

TC
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
GÜZEL SANATLAR ENSTİTÜSÜ
MÜZİK BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
Doktora Tezi

**ÇOKLUKİMLİK, MESLEK, AKRABALIK VE MÜZİK:
ORTA ANADOLU ABDALLARI'NIN MÜZİKSEL DİNAMİKLERİ**

Hazırlayan
Barış GÜRKAN

Danışman
Prof. Dr. Ayhan EROL

İzmir / 2019

TC
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
GÜZEL SANATLAR ENSTİTÜSÜ
MÜZİK BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
Doktora Tezi

**ÇOKLUKİMLİK, MESLEK, AKRABALIK VE MÜZİK:
ORTA ANADOLU ABDALLARI'NIN MÜZİKSEL DİNAMİKLERİ**

Hazırlayan
Barış GÜRKAN

Danışman
Prof. Dr. Ayhan EROL

İzmir / 2019

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “*Çoklukimlik, Meslek, Akrabalık ve Müzik: Orta Anadolu Abdalları'nın Müziksel Dinamikleri*” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yaparak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

... / ... / 2019

Barış GÜRKAN

TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü' nün// tarih ve sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisanüstü Öğretim Yönetmeliği' nin maddesine göre Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora öğrencisi **Barış Gürkan**'ın "**Çoklukimlik, Meslek, Akrabalık ve Müzik: Orta Anadolu Abdalları'nın Müziksel Dinamikleri**" konulu tezi incelenmiş ve aday/ / tarihinde, saat 'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerine sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin olduğuna oy ile karar verilmiştir.

BAŞKAN

ÜYE

ÜYE

ÜYE

ÜYE

ÖZET

Geçimlerini, buldukları kültürel alan içinde ve o coğrafyaya ait müzikleri geleneksel yollarla icra ederek kazanan etnik gruplar, bir yandan zaman içinde söz konusu müzik geleneğinin giderek daha girift bir yapı sergilemesine neden olurken, öte yandan o müzikle aralarında organik bir bağ oluştururlar. Bir süre sonra buldukları coğrafyanın müzik kültüründen yola çıkarak oluşturdukları kendi müzikleri, kolektif olarak sergiledikleri kimlik aidiyetleri, mesleki dinamikleri ve grup içi iletişimlerinin temelini teşkil eden bağların belirleyiciliğiyle şekillendirilir ve sürdürülür. Orta Anadolu Abdalları bu kapsamda değerlendirebileceğimiz müzisyen bir topluluktur. Anadolu’da varlık gösteren pek çok Abdal topluluğu içinde Orta Anadolu Abdalları olarak adlandırdığımız bu grup, Kırşehir, Kaman ve Keskin’de yaşayan Abdallardan oluşur ve birbiriyle akraba olan bu Abdallar, düğünlerde müzisyenlik yaparak yaşamlarını sürdürürler. Takım adını verdikleri müzik gruplarının bu üç merkezde yaşayan Abdalların bir araya gelmesiyle oluşabilmesinin yanı sıra, oluşturulan takım söz konusu üç yerleşim yerinde de düğünlerde müzisyenlik yapmaya gider. Dolayısıyla şekillendirdikleri müzik kültürleri bu üç yerleşim yerinde yaşayan akraba Abdalların ortak katılımıyla, organik bir bütünlük içinde ve görece homojenite sergileyen bir yapıda meydana gelir. Buldukları coğrafyada Türkmen ve Alevi olarak tanınan Abdallar çeşitli düzeylerde ötekileştirmelere muhataptır. Bununla birlikte kendilerini marjinal bırakan toplumun geri kalanıyla karmaşık fakat mesleki temelli uyumlu ilişkiler içindedirler.

Bu çalışma, Orta Anadolu Abdallarının müziksel dinamiklerini, yukarıda kısaca özetlediğimiz bileşenler doğrultusunda, çoklu kimlik, meslek ve akrabalık kavramları üzerinden analiz etmeyi amaçlar. Üç bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde etnik, dilbilimsel ve inançsal perspektiften Abdalların tarihsel arka planına ışık tutulmaya çalışılır. Çalışmadaki teorik çerçevenin sınırlarının çizildiği ikinci bölümün ardından, üçüncü bölümde Orta Anadolu Abdallarında kimlik, akrabalık, müzik ve müzisyenlikle ilgili alan araştırmalarından elde edilen verilerin teorik çerçeveye dayalı değerlendirmeleri yer alır.

ABSTRACT

Ethnic groups who earn their livelihood by performing traditional music in the cultural area and geography they live in help form an intricate structure in the mentioned music tradition in time while, on the other hand, creating an organic connection with that music. After a while, the music of their own on which they based it on the geography they live in is formed and maintained by their identity they exhibit collectively, professional dynamics and the determinative bonds that form the basis of intra-group communication. Central Anatolian Abdals are musicians that can be regarded in this context. This group, which is referred to as the Central Anatolian Abdals among the many Abdal communities in Anatolia, consists of the Abdals living in Kırşehir, Kaman and Keskin, and these Abdals, who are related to each other, continue their lives as musicians in weddings. In addition to the fact that the bands they call *takım* (corresponds to the word team in Turkish) are formed by the gathering of the Abdals living in these three centers, a *takım* formed goes to perform as musicians at weddings in these three settlements. Therefore, the musical cultures they shape forms as result of the common participation of the relative Abdals living in these three settlements in an organic integrity and in a structure that exhibits relatively homogenous attributes. Abdals, known as Türkmen and Alevi (Alewife in Turkish) in the geography they live in are subjected to marginalization at varying levels. However, they are in a complex but occupationally-based harmonious relationship with the rest of the society that leave them marginal.

The aim of this study is to analyze the musical dynamics of the Central Anatolian Abdals within the concepts of multiple identities, profession and kinship, in line with the components summarized above. The study consists of three parts. The first part tries to shed light on the historical background of the Abdals from ethnic, linguistic and religious perspectives. The second part gives information on the theoretical framework of the study and the third part features the evaluations based on theoretical framework of the data obtained from the field researches about identity, kinship, music and musicianship in Central Anatolian Abdals.

ÖNSÖZ

Bir epistemik topluluğun mensubu olmak, bilgi üretim yollarına ve üretilen bilginin kabulüne onay veren kolektivitinin beklentileri kapsamında, nitelikli bir eğitim sürecini, yeterli ön bilgi birikimini, motivasyonu ve profesyonel ilgileri gerekli kılar. Bununla birlikte ortaya konulacak akademik çalışmalar araştırmacının söz konusu epistemik topluluğa girişinin anahtarı ve aidiyet sergileyebilmesinin tek yoludur. Bu çalışma, dünya genelinde müzik bilimleri alanında çalışan epistemik topluluğa dahil olma yolundaki ilk adımdır.

Akademisyen adayının yukarıda kısaca değinilen gereklilikleri karşılması ve epistemik topluluğa girişinin anahtarı olacak çalışmaları yapması, elbette sınırları keskin hatlarla çizilmiş akademik programlar sonunda verilen diplomalar ve ünvanlarla sağlanamaz. Oldukça meşakkatli bu sürecin temel belirleyicisi ise bu sürece uygun olan öğrenciyi yönlendiren hocalarıdır. Özellikle akademik sürecin en üst ve son derecesini kazandıran doktora tezinin kalitesi öğrencinin başarısını temsil etse de, aslında bütünüyle tez danışmanının birikimi, yaratıcılığı, ilgisi ve yönlendirme kabiliyetinin ürünüdür. Bu alanda çalışan en şanslı öğrencilerden biri olarak söyleyebilirim ki tezimde iyi olan ne varsa, danışmanımın müdahalesinin eseridir. Danışmanlığımı kabul ettiği günden çalışmanın son gününe kadar, çalışmanın her satırında büyük emeği olan, yalnızca tez yazmayı değil, bir hocanın ve danışmanın nasıl olması gerektiğini de öğreten ve bana doktora öğrenimim sürecinin her aşamasında doğrudan veya dolaylı olarak yol gösteren, akademik yaşamım boyunca yolunu yol edeceğim Prof. Dr. Ayhan Erol hocama minnet borçluyum ve hakkını ödeyemem.

Gerek dersini alma şansına sahip olduğum yüksek lisans öğrenimim sürecindeki kazandırdıkları, gerek tez izleme toplantılarında çalışmamın şekillenmesinde yaptığı yönlendirmeler ve katkıları, gerekse ders ve tez dışı görüşmelerimizde hiç esirgemediği motive edici enerjisi, desteği, himayesi ve sağladığı güven hissi için değerli büyüğüm Prof. Dr. Reyhan Altınay hocama çok teşekkür ederim. Doktora öğrenimim sürecinde ders alma şansına sahip olduğum, tez izleme jürimde katkıları ve eleştirileriyle çalışmanın son şeklini almasında büyük emeği olan ve her odasına uğradığımda güler yüzlü sıcak

karşılmasını eksik etmeyen Doç. Dr. Levent Ergun hocama çok teşekkür ederim. Tez çalışmamın bir yıllık zaman diliminde tez izleme jürimde yer alan, doktora sürecimin ilk gününden itibaren her konuda dostluğuna, bilgisine, desteğine ve yönlendirmesine başvurduğum Doç. Dr. Aykut Barış Çerezcioglu'na çok teşekkür ederim.

Alanda geçen süre zarfında, bana yalnızca çalışmam kapsamında değil, kişisel gelişimim sürecinde de olağanüstü kazanımlar sağlayan ve çalışma sürecinde şahit olduğum insani erdemlerine giderek daha fazla hayran kaldığım Orta Anadolu Abdallarına minnet borçluyum. Seyit Çevik, Adem Göçer, Burhan Ertaş, Çetin İçten, Birol Ertaş, Selahattin Ertürk, Tunay Cöke, Kenan Cöke, Murat Karakuş, Zeynel Göçmen, Verdi Taşan, Tacettin Köksal, Duran Taşan, Kamil Öge, Barış İçten, Veli Ertem, Zafer Başaran ve adını sayamadığım, bana kapılarını ve yüreklerini açan tüm ustalarımın teşekkürü bir borç bilirim.

Yukarıda sözünü ettiğim epistemik topluluğa giden yolda inşa etmeye başladığım akademik birikimimin temeli, beni bu toplulukla tanıştıran iki kıymetli hocam tarafından atıldı. Ege Üniversitesinde açtığı yüksek lisans programına büyük bir lütufla beni kabul eden Prof. Dr. Ahmet Yürür hocam ve dört yıl derslerinden ve sohbetlerinden çok şey öğrendiğim yüksek lisans danışmanım Prof. Dr. Yetkin Özer'e, beni içinde bulunduğum akademik motivasyona ve geleceğe yönlendirdikleri ve hazırladıkları için çok teşekkür ederim.

Bu çalışmaya -akademik kapsam dışında kalmalarına rağmen- benden daha özverili yaklaşan ve farklı düzeylerde çaba sarf eden canım ailem, galiba en özel teşekkürü hak ediyor. Benim ders çalışabilmem ve alanda çalışmalarımı rahat sürdürebilmem için ellerinden gelen fedakarlığı yapan annem Güler Gürkan'a, babam Halil Gürkan'a ve Tijenime; bu çalışmanın onlarla geçirmem gereken zamandan çaldığının farkında bile olmayan kuzularım Feyzama ve Hazarımın ne kadar teşekkür etsem azdır.

Barış Gürkan

İÇİNDEKİLER

ÇOKLUKİMLİK, MESLEK, AKRABALIK VE MÜZİK:

ORTA ANADOLU ABDALLARI'NIN MÜZİKSEL DİNAMİKLERİ

YEMİN METNİ.....	ii
TUTANAK.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
TABLolar LİSTESİ.....	xiv
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xv
FOTOĞRAFLAR LİSTESİ.....	xvi
KISALTMALAR.....	xvii
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

TARİHSEL PERSPEKTİF

1.1. Etnik Perspektif.....	11
1.1.1. Etnisite Tanımı.....	11
1.1.1.1. Etnisite Teorileri.....	17
1.1.1.2. Etnisite ve Kimlik.....	21
1.1.2. Etnik Perspektiften Abdalların Kökenine İlişkin Çıkarımlar.....	25
1.1.2.1. Abdalların Türklükleri.....	26
1.1.2.1.1. Abdalların Türkmen Orta Asya Kökeni.....	26
1.1.2.1.1.1. Akhunlar / Eftalitler.....	27
1.1.2.1.1.2. Türkmen Kavramı ve Abdallar.....	30
1.1.2.1.1.3. Abdalların Geygel (Çiğil) Kökeni.....	37
1.1.2.2. Abdallar Hakkında Farsî Köken Çıkarımları.....	40
1.1.2.3. Abdalların Çingene Kökeni Olduğu Yönündeki İddialar.....	42
1.1.2.3.1. Çingenelik İsnadını Reddedenler ve Şüpheciler.....	44
1.1.2.3.2. Gurbet Abdalları.....	46
1.1.2.3.3. Çingenelik ve Abdallar.....	48
1.2. İnançsal Perspektif.....	57
1.2.1. İnanç ve Din Nedir?	57
1.2.2. Din, Kültür ve Etnisite.....	63
1.2.3. İnançsal Perspektiften Abdalların Kökenine İlişkin Çıkarımlar.....	68

1.2.3.1. Tasavvufi Köken.....	69
1.2.3.1.1. Anadolu'da Tasavvufi Zümreler ve Abdallık.....	71
1.2.3.1.1.1. Kalenderîlik ve Abdallar.....	74
1.2.3.1.1.2. Abdalan-ı Rum / Rum Abdalları.....	77
1.2.3.2. Abdallar ve Alevilik-Bektaşilik.....	79
1.2.3.3. Dini Perspektiften Çingenelikle İlgili Çıkarımlar.....	89
1.3. Dilbilimsel Perspektif.....	92
1.3.1. Gizli Dil ve Etnisite.....	93
1.3.2. Gizli Dil ve Argo.....	94
1.3.3. Dilbilim ve Abdalların Kökeni.....	98
1.3.3.1. Abdal Gizli Dili.....	98
1.3.3.2. Dilbilim Verileri Kapsamında Türk Köken	
İddiasına İlişkin Çıkarımlar.....	109
1.3.3.3. Dilbilim Verileri Kapsamında Farsî Köken	
İddiasına İlişkin Çıkarımlar.....	111
1.3.3.3.1. Eynu Dili.....	112
1.3.3.4. Dilbilim Verileri Kapsamında Çingene Köken	
İddiasına İlişkin Çıkarımlar.....	113
1.4. Bölüm Değerlendirmesi.....	116

2. BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Çoklu Kimlikler.....	120
2.1.1. Çoklu Kimliklerin Müzakeresi.....	124
2.1.2. Ötekilik ve Marjinallik.....	127
2.2. Akrabalık.....	133
2.3. Meslek.....	137
2.4. Kimlik, Meslek ve Akrabalık.....	138
2.4.1. Akrabalık ve Meslek.....	138
2.4.2. Akrabalık ve Kimlik.....	146
2.4.3. Meslek ve Kimlik.....	151

3. BÖLÜM

ORTA ANADOLU ABDALLARI'NDA ÇOKLU KİMLİK, MÜZİK,

MESLEK VE AKRABALIK

3.1. Abdal Kimliği.....	155
3.1.1. Orta Anadolu Abdalları Kimlerdir?.....	155
3.1.1.1. Abdallarda Çoklu Kimlik ve Müzakeresi.....	157
3.1.1.2. Abdal Kimliği ve İç Evlilik.....	164
3.1.1.3. Abdallarda Aile Yapısı ve Akrabalık.....	167

3.1.2. Abdallar ve Ezginlik.....	170
3.1.3. Dionysos ve Abdal Kültürü.....	176
3.1.4. Kışlık Gurbet İzmir.....	182
3.2. Abdallarda Müzik.....	186
3.2.1. Abdal Müziği.....	187
3.2.2. Abdal Müziğinin Oluşumunda Belirleyici Olan Faktörler.....	189
3.2.3. Abdal Müziksel Kimliğinin Bileşenleri.....	194
3.2.3.1. Çalgılar ve Perde.....	194
3.2.3.2. Abdal Müziğinde Üslup.....	197
3.2.3.2.1. Abdal Müziğinde İdeal Tını.....	198
3.2.3.2.2. Abdal Avazı ve Üslubu.....	204
3.2.3.3. Dağar.....	209
3.2.3.3.1. Oyun Havası.....	211
3.2.3.3.2. Halay.....	211
3.2.3.3.3. Kırık Hava/Türkü.....	213
3.2.3.3.4. Bozlak ve Uzun Hava.....	214
3.2.4. Abdallarda Müzik Öğretimi.....	225
3.2.5. Abdal Müziğinde Yaratma ve Yeniden Yaratım.....	233
3.2.6. Kırşehir-Kaman-Keskin Abdalları Arasındaki Müziksel Farklar.....	237
3.3. Müzisyen Topluluk Olarak Abdallar.....	239

3.3.1. Abdallarda Meslek Algısı, Müzisyenlik ve Kimlik.....	242
3.3.2. Mesleki İcra Alanları.....	248
3.3.2.1. Düğünler.....	249
3.3.2.1.1. Abdallarda Düğünün Mesleki ve Toplumsal Anlamı.....	249
3.3.2.1.2. Düğün Orkestrası, Roller ve Hiyerarşi.....	252
3.3.2.1.2.1. Takım Oluşturma ve Makbul Müzisyen.....	252
3.3.2.1.2.1.1. Akrabalık ve Müzisyenlik.....	258
3.3.2.1.2.2. Çalgıların Düğün Sürecindeki Rollerini.....	261
3.3.2.1.2.3. Düğünde Çalgılar Arası Hiyerarşik İlişkiler.....	264
3.3.2.1.3. Düğün Dağarı.....	267
3.3.2.1.4. İş Karşılığı Alınacak Ödeme/Ücret.....	270
3.3.2.1.5. Düğünlerde Süreklilik – Değişim.....	275
3.3.2.1.6. Teber Düğünü.....	280
3.3.2.1.7. Almanya Düğünleri.....	286
3.3.2.2. Kırıkkale ve Kırşehir İl Kültür Müdürlükleri Ustalar Topluluğu...	288
3.3.3. Abdallarda Müzisyenlik ve Abdal Kadınlar.....	291
3.3.4. Geben Müzisyenler.....	303
SONUÇ.....	306
KAYNAKÇA.....	311
EKLER.....	333
ÖZGEÇMİŞ	

TABLÖLAR, LİSTESİ

Tablo 1. Abdal gizli dili kelime tablosu.....	101
Tablo 2. ‘Yatay ve dikey konumlanan çoklu kimlikler’ tablosu.....	163



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Abdal geleneksel mızrap vuruşunun spektral analizi.....	201
Şekil 2. Seyit Çevik'in icra ettiği bir "Uzun Hava" notası.....	215
Şekil 3. Seyit Çevik'in icra ettiği bir "Bozlak" notası.....	217
Şekil 4. Burhan Ertaş'ın icra ettiği bir "Said / Kağnıcı Bozlağı" notası.....	222
Şekil 5. Çetin İçten'in icra ettiği bir "Said / Kağnıcı Bozlağı" notası.....	224



FOTOĞRAFLAR LİSTESİ

Fotoğraf 1. Bağlamadan kapalı ton üretmek için mızrap tutuşu.....	202
Fotoğraf 2. Abdallarda müzik öğrenimi, Oyunla Öğrenim dönemi	334
Fotoğraf 3. Abdallarda müzik öğrenimi, Uygulayarak Öğrenim dönemi.....	335
Fotoğraf 4. Abdallarda davul patlatmayla damadın yakınından bahşiş alma.....	335
Fotoğraf 5. Keskin Abdallarından Barış İçten ve Verdi Taşan, düğünde.....	336
Fotoğraf 6. Gece yarısından sonra içkili eğlencenin devamı, müzisyen Abdallar.	336
Fotoğraf 7. Teber düğünü, Bayrak Kaldırma ve bahşiş atılması.....	337
Fotoğraf 8. Teber düğünü, Halay çekilirken yüklü miktarda bahşiş atılması.....	337
Fotoğraf 9. Burhan Ertaş, düğünde kullandığı ses sistemi ve ses işlemciler.....	338
Fotoğraf 10. Davulcu Abdalın düğünü şenlendirmek için kaşık alarak oynaması	338
Fotoğraf 11. Teber düğünü, halay çeken yaşlılara gençlerin ritmik tezahüratları..	339

KISALTMALAR

Arp	: Arapça
Aİr	: Ana İran dili
Çing	: Çingenece
Erm	: Ermenice
Eİr	: Eski İranî, İnan dili
Fars	: Farsça
Gürc	: Gürcüce
Hor. Krt	: Horasan Kürtçesi
İtl	: İtalyanca
Krt	: Kürtçe
Lhn	: Lahnda (Hint)
OA	: Orta Asya
Rum	: Rumca
Rus	: Rusça
Saha	: Saha-Yakut Türkçesi
Sind	: Sindhî (Hint)
Skr	: Sanskrit
Tür	: Türkçe
Yun	: Yunanca

GİRİŞ

Alan çalışmasının (field work) temel metodolojik prensip olduğu disiplinlerde, çalışmayı sürdüren araştırmacı ile incelemeye çalıştığı topluluklar arasındaki ilişki ile bunun sonucunda ortaya çıkan etnografik verinin mahiyeti üzerindeki tartışmanın, başlangıçtan günümüze çeşitli seviyelerde sürdürülmesi etkinliğin doğasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu tartışmaya ilişkin bir son nokta henüz konulmamıştır. Ancak son yıllarda bu mesele üzerinde fikir birliğini en fazla yansıtan yaklaşım, etnografik gerecin zaten “diyalojik” olarak üretilmekte olduğunun kabul edilmesi olmuştur.

Buna göre etnografi, araştırma yapılan topluluğa ilişkin araştırmacının “bu insanlar böyle yaşarlar” dediği bir metinden ziyade, “bu insanlar ve ben böyle yaşadık” dediği bir metin haline geldi. Çünkü bilimsel değerlendirme sürecinde kullanılan ve alanda topluluğun araştırmacıya sunduğu ‘sınırlı’ bilgi, araştırmacının onlarla kurabildiği ilişkiye, iletişime ve etkileşime bağlıydı. Dolayısıyla bir toplumun hayatı hakkında bilgi üretme çabasının gözlem kadar düşünümsellikle de ilgili olduğu ve fen bilimlerindeki gibi ‘deneysel’ bir süreçten ziyade, öznelerarasılığın bir sonucu olarak, ‘deneyimsel’ olduğu da dile dökülür oldu. Böylece araştırmalarda odak, ‘katılımcı gözlemden’ (participant observation), ‘katılımın gözlemlenmesine’ (the observation of participation) kaydırıldı. Diğer bir ifadeyle bu süreç, artık araştırmacının kendi katılımının niteliksel seyrinin de etnografik bilgi üretiminin önemli bir parçası olarak kabul edildiği ve kendi deneyiminin, perspektifinin, duygularının vs. okuyucunun tartışmasına sunulduğu bir nitelik kazandı (Atay, 2016: 12-13; Atay, 2017: 199).

Bu durumda elinizdeki metnin alana ilişkin kesimlerinin, ben ve Abdalların ortak iştirakleriyle şekillendiğini söylemek hatalı olmayacaktır. Yani nesnel, tarafsız ve duygusuz olamayan araştırmacı olarak ben, bana karşı bütünüyle doğal olamayan Orta Anadolu Abdalları ve hem süreçte benim onlar üzerindeki etkim hem de onların benim üzerimdeki etkisi, bu çalışmanın alana ilişkin kısmına yön veren temel bileşenlerdir. Ortaya koyulan bilginin niteliğini belirleyen bu bileşenlerin etkisini okuyucunun değerlendirmesine açabilmek amacıyla kısa da olsa bir ‘çalışma etnografisi’ (self-

ethnography) sunmam, günümüzde içinde bulunduğum epistemik cemaatin paylaştığı motivasyona ortak olabilmem için de önemlidir.

Abdalların Türkiye'nin gündeminde görece daha sık yer edinmesi, 2000'li yılların başında Neşet Ertaş'ın Türkiye'ye kesin dönüş yapmasıyla başlar. Ancak bir Türk Halk Müziği pratisyeniyseniz, bütün bir Orta Anadolu müzik kültüründe en etkili isimlerden olan Muharrem Ertaş, Hacı Taşan, Çekiç Ali gibi “ustalar”, Abdallar konusunda görece daha fazla malumat sahibi olmanıza vesile olur. Bu ilgilere sahip kişilerin de bilgileri genelde yüzeyseldir. Kırşehir, Kırıkkale ve bu bölgeye yakın illerin ilçeleri dışında yurt genelindeki algı, Abdalların ‘Muharrem Ertaş, Neşet Ertaş, Hacı Taşan ve Çekiç Ali gibi ustaları yetiştiren, halk kültürünün üretimi ve aktarımında büyük öneme sahip özel bir topluluk’ olduğudur. Bunun dışında var olan bilgi birikimi, Türk Halk Müziği içerisinde Abdallarla ilişkilendirilebilecek türküler üzerinden inşa edilen müzik temelli bilgilerdir. Bu bilgilerin Türk Halk Müziği bağlamında üretilmiş olması ise, yerel Abdal müziğinin olduğu şekliyle alınmadığı ve bu bilgilerin, çeşitli kaygılarla rafine edilmiş olduğu anlamına gelir.

Fakat alan araştırmasına başlama sürecimde benim birikimimin, bunun bir adım ötesinde olduğunu söylemeliyim. Doğal yollarla edindiğim bu birikim, 4-5 kuşak önce büyük dedelerimin Kırşehir'in Çiçekdağı ilçesinden göç ederek getirdikleri kültür kırıntılarıydı. Bir Abdal köyü olmasa da Abdallarla aynı kültür havzasından köken alan ortak davranış, ünlem, kelime ve maddi kültür ürünlerine karşı aşinalıklar, sürecin başında aslında kırıntı olarak değerlendirdiğim birikimin küçümsenmeyecek ölçüde olduğunu gösterdi. Fakat henüz bu halin bana avantaj sağlayıp sağlamayacağı konusunda emin değildim. İlk bakışta hem dışarıdan (outsider) ve dolayısıyla tecrübesiz olmanın bana sağladığı olağanüstü dikkatli ve ayrıntıcı olma şansı ve bunun getirisi, hem de iletişim kurma sürecinde içeriden (insider) fikir verebilecek birikimimin işimi kolaylaştıracağı düşünceleri hâkimdi. En azından kültürel açıdan yapmamam gerekenler konusunda fikir sahibiydim.

2012 yılının Nisan ayında başladığım alan araştırmamın başlarında, oldukça sıcak karşılanmama rağmen, ne kadar kapalı bir toplulukla yüzleştığimi de anlamıştım.

