde köprü olmadığı için Antakya'ya gelirken Asi nehri sal ile geçiliyormuş. Meryem, Osmanlı zaptiyeleri ile birlikte karşıya geçmek için sala biniyor. Bahar mevsimi dolayısıyla coşkun akan Asi nehri'nin ortasına geldiklerinde, yıllarca hapiste yatmayı kendine yediremeyen Meryem, bir hamle yaparak kendini Asi'nin derin sularına bırakarak intihar eder (A, Büşükaşık, kişisel görüşme, 18.03.2006).

¹⁵⁶ Tahmini olarak Sultan Mehmet Vahdettin dönemi.

Bu olaya çok üzülen yöre halkı, Meryem'in arkasından "Meryem ti" ezgisini söylerler. Aslında, ağıt formunda olan bu halk ezgisi, ne yazık ki günümüzde yörede hareketli bir eser olarak çalınıp söylenmektedir. Şarkı özellikle 1980 askeri darbe döneminde yasaklanmıştır. Sözlerinde geçen "Osmanlı Askeri" bölümünden dolayı sakıncalı eserler içerisinde değerlendirilmiştir.

Günümüzde *Meryem ti* şarkısının öncesinde şekil 5.51'de sunulan uzun hava okunmaktadır:

Kaynak kişi : Murat Yeşiloğlu

Notaya alan : Resul Bağlı.



Şekil 5.51 : Meryem ti öncesi Movel.

Doktor dedi ki;

içki haramdır,

İçersen sana çok zarar verir dedi.

Ben de dedim ki;

Felsefi gözle bakarsan içki öyle bir ilaç ki,

Sarışının derdine düşersen içkiden başka ilaç var mıdır

mer yem mer__ yem

ti ay ni mer__ ye__ me

mer yem mer__ yem ti ay ni mer__ ye__

me vul e lib__ mec ruh__

bed__ du__ mer__ ye__ me ya__ ay__ ni__

bed__ du__ mer__ ye__ me

Şekil 5.52 : Meryem ti.

Meryem Meryem ti

Ayn-i meryeme

Vul elb mecruhç

Bed du meryeme

Meryem alıstuh

Şe-r ambi ruh

Vul elb mecruh

Bed du Meryem'e

Meryem'im canım Meryem'im

Gözüm Meryem'im

Kalbim yaralı

Meryemi istiyor.

Meryem damda

Saçlarını savuruyor

Kalbim yaralı

Meryem'i istiyor.

<i>Meryem ya dilli</i>	Ah mazlum Meryem'im
<i>Şeer mid helli</i>	Saçları dağınık
<i>Asker Osmanli</i>	Osmanlı askerleri
<i>Aka du Meryem'e</i>	Meryem'i aldılar.
<i>La idrıblık ale ud</i>	Ud ile aşk şarkıları çalayım
<i>Yeme uyun ıssud</i>	Kara gözlü güzele
<i>Le ğallil barud</i>	Barutu ateşleyeyim
<i>Yuv sal lis sema</i>	Sema'la varıncaya kadar.
<i>Lib sid el binni</i>	Bordo(şarap rengi) elbiseyi giydi
<i>Uv eled il binniy</i>	Elbiseyi geri çıkarttı
<i>Rah-i cenninniy</i>	Beni deli edecek
<i>Valla Meryem'e</i>	Yemin ederim ki Meryem

Atatürk'e ithafen söylenilen halk şarkısı:

Osmanlı İmparatorluğu XX. yüzyıl başlarında, değişen siyasi ve ekonomik şartların yarattığı rekabet nedeniyle parçalanmanın eşiğine gelmişti. Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918) ile Osmanlı toprakları yer yer işgal edilmeye başlandı. Uzun yıllar Osmanlı idaresinde kalan İskenderun sancağı¹⁵⁷ da stratejik konumu nedeniyle işgale uğrayan yerlerden biriydi. Atatürk, Hatay davası üzerine ciddi manada odaklanmış, Türkiye'nin dış politikasını uluslararası dengeleri iyi tartarak belirlemiş ve kan dökmeden çözümlemiştir. İskenderun, 1918 yılında İtilaf Devletleri tarafından işgal edilinceye kadar 401 yıl Osmanlı yönetiminde; 1939 yılında Türkiye'ye katılana kadar da 21 yıl Fransız idaresi altında kalmıştır.

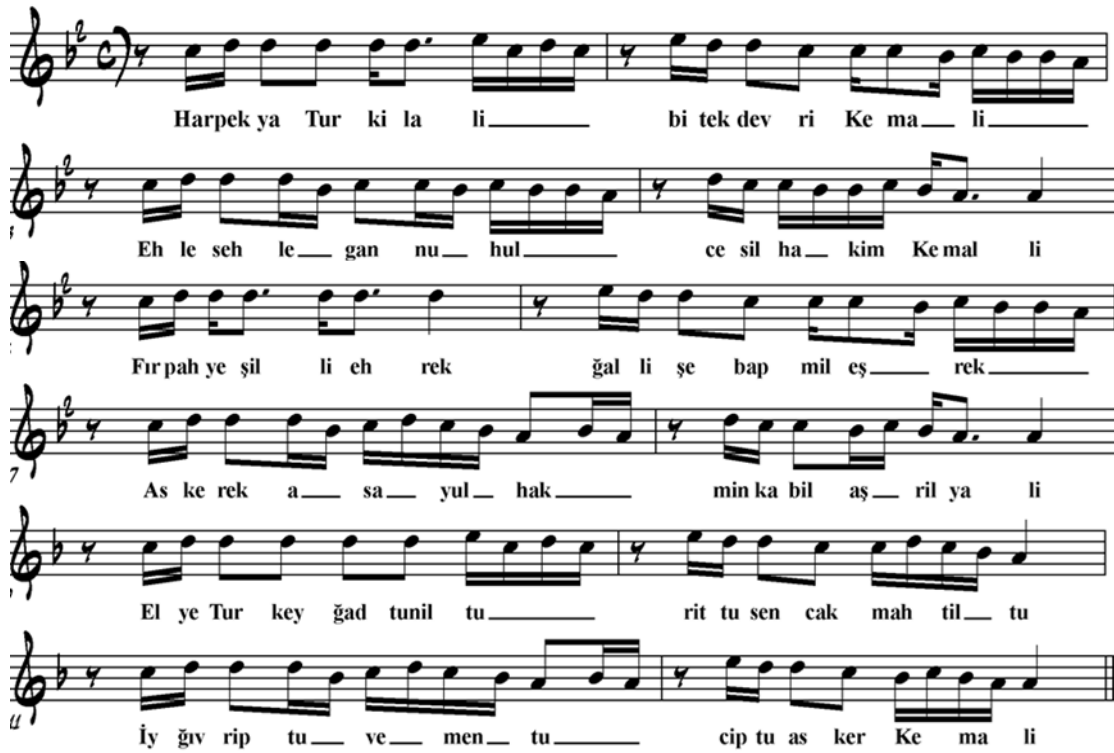
Hatay'ın Türkiye Cumhuriyetine katılması ile birlikte bölgede bulunan Arap Alevi topluluğu da Fransız baskısından kurtulmuş ve Cumhuriyetin/bağımsızlığın nimetlerinden faydalanmaya başlamışlardır. Arap Alevi topluluğu her fırsatta Atatürk'e olan sevgisini dile getirmiştir. Yaptığımız alan çalışması esnasında Madenli köyünde (eski adı Kiliseönü) yaşayan Lemia Çapar'dan çocukluk çağlarında öğrendiği Atatürk'e ithafen söylenmiş bir halk şarkısını derledik. Lemia Çapar şarkıyı nasıl öğrendiğini şu şekilde anlatmıştır:

¹⁵⁷ Osmanlı döneminde İskenderun Sancağı olarak adlandırılan bölge, 1856 Islahat Fermanı'ndan sonra mutasarrıflığa dönüştürülmekle birlikte gerek Türk ve gerekse uluslararası belgelerde "İskenderun Sancağı" ya da kısaca "Sancak" olarak geçmektedir (Oran, 2002 s. 279, 280).

Kiliseönü köyünde, köy muhtarı köylüleri meydanda toplar ve Atatürk'ün öldüğünü söyler. Köylüler bu haber üzerine büyük üzüntü ile ağlamaya başladılar. Annem eve geldiği zaman “kızım, Sultan öldü” diyerek - Atatürk'ten büyüklerimiz ‘Sultan’ diye bahsederdi- ağlamaya başladı. Annem ve ben evde bu hüznü yaşarken uzaktan bir ses gelmeye başladı, sese doğru yürüdüm ve köyde bulunan plakçalarda Atatürk için Arapça bir şarkı söylenmekte idi (M. Çapar, kişisel görüşme, 12.02.2012).

Şarkının notası şekil 5.53'te yayınlanmıştır:

Kaynak kişi : Lemia Çapar / Notaya alan : Resul Bağlı.



Şekil 5.53 : Atatürk.

Deniz Gezmiş: Alan çalışmasında görüştüğümüz Zeyno Baklacı, şarkıyı nasıl öğrendiğini şu şekilde anlatmıştır:

1980’li yıllarda Arabistan’a gittiğimiz zaman orada tanıştığım Filistinli Arap Alevi arkadaşlarımdan öğrenmiş olduğum bir şarkı. Filistinliler Deniz Gezmiş ve Mahir Çayan idam edildikten sonra bu şarkıyı onlara ithafen sözlerini değiştirerek aşağıdaki sözlerle söylemişlerdir. Bu şarkıda geçen fellah kelimesi işçi anlamında kullanılmıştır (Z. Baklacı, kişisel görüşme 20.01.2013).

Şarkı’nın orijinal adı *Ya Vaydali*’dir. Şekil 5.54’te şarkının Türkiye’de yaşayan Arap Aleviler arasında söylenilen şekli sunulmuştur:

Kaynak kişi : Zeyno Baklacı / Notaya alan : Resul Bağı.



şekil 5.54 : Ya Vaydali (Arabım Fellahi).

İşçi ve köylü silahlanacak.

Marksizm ideolojisiyle.

Halk devrimi sosyalizmi getirecek.

Deniz ve Mahir sosyalisttir.

Bu devrimin düşmanları geri döndüler.

Bizi de gafıl avladılar, olaylar olmasın.

Deniz ve Mahir önderlerimizdir (sosyalisttir).

Bütün halk sosyalizm’de birleşecek.

şarkı Türkiye’de “bahçada mışmış” adıyla söylenmektedir:

Bahçede mışmış(Kaysı), sararıp yere düşmüş.

Sevdiğim köylü kızı, aklıma düşmüş.

Amanın vallahi, severim billahi, çekerim silahı, vururum tallahi.

Bahçede iğde, dalları hep yerde.

Sevdiğim küçük kızın,gönlü de kimde.

Amanın vallahi, severim billahi.

Çekerim silahı, vururum tallah.

Cahit Öztelli "evlerinin önu" adlı araştırmasında aynı türküyü bu şekilde aktarmıştır (s. 119-120).

Nakarat bölümü günümüzde şu şekilde söylenmektedir:

Arabim fellahi, severem vallahi.

Çekerem silahı, vururm vallahi.

Bu bölümde bahsedilen “fellahi” kelimesi Filistin’de söylenilen sözlerde geçen “Fellahi” kelimesindeki “işçi” anlamının dışında “Arap Alevisi” tanımlaması düşünülerek kullanılmıştır. Yani Arapçasını dinleyen ve bu kelimeyi kullanan kişiler bir yanlış anlama sonucunda bu kelimeyi kullanmaktadırlar.

Metafor olarak Kuş (Kırlangıç):

Metafor, bir kavramın bireyde oluşturduğu etiket, anlam ya da kavramsal ifadedir. Bir görme ve anlama sürecidir. Bireylerin basit olarak bir kavramı bir başka kavramla açıklamasından daha önemli ve güçlü bir zihinsel üretimdir. Zira ilgili kavrama dönük sahip olunan derinliği ve deneyimleri ifade eder. Metafor kelimesi *meta*: öte ve *phrein*: taşımak kelimelerinden türemiş ve bir kelimenin mevcut anlamı dışında, yeni bir anlam kazanması yani bir şeyin başka bir şey haline gelmesi anlamına gelmektedir. Metafor, sözcükleri gerçek anlamları dışında kullanma sanatıdır. Metaforlar insan davranışlarını ve etkileşimini belirlemekte, açıklamakta ve analiz etmekte kullanılır. Aynı zamanda metafor mantıksal çıkarımların ve sezgisel kavrayışların ürünüdür. Bu süreçte insanların günlük yaşamlarına odaklanılır. Günlük yaşam insanın düşün dünyasını en iyi yansıttığı bir süreç olarak görülür

Metafor, karmaşık ifadeler için anlam üretmenin normal kuralları içinde ve sözlükte önceden var olmayan bir dil kullanımıdır; ancak bu kullanım, metafor teorisinin tanımlamaya çalıştığı bir mekanizma tarafından sözlük unsuru haline getirilmiş kullanımdan sağlanır. Bir ifadenin kullanımı, kendi başına metaforik değildir; sadece bir sözlüğe (lexicon) ve bir gramere bağlı olarak metaforiktir. Bir ifade, bir sözlüğe göre metaforik, bir diğerine göre hakikî anlamda olabilir (Akşehirli, 2007).

Metafor, kavramsal müziğin alanı olduğu kadar, yerli performansı da içeren, zihinsel düzen ve açıklama yöntemidir. Pekçok toplulukta metafor, teorik açıklamaları ve zihinsel gelenekleri açıklayıcı önemli bir kavramı beraberinde getirir. Çünkü metafor, görünüşte birbirinden farklı elementleri bir araya getirmeyi irdeler ve müzik icraatı gibi estetik çalışmalara, bilimsel yöntemleri getirirken karşı karşıya kalınan zorlukları aşmaya yardımcı olur. Metaforları kullanmadan müzikle ilgili bir konuyu anlatabilmek çok zordur. Müzikte, metaforlar aracılığı ile algıladığımız ezgiler olmazsa, müzik algımız sadece basit seslerle sınırlı kalır ve sözlerin güzelliğinden mahrum oluruz. Ayrıca insanoğlu olarak, metaforlar aracılığı ile yaşam koşulları, sosyal yaşamda yaşanan zorluklar ve engelleri dolaylı yollarla anlatma fırsatı buluruz. Reichl'e göre (1992); bir sanat eseri, bir takım asli karakteristiklerinden ötürü değil, onun kullanımını düzenleyen bir kurallar bütünüünün etkisiyle bir sanat eseri olur. Bu nedenle, bir metni anlamak için ardındaki anlaşmaları, kullanımını belirleyen kuralları, ya da başka bir teorik metafor kullanılmak gerekirse, aktarıldığı kodu bilmek gerekir (s. 4). Müzikal kodlar toplumların sistematik bilişsel yapılarını, yaş, cinsiyet, ilgi, deneyim, sosyal beklenti gibi farklı derecelerde sınıflandırmaları ve kategorileri içeren bir sözlük konsepti oluşturur. Feld Kaluli müziğinde Kuş metaforu üzerinde durmuştur, onların müziği ve duygularını kuş olarak ifade ettiklerini belirtmiştir. Kuş sesi burada seslerin ruhunun bir metaforudur. Bir kuşun ötüşü tarih boyunca pek çok müziği ziyaret etmiştir, fakat insanların müziğinin yine insanlara ait olan bir ön müziği taklit ediyor olduğunu söylemek için elimizde pek çok neden var. Öncelikle kendisine müzik demediğimiz bir faaliyetin, yani konuşmanın, dilin taklidi olduğunu söyleyebiliriz ki insan müzikle doğadan, yani "dışarıysından" çok kendi kendini taklit etmektedir.