Abdallarla çalışan arařtırmacıların karřılařacađını dűřündűđüm en temel zorluklardan birinin, Abdal toplumunun duvarlarını ařtıđını hissedeceđi bir illűzyon hali olduđunu dűřűnűyorum. Abdallar 1950’li yıllardan itibaren oldukça belirgin bir zıt deđerlilik ile karřı karřıyadırlar. Bir yandan yařadıkları bűlgelerde diđer gruplar tarafından űtekileřtirilen ve marjinal bir yařam sűrdűrmek zorunda kalan Abdallar, diđer yandan uzak yabancılar tarafından çeřitli nedenlerle yođun bir ilgi ve iltifatla karřılařırlar. Bu ilginin kaynađı yalnızca bir ‘bilinmeyen’ karřısında duyulan merak olabileceđi gibi, milli kűltűrűn bileřeni olarak tahayyűl edilmesindeki basit bir gecikme de olabilir. Bu durumda ulusal kűltűrel mirasın el deđmemiř űzűnű barındıran ve dahası űreticisi ve aktarıcısı olan bir topluluđun űneminin kavranmasından sűz ediyoruz demektir. Bu taban tabana zıt deđer atfedilme durumu, Abdalların yařam biçimlerine olduđu kadar bařkalarıyla iletiřim kurma stratejilerine de yansır. Abdallar gűler yűzlűdűr, misafirperverdir, paylařımcıdır, yabancılardan Abdalların yanında kendilerini gűvende hissetmeleri kuvvetle muhtemeldir. Gűvenilir bir kılavuz kiři aracılıđıyla ya da yeterli gűrdűkleri diyalog neticesinde iliřki kurulduđu andan itibaren bařkalarına oldukça sıcak davranırlar. Ancak arařtırmacı için ařılması çok zor ve uzun zaman alan asıl duvar, bundan sonra belirir. Bir konut metaforuyla űrnelemek gerekirse, bahçelerinin kapısı çok kolay açılır ve bahçelerini oldukça eli açık bir řekilde paylařırlar; fakat eve girmek çok zordur.

Kendilerine gűsterilen ilgi, Tűrkiye’de belki de hiç bir etnik grubun karřılařmadıđı kadar yođundur ve bu ilgi, ‘kűltűrel miras aktarıcısı sanatçı ruhlu bir topluluk’ olarak sıklıkla gűrűřmeler yapılan Abdallarda, çeřitli rollerin ve sűylemlerin kristalize olmasına neden olur. Yukarıda konut metaforuyla aktarmaya çalıřtıđım bahçenin sakınımsızca paylařımı da aslında bu sűylemler ve rollerin sergilenmesini içerir. Fakat asıl olan bu metaforunda, evin içinde neler konuřulduđu ve nasıl davranıldıđıdır ve arařtırmacı için asıl mesele burada bařlar. Aksi takdirde sık tekrar edilmiř folklorik rollerini oynayan gűrűřme kiřileri olarak gerçek anlam dűnyalarının kapılarını açmak yerine, bir bakıma 1950’lerden bu yana insanların onlardan duymak istediklerini sűylerler. Neyse ki gűzűnű ‘evin içindeki anlam dűnyasına’ dikmiř biri olarak ben de yapmamam gerekenleri yapmamaya űzen gűsterdim. űrneđin uzunca bir sűre H. Russell Bernard’ın çalıřmasında “hanging out” (1994: 151) olarak aktardıđı tekniđi uyguladım;

yani yalnızca onlarla “takıldım”. Bu süreçte elbette Abdalların benim de rolümü oynamamı beklediklerini fark etmiştim; bu rolü yerine getirmek için sorduğum müzikle ve kültürleriyle ilgili birkaç soru ve az sayıda ses ve görüntü kaydı almak dışında hiç müzik üzerine konuşmadım. Rollere karşı aldığım önlem olarak bir başka örnek vermem gerekirse: Bir Türk Halk Müziği pratisyeni olarak müzikal birikimimde bağlama icracılığı önemli bir yer tutmasına karşın, ilk 5 yıl boyunca bir kez bile bağlama çalmadım. Böylece, en azından manipülatif müdahaleden bağımsız bir şekilde, hem ben hem de Abdallar açısından bağlama icracılığıyla ilgili rollerin sergilenmesine gerek kalmamış oldu.

Belki de tarihleri boyunca maruz kaldıkları ötekileştirmelerin etkisiyle inşa ettikleri aşılması çok güç duvarlar, benim gibi dışarıdan bir araştırmacı için iki anlam ifade eder: Bunlardan ilki çoğu kez benim motivasyonumu kıran bir gerçeklikle ilgilidir. Ne kadar uğraşırsak uğraşalım defalarca incinmiş olan Abdallar nazarında bizler, aradaki mesafenin korunmasına özen gösterilen ötekileriz. Fakat her defasında içine düştüğüm ve heyecanımı körelten bu ‘ötekilik’ halinin bireysel inşa sürecime katkıda bulunduğunun da farkındaydım. Atay bu durumu “kendine ötekileşme” ve diğer yandan “öteki olanda kendini bulma” (2016: 13) olarak tanımlar ki kendimdeki bu dönüşümün, çalışmanın düşünümsel perspektiften çıktıklarına yansıdığını da rahatça gözlemleyebildim. Aşılması zor duvarın işaret ettiği ikinci gerçeklik, Abdalların kültürel ve geleneksel kodlarının bu duvarlar tarafından oldukça iyi korunmuş olmasıyla ilgilidir. Başarılı analizlerle, zamanın tehdit ettiği pek çok geleneksel pratiği yok olmadan yakalamış olduğunu düşünen araştırmacının bu hazzına eşlik eden duygu şudur: sanki bizim için korunmuş olan (!) pratikler, söylemler, gelenekler vb. hakkında otoriter bir tavırla söz söyleme yetkisi kazanıyor olmak.

Çalışmanın bir ayağını alan araştırması oluştururken, diğer ayağını alan araştırmasına göre şekillenen fakat alandan gelenin organizasyonunun yapılacağı ve değerlendirileceği teorik düzlemin inşasını kapsayan masa başı süreci oluşturur. Çalışma bütünüyle danışmanımın yönlendirdiği bir süreçtir ancak teorik inşa sürecinde içinden çıkamayacağımı düşündüğüm durumlarda bir cümlesiyle onlarca kapı açan danışmanımın enerjisini ve en büyük desteğini özellikle masa başı kısmında deneyimledim. Bu süreçte

teorik çerçeve etnografik verilerle tutarlılık sergilemesi amacıyla birkaç kez revizyona uğradı. Bir örnek vermek gerekirse, kimlik kavramı ana teorilerden biri olarak belirlendikten sonra ‘tireli kimlikler’ (hyphenated identities) üzerine odaklandık ve hem tireli kimlik kavramı hem alt başlıkları için gerekli okumalar ve metinler yazıldı. Fakat alandan gelen verilerin niteliği ve kimlik teorilerindeki güncel yaklaşımlar bu kavramda değişikliğe gitmemize neden oldu ve ‘çoklu kimlikler’ (multiple identities) karar kılınan kimlik temelli kavram oldu. Aslını söylemek gerekirse daha sonra ‘tireli’ ya da ‘çoklu’ kimlik üzerine yürütülen teorik müdahalelerin, temel kimlik meselelerinden ve analiz kategorilerinden farklı olmadığı ortaya çıktı. Başka bir deyişle aslında ‘tireli’ ya da ‘çoklu’ kimlikler çerçevesinde öne sürülen argümanların, geliştirilmiş bir kültürel kimlik (cultural identity) tanımından farklı olmadığı görüldü. Yani aslında kimlikler zaten çoklu ve tireli olarak deneyimleniyordu. İnsanlar birey ya da grup olarak “belirsizlikten kaçış arayışına yanıt verirken” bazı aidiyetlerini öne bazı aidiyetlerini ise daha tali bir konuma yerleştiriyordu. Önemli olan bireylerin ya da toplulukların kendilerini tanımlarken başvurduğu referans noktalarını neden ve nasıl kullandığı idi. Dolayısıyla teorik çerçeve bölümünde bu meselenin ayrıntıları üzerinde durmanın iki açıdan faydası vardı. Bir yandan kimlik meselesine ilişkin bu çalışmanın perspektifinin ne olduğuna ışık tutmak diğer yandan da Abdalların kimlik dinamiklerinin nasıl şekillendiğini anlamak.

Abdalların, benim ve danışmanımın tüm süreçte belirleyici olduğu bu metin, bu üç bileşenin farklı zaman dilimlerinde katkıda bulunduğu bir ‘kendine özgülüğe’ sahiptir. Çalışmamızın akademik yelpazedeki konumuna ışık tutabilmek amacıyla, Abdalları konu alan diğer çalışmalar hakkında kısa bir değerlendirme yapmak faydalı olacaktır. Türkiye’de Abdal toplumu üzerine yapılan araştırmaların tarihi Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar uzanır. Fuad Köprülü, M. Şakir Ülkütaşır, Ali Rıza Yalman, Cahit Güzelbey, Ahmet Caferoğlu gibi önemli araştırmacıların literatüre kazandırdığı bu konudaki ilk çalışmalar; tasavvuf araştırmaları, halkbilim ve dilbilim olarak gruplandırabileceğimiz üç ana çalışma alanı içinde görülebilir. Abdalların müzisyenlikleri ve müziklerine yönelik yapılan ilk araştırmalar ise çoğunlukla ya bu çalışmalar içinde kısmen yer bulur ya da söz konusu ilk çalışmaları referans alan halk bilim çalışmaları kapsamında sunulur.

Literatüre göz atıldığında bütünüyle Abdal müzik kültürü üzerine odaklanan çalışmaların yaklaşık son yirmi yılda arttığı dikkati çeker. Bu artışın iki ana sebebi olduğunu söyleyebiliriz: ilki Türkiye’de müzik üzerine çalışan akademisyenlerin ve ortaya koydukları ürünlerin sayılarının son yirmi yılda artmış olmasıdır. İkinci ana sebep ise son yirmi yılda ülkemizde postmodern eğilimlerin geleneksel kültüre ilgiyi artırmış olması ve bu kapsamda popüleritesi artan Neşet Ertaş’ın Türkiye’ye dönmesiyle, “Neşet Ertaş’ın akrabaları” olarak bilinen Abdalların ilgiye mazhar olmasıdır.

İlk dönemde Abdallar ve Abdallık üzerine yapılan çalışmalar, içinde buldukları çağın akademik ruhunu paylaşan ve bununla birlikte ulus devlet modeliyle kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin inşa sürecindeki işleyişle de örtüşen niteliktedir. Diğer bir ifadeyle yeni devletin vatandaşları olan Türk Ulusunun kimlerden oluştuğu, nitelikleri, Türklük kimliği ve ideolojisiyle ne ölçüde eklemlenebileceği gibi sorulara yanıt aranması üzerine odaklanan kaygılar, bu ilk dönem çalışmaları da etkiler. Bununla birlikte elde edilen verilerin niteliği ve bu verilerden yola çıkılarak ulaşılabilecek sonuçlar da kırsal kesim kültürü üzerine dönemin ‘hâkim disiplini’ olan halkbilimin metodolojisinin el verdiği ölçüdedir.

Erken cumhuriyet döneminin siyasi ve akademik iklimiyle paralel şekillenen bu çalışmaların bu alanda kendisinden sonraki akademik araştırmalar üzerindeki etkisinin sürdüğü söylenebilir ki bu etki günümüzde de Abdallar ve müzikleri üzerine yapılan araştırmaların çoğunda kendini gösterir. İlk dönem yapılan verimli çalışmaların sağladığı veri havuzu, günümüzde de yapılan araştırmaların en temel başvuru kaynağıdır. Bu havuzun şekillenmesinde etkili olan kıymetli araştırmacıların nitelikleri, söz konusu verilerin önemini gösterse de, zaman içerisinde yapılan çalışmaların sıklıkla aynı kaynaktan beslenen diğer çalışmaları referans göstermesi, farklı metodolojik yaklaşımlara sahip diğer sosyal bilimler disiplinlerinin veri toplama, anlama ve değerlendirme biçimlerinden yararlanılmamış olması, bir kısır döngünün içine girilmesinin önüne geçemez.

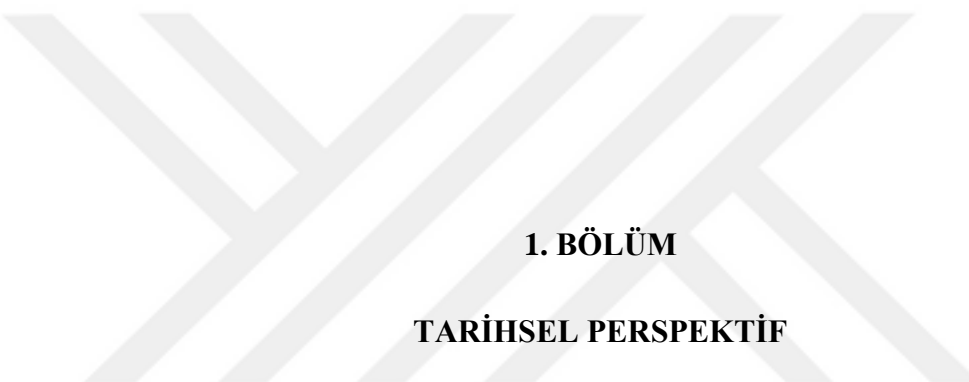
Söz konusu döngünün Abdal kültürü, kimliği ve müziği üzerine yapılan çalışmalardaki en temel tezahürü, bu çalışmalarda ana iskeletin, Abdalların –var olduğu

ön kabulü üzerinden değerlendirilen- güçlü tasavvufi nitelikleri ve bu nitelikleriyle bir şekilde ilişkilendirilme kaygısı güdülen Türklükleri olarak belirlenmesi, çalışmanın geri kalanını ise bu odak perspektifinden yorumlanmasıdır. Bu alandaki akademik çalışmaların pek çoğunun ortak noktası olan tasavvufi nitelikler ve Türk kimliğine yapılan vurguyla örtüşen ve destekleyen kültürel ve tarihi göstergeler, bu doğrultuda sunulan pek çok argümanın temel referans noktalarıdır. Ancak çalışmaların yalnızca bu odak merkezinde şekillenmesi ve bununla sınırlandırılması, Abdal kimliği, kültürü ve müziğini anlama çabasının yalnızca iki ‘sonuca’ indirgenmesi anlamını da taşır. Diğer bir ifadeyle, Abdallar hakkında ilk dönem çalışmaları ortaya koyan pek çok önemli araştırmacının sunduğu verilerin meşruiyetine sığınarak aynı çerçeve içinde kalan araştırmalar, farklı perspektiflerin sunacağı yeni değerlendirmeler ve farklı anlam üretme süreçlerinden mahrumdur denebilir. Bu gerekçeyle bu çalışmanın temel düsturu kendisinden önce yapılan çalışmaların verileri ve sonuçlarıyla, bunlardan farklı perspektiflerin anlama biçimleri ve değerlendirmelerini bir arada ele almaktır.

Bu süreçte ele alınan örnek topluluk, öncelikle tutarlı bir kültürel bütünlük sergileyebilmelidir. Dolayısıyla bu çalışmada ‘Orta Anadolu Abdalları’ operasyonel tanımıyla sınırlandırılan Kırşehir, Kaman ve Keskin’de yaşayan Abdallar, bu amaçla çalışmanın örneği olarak seçilmiştir. Birbirlerine, çok önem verdikleri akrabalık bağıyla bağlı olan ve tarihsel süreçte yaşadıkları coğrafyada ötekileştirilmelerine rağmen toplumun geri kalanıyla ortak pek çok kimliği paylaşan Orta Anadolu Abdalları, müzisyenlik mesleğiyle yaşamlarını sürdürürler. Dolayısıyla aralarındaki bağ yalnızca akrabalık değildir. Yaşadıkları coğrafyada çalıştıkları düğünlerde mesleki deneyimlerini paylaştıkları “takım” adındaki gruplar, kendi oturduğu veya diğer iki yerleşim yerinde yaşayan akraba Abdallardan oluşur. Bir cümleyle özetleyecek olursak, akraba olan Orta Anadolu Abdalları mesleki birliktelikleri sayesinde -farklı yerleşim yerlerinde yaşasalar da- ortak bir müzik kültürüne sahiptir. İşte bu ilişkilenmeler ağı, çalışmamızda Abdal müziğini anlayabilmek için akrabalık, meslek ve çoklu kimlik kavramlarının analitik araç olarak kullanılması tercihini doğurur.

Tipik bir etnomüzikoloji tezinde karşılaşılabilecek ana bölümler bu çalışmanın da yapısını oluşturur: Abdallar üzerine sunulan ilk çalışmalardan günümüze kadar etkisini

koruyan tasavvufî nitelikler ve Türklük iddialarının da tartışıldığı ilk bölüm, tarihsel perspektiften Abdal kimliğini ve kültürünü ele alır. Bu bölüm etnik, inançsal ve dilbilimsel yaklaşımlar ışığında, okuyucuya -yukarıda bahsedilen iki odakla birlikte, buna karşıt görüşleri de değerlendirerek- Abdalların kökeni ve günümüzdeki Abdal toplumunun kimliğiyle ilgili alternatif bir perspektif sunar. Çalışmanın ikinci bölümü teorik çerçevenin tartışıldığı bölümdür. Yukarıda bir paragrafı analitik araç olarak tercih edilme gerekçeleri özetlenen çoklu kimlik, akrabalık ve meslek kavramları bu bölümde birbirleriyle ilişkileri bakımından ele alınır. Abdal kimliğinin, müziğinin, mesleki ortamlarının ve müzisyenliklerinin çoklu kimlik, akrabalık ve meslek kavramları perspektifinden ele alındığı bölüm örnek olayın irdelendiği üçüncü bölümdür.



1. BÖLÜM
TARİHSEL PERSPEKTİF

1. BÖLÜM

TARİHSEL PERSPEKTİF

Kırşehir, Kaman ve Keskin’de yaşayan Orta Anadolu Abdalları, toplumsal dinamikleri bakımından yaşadıkları coğrafyadaki diğer gruplardan tutarlı ve anlamlı farklılıklar sergiler. Yaşadıkları yerleşim yerlerinde şehrin ‘kenarında’ konumlandırılmış bir mahallede, marjinal bırakılmış bir yaşamı paylaşırlar. Kendilerini Türk, Türkmen, Teber-Abdal, Alevi gibi kimliklerle tanımlayan Abdalların kökenlerine ilişkin sözlü tarih aktarımında başvurdukları semboller, iki coğrafyayla ilişkilendirilir. Bunlar Türkiye’de Türklük ve Türkmenlik köken iddiasının tahayyülünde vurgulanan Orta Asya ve Horasan’dır. Ortak tarihleri, gelenekleri, meslekleri, kendi aralarında kullandıkları özel dilleri ve tüm yaşam biçimiyle Abdallar, kimliğe ilişkin sınırları değişse de belli açılardan tanımlanabilecek bir topluluktur. Belirli karakteristiklere sahip bir örnek grubun tarihsel perspektiften kökenine ve kimliğine yönelik tespitler yapabilmek için etnisite kuramlarına başvurmak ve oradan toplanacak gereçle ilerlemek anlamlı görünür.

Ancak Abdal toplumunun kökenine ilişkin yapılabilecek çıkarımlarda, etnisiteyle birlikte inanç ve dil, iki odak olarak başlıca öneme sahiptir. Birer kültürel ifade formu olarak dil ve inancın, yaşamın diğer bileşenleriyle ne şekilde ilişkilendiğinin tartışılması, inançsal birliktelik, dil ve etnik grup gibi farklı olabilecek ama bu çalışma özelinde birbiriyle doğrudan ilişkili kimlik bileşenlerini barındıran Abdalların köken öykülerinin daha net anlaşılması için gereklidir.

Abdalların kökenlerine yönelik ilk bölümde yapılan tarihsel çalışma, bütünüyle yazılı kaynakları referans alır ve bu bilgiler alanda görüştüğüm kişilerin aktardığı tarih verileriyle karşılaştırılır. Bu mukayesenin büyük oranda örtüşüğünü söylemek gerekir. Fakat alandan topladığım söz konusu tarihe ilişkin verilerin salt sözlü tarih aktarımı olduğunu da ifade etmek güçtür; yukarıda da değinildiği gibi Abdallar sık sık kendileriyle ilgili bilgi toplamaya gelenlere karşı derslerine iyi çalışmış bir topluluk görüntüsü verirler. Gerek araştırmacıların kendilerine aktardığı bilgiler, gerekse kendileriyle ilgili

ortaya koyulan kitap ve belgesel gibi yayınlar, Abdalların kendi tarihlerini ‘güncellemelerine’ neden olur. Özetleyecek olursak, ilk araştırmacıların yazılı kaynaklar ve Abdalların sözlü tarih çalışmalarından derledikleri ve yorumlayıp yeni bir bütünlükle ortaya koydukları Abdal tarihini, zaman içinde öğrenip, yaşamlarının içine katıp, günümüzde kendilerinin sözlü tarih verisi olarak sunarlar. Dolayısıyla günümüzde hem literatürün hem de Abdalların tarihlerine ilişkin sundukları veriler örtüşür.

Tarihsel perspektiften Abdalları ele alan birinci bölüm, etnisite tanımlarının, kuramlarının ve kimlikle ilişkisinin ele alındığı ‘Etnik Perspektif’; Abdalların inançları ve Abdalları inanç kapsamında değerlendiren araştırmaların iddialarından yola çıkarak, köken öykülerine ışık tutmayı hedefleyen ‘İnançsal Perspektif’; son olarak marjinalleştirilmiş ve bu gerekçeyle kapalı bir yapı sergileyen Abdalların kendi aralarında iletişimlerini dışarıdan gizlemek amacıyla kullanılan gizli dilleri üzerinden tarihlerine yönelik çıkarımda bulunmayı hedefleyen ‘Dilbilimsel Perspektif’ alt başlıklarıyla organize edilmiştir.

1.1. Etnik Perspektif

Bu başlık altında, yukarıda da değinildiği gibi yaşamlarının pek çok bileşeniyle, birlikte yaşadıkları topluluklardan belli sınırlarla ayrılan etnik bir grup olan Orta Anadolu Abdallarının kim oldukları, nereden geldikleri, kendilerini nasıl tanımladıkları ve toplumun geri kalanının onları nasıl tanıdıkları gibi sorulara, etnik ve etnisite kavramına yüklenen anlamlar gözden geçirilerek yanıt aranacaktır.

1.1.1. Etnisite Tanımı

Etnik kelimesinin etimolojisi hakkında yapılan çalışmalar, kelime kökeninin Antik Yunan dilinde *ethnos*’a dayandığını gösterir. Ancak bununla birlikte terime yüklenen içerik birbirinden farklıdır. John Hutchinson ve Anthony Smith, bu farklılıkları kimi Antik Yunan düşünürlerinin kullanımlarından örnekler vererek sergilemeye çalışır.

Örneğin Homeros'ta *ethnos hetarion* bir grup arkadaş, *ethnos Lukion* Likyalı bir kavim, *ethnos melisson* veya *orniton* ise bir arı veya kuş sürüsü anlamına gelir. Pindar, erkeklerden bahsederken *ethnos aneron* veya *gunakion*, Herodot Medyan halkı hakkında *Medikon ethnos* tamlamasını kullanırken, Aeschylus Perslileri bir *ethnos* olarak tanımlar. Platon ise *ethnos kerukion* ile bir mübaşir kastına işaret eder. Ancak bu kullanımlar dışında *ethnos* kelimesinin günümüzdeki etnisite tartışmalarına kadar etki bırakacak önemli bir kullanımı dikkat çeker. Bu, terimin aynı zamanda ‘Yunanlı olmayan periferik yabancı barbarları’ tanımlamak için kullanılmasıdır. Yunanlılar kendilerini tanımlarken *genos Hellenon* terimini kullanırlar¹. Hutchinson ve Smith’in (1996) aktardığı bilgiler ışığında yapılabilecek ilk çıkarımlardan biri, Antik Yunan’da *ethnos* kelimesinin ortak köken, doğum yeri, kabile, kavimler veya yaşanılan bölgeyi tanımlıyor olmasıdır. Yunan olmayanların tanımlandığı kullanımı dışındaki tüm kullanımlarının ortak noktası ise bir uyumun söz konusu olmasıdır. Yani bazı kültürel veya biyolojik özelliklerin paylaşıldığı, birlikte uyum içinde yaşanılan bir grup insan veya hayvan *ethnos* kelimesiyle tanımlanır (akt. Akıllı, 2003: 34-35).

Etnik kelimesinin Eski Yunan kültüründeki ‘öteki’ye işaret eden anlamı Hıristiyanlığın ilk döneminde de karşımıza çıkar ve Hıristiyanlarla Yahudiler dışında kalan grupları tanımlamak için kullanılır hale gelir. Bu anlam dönüşümü MS 1 ve 2. yüzyılları kapsayan süreçte, Yeni Ahit yazarları ve Kilise Babaları döneminde gerçekleşir. MS 4. yüzyılda Theodosus döneminde Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu’nun resmi dini olarak kabul edilmesiyle etnik kelimesinin kullanım alanında bir değişim daha yaşanır. Bu yüzyıldan başlayarak *ethnicus*, *ethnica* veya *ethnicum* gibi değişik şekillerde kullanılan kelime, 19. yüzyıla kadar hükmünü sürdürecektir. Yine Hıristiyan perspektifinden pagan, putperest ve batıl inançlı kişileri tanımlamak için kullanılır. Buradaki ayrımı, Hıristiyanlığın daha önce olmadığı şekilde

¹ Eski Yunan medeniyeti “polis devlet” temeli üzerine gelişir. Evrimci bir perspektiften polis devleti şöyle açıklanır: yerleşik hayata geçen kabilenin zaman içinde köyler oluşturması, köylerin gelişerek bir kente dönüşmesi ve zamanla kent sakinleri arasında sınıflaşmanın ortaya çıkması sonucu oluşur. Her ne kadar bu polisler devlet olsa da –Atina gibi büyük polisler hariç- genellikle hem nüfusu hem de toprakları oldukça küçüktür. Her biri siyasi açıdan bağımsız olan polisler nüfus planlaması konusunda da dikkatlidirler. Bununla birlikte polis kelimesi, aynı zamanda polis içerisinde yaşayan insanları, yani “gerçek yurttaşları” tanımlamak için de kullanılan bir kelimedir (Nişancı ve Işık, 2015: 197). Kendilerini barbarlara karışmamış saf Helen ırkı olarak tanımlayan bu halk, polis dışındaki barbarları *ethnos* olarak tanımlar.

bir evrensel tek tanrı anlayışına dayanmasında gizlidir ve Hıristiyanlık pejoratif nitelikli *ethnic* kelimesiyle adlandırdığı yanlış tanrılara tapan pagan, putperest ve batıl inançlıları doğru dine çağırmalıdır. Bir başka ifadeyle “... Hıristiyan Roma döneminde *ethnic* kavramının, evrensel ve doğru tanrının emirlerine göre şekillendirilmeye çalışılan ekümenik düzenin önündeki antik çağdan kalma Greko-Helen ve barbar tortularla beslenen mikro kimlikleri ve kültürleri anlayan dışlayıcı bir anlamı olduğu düşünülebilir” (Akıllı, 2003: 36-37). Bu ifadeyle paralel şekilde Somersan (2004) da etnisitenin sıfat hali olan *ethnicos* kelimesinin Latince’ye *ethnicus* şeklinde girdiğini ve Latince kullanımında ise etnisite yabancılar, bizden olmayanlar, ötekiler, dinsizler, ilkeller, bizden farklı bir dini paylaşımlar olarak kullanıldığını söyler (akt. Suvari, 2009: 13).

Ortaçağ boyunca da etnisite kavramına ışık tutan perspektif Hıristiyanlıktır. Çünkü Ortaçağdaki siyasal yaşam, önceliğin dine dayalı olduğu bir felsefi anlayışla inşa edilir ve toplumsal, ekonomik ve dinsel alanlar birbirlerinden tam olarak ayrılmaz. Dünyevi otorite karşısında ruhani otoriteden yana bir tercihin öne çıktığı Ortaçağ Avrupa’sında kurumsallaşan Kilise, yaşamın her alanında belirleyicidir (Nişancı ve Işık, 2015: 200). Uyangoda Jayadeva (1998), etnik kelimesinin Kilise perspektifinden Hıristiyanlık dışında kalan toplulukları tanımlamada kullanılmasını sosyo-politik bağlamda açıklar. Kendini evrensel din olarak pek çok farklı coğrafyada kabul ettirme çabasında olan Hıristiyanlık, belirgin kimlik farklılıklarını siler ve kendi dinamikleriyle ilişkili bir evrensel kimlik empoze eder. Bu bağlamda dünyanın neresinden gelirse gelsin Hıristiyan olanlar evrensel ve evrenselleştirici bir kimliğe sahiptir. Bu evrenselleştirici ve homojenleştirici kimlik anlayışının karşısında alternatif üretebilecek tüm kimlikler – özellikle etnik kimlikler ve milliyetçilik akımı kapsamındaki hareketler- kiliseler için birer rakiptir (akt. Akıllı, 2003: 38).

Sosyal bilimlerde ise etnisite teriminin geçmişi çok yenidir; İkinci Dünya Savaşı sonrasında varlık göstermeye başlar. Sosyal bilimlerdeki kullanımına olanak tanıyan anlam dönüşümü ise etnisite terimine etkisi günümüze kadar sürecek olan yeni bir ifade gücü kazandırır. 1942 yılında W. Lloyd Warner ve Paul S. Lunt *The Status System of a Modern Community* adlı çalışmalarında etnisiteyi “sosyal sistemi değiştiren veya sosyal sistem tarafından değişime uğrayan birkaç karakteristik özellikten bir tanesi” olarak

görürler ve bu karakteristik özellikler “bireyi bazı birey gruplarından ayırıp diğerleriyle özdeşleştiren” özellikler olarak tanımlanır (akt, Akıllı, 2003: 40).

Etnisitenin tanımlanması amacıyla antropoloji ve sosyoloji kapsamında pek çok çalışma çeşitli araştırmacılar tarafından ortaya konulmuştur. Bu çalışmada etnisite kavramının ifade ettiklerinin netleşmesi ve sınırlarının çizilebilmesi için etnisite kavramını tanımlama girişimlerini ele almak faydalı olacaktır. Etnik gruplara ilişkin önemli çalışmalara imza atan Barth, antropoloji literatüründe yer bulan ideal etnik grubun şu dört özelliği barındırması gerektiğini söyler: a) biyolojik olarak kendi varlığını sürdürebilmelidir, b) açık bir şekilde ortak bazı temel kültürel değerlere sahip olmalıdırlar, c) karşılıklı etkileşim ve iletişimin olduğu bir alan yaratmalıdırlar, d) kendileri ve diğer etnik grup üyeleri tarafından bir etnik gruba aidiyet isnadında bulunulmalıdır. Bu ideal etnik grup tanımlamasının pek çok örnekte karşılığını bulmasına rağmen, etnik grup olgusunun ve bu olgunun toplumsal ve kültürel hayattaki yerini anlamayı engelleyici bir tanım olduğu için değiştirilmesini önerir. Bu perspektif etnik gruplar arasındaki sınırların korunmasının ‘doğal’ bir süreç olarak algılanmasını sağlar. Bu şekilde söz konusu sınırların ırksal farklılık, kültürel farklılık, toplumsal bölünme, dilsel engeller ve örgütlü düşmanlık vb. nedenlerden köken aldığı fikri oluşur (Barth, 2001: 13-14).

Smith ise etnik bir grubun ana niteliklerini şu altı maddede verir:

- Kolektif bir özel ad
- Ortak bir soy miti
- Paylaşılan tarihi anlar
- Ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur
- Özel bir ‘yurt’la bağ
- Nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu.

Smith bir grubun bu niteliklere sahip olduğu ve paylaştığı oranda ideal etnik topluluğa ya da etni tipine o ölçüde yaklaştığını söyler. Ayrıca yukarıdaki maddeler göz önüne alındığında (ve yalnızca dördüncü madde dışında) tüm maddeler tarihi ve kültürel içeriklere sahiptir ve son derece öznelidir. Bu noktada dikkat çekici bir ayrıntı da araştırılması genellikle zor olan ecdatla ilgili herhangi bir olgusal veri değil, ortak soya dair mitlerin gerekliliğidir (Smith, 2010: 42-43). Bir etnik grup üyesinin gözünden kendi etnisitelerinin mitik bir evlat ve ecdat bağıyla bağlı geniş bir aile oluşturan birbiriyle ilişkili ailelerden oluştuğu yönündeki inançlarından yola çıkarak, Horowitz (1985) etnisiteyi hayali bir soydan gelen “*süper-ailelere*” benzetir (akt. Smith, 2010: 43). Grubun tarihsel olarak devamlılık gösterdiğini düşünmesi etnik ideolojilerde önemli unsurlardandır. Ortak bir tarih ve gelenek olduğu yönündeki bu gibi ideolojiler, söz konusu etnik grubun ‘doğal’ olduğu izlenimini verirler ve etnisitenin çok uzun süredir var olduğu düşüncesiyle grup üyeleri güven ve kültürel bir aidiyet hissine kapılırlar (Eriksen, 2009: 416).

Etnik toplulukların oluşumu konusundaki iddiaları farklı etnisite teorileriyle de ilişkili olmak kaydıyla ikiye bölebiliriz. Aşağıda ayrıntılarıyla bahsedilecek olan ilkçi (primordialist) teoriyi kapsayacak şekilde, ilk grubu ‘tözsel yaklaşım’ oluşturur. Bu yaklaşım etnisiteleri tarihsel sürekliliği olan verili tözsel kendilikler olarak kabul eder (Suvari, 2009: 13). Primordialistlerin etnisite konusundaki bu “verililik” iddiaları, etnisitenin kökenini, insanın var olduğu sürecin başlangıcına tarihlemelerine neden olur (Çilliler, 2013: 9). Tözsel yaklaşıma karşı geliştirilen fikir ise ‘inşacı yaklaşımdır’. Bu yaklaşıma göre etnisiteler zamanla insanların değer bölüşümü ve karşılıklı etkileşimi sürecinde, insanların birbirlerini dışlaması ve ötekileştirmesi veya dahil etmesi gibi bazı sosyal süreçlerce şekillendirilen toplumsal kategoriler olarak kabul edilir (Suvari, 2009: 13). İnşacı yaklaşıma sahip olan Barth, etnik gruba aidiyeti belirleyen unsurların objektif olarak tanımlanan farklılıklar olmadığını, toplumsal süreçte şekillenen farklılıkların aidiyeti belirlediğini söyler. Yani insanlar davranışları bakımından ne kadar farklı olursa olsun, akraba olmalarına rağmen B etnik grubuna değil de A grubuna aidiyet duyuyorsa bu tanımlama geçersiz sayılamaz (Barth, 2001: 18). Barth’ın etnisitenin dinamiklerinin objektif kültürel farklar olmadığını, içeriden belirlendiğini iddia eden bu

tutumu, Barth'ın "öznelci" olarak anılmasına neden olur (Aksoy, 2013: 7). Benzer bir perspektiften Cohen de etnisitenin kabul (kapsama) ve redlerin (dışlamaların) iç içe geçtiği bir bütün olduğunu söyleyerek, etnisitenin emik perspektiften oldukça öznel ve bağlamsal oluşunu vurgular (akt. Somersan, 2008: 76).

Bir etnisitenin nasıl meydana geldiğine ilişkin oldukça yüzeysel yanıtlar verilebilmesine rağmen, ampirik olarak bu sürecin iki ana biçimi söz konusudur: birleşme ve bölünme. Etnisitenin oluşumuna ilişkin bu iki ana biçim aslında -oluşum sıklığı göz önünde bulundurulduğunda- etnik sınırların değişken doğasını da ortaya koyar (Smith, 2010: 46).

Ortak bir kültür paylaşımı etnisite tanımlarının hemen hepsinde öne çıkan bir kesişme noktasıdır. "Etnik ideolojiler her ne kadar istismar edilebilmektelerse de esas olarak kültürel bir 'ham madde'ye dayanır" (Eriksen, 2009: 417). Ancak Barth'a göre ortak kültür paylaşımı bir etnik grup oluşumu sürecinde belirleyici bir unsur değildir; ancak bu oluşumun bir süreci olarak değerlendirilmelidir (2001: 14). Yani kültürel özellikler etnisite için bir "şart" değildir; çünkü gruplar arası kültürel akış mutlaka devam edecektir. Bu nedenle araştırmaların odağı etnisitelerin barındırdıkları kültürel malzeme değil, gruplar arasındaki sosyal sınırlar olmalıdır (Eriksen, 2009: 410-411). Başka bir ifadeyle etnisite öncelikli olarak bir kültür meselesi değildir; bir kimlik meselesidir. Bu noktada kültür etnik kimliğin belirleyicisi olmaktan ziyade, etnik kimliklendirme sürecinin bir sonucu olarak kabul edilmelidir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında değerlendirilebilmesi için etnisitenin tanımını yapan çeşitli yazarların görüşlerine yer vermek gerekirse: *Antropoloji Sözlüğü*'nde Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın etnisite tanımını şu cümlelerle verir:

"Belirli dinsel, dilsel, mekânsal ve/veya kültürel özellikler bakımından hem kendisini diğerlerinden ayrı gören hem de diğerleri tarafından başka sayılan bütünlüklü bir kimliğe ve kendine özgü kültürlenme sürecine sahip, içerden evlenmek suretiyle bir grup kimliğini koruyan ve grubun sürekliliğini sağlayan toplumsal/kültürel ve bazen de siyasi oluşum. Etnisite olgusunda yukarıda sayılan öğelerden birisi veya birkaçı veya

tamamı önemli olabilir; zaman ve mekana bağlı olarak değişebilir” (Emiroğlu ve Aydın, 2003: 276).

Her ne kadar bu tanımda Emiroğlu ve Aydın’ın bazı öğelerin öne çıkabileceği yönündeki hatırlatması tanıma esneklik katsa da yapılan tanımda yer alan “içerden evlenme” ön kabulü Emiroğlu ve Aydın’ın etnisiteyi tözsel yaklaşım perspektifinden tanımladığını gösterir. Benzer perspektiften yaklaşan Max Weber, etnisiteyi fiziki benzerlikler, ya da örflerinin, adetlerinin benzemesi üzerinden veya ortak göç ve sömürgeleşme geçmişleri nedeniyle sübjektif olarak aynı atadan geldiklerine inanan topluluk olarak tanımlar (akt. Somersan, 2008: 75). Weber’in kültürel farklılıklar üzerine yaptığı vurguyu bir adım genişleten Eriksen, etnisite kavramının kendilerini kültürel açıdan farklı tanımlayan ve diğer gruplar tarafından da bu şekilde tanınan gruplar için kullanıldığını söyler (akt. Suvari, 2009: 14). Eriksen’in yaptığı katkı aslında bir perspektif değişimini de temsil eder ki Eriksen inşacı yaklaşıma sahiptir denilebilir. Eriksen ile büyük benzerlik gösteren bir tanıma Marshall’ın *Sosyoloji Sözlüğü*’nde rastlarız: “Etnisite, ait oldukları ve içinde özgün kültürel davranışlar sergiledikleri bir toplumda kendilerini diğer kolektif yapılardan farklılaştıran ortak özelliklere sahip olduğunu düşünen ya da başkaları tarafında bu gözle bakılan kişileri tanımlayan bir terimdir” (2014: 215).

1.1.1.1. Etnisite Teorileri

Sosyal bilimlerde etnisite farklı perspektiflerden farklı teorilerce yorumlanır. Fakat çalışmamızda bu farklı perspektifler içinde Abdalların etnik aidiyetlerine ve kökenlerine yönelik ortaya atılan iddialarla ilişkilendirebileceğimiz başlıca üç yaklaşım özetlenecektir. Bunlar ilkçi (primordialist), araçsalıcı ve inşacı (konstrüktivist) yaklaşımlardır.

Etnisitenin bir kan bağı meselesi olduğu ve doğuştan edinildiği ön kabulü ilkçi teorinin temel referansıdır. Ayrıca bu yaklaşıma göre etnisite bireyin yaşadığı yer, akrabalık ilişkileri, din, dil, gelenek gibi sosyal pratiklerle şekillenen ve doğal-

değiştirilemez bir bağlılık duygusundan köken alan bir sosyal dayanışmadır. Bu şekilde aynı özelliklerle bir araya gelen bireyler kolayca yakınlık kurar ve etnik grupların oluşumu için gerekli olan zemin sağlanmış olur (Kurubaş, 2008: 13). Serkan Akıllı ilkçi etnisite teorilerini iki ana gruba ayırır. İlki, Edward Shills ve Clifford Geertz'in önemli temsilcileri oldukları yaklaşımdır. Bu yaklaşım etnik grupların teşekkülünde kan ve duygusal bağın önemiyle birlikte kültür, gelenek, din, tarih, dil gibi bazı özelliklerin de birinci derecede önemli olduğunu savunur. Diğer grupta ise, Pierre Van Den Berghe'ün başlıca temsilcisi olduğu yaklaşım yer alır. Berghe toplumun biyolojik-genetik özelliklerini ön plana alır ve etnisiteyi kaynak kıtlığındaki yaşam mücadelesinde avantaj elde etmek amacıyla kullanılan "akraba seçiminin" bir uzantısı olarak tanımlar. Bu iki yaklaşımı kısaca özetleyecek olursak: İlk grupta değerlendirilen Shills, İkinci Dünya Savaşı'ndaki askerlerin görevlerine kendilerini adamalarının sebebinin vatan sevgisi veya partilerin sembollerine karşı duydukları bağlılık olmadığını, askerlerin ölmeye bile razı olmalarına neden olan şeyin komutanlarına, ailelerine ve takım arkadaşlarına olan bağlılıkları olduğunu tespit eder. Bu ayrımın farkına varan Shills, özellikle aile üyeleri arasındaki dayanışmanın olağanüstülüğünün bir kan bağına dayanabileceğini söyler ve ilk defa aile içi ilişkileri sosyal ilişkiler içerisinde primordial kelimesiyle tanımlar. Shills primordial bağ ve etnik özdeşleştirme süreci arasındaki ilişkiyi ise şu şekilde açıklar: "insanların derinlerde yer alan duygusal ve primordial ilişkilere karşı belirli sosyo-tarihsel koşullar altında etnik ve ırksal kimliklerle tatmin edilebilecek değiştirilemez bir biyolojik ihtiyaçları vardır" (akt. Akıllı, 2003: 46). Yani bir bakıma Shills insanların etnik gruplar oluşturmalarını, karşı koyamayacakları primordial ilişkiler ağından kaynaklanan biyolojik ihtiyaçların giderilmesiyle ilişkilendirir. Primordial bağların önemine yapılan vurguyu paylaşan Geertz (1994) ise primordial bağın kan bağı dışındaki bileşenlerine de vurgu yapar. Bu bağın belirli bir dinsel topluluk içinde doğmuş olmak, belirli bir dili ve/veya bir dilin diyalektiğini konuşmak gibi sosyal var oluşun verilerinden kaynaklanan bir bağ olduğunu iddia eder. Bu tutumuyla örtüşecek şekilde Geertz etnisiteyi oluşturan öğeleri doğruluğu kabul edilmiş kan bağları, dil, bölge, ırk, din ve gelenek olarak verir (akt. Akıllı, 2003: 47). İlkçi yaklaşım içerisinde ikinci grubun temsilcisi olan Berghe'ün fikirleri, temelini sosyo-biyolojik perspektiften alır. Berghe (1978), etnisitenin ve ırkın akrabalığın bir uzantısı olduğunu ve etnik duyguların aslında akraba seçiminin bir biçimi

olduğunu söyler. Burada akrabalık, insanların sosyal anlamda yaşamda kalabilme mücadelesinde kıt kaynakların elde edilmesine olanak sağlayan en önemli ilişkilendirme biçimlerinden biridir. Bu görüşe paralel olarak Paul Shaw ve Yuwa Wong da gruplar arasındaki bağlılık bilincinin, yaşamda kalabilmenin önemli koşulu olan akrabalık ve akrabaların tanınması kapasitesinin bir ürünü olduğunu ve genetik olarak yeni nesillerin genlerine kodlandığını iddia ederler (akt. Akıllı, 2003: 49).

İlkçi yaklaşım, etnisitenin kan bağı gerektiren bir kategorizasyon olduğu yönündeki fikri nedeniyle eleştirilir. Bununla birlikte ilkçi teori perspektifine sahip Connor, Geertz ve Grosby gibi araştırmacılar, etnik gruplar için atfedilen söz konusu kan bağının nesnel olarak ispatlanamayacağını söylerler; hatta onlara göre böyle bir bağ olmadığı bile söylenebilir. Ancak burada önemli olan, bireylerin kan-soy bağı olduğuna inanmalarının belirleyici olmasıdır; yani bireylerin öznel bir kan bağı algıları söz konusudur (Aktürk, 2006: 25).

Etnisite teorileri içerisinde bir diğer önemli yaklaşım olan araçsalcı teori iki önemli vurguya sahiptir. İlki, günümüzde etnomüzikolojiye de getirilen eleştiriler içerisinde bir grubun fikri temellerini teşkil eden yaklaşımdır. Paul Brass (1991) ve Craig Calhoun'un (1993) ifadelerinden yapılabilecek bir çıkarımla, bu yaklaşımın etnisiteyi; hem grubun hem de kendilerinin siyasal ve ekonomik pozisyonlarını korumak ve geliştirmek amacıyla olan kültürel, ekonomik ve siyasal seçkinler tarafından yaratılan siyasal mitler ve bu mitlerin manipülasyonunun bir sonucu olarak gördüğü söylenebilir. Bu seçkinlerin farklı etnik kategoriler arasında ya da içinde, grupların kültürel öğeleri üzerinden ve bazen bu öğeleri değiştirerek, yeni öğeler icat ederek, iktidarlarını, ekonomik çıkarlarını ve sosyal statülerini artırarak korumaya çalıştıkları iddia edilir. Buna imkan tanıyan şey ise, grupların kültürlerinin ve sosyal yapılarının seçkinlerin manipülasyonlarına açık olmasıdır (akt. Akıllı, 2003: 52). Araçsalcı teorideki diğer vurgu ise seçkinler dışında kalanların bütünüyle edilgen olmadığını ifade eden düşüncedir. Akıllı'nın, Hether (1996) ve Banton'dan (1996) aktardığı şu bilgiler önemlidir: insanların seçkinlerin yarattığı mitler etrafından toplanması, kolektif eyleme geçmesi ve grubun kendilerine verdiği kimlikle özdeşleşmeleri "bireylerin akılcı olarak çıkarlarını maksimize etmeye yönelmesine dayandırılmaktadır". Bir başka ifadeyle insanlar akılcı

olarak bu kurumları kullanabilirler. Rasyonalist yaklaşımlar bu tutumu, -yani kişinin bir etnik gruba dâhil olma isteğini- ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri üzerine geliştirdikleri bir strateji olarak görür. Daniel Bell'e göre (1996), etnisite "çıkarları duygusal bir bağla birleştirebilmekte" ve Young'un (1993) söylediği gibi etkili bir eylemde bulunabilmesi için kendine gerekli grup büyüklüğünü de sağlayabilmektedir (akt. Akıllı, 2003: 53).

Bir diğer etnisite teorisi olan inşacı (konstrüktivist) teori, 20. yüzyılın son çeyreğinde postmodern sosyal bilim anlayışının bir yansıması olarak vücut bulur. Özünde ilkçilik ve özcülüğe karşı olan bu yeni anlayış, tüm dünyadaki köktenci hareketlere ve Avrupa'da yükselen ırkçı akımlara bir tepki olarak gelişir (Taştan, 2010: 217). Wicker (1997) inşacı teorisinin iki temel amacı olduğunu söyler. Birinci amacı, ilkçi perspektiften iddia edilen etnisitenin mutlak verilmişlikler olmadığını, insanlar tarafından özgün amaçlar için 'inşa edilmiş olduğunu' göstermektir. Diğer amacı ise klasik dönem sosyal bilimlerinin modern çağın tözcü doğasına uygun kavramlar olan uluslar, kültürleri ve etnik gruplar gibi karmaşık bütünlerin oluşturulmasında ne şekilde etkili oldukları ve katkı sağladıklarını gözler önüne sermektir (akt. Akıllı, 2003: 58). Bu doğrultuda Crawford Young (1993) insanların gündelik yaşamda kendilerini tanımlama ve yeniden tanımlamalarla sosyal inşa sürecini hem grup hem de bireysel düzeyde yerine getirdiklerini söyler. Bu sayede karışık yollarla, çoklu mekanizmalarla mayalanan bilinç, devlet ve toplumun tüm seviyelerinde süregelen yeniden tanımlamalar aracılığıyla evrilir; bu durum aslında etnisitenin nasıl verili olmadığını ve nasıl "imal edilmiş yenilikçi bir yaratıcı hayal etme eylemi" olduğunun mekanizmasını açıklar (akt. Akıllı, 2003: 58).

İnşacı teori sosyal biliş çalışmalarından beslenir. Bu yaklaşıma göre insanlar, kendisi için toplum tarafından hazırlanmış bir ilişkiler ağı ve bir semboller dünyasına doğarlar. Birey kendisine sunulan bilişsel yol haritalarını kullanarak dünyayı anlamlandırır. Bu mekanizmayla bireylerin dünyayı algılama biçimleri olan algı çerçeveleri oluşur. Bireyler kendilerini de tanımlarken sembolik olarak örgütlenmiş mekanizmalarca yüklenen bilişsel kılavuzlardan yararlanarak kimliklerine ilişkin fikir edinirler. Ancak bu fikirler de değişkendir; sabit değildir. "Bu bağlamda etnik kimlik, kişiye toplum tarafından sunulan tarihsel, coğrafi ve biyolojik mitlerle ve sembollerle desteklenen ancak; kurgusal ve değişken bir referans noktasıdır denilebilir" (Akıllı, 2003:

59). Bireyler çevreleriyle olan etkileşimleri ve bilişsel yorumlama mekanizmalarına göre bu kurgusal kimlikleri yeniden inşa ederken, seçkinlerce ortaya konulan tarihsel anlatımlara dayanıp, mantıklı veya mantıksız primordial destekler bulurlar ve yeni koşullara göre kimlikleri yeniden inşa ederler (Akıllı, 2003: 59). Ancak bu yeniden inşa bugünden yarına çok hızlı ve kolayca gerçekleşmez. Hatta yeniden inşa süreci için gerekli olan koşulların oluşması modern çağlarda ve özellikle çatışma içindeki etnik gruplar arasında daha zordur (Taştan, 2010: 220). Fakat bu şartlarda bile yine de etnik gruplar genlere veya bir öze bağlı ve değişmez değildir.

1.1.1.2. Etnisite ve Kimlik

Etnisitenin öncelikli olarak bir kimlik meselesi olduğunu söyleyebiliriz. Bir diğer ifadeyle herhangi bir etnik grubun ortaya çıkmasından devamlılığına veya dönüşüm geçirmesinden yok olmasına kadar var oluşuna ilişkin hemen tüm mekanizmalar kimlik kuramlarıyla açıklanan dinamiklerle yakından ilişkilidir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde kimlik ele alınacağından bu başlık altında etnisitenin, çeşitli kimlik bileşenleri perspektifinden görünümüne kısaca değinilecektir.

Etnisite ve kimlik arasındaki ilişkiyi iki boyutta gözlemleyebiliriz. Bunlardan ilki ‘kimlik içinde etnisite’ diğeri ise ‘kimlik olarak etnisite’dir. Barth’ın ifadeleri ‘kimlik içinde etnisite’ yaklaşımını özetler niteliktedir. Barth’a göre etnisite, kimliğin neredeyse zorunlu bileşenlerinden biri gibidir. Hemen her türlü sosyal sistemde etnik kimlik, toplum içinde bireyin üstleneceği rolün belirlenmesinde ve sosyal aktörün kiminle bir akit gerçekleştireceğini seçmesinde –din ile birlikte- önemli bir etkiye sahiptir (2001: 20).

Bununla birlikte etnisiteyi bir kimlik meselesi olarak gördüğümüzde, yaklaşımımız ‘kimlik olarak etnisite’ kapsamına girer. Kolektif kimlik ya da kültürel kimliğin antropolojik ve sosyolojik çalışmalarda etnisite veya etnik kimlik terimleriyle karşılanması da (Erol, 2005: 220) etnisitenin bu yönüne örnek olarak verilebilir. Bu yaklaşıma göre, kimlikle aynı şekilde etnik gruplar da nesnel ve öznel bir takım niteliklere sahiptir. Nesnel nitelikler, etnik grup üyelerinin kendilerini ‘biz’ olarak

tanımlayabilmeleri için gerekli olan dil, kültür ve din gibi paylaşılan ortak ve ayırıcı değerlerdir. Öznel nitelikler ise ‘biz’ iddiasına dönük yaşadıkları aidiyet duygusudur (Kurubaş, 2008: 14).