Metaforlar insan davranışlarını ve etkileşimi belirlemekte ve açıklamakta, analiz etmede kullanılır. Bu bağlamda insanların şarkılarında kuş metaforunu kullanmalarının nedenlerinin şöyle düşünmekteyiz:

Kuşların birbirleriyle iletişimlerinde bir ahenk vardır. Bu ahenk insanların birbirlerine karşı olan sevgi, hoşgörü ve saygılarını da etkilemiştir. Kuşların yuva yapmakta gösterdikleri zorlu çaba insanları çok etkilemiştir. Kuş yuvasını yaparken ağaç dallarını tek tek taşır ve yuvanın yapılması aşama aşama gerçekleşir. İnsanlar da kuşun bu emeğine büyük saygı gösterir ve bir evin saçağına yapılan kuş yuvasının yıkılması ile o evin bereketinin kaçacağına inanılır.

Kuşlar özgürdür, kendileri için en uygun yerlere giderler. Kuşların özgür davranma ve yaşamlarını bağımsız sürdürmeleri insanların şarkılarına konu olmuştur. Örneğin; Arap Alevlerinde çok yaygın olarak söylenilen Asfur şarkısı buna en güzel örnektir. Bir kuş sadece çok güzel seslerle şakıyorsa müzik terimini bunun için yalnızca bir metafor olarak kullanabiliriz. Bu da bize kuşların neden müzikte var olduğunun cevabı niteliğindedir. Öyle ki, eğer bir kuş, kendi değerlerini savunduğu şakımasını saldırgan başka bir kuşa karşı yapabiliyorsa bu şakıma bir rekabet hatta yarışma biçiminde icra ediliyorsa buna müzik diyebiliriz.

Arap Alevi müzik kültürü kuş tanımlamalarında özellikle kırlangıç, bazen de bildiricin bir metafordur. Topluluk yüzyıllarca dağlarda yalıtılmış olarak yaşamının acısını, sevgiliden gelecek haberin beklentisini ve mutluluğu kuş metaforu ile dile getirmiştir. Müzikte kuş metaforu, toplulukların müziği ve duygularını kuş olarak ifade ettiklerinin göstergesidir. Kuş sesi burada seslerin ruhunun bir metaforudur. Metafor olarak kullanılan kuş özgürlüğü simgelerken beraberinde sevgi ve sadakati de akla getirir. Ayrıca kuş sevgiliyi anlatırken özgürleşmesi için uçmaya çağrılır. Elbette gönlünce uçtuktan sonra yine geri gelmesi beklenirken ikilemler, zaafı hatta inadı yansıtır. Arap Alevi toplumunda, Kırlangıç kuşunun yuva yaptığı eve kismet getireceği, evin bereketini arttıracığına inanılmaktadır. Bu kuşun yuvasının bozulması sonucunda evden kismetin gideceği ve eve felaketler geleceğine inanılmaktadır. Kırlangıç kuşu; sevgiliye haber gönderen ve ölüm haberlerini ileten haberci kuş özelliği taşıdığına inanılmaktadır. Kırlangıç kuşunun Hz. Ali'ye bir savaş sırasında Hz. Ali'nin düşmanlarına taş atarak yardım ettiğine dair bir inanışta bulunmaktadır. Kırlangıç kuşu (*snun*) kutsal bir kuştur. *Snun*, kardeş sevgisi ve kardeş özlemini çağırıştırır. Kırlangıç kuşu ile ilgili bir şarkı şekil 5.55'te sunulmuştur:

Kaynak kişi : Burçin Güler / Notaya alan : Resul Bağlı.



Şekil 5.55 : Kırlangıç şarkısı

Gözlerin gözlerimden eksildi,

Allah aşkına kırlangıç kuşu,

Leyla'ma ve sevdiklerime haber gönder.

Ey kuşum ey kardeşim; biz gençtik sonra snun (kuş) olduk uçtuk.

Kardeş özlemini dile getiren bir şarkı'dır.

Şarkı Leyla isimli vefat eden bir bayana annesi tarafından yakılan bir uzun hava'dır (B. Güler, kişisel görüşme, 21.03.2013)

Yukarıdaki şarkı haricinde yine pekçok şarkıda kuş metaforu kullanılmıştır. Genellikle özgürlük, aşk ve sevgiliye, anaya haber gönderen yuvayı dertlerden koruyan kuş metaforu üzerinden şarkılar seslendirilmiştir. Örneğin; Asfur, Ya kerbil/ey yüksek kuş).

Asfur(Kuş):

Müziği sadece üreten değil, uygulayan benliğinde hisseden toplumda çok önemlidir. Arap alevi topluluğunun 'asfur' şarkısını benliklerinde hissediyor olmalarının en önemli nedeni; yıllarca maruz kaldıkları şiddet ve bastırılmış duyguları onların dünyası'nı anlatır. Bu şarkıdaki özgürlük mücadelesi veren kuş imgesi; bir zamanlar arapça müzik dinlemeleri yasaklanan bu topluluktaki bastırılmış duyguların ve acıların bir dışı vurumu dur. Bu imgeler, bir yandan bozulmakta olan ve duygulara hitap eden, aynı zamanda, kollektif tarihsel mitleri yıllarca diğer toplumlar tarafından sömürülmüş olan bir Akdeniz imgesini sunar. Bu müziksel imge yalnızca öteki topluluklara karşı bilgileri yansıtmakla kalmıyor, aynı zamanda belirgin bir şekilde, bu toplulukları zamanla biçimlendiriyor.

Asfur talli mni ssibbek we elli ya lulu

Xabbini 'andek xabbini daxlek ya lulu

Itillu inta min wayn alii mi n hudud I-ssema

Itillu cayi min wayn elli min-afas giban

Itillu risatek wayn elli farfatha zeman

Nizlet 'ahaddu dam-a we cnahatu mitkiyyi

We thadda bilard we kal beddi imsi we ma fiyyi

Dum maytu'a kalbi sar yitwacc'a ala cruhatu

Kbel ma ykessri-ihbas itkesser sawtu wi cnahatu

Beni yanında sakla, sakla benine olursun lulu,

Sen neredensin” diye sordum ona, göğün sınırından, dedi.

Nereden geliyorsun dedim? Komsunun evinden, dedi.

Kimden korkuyorsun ” dedim, Karga kafesinden, dedi.

Tüylerin nerede” dedim, zaman uçurdu, dedi.

Bir damla gözyaşı süzüldü yanagından kanatları büküldü.

Yere sağlam basıp kendi yolumda yürüyeceğim, diyordu.

Onun yaralı hali gibi, Kalbimin yaralarıda acı veriyordu bana.

Zindanın demirlerini kıramadan kesildi sesi, kırıldı kanatları.

Rozana:

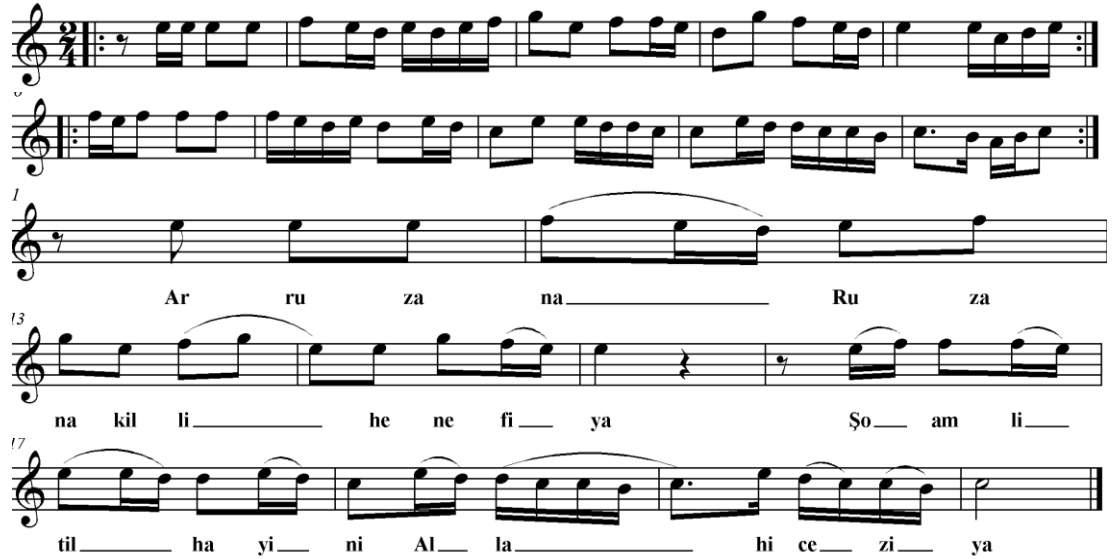
Rozana'nın Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşadığı sanılmaktadır, Arap alevi (Nusayri) bir ailenin güzel kızıdır Rozana. Öyle ki Rozana'nın güzelliği tüm civar köylerde nam salmıştır. Özellikle çetelerin saldırılarına sıkça maruz kalan mazlum halk; kaynağını çirkin siyasetten alan bu çetelere karşı doğal olarak direnişçilerini yetiştirmeye başladı ve mücadele ateşini yaktılar.

Bu halk neferlerinin belki de en yiğidiydi Cemil Hayek. Cemil Hayek güzelliği dillere destan olan Rozana'nın ağabeyidir. Savaşçı ruhu ve sevecen kişiliği ile halkın büyük sempatisini kazandı. Kahramanlıkları dilden dile anlatılmaya başlandı. Osmanlı çetelerinin en korktuğu isimdi. Üzerine bindiği atıyla tüm civar köyleri gezip gençleri eğitip direnişe güç katıyordu. Harbiye ve civar köylerin umut ışığı olmuş halk onu örnek alıyordu. Artık halk bu çetelere karşı savunmasız ve umutsuz değildi. Ta ki Rozana'nın bir Osmanlı askerine aşık olup onun peşinden kaçmasına kadar. Halk direnişini kırmamak için önce kardeşini düşman elinden almalıydı. Aksi takdirde o da kardeşi gibi hain ilan edilebilirdi. Sefalet ve zulüm altındaki halkına verebilecek tek şeyi onurunu kurtarmak olacaktı. Şarkının sözlerinde de “keyif

düşkünü” olarak tanımlanmaya başlamasıyla daha zor günler geçirmeye başladılar. Rivayete göre Cemil, ağabeyi Yusuf’u da yanına alıp tez elden Rozana’nın kaçtığı evi basar ve Rozana hariç içeride kim varsa öldürür. Kız kardeşini halkına teslim ettikten sonra. Ağabeyi ile dağa çıkar. Baskını duyan Osmanlı yeni birlikler gönderir. Hayyek bugün Antakya şehrine bağlı Nahırlı belediyesi’nin yakınlarındaki bir dağ kulübesine sığınır. Çevresini saran askerlere karşı toplan 250 mermisi vardır bunların 248’ini düşman ordusuna harcadıktan sonra geri kalan 2 mermiyi kendi ve ağabeyi için saklar çünkü teslim olmayacaktır. Önce namluyu ağabeyine doğrultup ağabeyini vurur. Sonra da silahını yere dayayıp namluyu çenesinin altına yerleştirdikten sonra tetiği ayak parmağıyla çeker. Ve patlamayla beraber tüm civar köylerde yankılanan artık sadece ihanetin bedeli vardır. İhanetin sorumlusu ise “keyif düşkünü” Rozana’dır. Cemil Hayyek efsaneleşti dilden dile ağıtları yakıldı. Rozana ise hep lanetlendi...Şarkı neredeyse bütün Arap ülkelerinde halen söylenmektedir. Giriş ve bitiş kıtası şekil 5.56’da sunulmuştur. Bazı ülkelerde yaklaşık 10 kıtaya kadar çıkar. Ama değişmeyen tek şey aşağıdaki kıtalarıdır¹⁵⁸.

Rozana pencere anlamına gelmektedir. Birbirini seven iki gençi birbirinden ayıran engel anlamında kullanılmaktadır. Şarkının notası şekil 5.56’da sunulmuştur:

Kaynak kişi : Arap Alevi halkı / Notaya alan : Resul Bağlı.



Şekil 5.56 : Rozana

¹⁵⁸ Evrensel gazetesi’nin ek olarak verdiği Hatay dergisinden, Selim Yıldırım-İbrahim Yıldız tarafından dergiye gönderilen makaleden alıntıdır.

Safiye Ana (Gerçek bir hayat hikâyesi) :

Bu hikâye Osmanlı İmparatorluğunun son döneminde gerçekleşmiş gerçek bir hayat hikâyesi'dir: Abdullah Büyükaşık, henüz yirmisinde Yakto bölgesinde oturan bir delikanlıdır. Annesi Safiye hanım babası Süleyman beydir. Safiye ana'nın 3 erkek bir kız çocuğu vardır. Bir erkek çocuğu daha önce doğu cephesine savaşa gitmiş ve geri dönmemiştir. Bir diğer oğlu Hasan ise Çanakkale savaşından henüz dönmüştür, Abdullah ise Osmanlı imparatorluğunun Yemen topraklarında düşman ile savaştığı yıllarda asker tarafından evinden alınarak savaşa götürülür.

Osmanlı döneminde zaptiyeler ev ev dolaşıp gençleri toplarlar ve askere götürürler. Bu toplama işlemine 'Redif-tekrar' adı verilir. Genç erkek askerlik görevini yerine getirmiş olsa bile yeniden askere alınırdı. Antakya'da günümüzde Kışlasaray mahallesi olarak bilinen ve orada bulunan askeri bölge o dönemde asker toplama yeri idi. Halk arasında o bölgeye ard-ı senekli (sinekli tarla) denilirdi. Çünkü Antakya'nın çöp toplama yeri idi. Burada toplanılan askerler son birkez aileleri ile görüştürüldükten sonra topluca savaşacakları bölgeye sevk edilirdi.