Etnisite, kimliğin inşası ve sürekliliği mekanizmasında önemli göreve sahip olan aynılık-farklılık dengesini de bünyesinde barındırır. Fenton pek çok araştırmacının etnik grubu, bireyin kendisini kendisi gibi olan diğer üyelerden biri olarak görmesini sağlayan sosyal kolektif kimlik oluşumuna karşılık bir kavram olarak gördüğünü söyler. Sınırları sıkı veya gevşek duvarlarla örülü topluluklar kendilerini kolektif olarak diğer halklardan da ayırt ederler (Fenton, 2001: 9). Etnisitenin bir kimlik meselesi oluşunun açık bir göstergesi olan bu özelliği, etnisitenin sosyal bir süreç olduğunu ortaya koyar. Eriksen, etnisitenin bir kimlik inşasıyla aynı olan sosyal sürecinin önemini şu şekilde vurgular: Kendi başına ve yalıtılmış bir etnisiteden bahsetmek saçma olacaktır. Ya da iki grubun arasında kültürel ayırt edici unsurların olması da etnisite olması için yeterli değildir. Etnisitenin var olabilmesi için iki tarafın mensuplarının asgari düzeyde bir temas içinde olmaları gerekir. Hatta iki farklı etnik grubun üyelerinin farklı olmaları da yetmez, buna ek olarak etkileşim amacıyla ortak paylaştıkları bir şeylerin de olması gerekir. Etnisite kurulan etkileşim sonucu kültürel farklılıkların zaman içinde etkileşime girerek birbirini benimsemeleri sonucu meydana gelir. Burada vurgulanması gereken aslında ne tür farklılıkların olduğu noktası değil, neyin sosyal açıdan uygun olduğudur (2009: 410). Bir başka ifadeyle etnisite basit anlamıyla sadece statik bir kategori olarak bir “grup” değil, insanların kendilerini diğerlerinden ayırdığı sosyal ilişkilerin yaşandığı bir alandır (Eriksen’den akt. Fenton, 2001: 9). Etnisiteyle ilgili yüzeysel bir ön kabule göre kültürel farklılıkların artması durumunda etnisitenin gücünün artacağı düşünülebilir. Ancak yapılan araştırmalar gösterir ki, gruplar birbirlerine kültürel olarak yakın olduklarında ve düzenli temas söz konusu olduğunda etnisite çok daha önemli bir hal alır (Eriksen, 2009: 410). Aslında bütünüyle bir kimlik meselesi olan etnisitenin var oluş dinamikleri, Eriksen’in ifadelerinden yapılacak çıkarım doğrultusunda da görülebileceği gibi, kimliğin mekanizmasıyla doğrudan ilişkilidir.

Barth’ın kültürel özellikleri etnisite kategorizasyonu için bir “şart” olarak değerlendirmedeğinden önceki başlıklar altında bahsetmiştik. Bunun gerekçesi gruplar

arası kültürel akışın sürekli devam etmesidir (akt. Eriksen, 2009: 410-411). Ancak etnik gruplar arasında kültürel boyutta kişisel ve toplumsal alışverişler olsa da, bu gruplar arasındaki sınırlar kalıcıdır. Bu aslında şöyle de ifade edilebilir: etnik gruplar arasındaki bu sınırların var olma nedeni gruplar arasındaki karşılıklı iletişim, bilgi alışverişi ve ilişki eksikliği değildir. Bu sınırlar bambaşka bir mekanizmayla dışlama ve dâhil etme gibi sosyal süreçlerle ilgilidir (Barth, 2001: 12). Ayrıca etkileşim halindeki iki etnik grup arasındaki sınırların korunması aidiyet ve dışlama dinamiklerinin devreye girdiği anlamına gelir (Barth, 2001: 18).

Kimlik, içinde etnisitenin de bulunduğu pek çok bileşenin kimi durumda birlikte, kimi durumda tek başına temsil gücüne sahip olduğu bir mekanizmaya sahiptir. Yani diğer kimlik bileşenleri gibi etnisite de her zaman bütünüyle kimliği sınırlandıramaz. Tezin kuramsal çerçeveye ilişkin bölümde ayrıntılarıyla bahsedeceğimiz çoklu kimlikler konusuyla örtüşecek şekilde, Eriksen etnisitenin bir kişinin sosyal kimliğini tek başına bütünüyle tanımlayamayacağını söyler. Çünkü o kişi pek çok grubun bir mensubudur ve bu birlikteliklerden yalnızca bazıları etnisite temelinde oluşur. Bir kişinin sosyal kimliklerini küçükten büyüğe doğru ilerledikçe insanı saran iç içe daireler olarak tasavvur edebiliriz. Birbirini tamamlayıcı bu pek çok kimlikten belirli bir zamanda hangisinin fiilen etkili olacağını içinde bulunulan bağlam belirler (2009: 423-424).

Smith de, Sophokles'in oyununda Oedipus'un bir dizi kategori ve rol içinde deneyimlediği çoklu kimlik durumuna değinir. Bireyin çoklu –ailevi, ülkesel, sınıfsal, etnik ve cinsel- kimlik ve rollerden oluştuğunu, bu kimliklerden her birinin değiştirilebilir veya hatta ilgâ edilebilir toplumsal sınıflamalara nasıl dayandığını gösterir. Smith'e göre bireyi oluşturan bu kategori ve rollerden (ki burada bahsedilmek istenen kimliktir) en keskin ve temel olanının cinsiyet olduğunu söyler. Cinsiyete dair sınıflandırmalar değişmezdir ve evrenseldir; bütünü kapsar. Ardından mekân ya da ülke/toprak üzerinden yerel ve bölgesel kimlikler gelir. Bu kimlik türü de diğer kimlikler gibi değişkenlik sergileyebilir. Üçüncü kimlik türü sosyo-ekonomik ve sınıf kimliği; dördüncü olarak önerdiği kimlik dinsel kimliktir (Smith, 2010: 17).

Bireyin etnik kimliğinin tanımı duruma bağlı olarak değişebilir (Bates, 2013: 329). Bu durum bir kimlik olarak etnisitenin aslında hiç tamamlanmayan bir süreç oluşunun, bununla birlikte bağlamsallığının bir yansımasıdır. Benzer şekilde Eriksen da etnisitenin ilişkiye ve sürece bağlı olduğunu söyler. Bu gerekçeyle etnisite bir ‘şey’den ziyade, sosyal sürecin bir yönüdür (2009: 416). Bu perspektiften yaklaşan Smith (1986) etnisitenin varlığını sürdürme konusunda sergilediği inadı değişimle gösterdiğini fakat değişime rağmen de varlığını sürmesinin bir paradoks olduğunu söyler. Smith’in bu ifadesi açıkça etnisitenin bağlamsallığına yaptığı bir vurgudur (akt. Somersan, 2008: 79).

Barth’a göre etnik kimlik inşasında kültürel farklılıklar ve benzerlikler önemli rol oynasa da, aralarında doğrudan birebir ilişki olduğunu söylemek zordur. Daha doğru bir ifadeyle etnik sınıflandırma sürecinde dikkate alınan kültürel özellikler grup üyelerinin kendilerince önemli gördüğü farklılıklardır (Barth, 2001: 16-17). Hatta kimi durumda kültürel farklılık olmamasına rağmen farklı bir etnik kimliğe sahip örneklere de rastlanır. Bu duruma örnek olarak Tayland’daki Luelar verilebilir: Somersan, antropolog Michael Moerman’ın Tayland’da Lue adı verilen etnik grubu tarif etmek istediğinde karşılaştığı zorlukları aktarır. Çünkü civardaki tüm etnik gruplar aynı dili ve lehçeyi konuşurlar, töreleri, törenleri, inançları, aile içi ve toplumsal davranışları, çocuklarına verdikleri isimler, yiyecek kültürleri vb. birbirinden farklı değildir. Etnik grup üyelerinde Lueların kim olduğu sorulduğunda da açıkça bir cevap alamaz. Sonunda Moerman şu sonuca varır: “Bir kişi kendinin Lue olduğuna inanıyor, kendinden ‘lue’ olarak bahsediyor ve buna uygun biçimlerde davranıyor ise Lue’dur” (akt. Somersan 2008: 80-81).

Özetleyecek olursak bir kimlik meselesi olarak etnisite bir yönüyle bir kimlik bileşeniyken, öte yandan kimliği meydana getiren, devamlılığını veya dönüşümünü sağlayan tüm dinamikleri ve sosyal süreçleri paylaşır. Yani etnik grubun varlığı grup içinde ortak değerlere veya yalnızca birlik duygusuna ve isteğine ihtiyaç duyarken, diğer etnik grupların varlığına da muhtaçtır. Bir şey olmaktan öte bir sürecin yönünü temsil eder ve dolayısıyla inşası tamamlanamaz.

1.1.2. Etnik Perspektiften Abdalların Kökenine İlişkin Çıkarımlar

Abdallar üzerine yapılan çalışmaların hemen tümü gerek Abdalların tarihinden, gerekse gündelik yaşamlarındaki pek çok kültürel durumdan veya ilişkilendirmelerden bahsederken, doğrudan veya dolaylı olarak mutlaka etnisite kategorizasyonu içinde bazı değerlendirmelerde bulunur. Yapılan çalışmaların bu kapsamdaki ifadelerine göz atıldığında genel kanaatin aşağı yukarı aynı imalara sahip olduğu görülür. Bu kanıtı bir cümleyle özetlemek gerekirse şu söylenebilir: Bir etnik grup olarak kendilerine özgü yaşam şekilleri ve gelenekleriyle ‘homojen’ bir yapı sergileyen Abdallar, Türklerin Orta Asya’dan Anadolu’ya göç ettiği süreçte o topraklardan Anadolu’ya yerleşmiş Türkmenlerin bir parçasıdır. Abdalları bu şekilde Orta Asya kökenli homojen bir grup olarak değerlendirmek yukarıda etnisitenin tanımına ilişkin referans verilen bazı araştırmacıların tanımlarıyla da örtüşür: Abdal toplumu yukarıda aktarıldığı şekliyle hem Barthes’in² hem de Smith’in³ etnik grup tanımına uyum gösterir.

Bununla birlikte hem Abdallar hem de yaşadıkları yerleşim bölgelerindeki diğer gruplar, Abdalların etnik kimliklerinin uzun bir tarihsel derinliğe sahip olduğu inancına sahiptir. Bu düşünce Eriksen’in yukarıda aktardığımız etnik ideolojilerin, grubun doğal olduğu izlenimi vermesiyle ilgili vurgusuyla örtüşür. Bu durumda hem kendileri hem komşu gruplar hem de Abdallar üzerine araştırma yapanlar perspektifinden Abdal toplumu, ‘doğal’ bir etnik gruptur ve hem Abdal toplumunun hem de komşu grupların mensupları Eriksen’in söylediği gibi güven ve kültürel bir aidiyet hissi içindedirler.

Yukarıda belirttiğimiz pek çok çalışmanın özünü yansıtan çıkarımlar, bu çalışmaların çoğunun, ‘Abdal etnisitesinin tarihsel sürekliliği olan verili bir tözsel kendiliğe sahip olduğu’ ön kabulüyle yapıldığını veya bu sonuca varıldığını gösterir. Bu yaklaşım, açıkça modern Avrupa’nın doğuşuyla zemin bulan düşünce ortamına özgü

² Abdallar hem biyolojik olarak kendi varlıklarını sürdürebilir, hem net bir şekilde ortak kültürel değerlere sahiptir, hem mekânsal olarak hem de kamuoyu üretmeleri bakımından karşılıklı etkileşim ve iletişimlerinin olduğu özel bir alana sahiptirler, hem de kendileri ve diğer etnik grup üyeleri tarafından “Abdallar” olarak tanımlanırlar.

³ Kolektif özel adları Abdal olan topluluk, ortak bir soy mitine, paylaşılan tarihi anlara, ortak kültürlerini kendilerine özgü kılan pek çok geleneğe, bir yurt kavramına ve kendi aralarındaki kuvvetli dayanışma duygusuna sahiptirler.

heyecanları paylaşan, ilkçi etnisite kuramıyla örtüşür; dolayısıyla ilkçi yaklaşıma yöneltilen tüm eleştirilere de açıktır. Bu çalışma ise Abdalları tarihsel perspektiften ele alırken ve kim olduklarına, nereden geldiklerine, kendilerini nasıl tanımladıklarına etnisite kavramı aracılığıyla yanıt ararken, inşacı yaklaşımı benimser. Bu tercih, yalnızca bir düşünce akımı düzeyinde ilkçi-özcü yaklaşıma tepki gösterme davranışı ile ilişkili değildir. Abdalların kökenlerine ışık tutabilecek pek çok veri, nesnel boyutta ilkçi yaklaşımın yukarıdaki iddialarıyla çelişir. Hem söz konusu çelişkilere işaret etmek, hem de Abdalların etnik kimliklerinin inşacı perspektiften yorumlanmasına olanak sağlamak amacıyla, çalışmanın birinci bölümünün sonraki alt başlıklarında, Abdalların kökenlerine ilişkin iddialar ve yapılabilecek çıkarımlara yer verilecektir.

1.1.2.1. Abdalların Türklükleri

Abdalların kökenine ilişkin bugüne kadar yapılmış çalışmalarda etnik perspektiften ortaya atılan iddialar, tarihi ve coğrafi bakımdan bütünlük arz edecek bir yapı sergilemez; yukarıda da değinildiği gibi birbirinden kopuk ve çelişkili ifadeler barındırır. Bu durumun birbiriyle ilişkili birkaç sebebinden biri eldeki malzemenin kısıtlılığıdır. Abdalların yakın zamana kadar yazılı tarihleri yoktur. Dolayısıyla tarihe ilişkin eldeki veri yetersizdir. Bu çalışma da malzeme eksikliğinden kaynaklı belirsizliklerle karşı karşıyadır, ancak eldeki verinin mümkün olduğunca sistematik, coğrafi ve kronolojik olarak sınıflandırılmasına özen gösterilecektir.

1.1.2.1.1. Abdalların Türkmen Orta Asya Kökeni

Abdalların Türklükleri ve Türkmenlikleri, hem kendi sözel tarih aktarımlarında hem de yaşadıkları yerleşim yerindeki diğer grupların çoğunun Abdalları tanımlarken başvurdukları ortak iddiadır. Bu iddia aynı zamanda ‘kökenlerinin Orta Asya’dan göç ederek Anadolu’ya gelen Türkler olduğu’ yönündeki Türkiye’deki yaygın inanişin da bir parçasıdır.

Burada öne çıkan ve analiz edilmesi gereken kavramlardan biri Türkmenlik'tir; çünkü Türkmenlik kavramı Abdal toplumunun hem etnik hem de inançsal kimliğiyle yakından ilişkilidir. Ancak Türkmenlerin Anadolu'ya göç eden Türklerin kökeni olarak tarihsel derinlikte izlerini sürdüğümüzde karşımıza Akhunlar adında diğer bir anahtar topluluk çıkar. Türkmenlerin ataları olarak tanımlanan Akhunların (Kurbanov, 2010: 241) Türkmen sahasına gelişine kadar Orta Asya'nın batısında bir Türk nüfusundan bahsedilememesi (Necef ve Bediyev, 2003: 65) çalışmamızı kronolojik bir seyirle Türkmenlerden önce Akhunları ve Abdallarla ilişkisini ele almaya yönlendirir.

1.1.2.1.1.1. Akhunlar / Eftalitler

Abdalların Türklüklerine gönderme yapan çalışmaların çoğu, köken olarak Abdalların Orta Asya'da 4. ve 7. yüzyıllar arasında hüküm sürmüş olan Akhun Devleti'ne işaret eder. Bunun gerekçesi, tarihte Abdal adının ilk kez bu devlette karşımıza çıkmasıdır. Enver Konukçu'nun referans gösterildiği bilgilere göre Abdal adı tarihte ilk kez Bizans kaynaklarında, MS 4-6. yüzyıllarda Akhunları tanımlamak için kullanılır. "Hint kaynaklarında Şveta Hûna, Hûna; Çing kaynaklarında İ-ta, Ye-ha / Ye-tha, Hua, İ-tien, İep-t'ien; Fars kaynaklarında Heftal / Heftalit, Arap kaynaklarında Haytal olarak adlandırılan Akhunlar, Grek / Bizans kaynaklarında Hunnoy ve Abdelai" olarak geçer. Ayrıca Süryani belgelerinde Akhunlar Eptalit, Abdel; Ermeni kaynaklarında Hep't'al / Hep't'alk şekliyle yer alır (Yıldırım, 2011: 23).

Hun Bozkırında hâkimiyetini sürdüren Moğol-Türk karışımı kavimler (Töles, eski Ti boylarından Apar veya Avar ve bazı Moğol kökenli boylar) daha sonra Akhun Devletinin kurulacağı topraklarda Ju-juan Devleti'ni kurdular. 5. yüzyılın ilk yarısında Ju-juanlar arasında çıkan karışıklık sonrası Ak Ti'lere mensup Hua-Hun / Uar-Hun / War-Gun gibi adlarla anılan boylar batıya doğru harekete geçtiler. Ağırlığını Ak Tiler'in oluşturduğu devlet, Ak Ti / Eftalit / Aptalit / Heptalit gibi isimlerle farklı kaynaklarda anılmaya başlandı (Necef ve Bediyev, 2003: 97-98).

5. yüzyılın ilk yarısında güçlerini artıran Akhun devleti uzun yıllar süren savaşlarla sınırlarını genişleterek⁴ Hindistan sınırından, doğuda Khoten, Kuzeyde Cungarya sınırlarına kadar yayıldılar (Togan'dan akt. Ayata, 2006: 6). Sâsânîler'le 464-485 yılları arasında yaşanan savaşta Sâsânîler peş peşe büyük yenilgiler aldılar ve bu savaşlar sonucunda Horasan üzerinde Akhun hâkimiyeti kurulmuş oldu (Necef ve Bediyev, 2003: 100). Bu aynı zamanda bölgedeki ilk büyük Türk etkilerindedir; Frye ve Sayılı Akhunların Türk olduğu konusunda Bizans, Süryani, Ermeni ve İslam kaynakları arasında birlik olduğunu söyler (Frye ve Sayılı, 1946: 128).

7. yüzyılda yıkılan Akhunların bakiyeleri iki ana kola ayrıldı. İlk grup Kuşanlar olarak bilinirdi ve Kuzey Hindistan'a geçerek zaman içerisinde asimile oldular. Diğer grup ise Akhun=Aptal olarak Afganistan-Hindistan arasında 870'lere kadar yaşadılar (Yıldırım, 2011: 23-24). Bunun yanında Eftalitlerin yıkılması ve İran Sâsânîlerinin Türkmenistan sınırlarına hâkim olmasının ardından Göktürlere karşı önlem olması amacıyla bölgeye çok sayıda İran kökenli etnik grup yerleştirildi ve karşılığında buradaki Türk nüfusu İran içlerine göçe zorlandı. Bu şekilde Eftalitlerin bakiyeleri ilk kez İran'ın içlerine temas etmiş oldular (Necef ve Bediyev, 2003: 101-102). Zaman içerisinde İran'daki Akhun torunlarının Türkmenler arasına karıştıkları tahmin edilir. Daha doğru bir tanımlamayla etnik gruplara verilen bir isim olarak Türkmen'in şekillenmesinde rol oynadılar. Yıldırım, "Eftalitlerin torunlarının Türkmen Abdal boyu içinde yaşadığı ve onların Türkmen etnogenezine katıldığı..." görüşündedir. Bu duruma kanıt olarak Ataniyazov'un 14-15. yüzyıllarda Türkmen Abdalları'nın Çovdur / Çavuldur Türkmenlerine dâhil olduğu yönündeki görüşünü öne sürer (Yıldırım, 2011: 24).

Orta Asya'da Akhunların uzantısı olarak günümüzdeki Abdallarla bağı olduğu iddia edilen bazı boylardan ilkinin Köprülü'nün çalışmasında görürüz: Köprülü Azeri gezgin Hacı Zeynelâbidin Şirvânî'nin 16. yüzyılda Afganistan'ın Kandahar civarında yaşayan Abdal ve Abdaliler olarak bilinen bir kabileden bahsettiğini söyler. Zeynelâbidin Şirvânî bu kabilenin ismini, eski dedeleri olan Abdal bin Tarin bin Şarhabaûn'dan

⁴ Batı Türkistan ve Amuderya'yı geçerek Yu-e-çi'lerin bir kolu olan Kuşanların memleketini ele geçirdiler. 427'de Sasani-İran hükümdarı Behram ile savaştılar; hatta 465 yılında Sasani Feyruz'un bu Abdalların (Heptal, Eftalit) yardımıyla İran tahtına çıktığı belirtilir. Hintlilerle savaşarak Pencab'ı ele geçirdiler ve Varvaliz'i başkent yaparak, Usunlular ülkesinde siyasî otoriteyi sağladılar (Togan'dan akt. Ayata, 2006: 6).

aldığını, dedelerinin de bu ismi Hasan Abdal adlı bir velinin soyundan geldiği için kullandığını söyler. Hatta başka bir kaynakta Hakîm Şifâyî ve Hüseyin Herevî gibi İran şairlerinin şiirlerinde adları geçen, ellerinde defler, ziller, borularla dolaşan serseri derviş zümresinin Hasan Abdalî veya Hasan Abdallılar olduğu yazılır. Bu bilgi, aslında söz konusu Abdal topluluğun kökeninin etnik değil, dini bir nitelik taşıdığını gösterir. Ancak bu noktada Köprülü, Abdal adına yönelik Zeynelâbidin Şirvânî'nin aktardığı bilgilerin rivayete dayandığı ve şüpheli olduğunu vurgular. Köprülü Afganistan'da zaman içinde kendi kültürlerini ve dillerini unutan ve Afganlaşan bir Abdal varlığından söz edilebileceğini, bu Abdalların da, kökeninin büyük bir ihtimalle Eftalitlere dayandığını söyler. Bu durumu, aynı şekilde Eftalit bakiyesi olan ve Afganistan'da artık Gılzai olarak anılan Halaçlara benzetir. “İşte Gılzailerin etnik menşeyini nasıl Eftalitlerin bakiyesi olan Kalaçlara bağlamak kabil oluyorsa, Abdalilerin menşeyini de bu suretle yine aynı köke bağlamak, çürütülmesi pek kolay olmayan kuvvetli bir faraziyedir” (Köprülü, 2004: 368-371). Halaçların geçmişlerine yönelik birtakım verilerin bulunabiliyor olmasını fakat Abdallar hakkında elde hiç veri olmamasını, Eftalitlerin ana unsuru olan Abdal soyunun zamanla şehirde Abdal kimliğinden İran etkisine girmesine, ya da Eftalit devleti yıkıldığında ana unsur olan Abdalların büyük çoğunluğunun yok edilmesine ve kalanlarının Halaçlarla birlikte dağlık mıntıkalara çekilmelerine bağlar (Köprülü, 2004: 371).

Ayata'ya göre, Köprülü'nün Afganistan'da Afganlaşan dediği Abdallarla, İran, Türkistan ve Anadolu'da rastlanan konar-göçer veya yerleşik Abdalların bu dağıtılmış Eftalitlerin kalıntıları olması güçlü bir varsayımdır (2006: 8).

Eftalitler üzerine bir çalışma kaleme alan Kurbanov, G. Vasileva'yı referans göstererek, Abdalların Türkmen olduklarını iddia eder. Hatta Vasileva'nın “Abdallar, Yazır, Olam gibi Türkmen kabile isimlerinin pre-Oğuz toplulukları işaret ettiği” yönündeki sözleri, Abdalların Türklüklerini Türkmenliklerinden de önceye bağlar (akt. Kurbanov, 2010: 241).

1.1.2.1.1.2. Türkmen Kavramı ve Abdallar

‘Türkmen’ kelimesi zaman ve mekân bağlamına göre değişen, birbirinden kopuk olmayan ancak ifade gücünü farklı odaklar üzerinde yoğunlaştıran üç anlamı karşılayan bir geçmişe sahiptir. İlk anlamı, Necef ve Berdiyev’in tanımını “Semerkand’ın kuzeyinde ve Sırderya civarında Töles boylarından müteşekkil birçok kabilenin oturduğu bir ülke” (Necef ve Bediyev, 2003: 40) olarak yaptığı, bir etnisite belirtmekten ziyade bir coğrafyayı-ülkeyi belirtmeye yarayan anlamıdır. Necef ve Berdiyev, Türkmen kelimesinin Oğuzların İslam’ı kabul edenlerine verilen bir isim olduğu yönündeki yaygın düşüncenin aksine, aslında İslamiyet’in ortaya çıkışından çok önce kullanıldığını iddia ederler. İlk kez V. V. Barthold’un 5. yüzyıla ait bir Çin yıllığında “Sui veya Sude (Sogd Ülkesi veya Türklerin ifadesiyle Suğdak veya Sogdak Ülkesi) bölgesinden bahsedilirken “Tökü-möng” adından söz ettiğini aktarır. Daha sonraları S. G. Agacanov’un özellikle bir toprak parçası veya daha geniş bir ülkeyi ifade eden bir isim olarak -daha doğru bir okunuşla- Tö-Kyu Möng Ülkesi tanımını Çin kaynaklarından bulduğunu belirtirler. Tö-Kyu olarak geçen kelimenin Çinlilerin “Tukyu” olarak kullandıkları Türk adını, Möng kelimesinin ise özellikle Göktürklerin kendilerini tanımlarken kullandıkları kelime olduğunu savunur (Necef ve Bediyev, 2003: 33-34).⁵

İkinci anlamı bütünüyle ilkinden kopuk değildir; ancak Türkmen kelimesinin bu anlamının kapsamı bir coğrafya veya ülke olmaktan çıkmıştır: Karahanlıların 980 yılında Türkmen Eli’ni işgal etmesiyle bu tanım coğrafi bir tanımdan, bir topluluğu tanımlar hale gelmeye başlar (Necef ve Bediyev, 2003: 113). Sümer’e göre Oğuzların genelinde İslamiyet’in hâkim olması 11. yüzyılda gerçekleşir ve Müslümanlığı kabul edenlerle etmeyen Oğuzları birbirinden ayırmak için Müslüman Türklere atfedilen kelime Türkmen’dir (Sümer, 1999: 79). Öyle ki, Müslüman olmayan Oğuzlar bile İslam’ı seçen soydaşlarını tanımlarken Türkmen adlandırmasını kullanır olmuşlardır. Bu çerçeveden bakıldığında içeride kabul edilen ve dışarıdan atfedilen etnonim arasında bir örtüşme söz konusudur. Bu da inşacı bir perspektiften, Oğuzlardan köken alsa da Türkmen adında bir

⁵ Frye ve Sayılı, Türkmen adının 11. yüzyıldan önce 8. yüzyılda kullanıldığını, bu yüzyıldaki Çin kaynaklarında geçtiğini söyler (1946: 121).

etnik grubun doğuşu olarak yorumlanabilir. Bu yeni anlam aynı zamanda Sirderya'dan Bizans sınırlarına kadar Orta Asya, Yakın ve Orta Doğu ve Kafkasya'daki Türk varlığının -Göktürklerden sonra- ortak ismini ifade eder. Ancak Türkmen tanımının kapsamını başlarda Oğuzlarla sınırlandırmayan ifadeler de söz konusudur. Gündüz'e (2000) göre 11. yüzyılda Türkmen kelimesi Karluklar, Akhunların bakiyelerinden Halaçlar ve Oğuzları kapsayacak bir ifade gücüne sahipti. Ancak Halaçlar ve Karluklar erken devirde bu birlikten ayrıldılar ve Türkmen adı yalnızca Müslüman Oğuzları tanımlar hale geldi (akt. Parlak, 2013: 56).