Abdullah askere götürülmek üzere evden alındıktan birkaç gün sonra haber gelir ve ertesi gün sabah daha gün ışımadan annesi Safiye ana ve babası oğullarını son bir kez görmek üzere yola koyulurlar. Safiye ana oğlunun yanına giderken oğlu ile son kez beraber birşeyler yemek için oğluna azık'da hazırlar ve yanında götürür. Safiye ana oğlunun yanına geldiği zaman yiyecek çıkını açar ve getirdiklerini yemeye başlarlar. Bu arada Abdullah "anne keşke bulgur pilavı da getirseydin" der. Annesi oğlunun pilavı sevdiğini unuttuğu için allah canımı alsın der ve kahrolur. Hemen ayaklanıp eve doğru koşmaya başlar. Abdullah ve babası arkasından; gitme anne gerek yok diye ne kadar bağırp seslenseler de nafiyledir. Safiye ana oğlu Abdullahı pilav yedirmeden göndermek istememektedir. Safiye ana koşa koşa Yakto'daki evin yolunu tutar. Eve ulaşır ulaşmaz hemen çömleği ateşe vurup pilavı pişirir. Sıcak olan çömleği bir beze sarar ve oğlunun yanına doğru yeniden koşmaya başlar. Antakya'ya yaklaştığı zaman onu kocası karşılar ve "gitti hanım, gittiler" der. Safiye ana oğluna yetişememiştir.

Askere giden Abdullahtan birdaha ses seda çıkmaz. Safiye ana yıllarca ağzına bir lokma bulgur koymaz ve hep pencerenin dibinde oğlu Abdullah'dan gelecek haberi bekler. Ne zaman oğlum Abdullahım gelirse o zaman onunla beraber bu pilavı

yiyeceğim diye çevresindekileri söyler. Ve safiye ana bu acıya daha fazla dayanamaz bir müddet sonra hakkın rahmetine kavuşur.

Bu hikâyeyi derlediğimiz Aziz Büyükaşık bu konu ile ilgili şöyle bir konudan bahseder: 1979 yılında Ürdünlü bir vatandaş Harbiye'ye gelmiş ve Safiye ana'nın evini evini sormuş. Çevredekiler gelen vatandaşa safiye ana'nın evini gösterirler ve adam evdekilere ben abdullah'ın torunuyum der. Ve Abdullah'ın savaş sonrasında geri dönüş yollarının kapalı olduğu dönüşün zor olduğu için Ürdün'e yerleştiği ve orada evlenip yuva kurmuştur. Abdullah çocuklarına ve torunlarına devamlı olarak Türkiye'de harbiye'de akrabalarının olduğundan bahsedermiş. Torunu da Türkiye'ye gelme fırsatı bulduğu zaman harbiye'ye gelip ataları ile tanışma fırsatı bulmuştur.

Aziz Büyükaşık'ın Siemens de mühendis olarak çalışan oğlu birgün Paris'de iş gereği bulunduğu sırada orada tanıştığı bir kişi kendisinin bir zamanlar Fransız askeri olan babası Pier Bazantay ile birlikte Hatay'da bulunduğunu ve kendisinde Hatay ile ilgili fotoğraflar bulunduğunu belirtir. O fotoğrafları Aziz Büyükaşık'a hediye eder. Aziz Büyükaşık fotoğrafları incelediği sırada fotoğraflardan bir tanesinde Safiye ananın resine rastladığını belirtmiştir.

Beyrut: Arap Alevi topluluğunda Lübnan'ın başkenti Beyrut ile ilgili pekçok şarkı vardır. Beyrut'u görme ihtimalleri çok düşük olan yaşlı kişilerin bu şarkıları atalarından miras olarak öğrendikleri veya atalarının geldikleri topraklara olan özlemlerini dile getirmek için söylediklerini düşünmekteyiz. Bunlardan bir tanesi şekil 5.57'de sunulmuştur:

Kaynak kişi : Mesut Kayabaşı / Notaya alan : Resul Bağlı.

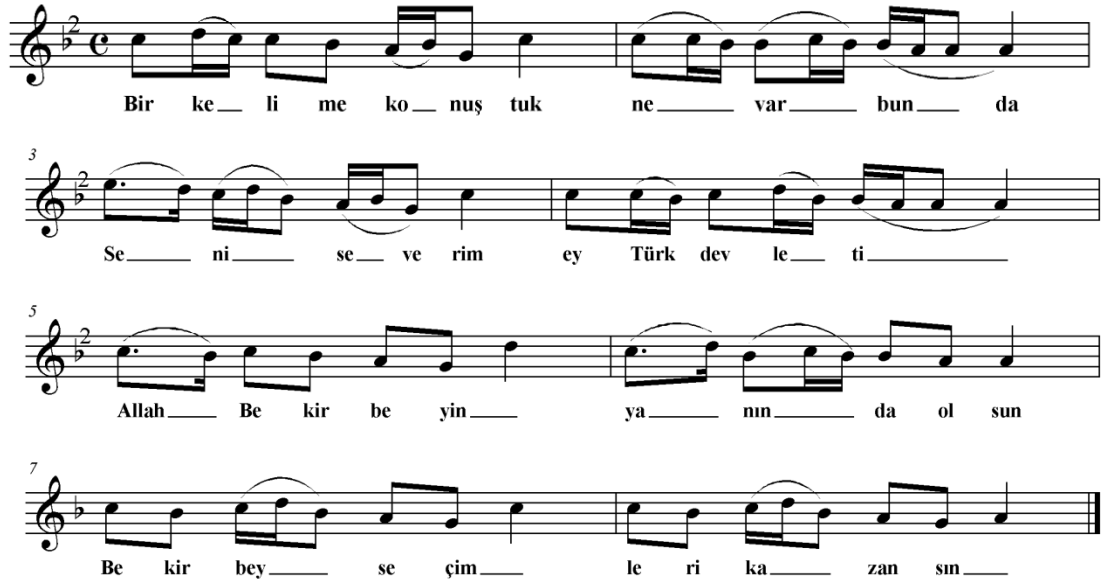


Şekil 5.57 : Beyrut

Bekir Bey: Akçalı (Beyköy) beldesinde yapılan ilk seçimlerde belediye başkanlığını kazanan Bekir Bey için aynı belde de yaşayan Arap Aleviler tarafından söylenilen bir halk şarkısı. Bu belde aşağı Akçayı ve yukarı Akçalı bölümü olmak üzere iki

kısımdan meydana gelmektedir ve yukarıdaki bölümde sünni Türkmen aşağıdaki bölümde ise Arap Aleviler yerleşmiş durumdadır. İskenderun'da kurulan pazarlarda Arsuz ve çevre köylerde yaşayan ve sebze-meyve üreticiliğiyle uğraşan Arap Aleviler(Fellah), ürettiklerini gelip burada satış yaparak geçimlerini sağlamaktadırlar. 1970'li yıllarda bu bölgelere ulaşım problemi olmasından dolayı bu pazarcılar Karaağaçta yakın akrabaları veya yakın eşdostunda misafir olarak kalmakta idi. Bu konudaki sıkıntılarını seçimi kazandığı zaman çözeceğini söyleyen başkan, seçildikten sonra konu ile ilgilenmez. Bunun üzerine belde sakinleri başkana isyan eder ve bir müddet Arap Alevi toplumu ile belde başkanı arasında problemler olur. Fakat daha sonra olay tatlıya bağlanır. Bu olay ile ilgili olarak topluluğun söylediği halk şarkısı şekil 5.58'de sunulmuştur.

Kaynak kişi : Burçin Güler / Notaya alan : Resul Bağlı.



Şekil 5.58 : Bekir Bey

Asker şarkısı:

Arap Alevi halkı askerliği kutsal bir görev sayar. Askerlik çağına gelmiş delikanlının askere yolcu edilmesi, askerlik dönüşü karşılanması bir gelenektir. Askerlik, delikanlının askere gideceğinin belli olmasından, askere uğurlanmasından, şiirlere konu olmasından, ardından moveller söylenmesi, gönderdiği mektuplara, karşılanmasına kadar geleneği olan bir geçiş dönemidir. Askere gidecek gençler belli olduktan sonra tüm köydeki haneler asker evine ziyarete giderler. Asker uğurlamaya giderken herkes yanında çeşitli hediyeler getirirler. Gerek Osmanlı İmparatorluğu

döneminde gerekse Türkiye Cumhuriyeti döneminde pek çok Arap Alevi genci bu toprakları savunmak için askerlik görevini severek yerine getirmiştir. Yaptığımız alan çalışmasında bu konuda derlediğimiz gerçek bir hayat hikâyesi ve bunun üzerine yakılan movvel şu şekildedir:

Yaşadığı köyde “Şabanoğlu” lakabıyla tanınan bir genç vardır. Bu genç askerlik çağı geldiği zaman, askerlik görevini yerine getirmek için köyden ayrılır. Şabanoğlu, askerlik görevini yaptığı şehirde hem askerlik yapar hem de o şehirde para kazanmaya başlar. Aynı zamanda çevresine kendisini çok sevdirmiştir ve çevresinden de maddi destek alır. Askerden izne gelen Şabanoğlu babasına askerlik yaptığı yerde para da kazandığının söyler. Babası, “kazandığın bu para ile sana nişan yapalım oğlum” der. Fakat Şabanoğlu “askerliğimi bitirmeden nişanlamak istemiyorum” der ve babasının teklifini reddeder. Şabanoğlu, parayı ailesine bırakır ve “askerliğimi bitirip geldiğim zaman bu para ile nişanlanırım” der. Bunun üzerine babası “sen bize naz mı yapıyorsun, Allah bana senin kara haberlerini duyursun” diyerek beddua eder. Şabanoğlu askere gider ve gittiği gün bölükte eğitim sırasında başka bir arkadaşının silahından çıkan kaza kurşunu ile can verir. Şabanoğlu’nun öldüğü tez zamanda ailesine duyurulur ve memleketinde defnedilir. Şabanoğlu’nun babası bunun üzerine Şekil 5.59’da yayınladığımız movvel’i söyler:

Kaynak kişi : Burçin Güler / Notaya alan: Resul Bağı.



Şekil 5.59 : Asker şarkısı.

Şaban oğlu iyileşmedi başımın ağrısı bugün beni daralttı,

Mermerin altında deniz dalgaları başım ağrır,

Duyun annecim babacım Allah'ın emri başıma geldi,

Her gün günden güne bir odunla ateşte yer ayırtır.

Hastaneye gittik kardeşim hastaneden acıyı tattık,

Bugün benim halim beni bıraktı,

*Bugün ben yataklara düştüm ey mezar kazıcıları,
Mezarımı derin kazmayın.
Lahitimi geniş bırakın,
Garp rüzgârı estiğinde,
Annemin babamın kokusunu duyayım.
Başımdan beni vurdular ve gömdüler,
O kadar acı çekiyorum ki,
Gözyaşlarımdan ve yer derinliğinden şikâyet ediyor.
Solmuş bir yaprak gibi Asi'ye atılmışım.*

6. SONUÇLAR

Türkiye'nin güneyinde bulunan Hatay, Adana ve Mersin illerinde yaşayan Arap Alevilerinin tarihi ile ilgili birçok kaynakta kısa bilgiler verilmesine karşın, bunların çoğu birbirleriyle çelişmektedir. Onlar için yazılmış belgelerde karalamaya yönelik, aşağılayıcı pek çok ifade kullanılmıştır. Hatta bazı yazarlar bu halkı İslamiyet'ten tamamen uzaklaşmış göstermeye çalışmış ve bazı tarihçiler Nusayrilerin kökenini araştırırken bu adın "Hristiyan" anlamına gelen "Nısrani" sözcüğünden gelmiş olabileceğini; bu nedenle de bu topluluğun Müslüman olmayabileceğini yazmışlardır. Hatta bazı yazarlar bu halkı İslamiyet'ten tamamen uzaklaşmış göstermeye çalışmış ve bazı tarihçiler Nusayrilerin kökenini araştırırken bu adın "Hristiyan" anlamına gelen "Nısrani" sözcüğünden gelmiş olabileceğini; bu nedenle de bu topluluğun Müslüman olmayabileceğini yazmışlardır¹⁵⁹. Aslında Arap Alevilerin tarihi konusunda olduğu gibi etnik kökenleri konusunda da belirsizlik vardır. Andrews (1992) Arap Alevilerin, Arap etnik kökenine sahip olduklarını söylemektedir. Dillerini Suriye'deki Gebel ve Ansariye bağlı Süryani/Lübnan Arapça lehçesi olarak nitelemiştir. Nusayrileri Arap Alevileri olarak isimlendiren Uluçay (2003)'da onların Arap etnik kökenli olduklarını vurgulamaktadır. Arap Aleviliği için İngilizce'de "Alawite", Fransızca şekliyle "Alaouite" ya da Arapça'daki şekliyle "Alevi" gibi değişik isimler kullanılmaktadır. Bu isimlerin tümü tam olarak "Ali'nin takipçileri" (izinden gidenler) anlamındadır. Bu bağlamda, bu topluluğu incelerken, "Arap Aleviler" olarak söz etmeyi tercih ettik.

Arap Alevilik, Hz. Ali ve Ehlibeyt'in inanç ve öğretilerini benimseyen Muhammed b. Nusayr'ın önderliğinde belirginleşen, el-Huseyn b. Hamdân el-Hasibi (el-Huseyn ibn Hamdân el-Hasibi) tarafından sistemleştirilip örgütlenen heterodoks/bâtını karakter taşıyan inançsal bir yapı olarak karşımıza çıkar. Hasibi'den sonra Alevilikte iki din merkezi ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir tanesi Seyyid Muhammed b. Ali el-

¹⁵⁹ Daha fazla bilgi için bkz. Baha Said Bey; Nusayriler ve mezheplerinin sırları, İnan Keser; Nusayrilik (Arap Aleviliği), Hakan Mertcan; Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler, Irene Melikof ve diğ.; Türkiye'de Aleviler Bektaşiler, Nusayriler. Hüseyin Türk; Anadolu'nun Gizli İnancı: Nusayrilik, Kültürel Özellikleri ve İnanç Sistemi.

Cilli'nin yürüttüğü Halep'teki merkez, diğeri ise Seyyid Ali el-Cısrî'nin yürüttüğü Badat'daki merkezdir. Hülagu'nun Bağdat seferinden sonra bu grup yok olur, sadece el-Cilli'nin şeyhliğindeki grup devam eder. El-Cilli'nin ardından Kasım et-Tabarani son Arap Alevi şeyhi olur. Tabarani'den sonra topluluk Hamdanoğulları'nın himayesine girer ve bu nedenle Arap Alevi toplumu "özerk" yerel önderlerin dini liderliğinde farklı gruplara ayrılarak hayatta kalma mücadelesine devam eder. Hamdaniler dönemi Arap Aleviler açısından bir “altın çağ” niteliğindedir. Siyasal gücün merkezinde yer alma, muktedir gücün kanatları altında gelişme şansını elde ettikleri bu süreci, tekrar içe kapanma, dağılma ve kaçış takip etmiştir. Arap Alevi toplumu, uzun tarihleri boyunca büyük acılarla karşı karşıya gelmiş, kitlesel sürgün ve mahkûmiyetler yaşamışlardır. İslam'ın erken dönemlerinde uğradıkları haksızlıkları Emevi ve Abbasi saltanatlarının zulümleri izlemiştir¹⁶⁰.

Arap Alevi topluluğu 967'de Bizans ve Haçlı akınları, Fatımiler, 1188'de Eyyübi'ler, 1258'de Moğollar, Memlükler ve son olarak 1516 yılında Yavuz Sultan Selim'in saldırısı ve hakimiyeti altına girmişlerdir. Arap Alevi topluluğunun acılı kimliğini belirleyen önemli bir hususun, maruz kalınan şiddet olduğu gerçeğini göstermektedir. Bu ağır koşullar onları gözlerden uzak coğrafyalarda, bilhassa dağ doruklarında, yalıtılmış koşullarda, yoksulluk-yoksunluk içinde yaşamaya zorlamıştır. Bu genel şiddet ortamı onları hem daha içe kapalı bir toplum haline getirmiş hem de siyasal iktidarlara karşı güvensiz kılmıştır.

1920 yılında Milletler Cemiyetinin Fransa'ya Suriye üzerinde mandaterlik yetkisi vermesiyle General Gouraud, Suriye Manda Yönetimine bağlı bir federal bölge için Alevilerle görüşmeler yaptı. 5 Aralık 1924'te General Weygand sonunda bağımsız bir Alevi Devletini ilan etti. Ancak 1938 yılına kadar Arap Aleviler yaşadıkları bölgelerde Fransızlar'ın hâkimiyeti altında yaşamışlardır. Hatay bölgesi, 29 Haziran 1939 günü 40 üyeli Hatay Devleti Millet Meclisi'nin aldığı karar gereği Türkiye'ye katılmış ve Hatay ili olmuştur. Böylece ülkemizde Arap Alevilerin yaşadıkları bölgeler olan Adana ve Mersin illerine Hatay'ın katılması ile nüfusları artmıştır.

Bu tezde Arap Alevi (Nusayri) topluluğunun etnik ve müzik kimliği üzerine bir çalışma yapılmıştır. Başlangıç noktasını Arap Alevilerin etnik kimlikleri, kendilerini

¹⁶⁰ Bkz. Galip Et-Tavil; Arap Alevileri Tarihi, 2012. Hakan Mertcan; Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler.

nasıl tanımladıkları, tarihleri veya tarihlerini kurgulayışları, dolayısıyla etno-dinsel kimlik tanımları ve algılamaları oluşturmuştur. Kimlik inşası ve tanımlanması konusu her ne kadar karmaşık ve çeşitli olsa da, kimlik inşasında en temel unsurlardan biri kültürel bellektir. Çünkü bellek hatırlama kapasitesi, geçmişi yaşamak ve yeniden yaratmaktır. Tezde Arap Alevi topluluğu müzik kültürünün üretimi, etkileşimlerinin nasıl meydana geldiği ve müzik üretiminde etkili olan sosyo-kültürel etkilerin izleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Kültürün varlığı, yaşaması ve aktarılması konusunda en önemli araç olan müziğin bu özelliğiyle aslında kültürel kimliğin en önemli temsilcisi olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Müzikal-kültürel kimlik olarak düşünebileceğimiz bu iç içe kavramın geleneksel müzikler içinde olgunlaştığı ve bu müziklerin sahiplenilip yaşatılmasıyla müzikal-kültürel kimliğin olgunlaşıp sağlıklı zeminlere oturacağı düşünülmektedir. Halk ezgilerini ise tanımlamaya çalıştığımız müzikal-kültürel kimliğin bir hafızası/belleği olarak düşünmek yanlış olmaz. Çünkü halk ezgileri içerisinde; dil, tarih, inançlar, gelenekler, kıyafetler, eşyalar, yemek kültürü vb. kültürün alt başlıklarına ait bilgiler yaşatılıp aktarıldığı gibi topluma ait duygu ve düşünce yükü de dile getirilmektedir. Topluluk dışındakiler tarafından bilinmeyen bir dil ile iletişim kurulması davranışı, sosyal bir dışlama görevi görür. Dolayısıyla, dil sadece bir etnik grubun geleneksel özelliğini, kültürel bağlamda dilini sürdürmesi amacına hizmet etmez. Bundan dolayıdır ki, dil Arap Alevi topluluğunun tamamlayıcısı konumundadır. Arap Alevi topluluğu dili, diğer topluluklardan farklı olmayı işaret eden sembolik bir amaca yönelik kullanır. Bir diğer açıdan dilde meydana gelen değişimler, o topluluğun etkileşimde olduğu diğer toplulukları da işaret etmektedir. Toplulukların kültürel ve yaşamsal pratikleri, ilişkide oldukları topluluklarla etkileşimler ile sürekli yenilenir. Arap Alevi topluluğu arasında yaşanan fonetik farklılıklar bu topluluğun etkileşimde olduğu, ilişkilendiği diğer topluluklara gönderme yapmaktadır. Arap Alevi etnik ve müzikal kimliği, yaşadıkları bölgedeki egemen topluluğun halk kültürüne doğru bir kayış ve değişim göstermektedir. Yaşadıkları bölgede ağırlıklı olan Türk kültüründen etkileşimin bir göstergesi olarak, icra ettikleri müziklerin sözleri arasında Türkçe sözlerde kullandıkları görülmektedir. Topluluğun yeni üretilen Türkçe ile karışık müzik uygulamalarında, müziklerinin bölgede egemen ana kültürden etkilendiği ve benzeştiği görülmektedir. Çünkü topluluk üyelerinin bu yeni müzik uygulamalarında ağırlıklı olarak Türkçe dili

kullandıkları görülmektedir. Bir zamanlar Zamr eşliğinde yapılan müzikler günümüzde düğün salonlarında org ile ayrıca barlarda bağlama ve gitar eşliğinde yapılmaktadır.

Arap Alevi müzik kültürü yaşadığı toplum üzerinde etkili olmuştur. Ülkemizde pek çok Arapça şarkının Türkçeye çevrilerek büyük kitleler tarafından dinleniyor olması bunu ispat niteliğindedir. Etnik gurupların pratikleri, o topluluğun kültürel kimliğini sergiler ve her eylemi anlamlı kılan onun arka planındaki dinamiklerdir. Bu dinamikler çok geniş ve derin bir alana yayılırlar. Her ritüelde yer alan müzik, seçilen repertuar ve seslendirme üslubu tasavvurunda hafızada kalanın eseridir. Bir başka ifadeyle; topluluğa ait müzik kültürü ana topraklarında uygulanan müzik kültüründen değişiklikler gösterebilmektedir. Müzik pratiklerinde bölgesel farklılıklarda, müziğin dilinde etkili olmaktadır. Örneğin; Samandağ'da gerçekleşen bir müzik uygulamasında kullanılan dilin çoğu Arapça ve yöreye özgü bir ağız ile söylenirken, daha çok asimilasyona uğramış yörelerde, örneğin Tarsus'ta topluluğa ait müzik pratiklerinde daha fazla Türkçe söz içeren ve giderek özelliğini kaybetmeye başlayan bir Arapça ile uygulanmaktadır.

Kültür ve alt kültürü veya Arap Aleviler gibi bir grubun geleneklerini tanımlarken, içerdiği halk üretimlerini (destanlar, müzik, yaygın inanışlar, deyimler vs.) konu alan bir önemli etmen de folklordur. Gelenek bağlamında incelenen folklor ürünleri, eski zamana dayanan müziklerin sözlü aktarım yoluyla günümüze ulaşmış birer kültürel fonksiyonunu üstlenmiş ve içinde bazen dinsel unsurlar ve/veya gerçeküstü olayları konu alan üretimlerdir. Her ulus, kültürün ve gelişmenin belirgin evrelerinde kişisel müzik stiline sahip olmaktadır. Topluluğa ait müzik kültürü, yüzyıllarca Arap müziği ya da pan-Arabizm¹⁶¹ üst kültürü altında kalmıştır. Topluluğa ait müzikler; Arap müzik kültürünün, dini, siyasi ve ulusal sınırları aşabilen etkisinden, yerleşmiş normlardan ayrılan ve bazen de onlara meydan okuyan adetlere göre işlenmiştir. Tüm bunların sonucunda Arap Alevi müzik kültürü, üst kültür olan Arap kültürünün bir alt kültürü (subculture) konumundadır¹⁶².

¹⁶¹ Pan-Arabizm, Arap halkları arasında birlik ve beraberlik hedefine sahip büyük oranda seküler ve sıklıkla sosyalist bir hareket. Genelde farklı, zengin ve çarpıcı bir Arap dili, tarihi ve kültürünün varlığından köken alır ve bu nedenle bir kültürel milliyetçilik biçimidir.

¹⁶² Bu ispatlanması zor bir savdır. Fakat; bugüne kadar incelenen eserlerin hiçbiri “Arap Alevi” müzik kimliği üzerinden değil, sözlerinin Arapça olmasından dolayı “Arap müziği” kimliği üzerinden incelenip değerlendirilmiştir.

12 Eylül 1980 darbesinin etkilerinin azalmaya başlamasından sonra çeşitli sivil toplum kuruluşlarının örgütlenmeye başladığını, örtülü olarak bir aidiyet bilinciyle hareket ettiklerini görmekteyiz. İlerleyen süreçte, Alevi inancının kamusal gereklerine ilişkin taleplerin, anadilin korunup geliştirilmesi, yeni kuşaklara aktarılması sorununun, Arap ve Alevi kimliklerinden dolayı karşılaştıkları ayrımcılığın, aşağılamaların son bulmasına ve eşit yurttaş olarak kabul edilmelerine ilişkin taleplerin gündeme gelmeye başladığı bilinmektedir. Bu bağlamda, modernleşme ve küreselleşme süreciyle birlikte ortaya çıkan yaşam biçimlerindeki dönüşüm, gelenekte var olan kimi davranışları, gündelik yaşamdan ayrı kılmaya başlamış ve toplulukta kültürü “yeniden canlandırma/revitalization” uygulamaları başlamıştır. Geleneklerin ve diğer değerli kültürel öğelerin önemsendiği, geçmişle bugünün arasında bir bağ oluşturulan ritüeller, geleneğin aktarımı özellikle etnik topluluklara kültürel kimliklerini sergileme ve devam ettirme olanağı sunar. Geleneğin aktarımı bağlamında uygulanan ritüeller ve edimler topluluğun etnik ve müzikal kimliği hakkında bilgi edinmemizi sağlamıştır.

Topluluk kültürel miraslarını, Hefli gecelerinde, düğünlerde, Zuvvar törenlerinde, topluluğa ait mitolojik hikâyelerde, sayısı yaklaşık olarak yüze yakın olan topluluğa ait bayram kutlamalarında anımsar ve son yıllarda yeniden uyanış politikası çerçevesinde koruma altına alır. Kentsel yaşam döngüsü içerisinde Hefliler yeniden canlandırma bağlamında daha geniş kitlelere yayılmaya başlamıştır. Hefliler kültürün ayrılmaz bir parçası olmuştur. Özellikle 1980 öncesi geleneksel müziğin dünyası, geniş toplumsal tabanıyla arasındaki genel rezonans ilişkisini korumuştur. Heflilere katılanlar, müzisyenler, yapılan uygulamalar topluluğun ekonomik ve siyasi yapılarını yansıtmıştır. Hefliler ve bu ortamda uygulanan müzikli gösteri, dans, orta oyunu gibi ritüeller topluluğun yerel kültür mirasının ve bazen de ulusun imajının bir parçası olarak görülmüştür. Son yıllarda Hefli kültürü modern yaşamın dört bir yanı saran ekonomik ağlara, teknolojik medyaya ve kitle tüketim tarzlarına sıkıca bağlı hale gelmiştir. Teknolojinin gelişmesiyle birlikte tüketilen müzik kültürü Arap müzik kültürünün dışına çıkmaya başlamış ve melez bir müzik türü olan Arapça/Türkçe karışık bir müzik kültürü oluşmuştur. Oluşan bu melezlik müziklerin uygulama alanı olan enstrümanlara da yansımış ve topluluğa ait olan zamr gibi temel bir enstrüman unutulmaya yüz tutmuş ve günümüzde bunun yerini org/klavye, bağlama ve gitar almaya başlamıştır. Hefli gibi kültürel özellikler günümüzde giderek maddi

beklentilerin olduğu ve bazen amacından uzaklaşan uygulamalar haline dönüşmektedir. Arap Alevi topluluğunun, kültürlerini korumak ve yaymak için yeniden canlandırma “revitalization” uygulamalarına rağmen, kentsel ve toplumsal yaşam ortamında değişimler gösterdiği gözlenmiştir. Bunun en önemli nedeni asimilasyonlarla birlikte anadilden uzaklaşılmasıdır. Toplulukta geleneklere en çok bağlılığın görüldüğü yer Hatay olmuştur. Bunun çok çeşitli nedenleri vardır. En önemli neden, Hatay’ın hem coğrafi olarak Suriye’ye yakın olması –ticaret, kız alıp/verme, akraba ziyareti, bayram ziyaretleri gibi uygulamaların yoğun yaşanması- hem de Anadolu kültürü ile karşılaşma tarihinin diğeri illerdeki Arap Alevilere nazaran daha geç olmasından kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Anadolu Aleviliği ve Arap Aleviliği, ritüelleri ve uygulamaları açısından büyük farklılıklar göstermektedir. Fakat bu farklılıklar, Alevi kültürünün ve mirasının değerlendirilmesi sürecinde her birinin kendine ait kutsal metinleri ve ahlaki kodları bulunan farklı Alevilik ekollerinin sistematik bütünlüğünü sağlayabilir. Farklı düşünce alanlarının mevcut olması, kaçınılmaz olarak, Alevilik inancının gerçekte hangisi olduğına dair spekülasyonlar ortaya çıkartmaktadır. Bunun yanı sıra, gerçek Alevilik iddiasındaki hiçbir sav pratikte, ampirik açıdan doğru değildir; çünkü, Anadolu Aleviliği ve Arap Aleviliği yüzyıllar boyunca yeni koşullara uyum sağlamak için çok karmaşık biçimler almıştır. Daha da önemlisi, Anadolu Aleviliği; egemen gelenekle birlikte yaşamayı öğrenme durumu, tasavvufi bir felsefeyle barışçıl ve cinsiyetler arasında eşitliğe dayanan bir öğreti bileşiminin ortaya çıkmasına yol açmış ve bu özelliği Aleviliğe kayda değer bir dikkat çekicilik kazandırmıştır. Arap Aleviliği ise kendi içerisine hapsolmuş halen kapalı bir cemaat halindedir. Alevilik ile ilgili tek bir yorum sunmak asla mümkün değildir. Tam tersine Alevi mirasları farklı biçimlerde yeniden yorumlanabilir. Kültürel yeniden yaratma sürecinde Aleviliğin arka planını gözler önüne sererek bu sürece katkıda bulunabiliriz. Bu güne kadar “Alevilik” kelimesi bizlerde “Zülfikar, Semah, Cem” gibi Anadolu Aleviliğini simgeleyen kimlik kodlarını hatırlatmakta idi. Yaptığımız bu çalışmada Arap Alevi kimlik kodlarını tespit etmeye çalıştık. Bu bağlamda şu sonuca ulaştık:

Arap Alevi halk müziği kültürünün yaratıcı ve yorumcu etnisitesi müzisyenler (şığar, finnen), egemen müzisyen cinsiyeti erkek, müziği de etkileyen inanç sistemi ise Araplık ile kodlanır. Topluluğa ait halk müziği kültürünün temel müziksel

malzemeleri, mod olarak Hüseyini/Uşşak (Kerem), Kürdi (La Misket) ve Hicaz(Garip) makamları, ritim olarak 2/4 ve 4/4'lük usul ile biçimsel yapı olarak Movel-Meycana-Ataba formları ile kodlanır. Arap Alevi halk müziği kültürü kullanılan çalgılar açısından Zamr, Dilli Kaval (Şıbbebi) ve Rebab ile kodlanır. Arap Alevi halk müziği kültüründe oynanan halk oyunları Depki (halay), Arji(Çift Ayak), Levha (Sallama), Sabevi (Yedili), Çekki ve Halebî'dir. Arap Alevi halk müziğini temsil eden kodlar; Ataba, Movel, Meycana, ve Zamr kodlarının diğerlerini de kapsayacak bir şekilde öne çıktığı tespit edildiğinden, Arap Alevi halk müziği kültürü, müziğin anlamı bağlamında temel olarak bu dört kodla temsil edilir.