Türkmen kavramının üçüncü anlamı ise Safevi hareketinin ardından şekillenen, On İki İmam Şiiliği ve Orta Asya inançlarını barındıran ve vurgulayan, kökenlerini Horasan'a dayandıran ve büyük çoğunluğu konar-göçer olan topluluğun, Anadolu'daki yeni şartlar altında meydana getirdikleri yeni kimliği tanımlar. Türkmen kavramının bu anlamı da yine inşacı perspektiften açıklanabilecek bir nitelik sergiler. Yeni ve inançsal dinamiğin kuvvetli etkisi altındaki coğrafyada, dönüşen ilişkiler ağı ve semboller dünyasının örgütlediği mekanizmalarca yeni bir bilişsel kılavuz doğrultusunda, yeni bir kimlik inşa edilir. Bu inşa sürecinde elbette ki Türklük gibi primordial kabul ettikleri referanslar da yeni koşullara göre yorumlanır.

Türkmen kavramının Anadolu'da kazandığı bu yeni ifade gücü, önceki anlamlarından bütünüyle kopuk değildir; ancak İran topraklarındaki Türkmen topluluğuyla, Sünni ortodoks İslam'ın tüm parametrelerine işlediği Osmanlı Devleti'nde marjinalleşen Türkmen topluluğu aynı şeyi ifade etmez. Bu konuda Birdoğan'ın yaklaşımı da Türkmen kavramının günümüzde Anadolu'da tarif ettiğimiz kimliğe uyduğunu ima eder niteliktedir. Tarih belirtmese de yaptığımız tanıma uyacak şekilde Birdoğan "eskiden Müslüman olan Türklere Türkmen denildiği halde, şimdi Müslümanlığı yüzeysel tutanlara da Türkmen denildiğini ifade etmektedir. Ayrıca Kars yöresinde Kızılbaş-Alevilere, Orta Toroslardaki Yörük aşiretlere, Denizli, Muğla, Kütahya, Balıkesir, Bilecik, Eskişehir, Bursa vb. illerinde çoğundaki Alevilere Türkmen denildiğini, bütün bu Türkmenlerin Müslümanlığı Sünnî kurallar kapsamında değil, yüzeysel ve eski gelenekleri ile kaynaşmış olarak uyguladıklarını belirtmektedir (akt. Parlak, 2013: 57). Türkmen kavramının inançsal nitelik taşıyan üçüncü anlamıyla iç içe

geçen kavramlar olan Horasan ve Alevilik ile ilgili konular ve kimliğin inançsal bileşenleri ile ilgili ayrıntılar burada değil, aşağıda inançsal perspektifle ilgili başlık altında ele alınacaktır.

Abdalların Türkmenlik kapsamındaki köken iddiaları, yukarıda sıralanan anlamlarından ikincisi ile örtüşür. Bu başlık altında iki ana görüşe yer verilecektir: Önce Abdalları Türkmenler kapsamında değerlendiren iddialar ele alınacak, Ardından Abdalların Türkmen olmadıkları ancak Türkmenlerle birlikte konar-göçer hayat yaşayan zümreler olduğunu iddia eden çalışmalara değinilecektir. Bu iki ana görüşün buluştuğu nokta Abdalları ilişkilendirdikleri “Türkmen” kavramının yukarıda açıkladığımız anlamlardan ikincisi olmasıdır.

Abdalların Türkmen olduğunu vurgulayan araştırmacıların başında Fuad Köprülü, M. Şakir Ülkütaşır, Cevdet Türkay, Ahmet Caferoğlu, Abdülkadir Karahan ve C. Cahit Güzelbey gelir.

Köprülü Nebelson’un 1852 yılında yaptığı araştırmadan aktardıklarıyla Türkmenistan’daki Abdallar hakkında şunları söyler: Türkmenistan’daki Türkmenlerin ayrıldığı on iki boydan altısı, Kay’ın oğlu ve selefi Hasan (Esen)’dan gelir. Bunların birincisi Abdal boyudur ve damgaları Ay’dır. Dört şubeden oluşan Abdal boyunun nüfusu 1849 sayımında 1065 kişidir. 80 çadırılık bir nüfus daima Astrahan şehri civarından yaşarken, diğerleri belirli bir yere sahip olmadıklarından Kundrav Tatarları yanında yaşarlar. Aynı Abdal grubuyla ilgili Galkin 1869’da yazdığı çalışmasında şunları söyler: Esen İli’nin iki asıl çocuğu üç evlatlığı vardır; üveylerden biri Abdaldır ve bundan türeyen Abdal boyu dört şubeden oluşur. Ayrıca Abdal boyunun önemli bir kısmı güneyde, bir kısmı da Aleksandr istihkâmlarının 6-7 km civarında göçebe hayat sürdürürler. Köprülü başka bir Türkmen Abdal oluşumunu Melgunof’dan aktarır. Melgunof, Türkmenlerin büyük bir kabilesi olan Yomutlar içinde 120 çadırılık Abdal İçmek oymağının bulunduğunu söyler. Son olarak Vambéry’in Hîve Türkmenlerinin ayrıldığı altı aşiretten birinin adının Abdallar olduğu görüşünü de sunar (Köprülü, 2004: 367)

Parlak, Köprülü’nün Osmanlı kayıt defterlerine dayandırarak Abdalları Türkmen kapsamında değerlendirdiğini, Köprülü’nün kendi çalışmasında Osmanlı Kayıt

defterlerindeki Abdalların Türkmen aşiret ve cemaatleri ifadeleriyle Abdal, Abdallı (abdallu), Abdal Oğlanları, Abdaloğlu, Abdal Ahmet, Abdalan-ı Hacı Bektaş, Abdallu-yı Kebir, Abdallu-yı Sagir gibi adlarla belirtmesinden yola çıkarak örnekler (2013: 117).

Köprülü Safevîler döneminde İran'da yaşayan Türk kabileleri arasında en önemlilerinden birisinin, Şamlu kabilesi ve bunların oymaklarından olan Abdallu oymağı olduğunu söyler. Abdalluların 15. ve hatta daha önceki yüzyıllarda İran'da olduğuna dair kanıt olarak I. Tahmasb'ın hatıratı olan Tezkire-i Şah Tahmasb'ı öne sürer. Önceleri Şam'da yaşayan fakat sonra İran'a gelerek Safevîlerin kuvvetli dayanaklarından olan Kızılbaş kabile içinde Abdallu oymağının bulunduğunu ve bu Abdallu oymağıyla Anadolu'da 17. yüzyılda görülen Abdallu oymağı arasında bir ilişki olduğunu söyler. Söz konusu Abdallu mensuplarının kökeninin Horasan'daki Türkmen kabilelerine dayandığını, sonradan Şamlu'lara iltihak etmiş olmaları ihtimalini vurgular (Köprülü, 2004: 366-367)⁶.

Tahmasb tezkiresinden yola çıkılarak Şam Türkmenleri içindeki Abdal oymağına ilişkin yukarıda verilen bilgiye ek olarak Altınok (2003) bu Abdalların Şam'a gelmeden önce Orta Asya'dan İran, Azerbaycan yoluyla önce Anadolu'ya geldiklerini, bir müddet sonra Halep, Şam Türkmenleri içindeki bazı oymaklarla İran'a gittiklerini söyler. Bu bilgiler ışığında Abdalların Horasan ve civarında bir Türkmen kabilesine mensup olduğunu, Moğol baskısıyla Anadolu'ya geldiklerini vurgular (akt. Parlak, 2013: 117).

Ahmet Caferoğlu da Abdalların Türkmenlere mensup olduğu görüşündedir. Çalışmasında görüşünü destekleyen iddiaları da Fuat Köprülü, Lofoget, Tumanoviç ve Jarring gibi araştırmacıların Abdalları Türkmenlerin kolu olduğu yönündeki ifadeleriyle verir. 1946 yılında Abdalların yaşadıkları sahayı zamanında Kırşehir'e bağlı Avanos

⁶ Bu paragrafta geçen Horasan Türkmeni ve Kızılbaş topluluk gibi gruplar inanç temelinde var olan gruplardır. Ancak inançsal perspektifte ayrıntılarıyla ele alınacağından burada yalnızca etnik perspektiften ele alınmıştır. Diğer bir ifadeyle burada yalnızca, kökenini Horasan Türkmenlerinden alan Abdallu Oymağının, Horasan'dan Şam'a geçişine ve buradan İran'a gelerek Kızılbaş kabileler içine dahil olduğuna -etnik grup kategorisinde- değinilmiştir.

ilçesinin Büyüklü köyü ile Kırşehir merkeze bağlı Yağmurlu köyü olarak gösterir (Caferoğlu, 1946: 92).

M. Şakir Ülkütaşır da Abdalların soy itibariyle Türkmen olduklarını belirtmektedir. Ayrıca günümüzdeki Anadolu Abdallarının –Tahtacılar, Çepniler ve daha doğrusu bütün Anadolu Kızılbaşları gibi- Babaî Türkmenlerinin bakiyeleri olduğu görüşündedir. Buna göre, Orta Anadolu Abdallarının kendilerince ulu ve aziz sayılan Kara Yağmur’un reisliği altındaki Horasan Erleri ile beraber, Güney ve Doğu Abdallarının ise Oğuzlardan Beydili boyu ile birlikte Anadolu’ya gelmişlerdir (akt. Tokel, 1999: 55-56). Ülkütaşır, Abdalların yaşam şekilleri itibariyle Çingenerle karıştırıldığını ancak Türk ırkından olan Abdalların aynı zamanda mezhep itibariyle Alevi-Caferi olduğunu söyler. Köy Bektaşileri, Çepniler ve Tahtacılarla aynı şekilde Cem ayinlerinin olduğunu, kitaplarının ise “Risale-i Şeyh Safiyüddin Erdebilî ve Menakıb-ı Evliya” olduğunu belirtir (akt. Yörük, 1998: 108). Ülkütaşır burada Abdalların inanç kapsamında ele alınabilecek özelliklerini Çingene olmamalarının kanıtı olarak sunar. Bu noktada yukarıda değindiğimiz şekilde ‘etnisiteyi’ kimlik veya kimlik bileşeni olarak ele almaktan ziyade, ‘inancı’ bir kimlik bileşeni olarak değerlendirir. Aslını söylemek gerekirse bunda herhangi bir sakınca yoktur. Yani inanç, belirsizlikten kaçış arayışına yanıt vermede toplulukların referans noktalarından biri, hatta kimi zaman en önemlisi olabilir. Ama buradaki bahis başkadır.

Ülkütaşır ayrıca Peter A. Andrews’un Gaziantep Teberci Abdalları ile ilgili araştırmasından çıkan sonuçlara göre Teberci Abdallarının kendi ifadelerine yer verir. Teberci Abdalları Dedemoğlu önderliğinde Türkmenlerle birlikte, Sivas ve Yozgat yöresinden Gaziantep’e göçtüklerini; Güney ve Doğudaki Abdalların birçoğunun kendilerini köken olarak Beydili Oymağı’na bir kısmının da Karakoyunlulara bağladıklarını söyler (akt. Parlak, 2013: 118-119). Cevdet Türkay’a göre de Abdal oymakları, Osmanlı bölgelerinde yaşayan Türkmen taifesi, Türkmen aşiretleri ve Türkmen cemaatleri başlıkları altında değerlendirilir (akt. Yörük, 1998: 403).

Yılmaz, Abdalları Türkmenlerin bir kolu olarak gören yukarıdaki görüşlerle ilişkilendirilebilecek şekilde Kırşehir civarındaki Türkmen nüfusunun kaynağını 17.

yüzyılda bölgeye gelen Boz Ulus'a bağlar. Önceleri kışın Mardin'in güneyindeki çölde, yazları da Erzurum ve Erzincan arasındaki yaylaklarda yaşayan eski Ak-Koyunluların bakiyesi olan Boz Ulus'a mensup Türkmenlerin Orta Anadolu'ya geldiğini söyler. Ona göre, Orta Anadolu ve Batı Anadolu'da Türkmen adlı oymakların görülmesi, Boz Ulus'un gelişi ile de ilgilidir (Sümer'den akt. Yılmaz, 2008: 6).

Abdalların Türkmen olduğu yönündeki fikirler içerisinde Çavuldur Türkmenleri ayrıca vurgulanır⁷. Abdalları Çavuldur Türkmenleri ile ilişkilendirme süreci Akhun Devletinin son bulduğu ve Abdalların farklı yönere dağıldığı zamanlara kadar geri götürülür. Kurbanov, Eftalitlerin dağılmasının ardından Abdalların ortaçağ Çovdurlarına dâhil olduklarını fakat diğer alt gruplarla ilişkiye geçmeden kendi içlerinde izole bir pozisyonda yaşadıklarını söyler (Kurbanov, 2010: 241). Ayrıca Kurbanov Türkmenistan topraklarında kalan ve günümüzde Rusya Federasyonuna bağlı Astrakhan'da yaşayan Abdalların Çovdurlarla birlikte 17. yüzyılda buraya geldiğini belirtir. Astrakhan Türkmen-Abdallarının Kurban, Menglikhoja, Ogry ve Burunjik adlı alt kollara bölündüklerini; bunun yanında Abdalların Kafkas Türkmenleri olarak da bilinen Stavropol Türkmenlerine karıştıklarını; Abdalların bazılarının ise Hazar Denzinin Kuzeydoğusundaki Mangistav Eyaletinde yaşadığını söyler (Kurbanov, 2010: 241-242). Ayrıca Köprülü bu bölgeye ilişkin Aral gölünün güneyiyle Kara Boğaz arasında oturan Çavuldur adlı Oğuz boyunun bir obasının da Abdal adını taşıdığını belirtmektedir (akt.Tokel, 1999: 51).

Türkmenler ve Abdallar ile ilişkili çalışmalar içerisinde Abdalların Türkmen olmadığı ancak Türkmenlerle birlikte konar-göçer yaşam sürdüren zümreler olduğu

⁷ Oğuz boylarından biri olan Çavuldur Türkmenleri (Ercilasun, 2008: 9) Sırderya Oğuz-Yagbu Devleti'nin çöküşü üzerine, diğer bazı Oğuz grupları ile birlikte Mangışlak Oğuz Devleti bünyesine katılır (Necef - Bediyev, 2003: 142). Aslında Çavuldurların da içinde bulunduğu Mangışlak Oğuz Devleti Moğol istilasına uğramamış tek Orta Asya ülkesidir (Necef-Bediyev, 2003: 150). Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya gerçekleştirdiği büyük göçlerin ana sebeplerinden biri olarak öne sürülen Moğol saldırılarının Mangışlak bölgesine gerçekleşmemiş olması, Sümer'in, Çavuldur boyunun Anadolu'da sayıca çok az olduğu yönündeki görüşüyle ilişkilendirilebilir. Sümer Çavuldurlara ilişkin "Bu boya ait mühim bir kolun batıya göç etmeyerek Mangışlak yarımadasında kalması, Anadolu'daki Çavuldur varlığının zayıf bir durumda görünmesinde şüphesiz mühim bir amildir" der. Yazarın 1863 yılında Çavuldurların Aral gölünün güney kıyısı ile Kara Boğaz arasında yerleştiğini söylemesi ve o zamanlar 12000 çadır tahmin edilen Çavdurların meydana geldiği obaların arasında Abdal obasını (İğdir, Esenli, Kara-Çavdur, Bozacu, Buruncuk, Şeyh) söylemesi (Sümer, 1999: 322) Abdallardan Anadolu'da bir yerleşimde bahsetmemesi ilginçtir.

iddiaları da dikkat çekicidir. Bu doğrultuda Abdülkadir Karahan ve C. Cahit Güzelbey'in Gaziantep'teki Abdal toplumunun kökenine ilişkin iddiaları birbirine yakındır. Karahanlı her Türkmen aşiretinin davul zurna çalan Abdalları olduğunu söyler. Elbeyli aşireti ve Türkmenlerin, Sivas ve Kemah taraflarından sürgün olarak Gaziantep civarına geldiklerinde, toplam seksen bin çadır olduklarını ve bunların da beş yüz kadarının yanlarındaki Abdallar olduğunu belirtir. Güzelbey'in iddiası ise, Türkmen, Elbeyli ve Barakların seksen bin çadır ile göç ederken, bu topluluğun dört bin çadırının Abdal olduğu, bu göç hareketinin Karahan'ın iddiasındaki gibi Sivas ve Kemah'tan değil, Horasan'dan geldiği yönündedir (Tokel, 1999: 59).

Abdalların Türkmen olmadığı, fakat Türkmen toplulukla birlikte hareket eden zümreler olduğu konusunda yapılabilecek bu çıkarıma Ali Rıza Yalman'ın çalışmasında da rastlarız. Yalman Çukurova Toroslarında yaptığı araştırmalara dayanan *Cenupta Türkmen Oymakları* kitabında bölgede "Topal Abdal" olarak bilinen bir Abdaldan, Abdal toplumu sınıflandırmasını istediğini belirtir. Öncelikle Çingene olmadıklarını vurgulayan Topal Abdal, 5 soy Abdal olduğunu söyler:

- a) Fakçılar: Avcı Abdallar (aşirete yiyecek temin eder)
- b) Tencili Abdalı: Cambazlık, kuyumculuk, üfürükçülük yapanlar
- c) Beydili Abdalı: Türkmenlere yamak ve yardımcı olan Abdallar
- d) Gurbet veya Cesis Abdalı: Sepetçi Abdallardır geceleri lamba ve ateş yakmaz yazın çadırda yatmazlar
- e) Karaduman Abdalları: Mısırlı İbrahim Paşa'nın İskân beyine Mısır'dan gönderdiği büyük bir musiki ve raks heyetinin kalıntıları (Tokel, 1999: 53).

Topal Abdal'ın Beydili Abdalı olarak tanımladığı Abdallar da tıpkı Karahan ve Güzelbey'in iddialarıyla örtüşecek şekilde Türkmen değildir, ancak Türkmenlerle birlikte hareket ederler.

1.1.2.1.1.3. Abdalların Geygel (Çiğil) Kökeni

Bu çalışmada Abdallar ve Orta Asya kökenli Türk toplulukları arasında bağ kuran iddialar ana hatlarıyla Türkmenler kapsamında sunulurken, yine Orta Asya kökenli bir Türk topluluğu olan Geygellerle Abdalların ilişkili oldukları yönündeki iddialar ayrı bir başlıkta ele alınır. Bunun nedeni –Abdallarla ilgisi olduğu iddia edilen diğer Türkmen/Oğuz topluluklarında olmadığı şekilde- (Geygellerin Türkmen olduğu yönünde iddialar olmasına rağmen), Türkmenlerle bağ kurulamadığını söyleyen, hatta aralarında husumet olduğunu iddia eden çalışmaların da var olmasıdır. Geygeller, farklı kaynaklarda Gegel, Engel, Çiğil gibi isimlerle anılan bir Türk topluluğudur. Hatta Orta Asya’ya ilişkin tarihlerinden bahsedilen kitaplarda Çiğil ismi kullanılır. Çalışmamın bu bölümünün başlığında Geygel kelimesinin kullanılmasının nedeni, daha önce Abdalların kökeniyle ilişkilendiren başka çalışmalarda Çiğil adlandırmasının yerine Geygel kelimesinin kullanılıyor olmasıdır. Çiğiller tarihleri 7. yüzyıla kadar eskiye götürülebilen bir Orta Asya Türk topluluğudur⁸. Zamanla Türkmen topluluklarından biri olarak varlık gösterdiğini iddia eden araştırmalar varsa da, aksi yöndeki iddialar da söz konusudur. 17. yüzyılda Özbek ve Türkmen boyları sayılırken, 27 Türkmen soyu arasında Çiğillerin de geçmesi, bu yüzyılda artık Çiğillerin Türkmenlerin bir alt kolu olarak kabul edildiğini gösterir (Yakupoğlu, 2010: 105). Bu da Türkmenlerin ilkçi etnisite teorileriyle

⁸ Çiğiller hakkındaki ayrıntılı bilgileri, çoğunlukla Kaşgarlı Mahmud’un Divân-ı Lugatî’t-Türk’ü referans göstererek Yakupoğlu aktarır: Çiğiller başlangıçta Oğuz harici kabul edilen ancak zamanla Oğuzlarla karışmış olan Uygur, Kırgız, Kıpçak, Karluk, Yağma, Halaç gibi boylardan biridir (Yakupoğlu, 2010: 04). Çiğillerin geçmişini 7 ve 8. yüzyıla dayandıran Yakupoğlu, Orhun kitabelerinde “İzgil” şeklinde bulunan meçhul bir kavimin aslında Çiğil boy adından başka bir şey olmadığını söyler (Yakupoğlu, 2010: 107). 9. ve 10. yüzyıllarda Karahanlı Devleti’nin halklarının önemli bir bölümünü Çiğiller oluşturuyordu (Yakupoğlu, 2010: 111). Çiğiller 10. yüzyılda bütün Türkistan coğrafyasında çok güçlü bir topluluk olarak varlıklarını hissettirdiler. Oğuzların kendi yurtlarının doğusunda kalan Ceyhun nehrinden, Yukarı Çin’e kadar uzanan alandaki bütün Türklere “Çiğil” adını vermiş olmaları (Yakupoğlu, 2010: 116), o tarihlerde Çiğillerin Türkmen kavramının teşkiline katılmış bir Türk boyu olmadıklarını gösterir. Nitekim Yakupoğlu 11. yüzyılın ikinci yarısında Kaşgarlı Mahmud’un Türkistan’daki büyük Türk boylarından bahsederken Türk, Türkmen, Oğuz, Kırgız, Karluk ve Yağma boyları ile Çiğilleri de sayarak (Yakupoğlu, 2010: 116), o dönem Çiğil’in Türkmen ve Oğuz kimliğinden farklı bir kimliğe sahip olduğunu söyler. 13. yüzyıla gelindiğinde Moğol istilası nedeniyle Çu ve Talas gibi Hazarlar da artık diğer boylarla birlikte Çiğillerin de adının bahsedilemez hale gelir. Batı ve Doğu Türkistan’ın, Maveraünnehr’in büyük şehirlerine göçmek zorunda kalırlar. Bu gelişmeyle birlikte Çiğiller artık 14. yüzyılda Türkistan’daki boy yapılarını kaybetmişler, bölgenin yerleşik kültürünü temsil eden şehirde yaşayan Türkler olarak kimliklerini korumuşlardır (Yakupoğlu, 2010: 123). Şehirlere yerleşmeyen Çiğil gruplarından bazıları ise İran, Azerbaycan üzerinden Anadolu’ya ulaşmışlardır (Yakupoğlu: 2010: 124).

değerlendirilemeyeceğinin bir diğer göstergesidir. Görüldüğü üzere Türkmenlik bir mutlak verilmişlik veya kan bağı ve doğumla aktarılmak zorunda olan bir öz meselesi değildir.

Yörükân, Abdalların menşeyini dayandırdığı Geygelleri (Çiğilleri) Kaşgarlı Mahmud'un divanına dayanarak "Becenek, Kıfçak, Oğuz, Başkırt, Uygur gibi büyük boylardan ve Türklerin aslen ayrıldıkları yirmi 'ilden' biri olarak" gösterir (Yörükân, 1998: 398). Yörükân, önceki başlık altında değinildiği şekilde, Abdalların Türkmenler arasına sonradan katılarak Türkmen kimliğini benimsediği fikrini paylaşan araştırmacılardandır. Bu yöndeki düşüncelerini de görebileceğimiz Abdalların Türkmenlerle olan ilişkisine yönelik değerlendirmesi şöyledir: "... Anadolu'daki eski ananeleri mahfuz kalmış olan Türkmenler arasında Abdallara Gegel denilmesi bir vakıadır. Filvâki Sarıkavak'ta dahi Abdallardan birkaç hane vardır. Bunlar Balâ, Keskin, Haymana ve Elmalı taraflarındaki bazı köylerde bulunan Abdallarla beraber Türkçeden başka hiçbir dil bilmezler" (Yörükân, 1998: 403-404).

Yörükân -farklı yerlerde Geygellerin Türkmen olduğu yönündeki görüşünü vurgulamasına rağmen- *Müslümanlıktan sonra Türk Mezhepleri* (1932) adlı çalışmasının 5. bölümünde "Kîğil (Çiğil) veya Gegel tabirinin bir zamanlar Türkmen olmayan Türklere verilen umumî bir unvan..." olduğunu söyler (1998: 398). Hatta 11. ve 12. yüzyıllarda Oğuzlarla Çiğillerin aralarında husumet olduğu, çoğu zaman savaştıkları Kaşgarlı Mahmud tarafından bildirilir. Çiğillerin sosyal hayatlarında da Oğuzlarca hoş karşılanmayan unsurlar söz konusudur (akt. Yakupoğlu, 2010: 118). Yakupoğlu Türkistan'da iken Oğuzlar ve Çiğiller arasındaki bu husumetin, Anadolu'da da farklı şekillerde devam ettirildiği yönünde iddialar olduğunu söyler. Bu iddialara göre "Anadolu'daki Oğuzlar veya yeni ifadesiyle Türkmenler Anadolu'da muhtelif sahalarda iskân edilmiş bulunan Çiğillere karşı bakış açılarını değiştirmemişler ve onları 'Gigil', 'Gegel' adlandırmaları ile kendilerinden farklı tutmuşlardır" (2010: 129). Caferoğlu da Yörükân'ın Geygelleri Türkmenlerin bir kolu olarak tanımlamasına rağmen, kendisinin 1946 yılına kadar yaptığı bütün araştırmalar ışığında Geygellerin de Türkmenlerden bir oymak olduğunu söyleyemeyeceğini belirtir (1946: 86).

Geygelerin Türkmenlerle olan bağı veya düşmanlığı konusundaki karmaşayı aşma önerisi yine Yörükan'dan gelir. Yörükan Geygel/Çiğil adının –Kaşgarlı Mahmud'un da ifade ettiği şekilde- üç ayrı anlamı olduğunu söyler. İlki etnik bir oluşumu ifade eder: Eskişehir'de Sarıkavak civarında yerleşmiş olan Geygel boyunu örnek verir ve "...asıl Çiğillerin bakiyesi bunlar olmak gerekir" (1998: 401) der. İkinci anlamı din aracılığıyla etnik ifade gücüne sahiptir: Geygel kelimesinin yine merkezi veya ocakları Sarıkavak'ta bulunan Çiğil ocağına tabi diğer oymakları tanımlayan anlamından bahseder ve "...Akhisar'daki Bey Obası Geygeleri ve hatta Türk Abdalları" (1998: 401) ifadesini kullanır. Üçüncü ve son anlamının ise Türkmen olmayı ifade eden anlam olduğunu belirtir (1998: 404). Görüldüğü üzere Yörükan Abdalları ikinci anlam olan, dini bir bütünlükten kaynak olarak etnik bir ifade gücüne dönüşen anlamı kapsamında Geygellerle ilişkilendirir.

Abdallar ve Geygeller arasındaki ilişkiyi sorgulayan araştırmacılardan bir diğeri Ahmet Caferoğlu'dur. Caferoğlu çalışmasını yaptığı yıllarda Kırşehir'in Mucur ilçesi Hacı Bektaş nahiyesinin Geygel ve Engel köylerinin var olduğunu söyler. Kendisinden önce Cevat Hakkı Tarım'ın Kırşehir Tarih ve Coğrafya Lügati çalışmasında Engel'den bahsedilirken, bunların bir parçasının Geygeller diğeri parçasının ise Abdallar olarak sunulduğunu belirtir. Bu görüşe kendisi de katılır (Caferoğlu, 1946: 83). Ancak görüldüğü üzere Caferoğlu, Geygeller ve Abdalları ayrı tutar. İtikatça Aleviliklerinin ve endogamik özelliklerinin benzeşmesine rağmen, Geygelerin fiziken esmer-kırmızı olduklarını ve dış görünüş olarak yine esmer olan Kırşehir Abdallarından ayrıldıklarını söyler (Caferoğlu, 1946: 85).

Sonuç olarak, yukarıdaki iddialar ışığında Abdalların etnik perspektiften Orta Asya'dan köken aldığına odaklanan çalışmaları ve dolayısıyla Orta Asya kökenli Abdal topluluğu iddialarını üç grupta ele alabiliriz: İlki Akhun kökenli Türkmenlerin uzantıları olan Abdallar üzerinedir ki ilkçi ve araşsalıcı perspektiften yaklaşan iddialar büyük ölçüde bu görüşü destekler. Abdalların Orta Asya kökenli oluşlarına değinen ikinci iddia Abdalların, Türk oldukları bilinen ancak Türkmenler arasında olmadığı iddia edilen Geygellerden köken aldığını savunur. Üçüncüsü ise yine Abdalların Orta Asya kökenli

olduğunu iddia eder ancak Türkmen olmayan ve Batı'dan Doğu'ya göç ederek Türkmenler arasında yaşayan zümreler olduğunu iddia eder.

1.1.2.2. Abdallar Hakkında Farsî Köken Çıkarımları

Abdalların kökenine yönelik veri sunan çalışmalar göz önüne alındığında, heterojen Abdal varlığı içinde göz ardı edilemeyecek bir bileşenin İran topraklarına ve bölgenin tarihine dayandığı görülür. Abdalların bu bölge ile kurulabilecek köken bağı Eynu topluluğu üzerinden anlaşılabilir. Doğu Türkistan'da yaşayan ve yaşadıkları coğrafyada Abdallar olarak tanınan Eynuların bu topraklara İran'dan geldiklerini gösteren hem etnik perspektiften, hem de dilbilimsel perspektiften pek çok çalışma ortaya konulmuştur. Bu başlık altında ise etnik perspektiften Eynular ve Abdallar arasındaki ilişkiye yönelik çeşitli iddialara sahip çalışmalar ele alınarak, heterojen Abdal varlığındaki Farsî bileşen ortaya konulacaktır.

Doğu Türkistan'da yaşayan⁹ Abdal toplulukların olduğundan bahseden Köprülü Grenard'dan aldığı bilgilere göre 19. yüzyılın sonlarında yaklaşık 50 hane Kerya yakınlarında, 7-8 hane de Serçen'de yaşayan Abdal olduğunu aktarır. Yakub Bey zamanında kendilerine toprak verilen bu bölgelere yerleşmeleri sağlanan Abdallar, esas itibarıyla Farsça olan bir dil konuşurlar. Müslüman olmalarına rağmen bölgedeki diğer Türk topluluklar Abdallarla evlilik bağı kurulmasına izin vermez; bazıları orada yaşayan Abdalların Yahudi olduklarına inanırken, bazıları da Hasan ve Hüseyin'i öldürenlerin soyundan olduklarını söyler. Ancak Hz. Ali'ye ve çocuklarına büyük hürmetleri vardır. Kendilerinden aktarılan köken hikayelerine göre asıl yurtları günümüzde Irak'ta bulunan Küfe'dir. Doğu Türkistan'a gelişleri ise Hz. Ali'nin oğlu Mehmed Gazâli zamanında bir orduyla birlikte olur. Burada gerçekleşen savaşlar neticesinde ordudan çok az kişi hayatta kalır ve yedişer yedişer Kaşgar'ın muhtelif yerlerine sürülürler. Kökenlerine ilişkin

⁹ Doğu Türkistan'da yaşayan Abdal toplulukların yaşadıkları yerleri Johanson Karşkar, Yarkent, Aksu ve Hotan olarak verir. Yaşadıkları köy isimlerinden bazıları Paynâb (Yengihisar), Yengihisar, Çiltanlar (Yakan), Dervişler (Karakaş); Gervoz (Hotan); Tamighil (Lop); Karçun (Kerya); Ukadi (Çarya) ve Kuçar (Johanson, 2001: 21).

Gernard'ın ifadesi, bu halkın ne Afganistan Abdalileriyle ne de Eftalitlerin bakiyeleriyle ilgisi olduğu yönündedir. Gernard'a göre iki ihtimal söz konusudur: İlk ihtimale göre söz konusu grup Luli denilen Orta Asya Çingenelerinin yerleşik hayata geçirilmiş olanlarıdır. İkinci ihtimal ise Doğu Türkistan'da İslam'ın yayılmasında en önemli rolü oynayan ilk İranlı Şii propagandacılar olduklarıdır (Köprülü, 2004: 371-372).

Bölgedeki topluluk üzerine Gernard'dan sonra 1907'de araştırma yapan Sinolog P. Pelliot'a göre, 'Abdal' deyiminin, Grenard'ın anlattıklarının dışında, ayrı bir anlamı ve özelliği vardır. Pelliot, Kaşgar yakınlarındaki Paynâb köyünde yaşayan Abdalların, Kerya ve Karkan'daki Abdalların farklı olduklarını, hemen hemen 400 aileden oluşan bu Abdal topluluğunun, Türk komşularıyla çok yakın ilişkileri olduğunu, birbirine kız alıp verdiğini söyler. Hatta bölgedeki diğer Türklerin bu Abdallara, gösterdikleri bazı kerametlerden dolayı saygı duyduklarını belirtir. Bu gezgin Abdalların Kaşgar Türkçesi dışında, Farsça, Kırgızca, Hintçe, Kıpçakça ve Arapça gibi bazı dilleri de öğrendiklerini belirtir (akt. Okumuş, 2005: 602).

Dolayısıyla P. Pelliot Doğu Türkistan'daki Abdalları ikiye ayırır. Bir kısmı halkla mümkün olduğunca iyi bütünleşmiş, kendilerine Heynu/Eynu diyen ve Paynâb'ta yaşayan Abdallar; diğerleri ise Kerya Abdalları'dır ki bunlar bölgedeki diğer halkın ilişki kurmayı tercih etmedikleri Abdallardır. Dilbilimsel perspektifte de bahsedileceği üzere, Paynâb Abdallarının dillerinde Çingene dilinden kelimeler bulunmazken, Kerya Abdallarının dilindeki Farsça kelimeler dışındaki kelimelerin çoğu Çingene dilindedir. Bu alanda araştırmalar yapan diğer isim olan Le Coq, alandan topladığı verilerde, normalde bu bölgedeki Abdalların yerleşik hayatlarının olmadığını, Çinlilerin Doğu Türkistan'ı yeniden ele geçirdiğinde bu grubu Yürünkaş civarında iskâna zorlandıklarını söyler. Önceleri kalbur, süpürge, kaşık yaparak, çalgıcılık ve dilencilikle geçimlerini sağladıklarını, kendilerini Müslüman olarak tanımladıklarını hatta namaz da kılanlarının olduğunu belirtir. Grup içi evliliğe özen gösteren Abdalların ne Türklerle, ne de Hint ve Afgan Müslümanlarla pek uyumlu geçinmediklerini; zaten Hint ve Afgan Müslümanların da bu Abdalları Sünni Müslüman olarak kabul etmediklerini söyler (Köprülü, 2004: 372-373).

Abdalların Küfe'den farklı bir yerleşim yerini köken aldığı iddialarını, P. Pelliot'un aktardıkları ışığında Aksüt vurgular ve Doğu Türkistan'daki Abdalların bazılarının İran ya da Irak'taki Darvent yöresinden köken aldıklarını söyler. Burada Darvent'le kastedilen İran-İrak sınırındaki Diyala ırmağı yakınındaki Derbent olabilir. Bu bölgedeki Abdallar kendilerini tanımlamak için Heunou/Eynu veya Gileman ifadelerini kullanırlar¹⁰. Aksüt gerçekten de Kerkük'teki toplulukların birinin adının Gileman olduğunu söyler. Osmanlı Devleti'nin 1548 yılı kayıtlarına göre 11 neferanlık bir Gilevan obası, Kerkük yakınında yaşamaktadır. Ayrıca Aksüt'e göre Eynuların günümüzde bir bölümü İran'da Zengen kentinin 60 km kuzeyindeki bir bölgede yaşar ve Doğu Türkistan'daki Abdalların konuştuğu dil olan Eynu dilini konuşurlar (Aksüt, 2012: 119-120).

Eynularla ilgili 20. yüzyılın başında yapılan araştırmalardan bir diğeri de C. G. Mannerheim'in çalışmasıdır. Ona göre, 1906-1908 yılları arasında Hotan civarında bulunan bir Abdal köyü olan Tamaghil köyündeki Abdallar diğer Eynularda karşılaşmadığımız şekilde kendi köken hikâyelerine sahiptir: "İmam Hüseyin'in ölümünü müteakip memleketlerinden sürülen ve Müslüman ülkelerin çeşitli yerlerinde küçük kolonilere bölünen Abdallar, İmam Hüseyin'in bedduasını almış ve dilencilik meslekleri olarak kabul etmekle yüz yüze gelmişlerdir" (akt. Okumuş, 2005: 605). Bu ifade hem göç nedenleriyle hem de içinde buldukları marjinal durumlarıyla ilişkilendirilebilecek bir efsanedir. Bu bölgede yaşayan Abdallar Abdal ismini kullanmaz, bir hakaret olarak kabul ederler. Lee-Smith Abdal yerine Eynu kimliğini benimsediklerini söylerken (1996: 851), Mannerheim kim oldukları sorulduğunda, örneğin Tamaghil kabilesine mensup olduklarını ifade ettiklerini aktarır (akt. Okumuş, 2005: 605).

1.1.2.3. Abdalların Çingene Kökeni Olduğu Yönündeki İddialar

Abdalların kökeni hakkındaki en büyük belirsizliğin yaşandığı ve sert tartışmalara ortam hazırlayan konu Abdallar ve Çingeneler arasındaki ilişkidir. Yüzeysel

¹⁰ Abdalların yerleştikleri yerlere göre farklı isimler aldığı söyleyen Parlak'ın bu isimlere verdiği örneklerden biri de Gileman'dır (Parlak, 2013: 16).

bir değerlendirme yapıldığında hem Abdalların hem de Çingenerin toplumun geri kalanı tarafından statülerinden, çalışma alanlarına, yaşam alışkanlıklarının büyük bölümünden fiziki görünümüne, tarihsel süreçteki göç yollarından Anadolu'ya gelişlerine¹¹ kadar pek çok noktada birbirleriyle ilişkilendiriliyor olması iki topluluğun birbiriyle ilişkili olabileceği izlenimini uyandırır. Ancak Abdallar ve Çingenerler arasındaki bazı farklar ve

¹¹ Her ne kadar Çingenerler Anadolu'ya Türklerden evvel gelmiş olsalar da (Yükselsin, 2000: 18), ilk hareket noktalarının yakınlığı, göç zamanlarında kesişen dönemler ve göç yollarındaki bazı önemli durak noktalarının aynı olması, Abdallarla Çingenerler arasındaki ortak noktalardan birkaçıdır. Yukarıda Abdalların Orta Asya ve Türklükleriyle ilgili bölümde muhtemel göç yollarına ilişkin farklı iddialara değinilmişti. Bu dipnotta ise kısaca Çingenerlerin kökenine ve göç yollarına ilişkin iddialara değinilecektir. Çingenerlerin kökenleri hakkında dilbilimsel ve metinsel olmak üzere iki kuramdan bahsedilir. Dilbilimsel kurama göre "İran köylülerinin eğlendiricisi" olan Domlar 10 yüzyılda iki büyük gruba ayrılarak göçebe hayatı yaşamaya başladılar. Bu gruplardan Güneye gidenler (Ben Çingenerleri=Domari) Suriye, Filistin ve Mısır'a geçtiler. Ben Çingenerleri'nin konuştukları dil, Nawar (Filistin ve Suriye), Kurbat (Kuzey Suriye) ve Karaçi (Anadolu, İran, Kafkasya-Gürcistan, Ermenistan-Azerbaycan arası kalan bölge) lehçelerini içerir (Yükselsin, 2000: 9). Kuzeye gidenler ise Phen Çingenerleridir (Romani ve Lomavren) ve Ben grubundan ayrıldıktan kısa bir süre sonra İran'dan Ermenistan'a geçtiler. 11. yüzyılın başında da Bizans üzerinden bütün Balkanlara ve Avrupa'ya yayıldılar. Kuram ise İran kaynaklarında anılan metinsel delillere dayanır. Firdevsi'nin Şah-name şiirindeki metinsel delilde 5. yüzyılda Sassanid Kralı Bahram Gur'un fakir ve mutsuz halkın eğlenmesini sağlamak için Hindistan Mihracesi Şankal tarafından 1200 kişilik Luri denilen müzisyen ve dansçılar gönderildi. Bahram Gur gelen bu müzisyen ve dansçıların kendi halkından para talep etmemeleri ve kendi geçimlerini sağlaması için onlardan tarım olanakları sundu. Ancak bir süre sonra Luriler tarım yapmayı ihmal ettiklerini gören Bahram Gur, Lurilerin vergiye bağlanmaları ve ellerinden çalgılarının alınmasını emretti. Bunun üzerine Çingenerler ülkeyi dolaşarak, kendi yaşamları şarkı söyleyerek kazanmak zorunda kaldılar (akt. Yükselsin, 2000: 12-13; Amanollahi, 2007: 110). Liebich'e göre Çingenerlerin Hindistan orjinli olan göçleri 5. ve 11. yüzyıllar arasında gerçekleşir (akt. Kurt Topuz, 2010: 53). Duygulu ise Çingenerlerin göç zamanları ve yollarıyla ilgili yaygın kanaatin şu şekilde olduğunu belirtir: Çingenerler 10. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyıla kadar İran civarından ve Kafkasya'dan gelerek, Anadolu içlerine yerleştiler, daha sonra Mısır ve Kuzey Afrika'ya geçtiler, buradan da İspanya'ya ve Avrupa içlerine dağıldılar; Anadolu'da kalan grupların bir kısmı ise Marmara ve Trakya'yı geçerek Balkanlara yerleşti (Duygulu, 2006: 19). Kurt Topuz, Çingenerlerin Hindistan'dan göçüne yönelik alternatif teşkil edecek önemli bir bilgiyi Kenrick'den aktarır: Hindistan'dan göç etme ile ilgili temel itici etken, güneye doğru genişlemeye çalışan küçük Hint Krallıklarıdır. Ayrıca Perslerin Hindistan'ı işgal etmesi üzerine, pek çok Hintli çalışmak için İran'a geçmiş, sonraki yüzyıllarda Arapların İran'ı işgal etmesiyle topluca İran'ı terk etmişlerdir (akt. Kurt Topuz, 2010: 65). Kenrick'in Çingenerlerin Hindistan toprakları dışında, İran'da var olan bir topluluk olma iddialarıyla da örtüşen bu açıklaması Çingene tarihine ilişkin önemli bir alternatiftir. Sampson'ı referans gösteren Kurt Topuz, Çingenerlerin Anadolu'ya geldikleri zamana ilişkin iddialardan bir tanesinin 9. yüzyılın sonundan ve 10. yüzyılın başından itibaren, Afganistan ve İran üzerinden gerçekleştiğini söyler. Ayrıca Marsh'ın bu alana ilişkin iddiasına da yer verir: Ortadoğu'daki Dom çingenerlerinin bir kolu olan Domların Ermeni tarihçilerine göre Türkiye'nin Güneydoğusuna (Diyarbakır, Mardin, Antakya) 11. yüzyılın başlarından gelmiştir. Günümüzde Türkiye'nin Güneydoğusunda müzisyenlikle geçimini sağlayan Çingenerlerin ataları bunlardır (akt. Kurt Topuz, 2010: 90-93). Çingenerlerin Anadolu'ya gelişleriyle ilgili Sal'ın iddiası 9. ve 14 yüzyıllar arasında gerçekleştiği yönündedir (Sal, 2009: 20). Burada verdiğimiz birkaç örnekten de görüldüğü üzere Çingenerlerin kökenine ilişkin tarihlerdeki bazı değişiklikler dışında hareket noktası ve göç yolları konusunda bir fikir birliğinin var olduğu söylenebilir. Burada önemli olan göç yollarının ve yıllarının Orta Asya kökenli inşa edilen Abdal tarihindeki göç yolları ve zamanıyla bazı noktalarda kesişiyor olmasıdır. Bu örtüşme, Çingenerlerin kendilerinden aktarılan bilgilerde de böyledir. Sözelimi Duygulu, Anadolu'nun farklı yerlerindeki Çingenerlerin kökenlerini Orta Asya, Arabistan ve Horasan olarak göstermelerinden bahseder (Duygulu, 2006: 20).

özellikle Abdalların Çingene isnadını kesinlikle reddeden tutumları, iki grubun birbirinden farklı olduğuna işaret eder.

Abdallar ve Çingeneler arasındaki köken ilişkisine yönelik araştırmacıları da üç grupta toplayabiliriz: a) Etnik olarak Abdalların Çingenelerle ilgilerinin olmadığını savunan görüş; b) Abdalların aslında Çingene olduğunu iddia eden görüş; c) Abdalların Çingenelerden köken alan bir etnisite olup olmadığını tartışmalı bir konu olduğunu söyleyen görüş.

1.1.2.3.1. Çingenelik İsnadını Reddedenler ve Şüpheliler

Abdallarla Çingeneler arasında yapılan eşleştirmelerde –aşağıda ayrı bir başlık altında ele alınacak olan- Gurbet Abdalları önemli bir tartışma konusudur. Çingeneler arasında Gurbati adında bir Çingene grubun olması (Amanollahi, 2007: 114), -dilbilimsel perspektifle ilgili bölümde bahsedileceği üzere- Gurbet Abdallarının dillerindeki Çingene diline ait kelimeler ve bazı bölgelerde diğer halkın Gurbet Abdallarını Çingene olarak tanımlaması gibi etkenler, Gurbet Abdallarının Çingenelere mensup bir topluluk olduğu yönünde iddiaları beraberinde getirir. Fakat çeşitli veriler ışığında aksini iddia eden araştırmacılar Gurbet Abdallarının Çingenelerle ilgisinin olmadığını ispatlamaya çalışırlar. Bu başlık altında öncelikle Abdalların Çingene olmadıklarını savunan başlıca iddialara değinilecek, ardından Gurbet Abdalları özelinde Çingenelik isnadına karşı sunulan iddialar aktarılacak ve son olarak Abdal-Çingene eşleşmesine şüpheyile yaklaşan birkaç görüşe yer verilecektir.

Abdallarla ilgili yapılan araştırmaların hemen hepsinde temel referanslardan sayılan başlıca araştırmacılar arasında Abdallar ve Çingeneler arasında hiçbir köken bağının olmadığını iddia eden araştırmacıları sıralamamız gerekirse, Fuad Köprülü, M. Şakir Ülkütaşır, A. Rıza Yalman, C. Cahit Güzelbey, Y. Ziya Yörükan, Ahmet Caferoğlu, A. Rafet Özkan örnek olarak verilebilir. Köprülü, öğrencileri Ali Rıza Bey, Abdülkadir Bey, Abdülbaki Bey, Baha Bey ve Naci Bey'den aldığı bilgilere göre, hemen hepsinin Abdalların Çingene olarak vasıflandırılmayacağına işaret ettiklerini söyler (akt.

Yörükan, 1998: 401). Ülkütaşır da Abdallara yöneltilen Çingenelik isnadının karşısındadır. Bunun, yapılan mesleklerdeki benzerliklerle ilişkili bir durum olduğuna, iki grubun da bazı yerlerde elekçi bazı yerlerde sepetçi olarak adlandırılmaları gibi benzerliklerine değinir. Ülkütaşır'ın burada vurguladığı bir nokta, farklı bir bölgede halkın elekçi kelimesini Ermeni Çingeneleeri tanımlamak için kullanıyor olmasıdır. Dolayısıyla halk ağzında meslekler bağlamında köken alan bu yakıştırmanın bilimsel olmadığını savunur. Yörükan da mesleki benzerlik üzerine yapılan adlandırmanın yanlış olduğunu vurgular: "...dili ve soyu bütün bütün başka olan Çingeneleerle akraba veya yurt tutmuş Çingene gibi telakki etmek katiyyen doğru değildir. Halk bunları elek, sepet yapmak; bir kısmı da göçebe olmak bakımından Çingene addeder" (Yörükan, 1998: 108). Ali Rıza Yalman ise Antalya'da Topal Abdal ismindeki yaşlı bir saz şairinden aldığı bilgi üzerinden Abdalarla Çingeneleerin etnik anlamda ilgisi olmadığını öne sürer. Yalman'ın Topal Abdal'a, Abdallar ve Çingeneleer arasında bir bağ olup olmadığını sorduğunda aldığı cevap: "Haşa efendim! Biz Çingene değiliz; Çingene soyu ayrıdır" olur (akt. Parlak, 2013: 129). 1970'li yıllarda Gaziantep yöresindeki Abdallarla ilgili bir çalışma yapan Cahit Güzelbey de benzer şekilde Abdalların kendileriyle ilgili ifadelerinden yola çıkarak Çingeneleerle ilgileri olmadığını söyler: "Gerçekten de soy, huy vs. bakımından Abdalların Çingeneleerle bir ilgileri yoktur. Kendileri de zaten Çingeneleerle ilişkilendirilmekten veya aynı görülmekten hiç hoşlanmazlar" (akt. Okumuş, 2005: 614).

Abdallar üzerine son 10 yılda yapılan çalışmalarda da benzer iddialara rastlanır. Bunların başında Erol Parlak'ın çalışması örnek olarak gösterilebilir. Kendisi açıkça Abdalların Çingene olmadığını iddia eden ifadelere sahiptir (2013: 46-48); ayrıca Abdalların kendilerine yönelik Tahtacı isnadını da şiddetle reddettiklerini, bunun gerekçesinin ise Tahtacıların da halk arasında Çingene olarak görülüyor olmaları olduğunu söyler (2013: 132-133). Ejder Okumuş da Abdalların Çingeneleerden farklı olduklarını hem tarihi belgelere hem de Abdalların kendi beyanlarına dayanarak anlayabileceğimizi söyler (2005: 601). A. Rafet Özkan da benzer şekilde Abdalların Çingene olmadığını, halkın Çingeneleerle karıştırdığını söyler (akt. Ayata, 2006: 29).

Abdalların Çingeneleerle etnik bakımdan bir bağları olmadığı yönünde öne sürülen iddiaların iki düşünceden birinden veya her ikisinden referans aldığı söylenebilir.

İlki yukarıda da örneklerini görebileceğimiz şekilde Abdalların kendi kimlikleriyle ilgili takındıkları tavır ve bu yöndeki açıklamalarıdır. Diğer referans noktası ise politik veya romantik kaygılarla, Abdalların Türklüklerinin veya en azından Çingene olmadıklarının ispatlanması arzusudur. Bu iki referanstan hareketle Abdalların kendi Türklüklerine ve Çingene olmamalarına yaptıkları vurgu araçsalcı etnisite teorisi üzerinden anlaşılabilir. Yukarıda bahsedildiği üzere hem grubun hem de kendilerinin siyasal ve ekonomik pozisyonlarını korumak ve geliştirmek amacıyla olan kültürel, ekonomik ve siyasal seçkinler siyasal mitler yaratarak, grupların kültürel öğeleri üzerinden ve bazen bu öğeleri değiştirerek, yeni öğeler icat ederek, iktidarlarını, ekonomik çıkarlarını ve sosyal statülerini artırarak korumaya çalışırlar. Edilgen olmayan topluluk da seçkinlerin yarattığı mitler etrafında toplanarak, kolektif eyleme geçer ve grubun kendilerine verdiği kimlikle özdeşleşirler. Bu suretle çıkarlarını maksimize etmek amacıyla akılcı bir tercihi savunurlar. Abdalların kendileriyle ilgili etnik kimlik isnatları bu perspektiften yorumlanabilir. Abdallar, Çingenelerle bir köken bağları olduğu/olmadığı ispatlansın veya ispatlanmasın, kendilerinin Türklükleri yönündeki çeşitli kaygıları paylaşan iddiaları, akılcı bir tercihle çıkarlarını maksimize etmek için tercih ediyor olabilirler.

1.1.2.3.2. Gurbet Abdalları

Abdallar üzerine yapılan bazı araştırmalar Anadolu'da yaşayan Abdallar içinde bir grubun Gurbet Abdalı olarak tanımlandığını ortaya koyar. Aşağıda bahsedileceği şekilde Köprülü'nün çalışmalarında karşımıza çıkan Gurbet Abdalları ile Ali Rıza Yalın'ın Çukurova Toroslarında Abdalları sınıflandırmasını istediği Topal Abdal'ın bahsettiği Gurbet Abdallarının (veya Cesis Abdallarının) farklı Abdal topluluğunu tanımlıyor olması, Gurbet Abdallarının Anadolu'nun farklı yerlerinde yaşadığının göstergesidir.