Arap Alevi halk müzikleri, bağımsız birey ve gruplar tarafından düzensiz çalışmalar olarak gerçekleşir. Laik, bağımsız olarak tanımladığımız bu türler arasındaki en önemli ortak özellikler ortak repertuarı ve Arap dilini kullanmalarıdır. Özgün/Protest müzikte, Arapça dışında Türkçe kullanılsa da diğer müziklerde Türkçe sıklıkla kullanılmaz. Müziklerde kullanılan dil öncelikle Arapçadır. Türkçe'nin birincil dil olarak karşımıza çıktığı yer topluluğun yaşadığı bölgelerdeki barlar ve restoranlardaki eğlence pratikleridir. Bu pratikler içinde yine Arapça var olsa da birincil dil olmamaktadır. Eğlence amaçlı olması, Türkiye topraklarında yaşanması ve eğlence mekânlarında Arapça bilmeyen müzisyenlerin de çalışıyor olması ile Arapça pek kullanılmaz. Arapça dil ortaklığında birleşen Arap Alevi müzik pratikleri, aynı özelliklerle farklı mekanlarda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Dil, pratiklerin birleştiği ve aynı zamanda da ayrıştığı en önemli unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm müziksel pratiklerin bu topluluğa aidiyetini pekiştiren Arapça, her pratikte farklı fonetik özelliğiyle karşımıza çıkmaktadır. Dini müzik pratiklerinde ve geleneksel ritüellerde tamamen Arapça kullanılır. 1990'lı yıllardan bu yana etkileri görülen Arap Alevi sivil toplum kuruluşlarının son yıllarda –geleneğin aktarımı ve yeniden uyanış politikası çerçevesinde- daha yoğun bir aktivite içerisine girdikleri görülmektedir. Yapılan alan çalışmalarında çok sayıda etkinliğe gözlemci olarak bulunuldu. Hatay, Adana ve Mersin illerimizde Arap Alevi topluluk üyelerinin yoğun yaşadıkları mahalle, köy ve ilçelerde düzenlenen konser, hefli, şenlik, panel, söyleşi gibi uygulamalar topluluğun yeniden uyanış çerçevesinde yaptıkları mücadelelerin ürünü niteliğindedir.

KAYNAKLAR

- Acar, İ. C.** (1989). Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu. Ankara: TK.
- Akşehirli, S.** (2012). “Çağdaş Metafor Teorisi”, <http://www.ege-edebiyat.org/docs/257.doc>.
- Aktay, Y.** (1999). Türk Dinini Sosyolojik İmkani: İslam Protestanlığı ve Alevilik, İstanbul: İletişim, 3.baskı, s.73.
- Aktürk, Ş.** (2006). Etnik Kategori ve Milliyetçilik. Ankara: Doğu Batı (Üç Aylık Düşünce Dergisi). s.33
- Allouche, A.** (1986). The Origins and Development of the Ottoman-Şafavid Conflict (906-962/1500-1555) by Adel Allouche Review by: Elke Niewöhner-Eberhard (<http://www.jstor.org/stable/1570769?seq=1>)s.175,176
- Andrews. P. A.** (2002). Ethnic Groups in the Republic of Turkey, [Rüdiger Benninghaus ile] Beihefte zum Tbinger Atlas des Vorderen Orients Reihe (Geisteswissenschaften) Nr. 60.2, vol. 1-2 [1994], Wiesbaden: Almanya.
- Aringber-Laanatza, M.** (1999). Türkiye Alevileri-Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar. Alevi Kimliği (ed. T. Olsson vd.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Artun, E.** (2000). "Halk Kültürü ve Folklorun Türk Kültüründeki Yerine Kültürel Değişim ve Gelişim Açısından Bakış" Adana Halk Kültürü Araştırmaları 1. Adana. Epsilon Ofset. s. 163.
- Aslan, C.** (2004). Birey Toplum Devlet Kavramlaştırma ve Ara Değişken Olarak Etnisite. Adana: Karahan Kitabevi
- Aslanyürek, S.** (2010). Kişisel görüşme 11 Nisan, Harbiye.
- Assmann, J.** (2001). Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik. Çev. Ayşe Tekin, Birinci Baskı. İstanbul, Ayrıntı Yayınları. s.152.
- Atay, S.** (2012). Kişisel görüşme 26 Mart, Adana.
- Atilay, M.** (2013). Kişisel görüşme 16 Nisan, Antakya.
- Ay, H.** (2013). Kişisel görüşme 12 Aralık, Antakya.
- Aydın, S.** (1999). Kimlik Sorunu Ulusallık ve Türk Kimliği. Ankara, Öteki Yayınevi. s.60
- Aydın, S. & Emiroğlu, K.** (2003). Antropoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.(s.277-281,508,602,603, 749,887). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Baba, O.** (2009). Türk Askeri Müzik Geleneğinde Değişim ve Süreklilik. Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Doktora Tezi. s. 57,61.
- Bachofen, J. J.** (1997). Söylence Din ve Anaerki, Çev.: N. Şarman, İstanbul: Payel Yayınları.
- Bar, A.** (2002). The Nusayri- 'Alawi Religion: An enquiry Into Its Theology And Liturgy. Leiden; Boston: Köln: Brill.s. 121-569
<http://books.google.com.tr/books?id=LaVIGZ8VKIC&pg=>
- Barry, P.** (1983). The transmission of Folk Song, Nettl B.'nin "The Study of Ethnomusicology-Twenty-nine issues and concepts" içinde, University of Illinois Press, USA.
- Barth, F.** (2001). Etnik Gruplar ve Sınırları (Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu) Çev. Ayhan Kaya, Seda Gürkan. İstanbul: Bağlam Yayınları. s.295.
- Bartok, B.** (1976). Harvard Lectures' in Béla Bartók Essays, Benjamin Suchoff(ed.), University of Nebraska Press.
- Benedict, R.** (1998). Kültür Örüntüleri. Çev. Mustafa Topal, Ankara: Öteki yayınevi, s.24
- Birdoğan, N.** (1995). Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik. İstanbul: Berfin yayınları.
- Blacking, J.** (1973). How Musical is Man?. Seattle, University Washington Press. s.x,xi.
- Blacking, J.** (1992). "The Biology of Music-Making". Ethnomusicology: an Introduction.(ed.) Helen Myers. NY: W.W. Norton and Company
- Bostancı, N. M.** (2003). Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik, Türkiye Günlüğü, Sayı 75. s.43.
- Boğdan, R. C. & Biklen, S. K.** (1992). Qualitative research for education: An introduction to theory and methods. Boston: Allyn and Bacon.
- Bohlman P.V.** (1988). The Study of Folk Music in the Modern World, Indiana University Press, USA.
- Boratav, P. N.** (1994). 100 Soruda Türk Folkloru. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık.
- Borgeaud, P.** (1999). Karşılaşma Karşılaştırma-Dinler Tarihi Araştırmaları, çev. M. Emin Özcan, Ankara, Dost Yayıncılık. s. 69
- Bozkurt, F.** (1998). Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik. İstanbul: Doğan Kitap
- Brandl, R. M. & Rösing, H.** (1997). "Musikkulturen im Vergleich." H. Bruhn, R. Oerter, H. Rösing (Ed.), Musikpsychologie. Ein Handbuch. 3. Baskı, Hamburg: Rowohlt Verlag, 57-74.
- Büyükaşık, A.** (2013). Kişisel görüşme 23 Temmuz, Antakya.
- Büyükaşık, S.** (2013). Kişisel görüşme 26 Nisan, Hatay.
- Can, Ş.** (2011). Nusayrilik ve Diriliş. İstanbul Bilgi Üniversitesi Kültür İncelemeleri. s. 256.
- Canımoğlu, B.** (2013). Kişisel görüşme 22 Ocak, İskenderun.

- Canyakan, S.** (2014). Etnomüzikolog, Etnografik Metod ve Geleneğin Aktarımı (Kay Kaufman Shelemay) Makale Rapor ve makele çeviri. Dokuzeylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Müzik Bilimleri Doktora.
- Clarke, G.L.** (1998). Bir Dedenin Kimliğinde Müziğin Yeri ne kadardır. Mimar Sinan Üniversitesi, Müzikoloji Anabilim dalı Doktora Tezi.
- Cengiz, R.** (2011).Sosyolojik Bir Olgu Olarak Müzik. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research Cilt: 4 Sayı: 18. s.364-367.
- Cilacı, O.** (1999). ”Türbe ve Mezar Ziyaretlerinde Görülen Hurafeler ve Çözümleri” Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu Bildirileri, Sembol Tanıtım, İstanbul.
- Çakır, S.** (2007). Alevi Bektaşî Kimliği ve Cemevi Gerçeği 2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni, cilt:2, Türk Kültür ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara. s. 87,96,148.
- Çapar, L.** (2013). Kişisel görüşme 21 Mart, Karaağaç.
- Çapar, M.** (2012). Kişisel görüşme 12 Şubat, Adana.
- Çekmececioğlu, N.** (2013). Kişisel görüşme 17 Mart, Antakya.
- Çobanoğlu, Ö.** (2000). Bilim Felsefesi Bağlamında Halk Bilimi ve Halkbilimsel Bilginin Teleolojik Serüveni. Folklor Edebiyat Dergisi, s. 24.
- Çobanoğlu, Ö.** (2004). Kültürlerin Diyaloğu veya Dyalogsuzluğu Bağlamında Halk Bilimi Çalışmalarının Yeri ve Önemi. ISSN 1305-5992 Türkiye Araştırmaları Dergisi Güz 2004 Sayı 1.
- Daftary, F.** (2005). İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri, çev: Erdal Toprak. İstanbul: Doruk Yayınevi. s.58,59
- Dawisha, A. I.** (1980). Syria And The Lebanese Crisis. Hong Kong: Macmillan. s.18
- Demez, G.** (2005). Değişen Erkek İmgesi. İstanbul: Babil Yayınları.s.541
- Dönmez, B. M.** (2011). Bölgesel Müzik Kültürleri İçinde Bulunan Etnik Kimlik Kodları Üzerine Analitik Bir Değerlendirme, Uluslararası ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, Cilt.2 sayı: 3
- Dönmez, B. M.** (2012). Kültürel Kimliğin İfade Edildiği İletişim Alanı Olarak Alevi Müzik Videoları. İstanbul: Akademik Araştırmalar Dergisi.
- Dönmezer, S.** (1983). Sosyoloji. Ankara:Savaş Yayınları, 9. Baskı.
- Ekim, G.** (2004). “Sohbet” Toplantılarında, Topluluğun Kuruluşuna Yönelik Gerçekleştirilen İlk Toplantı ve Önemi.Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 3(1): 97-110.
- Elçi, S.** (2013). Kişisel görüşme 12 Mayıs, Mersin.
- Elçi, E.** (2012). Kişisel görüşme 12 Kasım, Antakya.
- Elçin, Ş.** (1980). Halk Edebiyatına Giriş. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 365. Ankara: Sevinç Matbaası s. 314.

- Emeklier, B.** Fransa'nın Etnik Kimlik Sorunlarına Politik-Psikolojik Bir Yaklaşım Galatasaray Üniversitesi Doktora Çalışması.
- Fakiroğlu, S.** (2012). Kişisel görüşme 28 Kasım, Hatay.
- Erginer, G.** (1997). Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ergun, D.** (2000). Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik. İmge Yayınları, Ankara: s.169
- Eriksen, T. H.** (1993). *Etnicity and Nationalism*. Chippenham, England, Pluto Press, s.252-258. http://books.google.com.tr/books?id=BqJjAWp-82cC&printsec=frontcover&hl=tr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Eriksen T. H.** (1995). *Small Places, Large Issues-An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, London, Sterling ve Virginia: Pluto. s.252-253.
- Eriksen, T. H. ve Nielsen, F.S.** (2001). *A History Of Anthropology*. London: Pluto Pres.
- Erol, A.** (2002). Popüler Müziği Anlamak. İstanbul: Bağlam Yayıncılık. s.79.
- Erol, A.** (2003). Müziği Tanımlamak. Cumhuriyetimizin 80. Yılında Müzik Sempozyumu, 30-31 Ekim 2003, İnönü Üniversitesi, Malatya Bildiriler, s.307-315.
- Erol, A.** (2008). "Change and Continuity in Alevi Musical Identity" in Stelova, R., Rodel, A., Peycheva, s. 212-216.
- Erol, A.** (2009). Müzik Üzerine Düşünmek. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Erol, A.** (2005). Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Erol, A.** (2010). Alevi Kimliğini Diasporada Müzakere etmek: Toronto Alevi Göçmenlerinin İfade Kültürü Pratikleri. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi sayı: 56. s. 315, 381. s. 39-40.
- Eröz, M.** (1992). Eski Türk Dini ve Alevilik Bektaşilik. İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayını.
- Evecen, G.** (2012). Finnen Belgeseli.
- Eyyüboğlu, İ. Z.** (2000). Bütün Yönleriyle Bektaşilik. İstanbul: Der Yayınevi, s.84.
- Fakiroğlu, S.** (2013). Kişisel görüşme 12 Şubat, Antakya.
- Faruki, L. L.** (1985). İslam'a Göre Müzik ve Müzisyenler. Çeviren; Ü. Taha Yardım. Akabe Yayın Ticaret, İstanbul. s.8,12,13,47.
- Feld, S. & Fox, A. A.** (1994). "Music and Language", *Annu. Rev. Anthropology* 23, ss.25-53.
- Finnegan, R.** (2003). Music, experience, and the anthropology of the emotions', in Martin Clayton, Trevor Herbert and Richard Middleton (eds) *The cultural study of music: a critical introduction*, New York: Routledge, pp. 181-92.
- Foulquié, P.** (1994). *Pedagoji Sözlüğü*. (Çev.: C. Karakaya), İstanbul: Sosyal Yayınlar.