Gurbet Abdalları ve Çingeneler arasında ilişki kurulabileceği yönünde ortaya atılan iddiaların dayandırıldığı hususlardan bazıları şu şekilde verilebilir: Amanollahi Çingeneler arasında Gurbati adında bir grubun var olduğundan söz eder (2007: 114). Gurbet Abdalları'nın Çingenelerden köken alan bir grup olduğunu savunan yaklaşım için

bu isim benzerliği önemlidir. Benzer şekilde Ben Çingenelerinin konuştukları dillerden birinin Kurbat dili olması (Yükselsin, 2000: 9) ve Gurbet Abdallarının gizli dillerinin aslında Çingene dili kapsamında olduğu iddiası (Mars ve Strand'dan akt. Pehlivan, 2009: 150) Gurbet Abdallarının Çingene olduğu yönünde iddiaların ortaya atılmasına neden olur.

Köprülü Gurbet kelimesinin, Kuzey Suriye'de, Güneydoğu Anadolu'da ve İran'da Çingenelere verilen Kurbat – Gurbat, Kurbatı – Gurbati kelimesiyle ilişkili olmasını kuvvetle muhtemel görür ve bu gerekçeyle Gurbet Abdalı adlandırmasının Çingenelik isnadını haklı gösterecek mahiyette olduğunu söyler (2004: 360).

Bununla birlikte Köprülü Safranbolu'ya yılın belirli zamanlarında gelen göçebeler arasındaki Abdalların kendilerine yöneltilen Çingene isnadını reddettiklerini, eskiden bir yurtlarının olduğunu, sonra başlarına gelen felaketler sonucunda bu hale düştükleri, aslında ana yurtlarının da *Kıbrıs* olduğunu öğrencisi Baha Bey'den aktarır. Safranbolu'ya gelen bu Abdalların kadınlarının, geceleri şarkılar söyleyerek, oyunlar oynayarak köylü kadınları eğlendirdiğini belirtir (2004: 356-357). Köprülü'nün ifadesindeki Kıbrıs kökenli olduklarını iddia eden ve Çingenelik isnadını reddeden bu Abdallar Gurbet Abdallarıdır. Köprülü Gurbet Abdallarının muhtemel Kıbrıs'a gitme hikâyelerini de şöyle anlatır:

“Osmanlı İmparatorluğu, 18. asırda bile Anadolu'nun cenub-şarkisindeki göçebe oymaklar arasında yol kesip kervan soymaktan vazgeçmeyenleri Kıbrıs adasına sürüyordu. Daha bundan önce de Kıbrıs'ın Venedik hâkimiyeti devrinde azalmış olan nüfusunu çoğaltmak için, Anadolu'nun muhtelif yerlerinden ve tabii Cenubi Anadolu'dan oraya ahali gönderilmiştir” (Köprülü, 2004: 357).

Bugün Kıbrıs'ta var olduğu kaynaklarda geçen Abdalların da bu süreçte oraya gitmiş olabileceği açıktır (Köprülü, 2004: 357). Gurbet Abdallarının Çingene olduğu yönündeki iddialara karşı argümanlar kimi zaman çeşitli tarihi belgeler kimi zaman da alan notlarından yola çıkılarak sunulur. Altınöz Avrupa'da da Gurbeti adında bir Çingene grubunun var olduğunu (2013: 73) ancak Osmanlı'nın mühime kayıtlarından yola çıkarak

Türkiye’deki Gurbetlerle Çingenerin birbirlerinden farklı topluluklar olduklarını öne sürer ve Gurbetlerin Çingene olmadıklarını savunur (2013: 98-103).

Gurbetlerin Çingene olmadığını söyleyen Altınöz, konu genel olarak Abdallar olduğunda kesin konuşmaktan kaçınır. Abdalların Çingenerle akrabalıklarının tam olarak aydınlığa kavuşmadığını ve her iki grup tarafından da -hem Çingener, hem de Abdallar perspektifinden- Abdalların Çingene olduğu iddiasının kabul edilmediğini vurgular (2013: 50). Abdallar ve Çingener arasındaki ilişkiye temkinli yaklaşan bir diğer araştırmacı ise Melih Duygulu’dur. Yazar, Güney Anadolu’da kendilerine Mıtrıp demelerine rağmen dışarıdan adlandırmayla bu topluluğun Karaçi veya Çingân olarak anılmasını, bununla aynı şekilde Kuzey ve Doğu Anadolu’da yerli halkın Çingen dediği topluluğun kendilerine Poşa demesini ifade ettikten sonra, Abdallarda da durumun aynı olduğunu belirtir. Duygulu’nun ifadelerinden, Abdalları diğer halkın Çingene olarak görmelerine karşın kendilerini Abdal ve Teber olarak tanımladıklarının benzer bir durum olduğu sonucu çıkarılabilir. Temkinli tutumunu, Anadolu’daki ve Ege’deki Çingene grupları sayarken Abdal adını son sıralarda olsa da vermesine rağmen, dipnotta “Elbette Abdalların Çingenerle olan akrabalıkları hala üzerinde tartışılan bir konudur. Ancak halk arasında bunların Çingenerle özdeş bir topluluk oldukları kanaati hâkimdir” (Duygulu, 2006: 13) cümleleriyle açıklama yapmasından da anlayabiliriz.

1.1.2.3.3. Çingelik ve Abdallar

Abdalların Çingene olduğu veya Abdallar arasında Çingene grupların bulunduğu iddiaları dilbilimsel perspektiften yapılan çalışmaların ortaya koyduğu sonuçlar dışında etnografik verilerden de kaynak alır. Abdalların dünyanın hemen her yerinde görülen genel anlamda bir Çingene habitusunu paylaşıyor olmaları, homojen olmayan Çingene toplulukları, Çingenerin değişen şartlar altında yeni kimlik arayışlarına girmeleri, göç yolları ve zamanlarının Abdallarla çoğu durumda kesişmeleri gibi bileşenler Abdallar ve Çingener arasında bir etnik bağ olduğu iddialarına olanak sağlar. Abdalların Çingene olduğunu veya Abdallar arasında Çingene grupların bulunduğunu iddia eden araştırmacılara ve çalışmalarına geçmeden önce, bu düşüncelere olanak sağlayan Çingene

habitusu, Çingenerin heterojenliği, “Çingene” kimliğinden kaçışları ve farklı gruplara dâhil olma süreçlerine ilişkin bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

Çingene habitusuna ait şu iki özellik Abdallar ve Çingenerin köken bakımından ilişkilendirilmelerine sebep olan özelliklerdendir: Çingener yaşadıkları topraklarda diğer toplulukların dil, din ve adetlerine kolaylıkla uyum sağlarlar ancak kendilerine mahsus değişmez bazı vasıflarını da hemen her yerde muhafaza ederler (Altınöz, 2013: 50). Bu değişmez vasıflardan bazılarını Duygulu şu şekilde verir: Dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Türkiye’de de Çingenerin en belirgin özelliklerinden biri özgür ve bağımsız olarak gelecek kaygısından uzak ve gününü gün eden insanlar olmalarıdır (2006: 26). Ayrıca yaşadıkları bölgenin müzik karakterlerine kısa sürede ayak uydurarak, bu müzik geleneği ve kendi müzik anlayışlarını kaynaştırırlar (Duygulu, 2006: 36). Buldukları topraklardaki dil, din ve adetler gibi sisteme yönelik alanlara kolay adapte olurken, kimlikleriyle ilişkilendirdikleri bazı davranışları ısrarla devam ettirmeleri, Abdalların Çingenerle aynı topluluk oldukları şeklinde değerlendirilmelerine neden olur. Çünkü Çingene habitusundaki bu iki temel özellik Abdal örnek olayında da kendini gösterir. Altınöz’ün belirttiği bu iki temel özelliğe uyan örnekler çoğaltılabilir¹².

Yukarıda bahsedilen ortak birkaç temel özellik dışında, tüm dünyadaki Çingenerin -ve hatta Türkiye’dekilerin- homojen topluluklar olduğunu düşünmek hatalıdır. Öncelikle etnik olarak kendi içlerinde pek çok alt gruba ayrılırlar. Günümüzde her ne kadar Çingene kavramı popüler kültürün de yardımıyla algılara dünyanın her yerinde aynı şekilde ve aynı ölçüde dışlanan “bir” grup olarak yerleştirilmiş olsa da yaşam alışkanlıklarından statülerine, kendilerine ait olduğunu söyledikleri köken hikâyelerinden var olma nedenlerine kadar pek çok noktada çeşitlilik gösteren Çingene grupları söz konusudur. Bu durum etnik grupların oluşumlarıyla ilgili yukarıda tartışılan inşacı yaklaşımla açıklanabilir. İnşacı yaklaşımın yukarıda değinilen iddialarından yola çıkarsak Çingene etnisitesini tarihsel sürekliliği olan verili tözsel kendilikler olarak kabul etmek

¹² Örneğin Çingene düğünleri çok “şatafatlı”dır (Özkan’dan akt. Altınöz, 2013: 63). Aynı durum Abdallarda da görülür. Çingener buldukları ülkenin dini inanışını kolaylıkla fakat zahiren kabul ederler; ismen Müslüman veya Hristiyan olurlar (Altınöz, 2013: 66). Abdallarda da İslam dini heterodoks zümre kapsamında yaşanır.

doğru değildir. Çingener de diğer etnik gruplar gibi insanların birbirlerini dışlaması ve ötekileştirmesi veya dâhil etmesi gibi çeşitli sosyal süreçler sonucu oluşan bir etnisitedir. Çingene toplumunun var olma süreci ve sonrasında sosyal süreçlere ilişkin pek çok farklı dinamik, değişik değer kümeleri ve yaşam alışkanlıkları etrafında toplanan Çingene gruplarını oluşturur. Örneğin Çingenerin / Romanların bir popülasyon olarak kimlik kazanmalarıyla ilgili Hancock (2002) tarafından ortaya atılan görüş, inşacı yaklaşımla örtüşen bir teoridir. Hancock Romanların ilk bileşenlerinin Hindistan topraklarından köken aldığını ancak Roman kimliğinin Bizans topraklarında var olduğunu söyler (akt. Strand ve Marsh, 2005: 160).

Goulet ve Walshok'un (1971) Çingenerin tarihlerine ilişkin esaslı bilgilerinin olmadığını söylemesi üzerinden bir çıkarımda bulunan Kurt Topuz, Çingenerin üç-dört kuşaktan öncesine yönelik fikirlerinin olmadığını; sanki onlar için bu tarihlerden öncesinin tarih olmadığını söyler (2010: 58-59). Fakat günümüz koşullarında Çingenerin heterojen yapıları giderek zenginleşirken, bu konuda hemen tüm Çingene grupları aynı tutumla eşleştirmek de kolay değildir. Çingenerde kökene yönelik bahsedildiği kadar esneklik söz konusu olduğunu söyleyemeyiz. Bu söz konusu 'tarihsizlik ve köken belirsizliği' isnadının Çingeneri rahatsız ettiğini kendi soylarına yönelik ürettikleri esprilerden Türklüklerine yaptıkları vurguya kadar pek çok davranışlarında gözlemleyebiliriz. Ayrıca aşağıda ayrıntılarına değinileceği şekilde Çingenerin farklı etnik gruplara kimlik kaydırma girişiminde buldukları bilinir. Çingenerin tarihsizlik ve kökensizlik durumu hem homojen olmayan bir topluluk olarak Çingener arasında aynı değil, hem de bir kez verili ve sabit değildir.

Başka bir örnek vermek gerekirse: Altınöz, Çingeneri göçebe ve yerleşik Çingener olarak ikiye ayırır. Göçebeler kendilerine mahsus özellikleri ve dillerini görece daha fazla muhafaza ederler ancak yerleşikler toplumun geri kalanıyla daha sıkı ilişkiler kurduklarından hem dillerinde hem de Çingene adetlerinde pek çok unsuru terk ederler. Bu farklılaşmayla ilişkili olarak yerleşik Çingener göçebe Çingenerle temastan çekinirler, onları hakir görürler (2013: 47). Kendilerinin daha asil kandan geldiklerini iddia ederek, diğerlerini basit yaşantıları ve yaptıkları işlerden dolayı dışlarlar (Duygulu, 2006: 47). Başka bir ifadeyle heterojen bir yapı sergileyen farklı Çingene

gruplarının arasındaki statü farklılıklarının nedenlerinden biri, yerleşik veya göçebe olmaları durumudur. Yani hemen her yerde marjinalite veya kimlik bağlamında ele alındıklarında, iki çeşit Çingene hayatı yaşayan topluluk türü olduğunu görürüz: ilki toplumun geri kalanıyla ilişkilenelememiş veya ilişki kurmayı tercih etmeyen marjinal Çingene -ki günümüzde bu gruptaki Çingenelerin göçebe, yerleşik ya da yarı göçebe olmalarının önemi yoktur-, ikincisi ise, toplumun geri kalanıyla sıkı ilişkiler kuran, kendilerini öncelikle “Çingene olmayan” olarak tanımlayan ve başka bir kimlik altında, ama yine de geri kalan halk tarafından tam olarak benimsenmeyen, arada kalan gruptur. Çingene habitusunda karşımıza çıkan yerleşik göçebeyi değersiz, kendini daha üstün görmesi, toplumun geri kalanıyla aynı saftan, diğerlerini “Çingene” sıfatıyla aşağılarken, kendilerini Çingenelerden ayıracak bir kimliklendirmeyi tercih etmeleri, aslında Mıtırıp-Çingene, Aşık-Karaçi gibi kimlik isnatlarında da görülüyor olabilir. Bu noktada Abdalları Çingenelele aynı gören yaklaşımlar, Abdalların da kendi statülerini toplumun geri kalanıyla iyi ilişkiler kurarak –ve Çingenelele aralarına mesafe koyarak- inşa ettiklerini düşünebilir.

Çingenelerin heterojenliğine yönelik son örneği Atakhanov ve Asankanov’dan verebiliriz. Yazarlar Orta Asya Çingenelerinin de homojen olmadığını, statü açısından da yaşam koşullarıyla kendilerini ortaya koyan farklı grupların bulunduğunu söylerler. Örnek olarak Mazang Çingenelerinin diğerlerinden farklı olduğunu vurgularlar. Örneğin dilencilik Çingenelele için önemli bir gelir kapısıyken, Mazang Çingeneleri dilenmezler. Diğer Çingenelele yazın ve kışın çadırlarda yaşarken Mazang Çingeneleri diğerlerine nazaran farklı bir tarzda barınağa sahiptir (Atakhanov ve Asankanov, 2003: 11-12). Çingenelerin homojen “bir” grup olmadığını gösteren örnekler dünyanın pek çok yerindeki Çingene grupları üzerinden verilebilir.

Çingenelerin Çingene kimliğini üzerlerinden atarak kendilerince daha yüksek bir statüdeki kimliği benimseme girişimleri oldukça yaygındır. Özellikle yerleşik yaşam süren Çingenelerin kendilerini Çingene olmayanlar şeklinde tanımladıklarından bahsetmiştik. 1960’lardan beri kullanımda olan Roman kelimesi (Kolukırık, 2004: 26) de bu durumun örneklerindedir. Romanların ifadeleriyle Romanlar ve Çingenelele birbirlerinden ayrıdır. Marsh bu konuya ilişkin Milas’ın Selimiye Mahallesiinde

görüştükleri Romanların “Romanlar temiz, çalışkan ve ahlaklı insanlardır, Çingenerler ise pis, gezgin hırsızlardır...” cümlesini bu durumda örnek olarak verir (2008: 23). Marsh Çingenerlerin hemen her yerde doğrudan Çingene tanımlamasından kaçındıklarına, kendilerinin Türklükleri ve Türk kimlikleri üzerine kuvvetli vurgu yaptıklarına değinir (2008: 24). Benzer durumun dünyada da pek çok yerde örneğini görebiliriz. Atakhanov ve Asankanov, Kırgızistan’da yaptığı alan araştırmasında kendisini Özbek olarak tanımlayan Çingene toplulukların olduğundan bahseder. Ayrıca Çingenerler üzerine yapılan tüm dilbilimsel ve antropolojik verilerin Çingenerlerin kökenlerini Hindistan olarak işaret etmesine rağmen, Orta Asya Çingenerleri –Avrupa’daki pek çok Çingene grubun aksine- kendi kökenlerinin Hindistan değil Orta Asya olduğunu iddia ederler (Atakhanov ve Asankanov, 2003: 10).

Çingenerlerin kimliklerinden kaçışlarında doğrudan kendilerine farklı bir kimlik belirlemek yanında izledikleri diğer bir yöntem, farklı etnik gruplara dâhil olmaktır. Abdallar ve Çingenerler arasındaki köken ilişkisine yönelik ifadelerde de –örtülü veya açık bir şekilde- Çingenerlerin farklı etnik gruplara dâhil olma tutumları önemli rol oynar. Bu, iki şekilde kendini gösteren bir iddiadır: İlki Abdalların Türkmenler içine dâhil olan Çingenerler olabileceği ihtimali, diğeri ise Abdallar arasına bazı Çingene grupların dâhil olabileceği ihtimali. Köprülü’nün ifadesi buradaki ihtimallerden ikincisiyle örtüşür. Köprülü’ye göre Güneydoğu Anadolu’nun çok eskilerden beri oldukça kalabalık Çingene gruplarının yerleştiği sahalardan ve göç yollarından olması sebebiyle, Çingenerlerin bu bölgede “...göçebe Türk oymakları arasına türlü yollarla –ve başlıca dervişlik yoluyla- sokulmuş olmaları kolaylıkla tahmin olunabilir” (akt. Parlak, 2013: 27). Amanollahi de İran’da göçebe çoban topluluklara eklenmiş çok sayıda çingene topluluğundan bahsetmenin mümkün olduğunu söyler (2007: 114). Strand ve Marsh, Çingene ve Abdalların birbirlerine karışma süreçlerine ilişkin tarih ve mekânı şu şekilde verir: Anadolu’daki Romani popülasyonun göç yolları Güney Hindistan’da Şii Müslüman beylikler arasında başlar, Türk sufizmi ve Aleviliğinin kökenlerinin en önemli toprakları olan Horasan ve Maveraünnehr’in ardından, Kürt Aleviliğiyle ilişkiye geçer ve son olarak 1920’lerde tekrar Alevi Türkmen gruplarla iletişime geçecekleri yerler boyunca ilerler (2005: 161). Ayrıca yazarlar 11. ve 12. yüzyılların oldukça istikrarsız, güvensiz, zulümkar

ve tehlikeli ortamından bahseder. Bunu, Romanilerin hangi ortamda suffler veya güçlü olan topluluklar –örneğin Türkmen topluluklar- arasına girmek istediklerini açıklamak için yaptığı ortadadır. Çünkü sonraki açıklama şöyledir: Romaniler için “Onlar, Selçuklular ve Türkmenlerin çekiçleriyle, Bizans’ın örsü arasında dövülen, Orta Çağ Anadolu’sunun ilk yıllarının kazanında tava gelen ve karışan topluluktur. Bu ortam, Alevi Çingenelerin er ya da geç ortaya çıkacakları yerdir” (Strand ve Marsh, 2005: 162). Günümüzde bu iç içe geçmenin bir başka örneğini Ayata verir. Aksüt’ten aktardığı bilgiye göre, Konya’nın Akşehir ilçesine bağlı Yarenler’de Teberler diye bilinen ve müzisyenlikle geçinen Abdallar arasına, Akşehir Yenimahalle’de bazı Çingene ailelerin karıştığını ve kendilerine Mımiki dendiğini söyler (akt. Ayata, 2006: 29). Ayrıca Ayata falcılık, cambazlık, üfürükçülük gibi Çingeneler arasında çok yayılmış bazı mesleklerin bazı Abdallar arasında da bulunmasından yola çıkarak, Abdalların arasına eski zamanlarda Çingene unsurlarının sokulmuş olma ihtimali üzerinde durur (2006: 31).

Sıtkı Soylu 1976 yılında yaptığı “Eski İçil’de Abdallar” isimli çalışmasında, Abdalların, yerli ve gezginci olmak üzere iki gruba ayrılmış olduklarını söyler. Toprağa bağlanmış olan Abdalların bugün Sünnet Ehli’ne çok yaklaşmış olduğunu; Abdalların gönüllerinin istediği biçimde yaşadıklarını, yarın endişesi duymadıklarını, yerli halkın kendilerine ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapmalarına da alışmış olduklarını ve aldırmadıklarını söyler. Sıtkı Soylu’nun topladığı pek çok halk deyişi arasında esrara “Abdal otu” dendiği görülür ve Soylu, “Abdallar arasında esrar içilmesi yaygındır” der. “Abdal keyfi” deyimini için ise, “iş gücü kafadan atıp, kendini tamamen zevke vermeye denir” açıklamasını yapar (akt. Yörükan, 1998: 109).

Benzer şekilde Besim Atalay’ın habitus üzerinden Abdallar ve Çingenelik arasında kurduğu eşleştirmeyi Yörükan şu şekilde aktarır:

“...ilk defa 1924 yılında yayımlanmış olan Bektaşilik ve Edebiyatı (İstanbul Ant Yayınları 1991) adlı eserinde, gerek “Köy Bektaşilerinde”, gerekse Abdallarda ve hatta Babalar Kolu’ndaki Bektaşilerde kadınların ehl-i tarikatteki ihvana karşı örtünmediklerini, her yere, her ayine girebildiklerini, serbest olduklarını, tesettürü ancak Ehl-i Sünnete karşı kullandıklarını, bununla birlikte buna da

tesettür denilemeyeceğini söyledikten sonra, Abdal kadınlarının “Herkeseye karşı açık” olduklarını bildirmektedir. M. Şakir Ülkütaşır da ‘Abdallar içtimai hayat itibarıyla ötekilerden, yani Tahtacılar, Çepniler gibi Alevi zümrelerden daha kalender, daha açık ve harabatîdirler. Birçok kızları köy ağalarının evlerinde hizmetçilik eder; bazıları da kapatma gibi yaşarlar. Kadınlarında tesettür (örtünme) yoktur. Alevi kadınları Sünni erkeklerden kaçınmak isterler. Abdal kadınları ise herkese karşı açıktır. Bunlar esmer yüzlü, kavruk ve tıknaz vücutludurlar. Giyimleri Avşar kadınlarının giyimlerinin hemen hemen aynı gibidir. Çok çalışkandırılar. Çocuklarını torba içinde veya ipe bağlı olarak sırtlarında taşırlar” (akt. Yörükan, 1998: 109)

Abdalları Çingenelerle dolaylı yoldan ilişkili kılan Sıtkı Soylu ve Besim Atalay’ın açıklamalarının ardından, Abdalları doğrudan Çingene olarak tanımlayan araştırmacılara örnek verilecektir. Kemal Samancıgil her ne kadar Anadolu’nun bazı yerlerindeki Abdal köylerinin dillerinin ve yaşayışlarının Türk olduğunu söylese de, “Abdallar soy itibari ile Kıptilere akrabadırlar... Biz bunlara iskân edilmiş, yerleştirilmiş Kıptiler, diyebiliriz” (akt. Ayata, 2006: 10) cümlesiyle Abdalların kökenini Çingenelik olarak verir.

Yalman’ın Çukurova Toroslarında “Topal Abdal” olarak bilinen Abdaldan, Abdal toplumu sınıflandırmasını istediğini ve Topal Abdal’ın yanıtını önceki başlıklar altında vermiştik. Burada Topal Abdal’ın Gurbet ve Karaduman Abdallarının da adını içeren cevabına Köprülü’nün yorumu, Abdalların Çingenelikleri konusuna karşı reddiye içeren genel tutumuyla çelişkilidir. Köprülü, Topal Abdal’ın yaptığı sınıflandırmada yer alan Abdallar içindeki Gurbet ve Karaduman Abdallarının kendilerine yöneltilen Çingenelik isnadının haklı çıkaracak mahiyette olduklarını söyler (2004: 360).

Gaziantep bölgesine yerleştirilen Elbeyli aşireti üzerine çalışan Abdülkadir İnan, daha önce Karahan ve Güzelbey’in iddialarında değinildiği gibi, Sivas ve Kemah’tan sürgün olarak Antep bölgesine 80000 çadırla gelen Elbeyli aşiretinin 500 çadırının yanlarında gelen Abdallar olduğunu söyler, ancak Abdülkadir İnan bu Abdalların Kıpti olduğunu belirtir. Kıpti Abdalları, Elbeyli Abdalı ve Türkmen Abdalı olarak ikiye ayırır.

Gaziantep'teki Abdallar üzerine Bela Bartok da aynı görüştedir. Bartok, Türkiye'den Türkistan'a kadar yayılmış bulunan Abdalların Türkiye'de -özellikle Gaziantep civarında- müzikle ilgilenmelerinden dolayı, Çingene olduklarını kabul eder (akt. Altınöz, 2013: 91).

Altınöz'ün Abdalların Çingene olmaları konusunda kesin konuşmaktan kaçındığını, Abdalların Çingenelerle akrabalıklarının tam olarak aydınlığa kavuşmadığını ve hem Çingeneler, hem de Abdallar perspektifinden Abdalların Çingene olduğu iddialarının reddedildiğini söylediğine, Abdallar ve Çingeneler arasındaki köken birliğine şüpheyle yaklaşan birkaç araştırmacıdan bahsettiğimiz kısımda değinmiştik. Ancak Altınöz yerleşik Çingenelerin yaşamlarından bahsettiği kısımda Abdallardan örnekler vererek, Abdalları da Çingeneler arasında değerlendirir. Örneğin Kahramanmaraş'taki Abdalların erkeklerinin davul zurna çaldıklarını ve kendi aralarında Hartlap bıçağı dedikleri çakıyla sünnetçilik yaptıklarını söyleyerek -açıkça söylemese de- Abdalları çingene sınıfında çalışmasına dâhil eder (2013: 59).

Yörükân'ın Abdalları Geygeller kapsamında kabul ettiğinden bu bölümde Çingenelerin Türkmenlikle ilgili köken bağımlı tartışırken bahsetmiştik. Ancak Geygellerin Türkmenliği konusunda Marsh farklı bir görüştedir. Ona göre her ne kadar etnografik çalışmalarda Yörük olarak tanımlansalar da Geygeller esasen göçebe Çingene gruplarındandır. Geygelli Yörükleri gibi Çingenece kimi kelimeleri kullanarak iletişim kurmalarına rağmen yerleşik hayata geçen Çingenelerden bazıları Alevi kimliğini benimsemiş ve Çingene mirasını reddetmişlerdir (Marsh, 2008: 23).