- Frith, S.** (2000) "Popüler Müziğin Endüstrileşmesi" Popüler Müzik ve İletişim. (ed.) James Lull, (çev. Süleyman İlbağ), İstanbul: Çivi Yazıları.
- Friedman, Y.** (2001). Al-Husayn ibn Hamdan al-Khasibi: A Historical Biography of the Founder of the Nusayri-‘Alawite Sect’, Studia Islamica, No:93 s.97,98.
- Galib Et-Tavil, M. E.** (2012). Arap Alevileri Tarihi. Arapça aslından çeviren: İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.s.47-221
- Güler, B.** (2013). Kişisel Görüşme 2 Mayıs, İskenderun.
- Güray, C.** (2006). Anadoludaki Geleneksel Müzikler ve AB Süreci. “Müzik Sanatımız ve AB Süreci” Sempozyumu Bildirisi 17-18 Mart. Ankara.
- Güvenç, B.** (1997). Türk Kimliği. İstanbul: Remzi Kitabevi. s.8,101.
- Güvenç, B.** (1991). İnsan ve Kültür. 5. Baskı İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Güzel, A.** (2004). Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Giddens, A.** (2000). Sosyoloji. Ankara: Ayraç Yayınları, s.226-529.
- Girgis, E.** (2012). Kişisel Görüşme 12 Aralık, Adana.
- Göka, E.** (2006). İnsan Kısım Kısım: Toplumlar, Zihniyetler, Kimlikler, Ankara: Aşina Kitaplar.
- Gölpınarlı, A.** (2010). Mevlana Celaleddin Hayatı Felsefesi Eserleri. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Görkem, İ.** (2006). Baha Said Bey, Türkiye’de Alevi Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri. İstanbul: Kitabevi yayınları, s.171.
- Güleç, C.** (1992). Türkiye’de Kültürel Kimlik Krizi, Ankara: V Yayınları. s.11
- Gürkan, G. Ö.** (2008). Elektronik Müzikte Metin Organizasyonuna Semiyotik Yaklaşımlar. Yıldız Teknik Üniversitesi Sanat Tasarım Fak. Lisans Tezi. s. 1-8.
- Güvenç, B.** (1991). İnsan ve Kültür. İstanbul: Remzi Kitabevi 2. Baskı.
- Güvenç, B.** (2003). Türk Kimliği. İstanbul, Remzi Kitabevi. s. 3, 101.
- Habermas, J.** (2002). Öteki Olmak Ötekiyle Yasamak, çev. İlknur Aka, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hakyemez, Y. S.** (2004). Mutlak Monarsilerden Günümüze Egemenlik Kavramı. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Hall, S.** (1994). Cultural Identity and Diaspora.
http://www.unipa.it/~michele.cometa/hall_cultural_identity.pdf
- Hall, E. D.** (1981). Beyond Culture. NewYork: Anchor.
- Hancock, B.** (2004). An Introduction to Qualitative Research. Trent Focus Group. Cited in, s.76.
- Hançerlioğlu, O.** (1994). İslam İnançları Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi.s.79
- Harbelioğlu, İ.** (2012). Kişisel görüşme 12 Temmuz, Antakya.
- Hasan, Y. H.** (2013). Kişisel görüşme 28 Mart, Mersin.

- Hobsbawm E. & Ranger, T.** (2006). Geleneğin İcadı, çev. M. Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı, .s.2.
- Huizinga, J.** (1994). Homo Ludens, Kültür Olgusu Olarak Oyunun Doğası ve Anlamı, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, “Sanat Dünyamız”, S.55, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- İpek, S. A.** (2003). Antakya Türküleri. İskenderun: Color Ofset s.46.
- İpşirli, M.** (1988). İslam Ansiklopedisi, Cilt:30, s.170-171.
- Kaemmer, J. E.** (1993). Music in Human Life, Anthropological Perspectives on Music, Austin: University of Texas Press.s.84.
- Kablan, Y.** (2012). Kişisel görüşme 24 Nisan, Samandağ.
- Kalaycı, H.** (2008). Etnisite ve Ulus Karşılaştırması. Doğu Batı Dergisi. Sayı 44 (Etnisite). s.104.
- Kalaycıoğlu, M.** (2011). Hatay Halk Bilimi. Hatay: Antakya Belediyesi Yayınları.
- Kalaycıoğlu, M.** (2013). Kişisel görüşme 24 Nisan, Antakya.
- Kalyoncu, N.** (2002). Musik unterricht in der deutschen und Türkischen Grundschule. Einever gleichen dedidaktische Analyse. Frankfurt am Main ve diğer.: Peter Lang.
- Kalyoncu, N. & Özata, C.** (2007). “Müziğin Sözlü Aktarım Geleneği Kapsamında Öğrenme-Öğretme Süreci: Bolu İli Örneği.” 38. International Congress of Asian and North African Studies, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara.
- Karaduman, S.** (2010). Modernizm Postmodernizm ve Kimliğin Yapısal Dönüşümü. Yaşar Üniversitesi Dergisi.
- Karadağ, M.** (2004). Türk Halk Edebiyatı Anlatı Türleri. Ankara: Ürün Yayınları, 4. Baskı. s. 24.
- Karakaya, F.** (2007). Rebap. İslam Ansiklopedisi Cilt 34 s. 493.
- Karasu, M.** (1997). Harbiye. Hatay, İskenderun: Onur Ofset s.28,31,54,63,64.
- Karasu, M.** (2006). Nusayrilik Alevilik ve Çokkültürlülük. Ankara: Keşif Yayınevi s. 127, 128.
- Karasu, M.** (2013). Kişisel görüşme 21 Kasım, Antakya.
- Kayabaşı, M.** (2013). Kişisel görüşme 23 Mart, Tarsus.
- Keesing, R. M.** (1985). Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective, 2. Baskı, Tokya, Holt-Saunders International Editions.
- Keser, İ.** (2002). Gelenek, Aile, Etnik Köken, Tarih ve Din Açısından Nusayrililer. İstanbul: Çiviyazıları.
- Keser, İ.** (2006). Kentsel Dinamikler ve Kamusal Alan Farklılaşması Adana Nusayrilileri. Ankara Üniversitesi Doktora Tezi. s.10-18,50.
- Khoury, P. S.** (1987). Syria and the French Mandate. The Politics of Arap Nationalism 1920-1945. London: I.B.Tauris & Co Ltd Publishers. s. 53,54.
- Kişi 1.** (2013). Kişisel görüşme 12 Ekim, Antakya.

- Kişi 2.** (2013). Kişisel görüşme 11 Ocak, Adana.
- Kiremit, İ.** (2012). XIX. Yüzyılda Nusayriler (Arap Aleviler). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü Yüksek Lisans Tezi.
- Koca, S.** (2004). Eski Türklerde Bayram ve Festivaller. Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi yayınları.
- Korkmaz, E.** (1997). İmam Cafer Buyruğu. İstanbul: Ant Yayınları.
- Korkmaz, E.** (2000). Anadolu Aleviliği. İstanbul: Berfin yayınları.
- Kurubaş, E.** (2008). Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal İlişki. Doğu Batı Dergisi sayı 44 (Etnisite) s.13,14.
- Kymlicka, W.** (1998). Çokkültürlü Yurttaşlık Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, çev. A. Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.
- Laanatza, M. A.** (2003). Türkiye Alevileri- Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar”, Alevi Kimliği, (ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere), Çev. Bilge Kurt Torun-Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s.195-214.
- Leonhard, C. & House** (1972). Foundations and Principals of Music Education, New York me Grow Hill.
- Lett, J.** (1997). Science, Reason and Anthropology, The Principals of the Rational Inquiry. Lanham: Rowman and Little Filed Publishers. s. 3.
- Lyde, S.** (1860). The Asian Mystery, London: Longman, Green, Longman and Roberts.
<http://books.google.co.uk/books?id=PORAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=%22Samuel+Lyde%22&hl=en&sa=X&ei=Ew7qUP6dL8600QWlzYGoAw&ved=0CDwQ6AEwAQ#v=onepage&q=%22Samuel%20Lyde%22&f=false>
- Longrigg, S. H.** (1972). Syria and Lebanon Under French Mandate. Beyrut: Oxford University Press.s.109
- Lull, J.** (2000). Popüler Müzik ve İletişim (Çev. Turgut İbلاغ). İstanbul: Çiviyazıları Yayınları, s.11.
- Mansuroğlu, T.** (2012). Kişisel görüşme 10 Ocak, Antakya.
- Massicard, E.** (2007). Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması, çev.: Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Massignon, L.** (1964). “Nusayriler”. İslam Ansiklopedisi. İstanbul: M.E.B. yayını. Cilt 9, s.365-370.
- Maalouf, A.** (2008). Ölümçül Kimlikler, Çev: Aysel Bora. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Melikoff, I.** (1994). Uyur İdik Uyurdular Çev: Turan Alptekin, İstanbul: Cem Yayınları.s.67,68.
- Melikoff, I.** (1999). Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü.

- Melikoff, I., Ocak, A. Y. ve diğ.** (2013). Tarihi ve Kültürel Boyutuyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler. (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi) İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Mercan, N.** (2013). Kişisel görüşme 25 Nisan, Mersin.
- Mertcan, H.** (2013). Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler. Adana: Karahan Kitabevi.s.14,23,306,308.
- Merriam, A. P.** (1964). TheAnthropology of Music. Evanston. Northwestern UniversityPress.s.145.
- Mossa, M.** (1988). Extremist Shiites The Ghulat Sects. New York, Syracuse University Press. s.267,268.
- Myers, M.** (1992). Ethnomusicology in Introduction. Fieldwork. Helen Myers (Ed.), s. 21-49-145 London: Macmillan.
- Nafie, N.** (2013). Kişisel görüşme 12 Ocak, Hatay.
- Nettl, B.** (1983). TheStudy of Ethnomusicology :Twenty-nine Issues and Concepts. Urbana: Univ. of Illinois Press. s.21,22,175-177.
- Ocak, A. Y.** (2005). Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Olsson, T.** (1998). Alevi Kimliği. Çev. Bilge Kurt Torun-Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Olsson, T.** (1999). “Dağlıların ve Şehirlilerin “İrfan”ı, Suriyeli Alevilerin yadaNusayrilerin Mezhebi”. Alevi Kimliği. der. T.Olsson ve ark. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, s.215-239.
- Ong, W. J.** (2003). Sözlü ve Yazılı Kültür. Sözüün Teknolojileşmesi. (Çev.: S. Postacıoğlu Banon), 3. Basım, İstanbul: Metis Yayınları. s.14-23, 77-81.
- Oransay, G.** (1976). Müzik Tarihi. Ankara: Yaykur Eğitim Enstitüleri Müzik Bölümü.
- Oruç, G.** (2012). Kişisel görüşme 22 Temmuz 2012, Samandağ.
- Önaldı, Ş.** (1988). “Müzik-Toplum etkileşimi” Müzik kongresi bildirgesi. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü, Ankara s. 23.
- Özbudun, S., Balkı, Ş. ve diğ.** (2006). Antropoloji Kuramlar/Kuramcılar. Ankara: Dipnot yayınları, s. 173-177, 311-320.
- Özbudun, S.** (2003). Kültür Halleri. Ankara: Ütopya Yayınları, s. 25, 206, 281, 316.
- Özer, Y.** (2002). Müzik Etnografisi. İzmir: Dokuzeylül Yayınları. s.12,13,69,106.
- Özgün, H.** (2013). Kişisel görüşme 27 Mart, Antakya.
- Özmen, A.** (2005). Süryaniler Örneğinde Etnikleştir(il)me ve Etnik Kimlik Görünümleri Taşğın, T., A. E. (ed.), Süryaniler ve Süryanilik: III Kitap içinde.
- Özkırımlı, A.** (1990). Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi Alevilik-Bektaşilik. İstanbul: Cem Yayınevi. s.14.

- Qureshi, R. B.** (1986). *Sufi Music of India and Pakistan*. Cambridge, Cambridge University Press. s.146.
- Poloma, M. M.** (1993). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Ankara: Gündoğan Yayınları, s.32-33,
- Ramadan, Y.** (1993). *Evrensel Değerlerin Yüce Simgesi Hz. Ali*. Çev. Ahmet Bedir. Karahan Kitabevi. s.256.
- Reyhani, M.** (1995). *Gölgesiz Işıklar I, Alevilik ve Öncesi*. İstanbul: Can yayınları.
- Reyhani, M.** (1997). *Gölgesiz Işıklar II, Tarihte Aleviler*. İstanbul: Can yayınları.
- Reyhani, M.** (2003). *Tarihsiz Bir Milletin Acıklı Tarihi*. İskenderun.
- Sarıkaya, M. S.** (2006). *Güneydoğu'da Anadolu'da görülen Gali fırkaların Bektaşilikle ilişkisine dair Uluslararası GAP Bölgesi Alevi-Bektaşî yerleşmeleri ve Şanlıurfa Kültür mozayğinde Kısas Sempozyumu*.
- Say, A.** (2004). *Müzik Sözlüğü*. İstanbul: Müzik ansiklopedisi yayınları.
- Seeger, A.** (1991). *Styles Of Musical Ethnography, Comparative Musicology and Anthropology Of Music*, Yayına Hazırlayan Bruno Nettl & Philip V. Bohlman, Chicago. University of Chicago Press. S.342-355.
- Selanik, C.** (1996). *Müzik Sanatının Tarihsel Serüveni*. Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Shoemaker, G. H.** (1990). *The Emergence of Folklore in Everyday Life*. Bloomington: Trickter Press.
- Simon, A.** (1987). "Musik". B. Streck (Ed.): *Wörterbuch der Ethnologie*. Köln: Du Mont Buchverlag, 135-139.
- Smith, A. D.** (2002). *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, Çev. Derya Kömürcü. İstanbul: Everest Yayınları.
- Smith, D. A.** (2002). *Ulusların Etnik Kökeni*, çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Sina, A.** (2002). *Karia Panarama'da Bulunan Saç Adakları Yazıtları*. A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, "Karia Tanrıları ve Kültleri" Doktora tezi.
- Stokes, M.** (2009). *Etnisite, Müzik ve Kimlik*. İstanbul: Dans Müzik Kültür Dergisi. s. 52, 125, 126,127.
- Stokes, M.** (1998). "Etnsite, Kimlik ve Müzik", Çev. Altuğ Yılmaz, *Dans Müzik Kültür Folkloru Doğru Çeviri Araştırma Dergisi*, Sayı:63, s. 123–148
- Stone, M.R.** (2008). *Theory for Ethnomusicology*. Person Education. Inc.
- Şafak, E.** (2009). *Yakto Dergisi*, Sayı 13. Antakya: Günışığı Ofset.
- Şahin, K.** (2007). *Küreselleşme Tartışmaları Işığında Ulus Devlet*. İstanbul, İlgi Kültür Sanat Yayınları. s.213.
- Şenel, S.** (2013). *Kişisel görüşme 27 Mart, İstanbul*.
- Şener, C.** (1997). *Şaha Doğru Giden Kervan, Alevilik Nedir?*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Talhamy, Y.** (2010). *The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria*. Middle Eastern Studies, Vol.46, No. 2, 175–194,

- Tanci, Ebu A. M.** (2004). İbn Battuta Seyahatnamesi. Çeviren A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tankut, H. R.** (1938). Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında. Ankara: Ulus Basımevi
<http://tr.scribd.com/doc/142941031/Hasan-Re%C5%9Fit-Tankut-Nusayriler-ve-Nusayrilik-Hakk%C4%B1nda#>
- Tanrıkorur, C.** (1997). Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Terzi, C.** (2012). KTÜ 1. Uluslararası Müzik Araştırmaları Sempozyumu “Müzik ve Kültürel Doku”, Trabzon/Türkiye, s.145.
- Teziç, E.** (2003). Anayasa Hukuku. 8. Baskı. İstanbul: Beta Yayınları.
- Turner, B.** (2004). Statü Çeviren Kemal İnal Ankara: Doruk yayınları.s.79.
- Türk, H.** (2005). Anadolu’nun Gizli İnancı Nusayrilik. İstanbul, Kaknüs Yayınları.
- Türk, H.** (2002). Nusayrilik (Arap Aleviliği) ve Nusayrilerde Hızır İnancı. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Türk, H.** (2005). Anadolu’nun Gizli İnancı: Nusayrilik, Kültürel Özellikleri ve İnanç Sistemi. İstanbul: Kaknüs yayınları.
- Türk, H.** (2009). Kültürlerin Bin Yıllık Hoşgörüsü Evliyalar Diyarı Hatay. Adana: Karahan Kitabevi.
- Türk, H.** (2010). Etkileşim ve Değişme Boyutunda Antakya Geleneksel Kültürü İnançlar Gelenekler ve Ritüeller. Ankara: Ümit Ofset.
- Türk, H.** (2010). “Nusayrilerde Hızır İnancı”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. 54: 213-225.
- Türkdoğan, O.** (1997). Etnik Sosyoloji. İstanbul: Tımaş Yay.s..57
- Tozlu, S.** (2010). Osmanlı Arşiv Belgelerinde Antakya ve İskenderun Nusayrileri (19.yy), Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi.
- Uçan, A.** (2000).Geçmişten Günümüze Günümüzden Geleceğe Türk Müzik Kültürü. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları.s.10
- Uluçay, Ö.** (1997). Dilde ve Gönülde Hz.Ali I. Adana: Gözde Yayınevi.
- Uluçay, Ö.** (1999). Arap Aleviliği Nusayrilik. Adana: Gözde Yayıncılık.
- Uluçay, Ö.** (2003). Nusayrilik İnanç Esasları-Tenasuh. Adana: Karahan Yayınlar.
- Url-1.** (t.y.). “Pozitivist”. Erişim adresi, www.ibrahimsenaarvas.blogspot.com.tr. Erişim tarihi, 13.02.2013.
- Url-2.** (t.y.). "Hangi Arapça". Erişim adresi, www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci. Erişim tarihi, 14.04.2013.
- Url-3.** (t.y.). “Finnen Afişi”. Erişim adresi, <http://finnenbelgeseli.com/>. Erişim tarihi, 12.02.2013.
- Url-4.** (t.y.). "Finnen". Erişim adresi, <http://www.edebiyatyuvasi.com/2014/05/finne>. Erişim tarihi, 17.06.2013.

- Url-5.** (t.y.). “Tamir Nassar”. Erişim adresi, <http://ddc.aub.edu.lb/projects/saab/tamir-nassar/album>. Erişim tarihi, 27.07.2014.
- Url-6.** (t.y.). "Umut Okulları" Erişim adresi, www.halkinbirliigi.net. Erişim tarihi, 12.09.2013.
- Url-7.** (t.y.). “Suriye Alevileri” Erişim adresi, <http://www.bbc.co.uk>. Erişim tarihi, 17.05.2013.
- Url-8.** (t.y.). “Arap Alevi Devleti” Erişim adresi, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Frans>. Erişim tarihi, 21.08.2013.
- Url-9.** (t.y.). “Rebab” Erişim adresi, Erişim adresi, www.groovemusic.com. Erişim tarihi, 23.04.2012.
- Url-10.** (t.y.). “ M. Refik Kaya” Erişim adresi, <http://mutriban.com/mevlevi/mevlevi-sazlari/rebabrebab>. Erişim tarihi, 12.11.2013.
- Url-11.** (t.y.). “Yerleşim Yerleri” Erişim adresi, <http://www.nisanyanmap.com>. Erişim tarihi, 30.08.2013.
- Uslu, R.** (2004). Harry Potter’in Anka Kuşu veya Müziğin Anka Kuşu “Kaknüs” (Müzik Mitolojisi ilişkisinden Bazı Örnekler) Müzik ve Bilim Dergisi, Uluslararası Hakemli Bilimsel Müzik Dergisi. s.49.
- Van Den Berghe, P.** (1994). *Stranger in Their Midst*. Niwot, CO: University of Colorado Press. s.295-297.
- Van Den Berghe, P.** (1996). “Does Race Matter”, *Ethnicity* (ed. John Hutchinson, Anthony D. Smith), Oxford: Oxford University Press, s.57-62.
- Yanık, C.** (2013). Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramları'nın Sosyolojik Analizi. *Kaygı Dergisi*, s. 234.
- Yenmiş, N.** (2010). Arap Aleviliğinde Kutsal Günler ve Bayramlar. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* sayı: 54.
- Yeşiloğlu, M.** (2013). Kişisel görüşme 17 Mart, Antakya.
- Yıldırım, D.** (1998). “Orta Asya Bozkırından Urumuneli’ne (Türk Sözlü Şiir Sanatının Yayılması Üzerine)”, *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yay., s.180-195.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H.** (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, s. 45,93-217.
- Yıldırım, V.** (2004). Popüler Müzik ve Müzikal Kimlik. *Folklor/Edebiyat* 2004/04 s. 63-69
- Yıldız, A.** (2001). *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*. İstanbul:İletişim Yayınları.
- Yıldız, B.** (2009). Türkiye’de Popüler Müzik ve Çokkültürlülük Üzerine Notlar.
- Yılmaz, E.** (2013). Kişisel görüşme 13 Kasım, Serinyol.
- Yılmaz, E.** (2012). Kişisel görüşme 12 Kasım, İzmir.
- Yöre, S.** (2012). Kırşehir Yöresi Halk Müziği Kültürünün Kodları ve Temsiliyeti. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* cilt:9 sayı:1.
- Yurga, C.** (2002). *20. yy’da Türkiye’de Popüler Müzikler*. Ankara: Pagem.

- Wood, P. W.** (1997). Ethnography and Ethnology. The Dictionary of Anthropology ed. Thomas Baarfield. Oxford: Blackwell Publishers, s.157
Yayıncılık.
- Webster, J.** (2004). A Journey in Search of Flamenco. Çev. Emel Soylu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

EKLER

EK A : Arap Alevi Topluluğunun Türkiye’de yaşadığı yerler.

EK B : 2014 yılına ait Bayramların listesi.

Ek A : Arap Alevi Topluluğunun Türkiye’de Yaşadığı Yerler.

- Çataltepe mah Yeşiltepe - Tarsus – Mersin
- Atalar bld - Tarsus – Mersin
- Yeşilköy bld - Yumurtalık – Adana
- Arpagedik köy - İskenderun (Uluçınar bucağı) – Hatay
- Avcıarsuyu köy - İskenderun (Uluçınar bucağı) – Hatay
- Kırmızıdam köy - Yumurtalık – Adana 1928 K: Kırmızıdam
- Yeşilköy bld - Yumurtalık – Adana 1928 K: Sadiye
- Çetenli köy - Altınözü (Babatorun bucağı) – Hatay 1940 RG: Baksanlı 1935 Sanj: Baksanus
- Gözecik köy - Altınözü (Karbeyaz bucağı) – Hatay 1946 MYK: Fırlagöz 1940 RG: Fırlakgöz 1935 Sanj: Aynfwar [Ar]
- Günvuran köy - Altınözü (Karbeyaz bucağı) – Hatay 1946 MYK: Besnibaba 1935 Sanj: Basnibe
- Kılıçtutan köy - Altınözü (Karbeyaz bucağı) – Hatay 1935, 1940 Sanj, RG: Uskiyat [Ar es-squtiyyât]
- Sarıbüük köy - Altınözü (Karbeyaz bucağı) – Hatay 1946 MYK: Başarbey 1935 Sanj: Başirbe
- Akdari köy - Altınözü – Hatay 1935 Sanj: Beyra
- Balıklıdere köy - Antakya (Harbiye bucağı) – Hatay 1946 MYK: Sumakayna 1935 Sanj: Aynsummak [Ar ‘ayn el-summak "kızılpınar"]
- Bostancık köy - Antakya (Harbiye bucağı) – Hatay 1940 RG: Bostanerk 1935 Sanj: Bostan er-ras
- Değirmenyolu köy - Antakya (Harbiye bucağı) – Hatay 1940 RG: Bakıaya 1551, 1935 Tah, Sanj, Sanj: Bağdadiye
- Dursunlu bld - Antakya (Harbiye bucağı) – Hatay 1526, 1935 Tah, Sanj, Sanj: Dersuniye

- Esenbulak mah Harbiye - Antakya (Harbiye bucağı) – Hatay 1940 RG: Aparlı 1935 Sanj: Abbbara [Ar el-ʿabbbara "geçit, tünel"]
- Gümüşgöze bld - Antakya (Harbiye bucağı) – Hatay 1940 RG: Yaktuğ 1935 Sanj: Yakto
- Samankaya köy - Antakya (Harbiye bucağı) – Hatay 1940 RG: Doruözlü 1935 Sanj: Darusiye
- Sinanlı köy - Antakya (Harbiye bucağı) – Hatay 1935 Sanj: Sinnenkiye 1551 T: Sinaniye
- Ekinci bld - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1960 DİE: Aşağıekinci 1940 RG: Aşağıaydı 1551 T: Aydiye [Ar el-ʿaydiyye "bayramyeri"]
- Ballıöz köy - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1940 RG: Barbarlı 1526, 1935 Tah, Sanj, Sanj: Barbarûn
- Büyükdalyan köy - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1940 RG: Dalyan Eski adı: Mazlumpaşa
- Çekmece bld - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1946 MYK: Çekimce
- Günyazı köy - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1940 RG: Akıllı 1935 Sanj: Akiliye
- Güzelburç bld - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1551 T: Güzelburç
- Koçören köy - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1940 RG: Mengülü 1526, 1935 Tah, Sanj, Sanj: Menguliye [Ar]
- Kuzeytepe bld - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1940 RG: Kuzeytepe 1935 Sanj: Tileyl Koza [Ar tileylu'l-quzah "gökkuşağı tepciği"]
- Meydancık köy - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1935 Sanj: Meydancık
- Odabaşı bld - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1946 MYK: Kavaslı 1526, 1935 Tah, Sanj, Sanj: Kavvasiye [Ar el-qawwâsiyye "kılıçlı veya muhafızlı veya silahlı"]
- Orhanlı köy - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay Arab: Xinniye [Ar "kınalı"] 1935 Sanj: Orhanlı
- Saraycık köy - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1551 T: Saraycık

- Subaşı bld - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1940 RG: Suseli 1935 Sanj: Susiye [Ar el-sûsiyye "meyanköklü"]
- Toygarlı bld - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1940 RG: Tellikumbelek 1935 Sanj: Tileyl Humbeles [Ar tileyl habbül'-âs "mersinlitepecik"]
- Turunçlu bld - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1935 Sanj: Turunçlu
- Yukarıekinci mah Ekinci - Antakya (Hıdırbey bucağı) – Hatay 1940 RG: Yukarıaydı 1935 Sanj: Aydiye [Ar el-'aydiyye "bayramyeri"]
- Açıkdere köy - Antakya – Hatay 1940 RG: Habeştüylü 1935 Sanj: Tellhabe [Ar tell el-habeş "Habeştepe"]
- Apaydın köy - Antakya – Hatay 1526, 1935 Tah, Sanj, Sanj: Ubeydiye [Ar/Tr]
- Bozhöyük köy - Antakya – Hatay 1935 Sanj: Bozhöyük
- Demirköprü köy - Antakya – Hatay 1960 DİE: Aksuvatlı 1935 Sanj: Cisrihadid [Ar cistr el-hadîd "demirköprü"] (20. yy başında Türk yerleşimi. Kısmen Nusayri (Alevi Arap) yerleşimi)
- Hasanlı köy - Antakya – Hatay 1940 RG: Hasanlı 1935 Sanj: Şeyhhasan ["öz."]
- Kuruyer köy - Antakya – Hatay 1940 RG: Kuruyer 1935 Sanj: Kuriye
- Küçükdalyan bld - Antakya – Hatay 1940 RG: Küçükdalyan 1935 Sanj: Dalyan sağır
- Maşuklu bld - Antakya – Hatay 1940 RG: Maşuklu 1935 Sanj: Maşukiye [Ar]
- Narlıca bld - Antakya – Hatay 1935 Sanj: Narlıca
- Aşağıokçular köy - Antakya – Hatay 1946 MYK: Belit [Ar el-fellît "meşeli"] 1935 Sanj: Okçular(20. yy başında Türk yerleşimi. Kısmen Nusayri (Alevi Arap) yerleşimi)
- Üzümdalı köy - Antakya – Hatay 1946 MYK: Sabunluk 1935 Sanj: Sabuhiye [Ar](Kısmen Nusayri (Alevi Arap) yerleşimi)
- Dikmece köy - Antakya (Serinyol bucağı) – Hatay Arab: Tillit Ahmar [Ar "kızıltepe"] 1935 Sanj: Dikmece 1526 T: Arkud (20. yy başında Türk yerleşimi. Kısmen Nusayri (Alevi Arap) yerleşimi)
- Karaali bld - Antakya (Serinyol bucağı) – Hatay 1935 Sanj: Karaali

- Maraşboğazı köy - Antakya (Serinyol bucağı) – Hatay 1935 Sanj: Maraşboğazı
- Oğlakören köy - Antakya (Serinyol bucağı) – Hatay 1935 Sanj: Sumberiye 1551, 1946 Tah, MYK, MYK: Sünberi (20. yy başında yerleşimi. Şimdi Nusayri (Alevi Arap) yerleşimi)
- Serinyol bld - Antakya (Serinyol bucağı) – Hatay 1940 RG: Batırğa 1935 Sanj: Batrakeyn [Ar batriqeyn "iki patrikli?"] (20. yy başında Türk yerleşimi. Kısmen Nusayri (Alevi Arap) yerleşimi). Bilinen eski adıyla 'Patrikeyn' (iki patrik anlamında). 1968 öncesi 'Bedirge' olarak kayıtlarda yer aldı. Bedirge zamanla patrikeyn'den dönüşmüştür. (20. yy başında Çerkez/Türk yerleşimi. Şimdi Nusayri (Alevi Arap) yerleşimi. Türk ve Çerkez olmak üzere iki yerleşim .)
- Üçgedik köy - Antakya (Serinyol bucağı) – Hatay 1940 RG: Avaklı 1935 Sanj: Avakiye [Ar el-awâqiyye "engebeli"]
- Zülüflühan köy - Antakya (Serinyol bucağı) – Hatay 1935 Sanj: Zülüfhanlı
- Çatbaşı köy - Antakya (Şenköy bucağı) – Hatay 1940 RG: Karsanbey 1935 Sanj: Kersenbol
- Güneydam mah Antakya - Antakya (Şenköy bucağı) – Hatay 1935, 1940 Sanj, RG: Turfanda
- Karaağaç bld - İskenderun – Hatay 1935 Sanj: Karaağaç Eski KAraağaç ile Hatunköy, Micana, Frankçiftliği köylerinin birleştirilmesiyle oluşturulmuş bir belediyedir.
- Nardüzü bld - İskenderun – Hatay 1935 Sanj: Sofun. Eski adı: Şevre.
- Övündük mah Karaaağaç - İskenderun - Hatay
- Pirinçlik köy - İskenderun – Hatay 1935 Sanj: Pirinçlik
- Şarkonak mah Karaaağaç - İskenderun – Hatay 1946 MYK: Biryana
- Ağcalı bld - İskenderun (Uluçınar bucağı) – Hatay 1935 Sanj: Ağçeli
- Avcıarsuyu köy - İskenderun (Uluçınar bucağı) – Hatay 1940 RG: Avcıarsuyu
- Beyköyü köy - İskenderun (Uluçınar bucağı) – Hatay 1530 T-Di: Beykendi
(Türkçe 'kend' sözcüğü 20. yy'a dek `köy` anlamındayken, daha sonra keyfi olarak `şehir` anlamı verilmiştir.)

- Gökmeydan bld - İskenderun (Uluçınar bucağı) – Hatay 1935 Sanj: Gökmeydan
- Gözcüler bld - İskenderun (Uluçınar bucağı) – Hatay 1940 RG: Alakop 1935 Sanj: El-hub [Ar "sevimli"]
- HacıAhmetli köy - İskenderun (Uluçınar bucağı) – Hatay 1935 Sanj: HacıAhmetli
- Höyük köy - İskenderun (Uluçınar bucağı) – Hatay 1935 Sanj: Höyük
- Kepirce köy - İskenderun (Uluçınar bucağı) – Hatay 1530, 1935 T-Di, Sanj: Çengen
- Madenli bld - İskenderun (Uluçınar bucağı) – Hatay 1935 Sanj: Kilise
- Üçgüllük bld - İskenderun (Uluçınar bucağı) – Hatay 1940 RG: Evker/Ekver 1935 Sanj: Ekberköy [Tr "büyük"] 1530 T-Di: Büyükzilli
- Çanakoluk köy - Samandağı (Karaçay bucağı) – Hatay 1940 RG: Kabaharnup 1935 Sanj: Karaxarnub
- Değirmenbaşı bld - Samandağı (Karaçay bucağı) – Hatay 1946 MYK: Büyüknehir Değirmenbaşı 1935 Sanj: Nehr kebîr [Ar "büyüknehir"]
- Hancağız köy - Samandağı (Karaçay bucağı) – Hatay 1935 Sanj: Hancağız
- Karaçay köy - Samandağı (Karaçay bucağı) - Hatay1946 MYK: Küçüknehir 1935 Sanj: Nehr sağır
- Tavla bld - Samandağı (Karaçay bucağı) - Hatay1940 RG: Tavla 1935 Sanj: Tavile [Ar et-ṭawîle "uzunyer?"]
- Uzunbağ bld - Samandağı (Karaçay bucağı) - Hatay 1946 MYK: Büyüknehir Rıdvanlı 1935 Sanj: Nehr kebir [Ar "büyüknehir"]
- Yaylıca bld - Samandağı (Karaçay bucağı) – Hatay 1935 Sanj: Saylıca
- Çöğürlü köy - Samandağı – Hatay 1940 RG: Sabuncilli Sabuniye (Sabunlu) köyünün Cilli mahallesi iken ayrı köy oldu. SN
- Koyunoğlu bld - Samandağı – Hatay 1940 RG: Cerepderesi 1935 Sanj: Vadi Cereb [Ar wâdi'l-cereb "uyuzderesi"]
- Kuşalanı bld - Samandağı – Hatay 1940 RG: Mutayran [Ar "kuşalanı"]
- Mağaracık bld - Samandağı – Hatay 1935 Sanj: Mağaracık

- Meydan köy - Samandağı – Hatay 1935 Sanj: Miyadun [Ar meyâdîn "alanlar"]
- Mızraklı bld - Samandağı – Hatay 1940 RG: Mızraklı 1526, 1935 Tah, Sanj, Sanj: Mişrakiye [Ar "doğu"]
- Pınarbaşı mah Aknehir - Samandağı – Hatay 1940 RG: Nahırlı 1935 Sanj: Nağayri [Ar en-nuhayriyye "ırmakçık"]
- Sutaşı bld - Samandağı – Hatay 1946 MYK: Sabunlu 1935 Sanj: Sabuniye
- Tekebaşı bld - Samandağı – Hatay 1940 RG: Çilli 1935 Sanj: Cilliyi [Ar "aş."]
- Yeşilyazı köy - Samandağı – Hatay Eski adı: Ziri Beyt Cıdyana [Ar zîri "ada"]
- Gözene köy - Samandağı (Yeditepe bucağı) - Hatay
- Samandağı ilçe - Samandağı – Hatay 1948 RG: Samandağı [Ar cebel sam'an "Aziz Simeon Dağı"] 1940, 1946 RG, MYK: Alevışık 1900: Levşiye A1154 İdr: Es-suveydiye [Ar "karaca"] 1935, 1946 Sanj, MYK: Süveydiye (idari bölge). Ova ve liman adı olan Süveydiye 11. yy'da belirmiş ve 1948'e dek resmen kullanılmıştır. Şimdiki ilçe merkezi, limandan biraz içeride olan Levşiye/Alevışık köyü yerindedir.
- Saman Dağı/Cebel Sam'an esasen ilçenin güneyindeki dağın adıdır. 1948'de ilçe adı olarak benimsenmiştir. SN
- Ataköy köy - Samandağı – Hatay 1946 MYK: Hamdunlu 1935 Sanj: Hamduniyye Hamdunlu ve Karamanlı tek köy iken, Hamdunlu mahallesi ayrılarak Ataköy adını aldı. Köyün geri kalan kısmı Tomruksuyu adıyla belediye oldu. SN
- Aknehir bld - Samandağı – Hatay 1960 DİE: Akınyolu + Nahırlı. Eski Akınyolu (şimdi Akpınar) ve Nahırlı (şimdi Pınarbaşı) köylerinin birleşmesiyle 1994'te kuruldu. SN
- Çataltepe mah Yeşiltepe - Tarsus – Mersin 1968 K2: Çatalkeli (Url-11).

Ek B : 2014 Yılına Ait Bayramların Listesi

<u>Bayramın Adı</u>	<u>Bayramın Tarihi</u>
Ali Zeyn Elabidin	15 Mart
İD. Elsebiin Şahit	22 Mart
Elsabatogş (Nevruz)	30 Mart
Elnebi Eyyüp	6 Nisan
Elşâanın	12 Nisan
Evvel Nisan (Nevruz)	14 Nisan
Milad Emimom Elkazim A.S.	15 Nisan
Rabi Nisan (Nevruz)	17 Nisan
Teklim Hz. İsa A.S.	24 Nisan
Elnısıf Min Nisan	1 Mayıs
Zuhur Emir Elmuminin	11 Mayıs
İttisal Ali Bi Fatima	13 Mayıs
Mühib Elrih	14 Mayıs
Elnebi Yahya	20 Mayıs
Leylet Elmirac	24 Mayıs
Nehar Ebyad (2)	25 Mayıs
İrtifa İsa A.S.	28 Mayıs
Nüzul Elvahiy âla Muhammet A.S.	30 Mayıs
Zuhur Elimom ElHuseyin A.S.	31 Mayıs
Milad Elimom Elmuhti A.S.	5 Haziran
Hacc Ashab Elkehf	6 Haziran
Leylet Elnısıf min Şaban	11 Haziran
Elnebi Hazkil	14 Haziran
Elşühede	16 Haziran

Hilek Firaun (L)		21 Haziran
Nicat Musa	A.S.	25 Haziran
Leylet Evvel Ramazan		27 Haziran
Nüzul Eltevrat		2 Temmuz
Mevled İlimom Elsadık	A.S.	4 Temmuz
Mevled İlimom Elcevved	A.S.	5 Temmuz
Nubbevet Seyidne Muhammed	A.S.	10 Temmuz
Milad Elhasun Elmuctebe	A.S.	11 Temmuz
Leylet Elsabatayş Min Ramodan		13 Temmuz
Elhavariyyin		14 Temmuz
Leylet Eltıstağış Ramadan		15 Temmuz
Leylet Vahid ve Aşrin Ramadan		17 Temmuz
Leylet Selese ve Aşrin Ramadan		19 Temmuz
Hacc Elnebi Suleyman	A.S.	22 Temmuz
Leylet Elsebğu ve Aşrin Ramadan		23 Temmuz
Elfatır		27 Temmuz
Hicret Seyidne Muhammed	A.S.	27 Temmuz
Nûzul Elzebur A. Davud	A.S.	30 Temmuz
Milad İmam Ali Rida	A.S.	1 Ağustos
Elnebi İlyas		2 Ağustos
Meryem Elmucdeleniye	A.S.	10 Ağustos
Men Elmuşrikin Hemid Mekke		15 Ağustos
Elnebi İliye		17 Ağustos
Elmaide		18 Ağustos
Elticilli		19 Ağustos
Milad İsa	A.S.	20 Ağustos

	Süleyman İbin Davut	A.S.	21 Ağustos
	Minecet Meryem	A.S.	25 Ağustos
	Nüzul Elvahiy Ala Muhammed A.S.		10 Eylül
	Şemun Elsaşa		15 Eylül
	Nihan Ebyad (3)		18 Eylül
İD.	Milad Elhalil	A.S.	24 Eylül
İD.	Silmen Elfarisi	A.S.	25 Eylül
	Minecet Elnebi Zekeriye	A.S.	26 Eylül
	<i>Elsali B.</i>		<i>27 Eylül</i>
	Elnebi Davut	A.S.	30 Eylül
	Cabir Elcafi	A.S.	2 Ekim
	El Kurban (Elkebir)		3 Ekim
	Tasrih Ebulhatab		4 Ekim
	<i>Minecet Elnebi Zekeriye</i>	<i>A.S.</i>	<i>6 Ekim</i>
	Milad İlimom Ehedi	A.S.	8 Ekim
	Davet İbin Elfırat		9 Ekim
	Leylet Elcuma		10 Ekim
	Elğadir Elmuazzam		11 Ekim
	Nûzul Eltevrat		11 Ekim
	Elsinden		12 Ekim
	Elsefine		13 Ekim
	Elmuhebile		14 Ekim
	Zühur Adem	A.S.	14 Ekim
	<i>Nicet Ehl Elkihif</i>	<i>A.S.</i>	<i>17 Ekim</i>
	<i>Milad Meryem</i>	<i>A.S.</i>	<i>18 Ekim</i>
	Nihan Ebyad		21 Ekim

Elfıraş		22 Ekim
<i>Elnebi Mikail</i>	A.S.	22 Ekim
Elmihricen (Nısıf Tesrin)		22 Ekim
Aşun (10 Muharrem)		1 Kasım
Ğaybet İlimom Elkazim	A.S.	15 Kasım
<i>Bişaret Zekeriya Bi Yahya</i>	A.S.	19 Kasım
<i>Nûzul Elnecim bi der M.Ali</i>		20 Kasım
Yüvhanne Elruhum		23 Kasım
Elimom Elmüctebe	A.S.	30 Kasım
Ğaybet Elimom Elrida	A.S.	8 Aralık
Bişaret Elnebi Yağkub	A.S.	10 Aralık
İctima Yağkub bi Yusuf	A.S.	15 Aralık
Elbirbara		17 Aralık
Bişaret Meryem B. İsa	A.S.	18 Aralık
Gaybet İlimon Elaskariy	A.S.	20 Aralık
Veledet Elzehrea		27 Aralık
Eltesig 9. Rabii Evvel		29 Aralık
<i>L. Milad İbrahim Elhalil</i>		31 Aralık

* İtalik yazılar haricindeki Bayramlar Hicri Takvime göreler. Bu nedenle bazı bayramlar tekrarlanmıştır.

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Resul BAĞI

Doğum Yeri ve Tarihi: Adana, 1977

Adres: Niğde Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı.

E-Posta: resulbagii@gmail.com

Lisans: Gaziantep Üniversitesi TMDK Ses Eğitimi Bölümü (2001).

Yüksek Lisans: İstanbul Teknik Üniversitesi SBE Türk Müziği Anabilim Dalı (2005).

TEZDEN TÜRETİLEN YAYINLAR/SUNUMLAR

- **Bağı, R.** ve Karahasanoğlu, S. (2015). “Türkiye’de YaşayanArap Alevileri (Nusayriler)’in Etnik ve Müzikal Kimliği”. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, Kış 2015, Cilt 14, Sayı 52 (Yayına hazırlanıyor).
- **Bağı, R.** (2014). “Antakya’da Çokkültürlülük Etkisi ile Halk Müziği ve Halk Oyunları”. V. Uluslararası Hisarlı Ahmet Sempozyumu.