Ali Aksüt, Silifke'de yaptığı araştırmada Abdalların yerleştiği mahallenin Kıptiyen Mahallesi olduğunu belirtir (akt. Ayata, 2006: 29). Benzer şekilde resmi adlandırmada Abdallarla Çingeneleri ilişkilendiren yaklaşımlardan birini Neşet Ertaş'ın ağzından Erol Parlak aktarır: Neşet Ertaş'ın dünyaya geldiği köy olan Kırtıllar köyünün adı önceden Kıptıllar köyüdür. O devirlerde Abdallar nüfus kütüğünde Kıptî olarak yer almaktadır, hatta Muharrem Ertaş kimliğindeki Kıptî sözcüğünü nüfus idaresinden kendisi kaldırtmıştır (Parlak, 2013: 135).

Abdallar üzerine yapılan çalışmaların çoğunun ilkçi yaklaşım doğrultusunda Abdalları Orta Asya kökenli Türkmenlere mensup bir grup olarak değerlendirdiklerinden bahsetmiştik. Bu düşünce doğrultusunda kökeni belli olan ve homojen bir yapı sergilediğine inanılan Abdal toplumunun kesinlikle Çingene olamayacağına yönelik ifadelerin sayıca çokluğu dikkat çekicidir. Bundan bütünüyle kopuk olmamak üzere, Abdalların da kendilerine isnat edilebilecek Çingene kimliğine oldukça sert tepkilerle karşı çıktıkları da kesindir. Gereğesi ne olursa olsun bu noktada kendilerinin reddediyor olmaları, modern kimlik yaklaşımına göre Abdalların Çingene olarak adlandırılmayacağı anlamına gelir; çünkü kendilerini öyle tanımlamayan Abdallar birlikte yaşadıkları ve ilişkide oldukları toplumun geri kalanının büyük kısmı tarafından da Türkmen'dir ve Çingene olarak tanınmazlar. Kimliğin temel iki bileşeni olan tanımlama ve tanınmanın da bir kısmı söz konusu olduğunda, Abdalların Çingene olmadığı açıktır.

Bununla birlikte kimliğin üçüncü temel bileşeni olan aidiyet ve Abdalların Çingene olduğunu iddia edip bu kapsamda ilişkiler kuran komşu gruplar söz konusu olduğunda, yukarıda sıralanmış olan iddiaların da göz ardı edilmemesi gerektiği kendini gösterir. Çünkü yukarıda yer verildiği şekliyle Çingeneler ve Abdalların pek çok noktada örtüşen yaşam alışkanlıkları, Çingenelerin değişen şartlar altında yeni kimlik arayışlarına girmeleri, göç yolları ve zamanlarının Abdallarla çoğu durumda kesişmesi gibi bilgilere dayanan çeşitli araştırmacıların iddiaları, Abdallar ve Çingeneler arasında başından beri veya zaman içinde şekillendiği söylenebilecek, kuvvetli veya zayıf bir bağa işaret etmektedir.

Yine de Abdalların Çingene kökenli olduğu söylenemez, ancak bu veriler inşacı etnisite yaklaşımı perspektifinden değerlendirildiğinde anlam kazanacaktır. Biraz açacak olursak, Abdalları bir etnik grup olarak ele aldığımızda ilkçi perspektiften yapılan Abdal tanımının farklı kaygılarla oluşturulduğu ve gerçeğin bunu yansıtmadığını birinci bölümde Türklük, Farsî köken ve Çingenelekle ilgili kısımlarda aktarılan bilgiler ışığında bile söyleyebiliriz. Çalışmanın inançsal ve dilbilimsel perspektiften ortaya koyacağı iddialar da göz önüne alındığında, bu durum kendini daha net bir şekilde gösterecektir. Bu bilgiler ışığında inşacı perspektiften erken bir değerlendirme yapmak gerekirse bir

cümleyle şu şekilde ifade edebiliriz: Abdallar heterojen nitelikte bir topluluktur; Türklük, Türkmenlik, Farsîlik ve Çingenelik gibi çeşitli etnik bileşenleri bünyesinde barındırır.

1.2. İnançsal Perspektif

Dünyanın son birkaç bin yılında en etkili siyasi unsur olan Ortadoğu kökenli dinler göz önüne alındığında, Hz. Muhammed'in ölümünün ardından çıkan halifelik tartışmaları ve mezheplerin şekillenmesinden, Amerika'daki Püritanist Devrim ve tetikleyicisi olduğu Fransız Devrimi'ne, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra inşa edilen İsrail'e kadar pek çok noktada inançların ekonomik, politik ve sosyal hayatta neredeyse en önemli unsur olarak karşımıza çıktığını görürüz. Bir toplumun dinamiklerini bu seviyede etkileyen din ve inanç olgusu, sosyal bilimler kapsamında inançlar üzerine yapılan çalışmalarla pek çok yönden ele alınır. Çalışmanın bu bölümünde Abdal toplumunu tarihsel perspektiften ele alan inanç odaklı çalışmalar ele alınarak, Abdalların kökenine ilişkin inançsal perspektiften yapılan çıkarımlar ortaya konacaktır. Bu amaçla öncelikle inanç ve din arasındaki ilişkiye değinilecek, ardından dinin antropoloji, kültür ve etnisite kavramlarıyla arasındaki ilişki irdelenecektir.

1.2.1. İnanç ve Din Nedir?

Sosyal bilimlerde bir terimin tanımlanması girişiminin ilk aşaması olarak etimolojisini incelemek, söz konusu terimin kökeni, tarihsel seyri, zaman içinde geçirdiği anlam dönüşümleri ve edindiği ifade gücünün daha net ortaya konması bakımından önemlidir. “İnanmak” fiilinden türetilmiş olan inanç kelimesinin Arapça karşılığı iman kelimesidir. Etimolojik mercekten incelendiğinde kökeninin emn (emân) kelimesi olduğu görülür. Bu kelime “emin olmak, korkmamak, güvenilir olmak, emniyette bulunmak, güvenmek, tasdik etmek ve inanmak” anlamına gelir (Akbudak, 2012: 4). Türk Dil Kurumu Sözlüğünde ise inanç kelimesi dört farklı anlamda sunulur: ilki “bir düşünceye gönülden bağlı bulunma”, ikincisi “birine duyulan güven, inanma duygusu”, üçüncüsü

“İnanılan şey, görüş, öğretisi” ve son olarak “Tanrı’ya, bir dine inanma, akide, iman, itikat” olarak tanımlanır.¹³ Kelimenin etimolojik içeriği ve sözlük açıklamasında görebileceğimiz anlamlarının aşağı yukarı aynı noktalara vurgu yapmasına rağmen, antropoloji, sosyoloji, ilahiyat, felsefe ve psikoloji gibi sosyal bilim disiplinleri inanç kavramının içini farklı ifadelerle doldurur. Aslında birbirinden bütünüyle kopuk olmayan bu yaklaşımları incelediğimizde, bazılarının inanç kavramını din olgusu kapsamında, bazılarının din olgusuyla iç içe ve bazılarının da din kapsamı dışında değerlendirdiğini görürüz.

Genel olarak bakıldığında ilahiyat disiplininin inanç kavramını din kapsamında ele aldığı söylenebilir. İlahiyat disiplininde inanç, aslında kendisine inanılan değerler – yani inancın nesnesi- tarafından tanımlanır (Ok, 2005: 113). Bu durumda söz konusu inanç o dinin omurgasını oluşturan değerleri merkeze alarak inşa edilir. Diğer bir ifadeyle İslam ya da Hıristiyanlık gibi bir din perspektifinden inanç, yalnızca kendi değerleri ve kimliğiyle ilişkilendirilebilir, bunun dışında söz konusu olacak inanç hurafedir veya batıl inançtır ve zararlıdır. Bu gerekçeyle ilahiyat perspektifinden inanç bütünüyle din kapsamında ele alınmalıdır ve ancak bu şekilde anlamlı ve değerli bir kavramdır.

Dinin tanımına ilişkin bilgilerin aktarıldığı paragraflarda da görülebileceği üzere pek çok antropolog ve sosyolog din ve inanç kavramlarını birbirinden ayırma gereği duymaz ve inanç kavramına çalışmalarında sıklıkla “dini inanç” tamlamasıyla yer verirler (Morris, 2004; Geertz, 2010; Aktay, 2013; Bates, 2013; Eriksen, 2009; Marshall, 2014; Haviland, vd, 2008). Ancak bu tutum ilahiyatla aynı hareket noktasından şekillendirilmez; bu yaklaşımın gerekçesi antropoloji ve sosyolojinin din kavramını herhangi bir dini inanın tanımıyla sınırlandırmıyor oluşudur. Diğer bir ifadeyle antropoloji ve sosyoloji disiplinlerinde çalışan pek çok araştırmacı, dini bir tanrı, bir kutsal metin veya iyi tanımlanmış kurallar bütünlüğü gibi ön şartlarla kısıtlamazlar. Dinin tanımına getirdikleri kapsayıcı nitelik tüm inanç sistemlerini kapsayacağı için inanç ve din arasında bir ayırım yapmalarını gereksiz kılar.

¹³

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c1644b1f1a547.81588765 [16.12.2018]

Bununla birlikte bazı sosyologlar ve antropologlar inanç kavramını din kapsamı dışında değerlendirirler. Dinin kökenine yönelik ortaya atılan iddialar arasında öncü inanç sistemlerinin din olarak kabul edilmemesi bu grupta değerlendireceğimiz ilk iddiadır. Evrimci yönelimle insanlığın din kavramına ulaşmasında ilk basamaklar olarak öne sürülen *animizm*, *animatizm* ve *totemizm* Tylor ve Durkheim tarafından ortaya atılır ve bunlar birer din değil, inançtır.¹⁴

Inanç kavramını din kapsamı dışında ele alan disiplinlerden bir diğeri felsefedir. Yalın anlamıyla inanç bir sonuç belirtir ve bir şeylerden emin olmak, ona güven duymakla ilgilidir. Bu süreç bir düşünsel yargıdır ve varılan sonuç bireyseldir. Buradan hareketle

¹⁴ Animizm, en önemli evrimci antropologlardan olan E. B. Tylor'ın dinin kökenini "ruh" üzerine inşa ettiği bir kuramdır. "İlkeller" için bilinç biçimleri (uyanıklık, uyku, ölüm), düşler, gölgeler din tarafından açıklanmalıdır. Bunun için Tylor ilkellerin "ruh" (anima) kavramını geliştirdiğini iddia eder. Ruh, farklı bilinç durumları olan uyku, uyanıklık ve ölümü açıklayan bir araçtır. Ruh uyurken veya bedeni terk ettiğinde bilincimizi ya da yaşamımızı yitiriyoruz. Ruhun uyuduğumuzda aldığı şekil olan "hayalet" ise düşleri açıklar; biz uyurken hayalet ya da ruhumuz bedeni terk ederek başka yerlerde dolaşır ve uyandıığımızda bunları anımsarız. Son olarak ilkel insanlar için gölgeler de ruh ve hayaletlerin aldığı biçimlerden biridir. Tylor'a göre zaman içinde insanlar ruh kavramını diğer canlılara, cansız varlıklara atfettiler ve böylelikle dinsel inançları ata kültürleri, çok-tanrıcılık ve son olarak tek tanrıcılığa doğru bir evrim çizgisini izledi. Animatizm ise animizme bir alternatif olarak doğdu. Bu görüş Melanezya ve Polinezya toplumlarında görülen "mana" inanışına dayanır. Mana bulunduğu kişinin kudretini sağlayan kişilik dışı ve doğaüstü bir güçtür. Eşitlikçi Melanezya'da herkes mananın muskasını takarak bu güce erişebilirken, Polinezya'da şef manası en yüksek olan kişidir; şefin yakınlarındakilerde de şeften az fakat uzaktakilere göre yüksek mana vardır. Animatizmle birlikte Tylor'un animasına kişilik dışı doğaüstü kudretler fikri de eklenir. Totemizm ise Durkheim'in Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri (Les formes Elementaires de la Vie Religieuse) kitabında, animizm ve animatizmden bambaşka bir anlayış temelinde şekillendirdiği kuramdır. Durkheim Tylor gibi dini "ruhlara inanç" olarak tanımlamaz. Dünyanın kutsal ve din dışı alanlara bölündüğünü söyler. Bu şekilde din kişinin neye inandığına ilişkin bireysel bir niteliğe sahip değil, tikel bir toplumun üyelerinin dünyayı nasıl böldüğüne ilişkin kolektif bir şeydir. Durkheim, Avustralya yerlilerinin (ve Kuzey Amerika'daki yerlilerin) totemizm inancının, daha ilkel bir forma indirgenemeyecek dinsel pratikleri barındırdığını söyler. Bu yerli grupların her birisi kendini totem denilen bir bitki, bir hayvan ya da doğal bir görüngünün akrabası kabul eden bir klanın üyesi olarak görür. Her topluluk totemine saygı gösterir ve çeşitli ritüeller sergiler. Durkheim'a göre totemizm toplumsal bir örgütleniştir ve dinin kaynağıdır. Toplumların tikel vehçeleri, kültürlerinin ve dinlerinin tikel vehçelerini şekillendirir. Böylece din, toplumu yansıtır. Ayrıca insanlar kendi dışlarında bir ahlaki kuvvetin var olduğunu duyumsarlar. İnsanların bir araya geldiği toplantı hallerinin, dinsel fikirlerin doğrulandığı bir toplumsal kaynaşma yaratır (Özbudun ve Uysal, 2013: 179-182).

Dinin ne olduğuna ilişkin Tylor ve Durkheim'in iddialarına çeşitli eleştiriler getirilir. Tylor'ın ve ona yakın görüşlerin en eski din tanımlarından biri olan dini "salt doğa-üstü olan inançlar" olarak tanımlamak, neyin doğa-üstü olduğunun sabit olmaması, bir değişken olması ve belirsizlik taşıdığı düşüncesiyle eleştirilir (Eriksen, 2009: 328-329). Durkheim'in yukarıda bahsedilen dinin ilkel toplumlarda dayanışma ve bütünleşmeye yönelik bu ifadeleri, akıllara eleştiri niteliğindeki şu soruyu getirir: Bu tür işlevselci bir yaklaşımda, bir toplumda insanların atalarının ruhlarına inanmalarıyla, komşularının ormanın ruhlarına inanması durumunda, dinin her iki durumu da kapsayacak şekilde nasıl sosyal açıdan bütünleştirici bir işlev taşıdığını açıklamak sorunlu olacaktır (Eriksen, 2009: 330).

söylenebilir ki inanç her bireyin kendi düşünme deneyimleri sonucu elde edilir ve bireysel olarak deneyimi yaşayan kişinin gerçeği olduğu için, bu bir “bireysel ispat”tır. Buradan hareketle bir inanç birliği “paylaşımsal ispat” olarak açıklanabilir. Paylaşımsal ispat aynı uyaranlar karşısında yaşadıkları bireysel ispatların benzerlikleri sonucu iletişim kuran insanların, söz konusu deneyimlerini paylaşmalarındır (Temren, 1998: 303). Dolayısıyla inanç kavramı konu bakımından oldukça kapsayıcı olduğu gibi evrenselidir.

Cevizci ise, inancı felsefi perspektiften üç grupta ele alır: a) bildiğinden şaşmama olarak inanç, b) inanma isteği olarak inanç, c) deneyime dayalı beklenti olarak inanç. İlki inanılan şeyin karşıtı hakkında geçerli kanıtlar olmasına rağmen aynı şeye inanmaya devam etme durumunu anlatır. Buna göre birey duygusal açıdan kuşkularla rahatının kaçmasına veya düşünme alışkanlıklarını yeni veriler ışığında yeniden gözden geçirme ihtiyacıyla karşı karşıya gelmesine kıyasla önceki görüşlerine bağlanmayı tercih eder. İkinci gruptaki inanç ise bireyin inandığı görüşü ne destekleyen ne de yalanlayan görüş olması halinde bir seçimle inanma arzusuna bağlı olarak inanmayı tanımlar. Çünkü insanlar kuşku durumundan hoşlanmaz. Örneğin Tanrı'nın var olması konusunda lehte ve aleyhte bir kanıt olmaması, insanların Tanrının var olduğuna inanma arzusuna engel değildir ve inanabilirler. Üçüncü inanç türü ise geçmişte doğru olduğu görülen bir şeyin gelecekte de kanıtlarla desteklenmeye devam edeceği düşüncesini ve beklentisini içerir (1999: 463). Cevizci tarafından felsefi açıdan inanç kavramına getirilen açıklamaların hemen tümü herhangi bir dine mensup olmayan inanç sistemleri veya bireysel inançları kapsar.

Genel olarak inanç kavramını din kapsamında tanımlasalar da ilahiyat alanında yapılan bazı çalışmalar inanç kavramının din olgusundan bağımsız yönlerini vurgular. Üzeyir Ok bu konudaki düşüncesinin temel fikrini:

“...bir dine özgü tek inanç grubunu temsil eden bir inanç tanımının, artık tek dini geleneğin baskın olmasının beklenmediği liberal ve çoğulcu toplumlarda veya politik oluşumlarda tek alternatif olarak sunulma olasılığı dayatmacı olabilir. Böyle bir durumda, herhangi bir dini gelenekten bağımsız (belki akıl ortak değerine bağlı ‘bilimsel-ampirik’

bir değerler dizinine dayalı) yeni bir ‘inanç’ tanımı üzerinde durmak böyle bir çıkmazın üstesinden gelmeye yardımcı olabilir” (2005: 113-114) sözleriyle açıklar.

Yukarıdaki değerlendirmelerden yola çıkarak tüm inançların din olmayabileceği söylenebilir. Ancak inanç kavramının kaçınılmaz şekilde dinlerin merkezî ve olmazsa olmaz kavramlarından biri olduğu (Akbudak, 2012: 4) ve dinlerin mekanizmasında bulunduğu da aşikârdır. Din ve inanç arasındaki bu ilişkiden hareketle dini inanışlar da dâhil olmak üzere tüm inanışları kapsayabilmesi amacıyla bu çalışmada Abdalların kökenlerine ilişkin inanışlarıyla ilgili tarihi veriler, inançsal perspektif başlığı altında ele alınmaktadır. İnanç kavramına ilişkin çeşitli yaklaşımlara yer verdikten sonra, Abdalların kendilerini Müslüman olarak tanımlamaları ve tarihsel verileri içinde tasavvufi kavramlara başvurduğumuzdan din kavramını tanımlamak da çalışmamız için önemlidir.

Din kelimesinin Avrupa dillerinin çoğunda nüanslarla farklılaşmış hali olan *religion* kelimesinin etimolojisiyle ilgili yaygın kanı, anlamı “sıkıca bağlamak” olan Latince *religare*den türediği yönündedir (Atay, 2011: 21). Bu iddiaya farklı bir yaklaşım getiren Oppung, *religare* kelimesinin anlamının “yeniden bağlamak” olduğunu ve buradaki yeniden bağlanmak ile ifade edilmek istenenin Tanrı ile inanan arasında bir ibadetle, kaybolan yakınlığın yeniden kurulması olduğunu söyler. Ayrıca daha az bilinen bir etimolojiyi yine Latince kökenli “*relegare*” kelimesine dayandırır ki anlamı “yeniden okumaktır” (Oppung, 2013: 11).

Din kelimesinin etimolojisiyle ilgili bir diğer iddiaya göre “religion” sözcüğü, Latince *religio* sözcüğünden köken alır. İlk kez Kutsal Kitap’ın İbranice ve Grekçe olan orjinalinden Aziz Jerome’a atfedilen Latince çevirisinde geçer ve Grekçe “*threskeia*” kavramını karşılamak üzere kullanılır. *Religio* teriminin kökeni ise Latince *relegeredir* ve anlamı “bakmak, özen göstermek”tir. Bu görüşü aktaran Özbudun ve Uysal’a göre bu kavramı “bağlamak veya bağlanmak” anlamındaki *religare*’ye dayandıran yaklaşım hatalıdır; MS 3. ve 4. yüzyılların apolojistleri Tertuillen ve Lactance’dan kaynaklanır (2013: 175).

Din sözcüğünün günümüzdeki şekliyle belirli bir Tanrıya yönelik tikel bir tapınma öğretisi olma süreci uzun yıllar alır. Kullanımdaki ilk anlamı, bireyin dışındaki

bir güç ve bu güce ilişkin duygulara işaret eder. “Religiosus” kudretli bir yer anlamına gelir ve bir gizem duygusuna gönderme yapar. Roma’da ise kırsal halkın inançları karşısında, Grek ve Doğu kültürlerinden oluşan ve günümüzdeki “din” kavramıyla açıklanamayacak senkretik ve dinamik bir süreci işaret eder. İlk kilise Babaları Roma’dan devraldıkları kavramı, Hıristiyanlığı Roma paganizminden ayırt etmek üzere kullanırlar. Bu andan itibaren din kavramına tikel bir içerik kazandırılır. Rönesans’a kadar Orta Çağ boyunca din kavramı gündemden düşer ve tekrar Rönesans’ta yeni içeriğiyle kullanılır. Tüm insanların yetili olduğu evrensel bir iman ve tapınma yetisi anlamında kullanıma yeniden giren din kavramı, farklı halklarda temelde tek bir “religio”nun olduğunu kabul eder. 18. yüzyıldan itibaren söz konusu tek din anlayışı yıkılır ve çoğulcu bir kavrayışla “dünya dinleri” üzerine çok sayıda risale yayımlanır. Böylelikle dinler, yalnız kalpte var olan bir şey olmaktan ziyade, bir kültürel sistem olarak görülür (Özbudun ve Uysal, 2013: 175-176).

Dinin tarihsel derinliğine ilişkin yapılan çalışmalar en eski dine sahip topluluğun tarihini, ölümlerini gömme adetleriyle ilişkili olarak günümüzden 100 bin yıl önce yaşamış Neandertaller’e kadar geri götürür. Ölümlerini elleri baş hizasında ve bacakları karınlarına doğru çekik şekilde gömmeleri cenin pozisyonunu anımsatır. Ayrıca kanı simgeleyecek şekilde ölünün üzerinin kırmızı toprakla örtülmesi ve kişinin bazı özel eşyalarının da onlarla beraber gömülmesi, Neandertaller’de ölümden sonra yaşam inancına sahip olduklarını gösterir (Atay, 2011: 23).

Antropolojik perspektiften din bir “kültürel evrensel”dir. Yani dünyada adına din denen söylem ve pratiğe rastlanılmayan bir topluluk ya da halk yoktur. Her toplumda doğaüstü güçlere yönelik zihinsel tutum ve onlarla temasa geçmeyi amaçlayan davranış kalıpları söz konusudur. Ayrıca ölümden sonrasına yönelik inançlar da bu kapsamdadır. Bununla birlikte dinsel inanca yönelik kuşku ve reddiye de hemen her toplumda karşımıza çıkar (Atay, 2011: 22). Bates de dinin tüm insanlık için evrensel olduğunu söyler ve belki türümüzün en önemli ayırt edici özelliği olabileceğinden bahseder. Din deneyimden ve ispattan uzak pek çok bilinmezi kabul etmeyi gerektirir. Nihai olarak bilinmeyen şeylere ilişkin soyut ilkeleri kabullenme yetisi, günümüzdeki pek çok psikolog ve dilbilimcinin insan beyninin ve beyin bilgi işlemeye yönelik özel yapısının evriminin bir ürünü olarak

görür (2013: 439). Bates, bütün dinlerin iki ortak özelliği olduğunu söyler: İlki bir doğüstü ya da kutsal olanın tanınmasıdır. İkincisi ise dünyaya düzen veren bir ideoloji olmasıdır (Bates, 2013: 442).

Atay, Kottak'ın dine getirdiği “doğüstü varlıklara ve güçlere ilişkin zihinsel tutumlar ve davranış örüntüleri” tanımındaki zihinsel tutumların inanç / iman / itikat olduğunu, davranış kalıplarının ise ritüel / ibadet olduğunu belirtir. Dolayısıyla din “bilinmeyen” doğüstü ile insanın davranış kalıpları olan ritüellerle ilişki kurmasıdır (Atay, 2011: 22).

Son olarak antropolojik perspektiften birkaç din tanımına burada yer vermek gerekirse, öncelikle A. Wallace'ın tanımı sunulabilir: “Din, doğüstü varlık ve kudretlere ilişkin inanç ve pratiklerdir” (akt. Özbudun ve Uysal, 2013: 178). Bates, bazı antropologların tanımlarından yola çıkarak dini, “yaşamı anlamlı ve anlaşılabilir kılmaya yarayan doğüstü güçler, simgeler ve ayinlerden oluşan bir inanç sistemi” olarak tanımlar (Bates, 2013: 441).

1.2.2. Din, Kültür ve Etnisite

Din ve kültür arasındaki ilişki bağlamında öne çıkan isim olan Clifford Geertz, dini, kültürel bir sistem olarak ele alır. Geertz'e göre din kültürün hülasasıdır. Din, toplumların yaşamlarını ve çevrelerini anlamlandırmalarında temel çerçeveyi oluşturur. Toplumsal-siyasal aktörler tarafından istenildiğinde harekete geçirilebilecek, yeniden yorumlanabilecek, toplumsal harekete geçiriciliği olan simge, imge, anlam ve örnek kalıplar/klişeler olan din, tarihsel bir dağarcıktır (akt. Özbudun ve Uysal, 2013: 172). Geertz'in insan tasavvuru, hem Aydınlanmadan köken alan ve basit, kurallara bağlı, değişmez ve evrensel insan kavramından, hem de bu görüşün alternatifi olarak ortaya çıkan, her insanın gerçeklik duygusunun toplumda egemen olan söyleme dayandığını ileri sürerek, insanı yalnızca kültüre hapseden ve “bağımsız insan” kavramını reddeden yaklaşımdan farklıdır. Geertz'e göre insanın içinde olduğu bazı şartlar geleneksel, yerel ve değişken olanla doğal, evrensel ve değişmez olanın birbirinden ayrılmasını son derece

zorlaştırır. O'na göre insan tanımında hem kültürel hem de evrensel özellikler ihmal edilmemelidir (akt. Hasanov, 2014: 82).

Geertz, daha sonraları bir din tanımına indirgeyeceği, kutsal simgelere yönelik bir paradigmadan bahseder. Bu paradigma kutsal metinlerin, bir topluluğun ethosu (yaşamlarının tonu, karakteri ve niteliği, onun ahlaki ve estetik biçemi, ruhsal durumu) ve dünya görüşünü (insanların düzen konusundaki en kapsamlı fikirlerini ve olup bitenlerin gerçekliği üzerine insanların edindikleri izlenimi) sentezlemesidir. Geertz, dinin açıklamasını, 5 basamaklı bir tanımla şu şekilde verir: “(1) bir simgeler dizgesidir; (2) insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süre kalıcı ruhsal durumlar ve güdülenimler oluşturacak biçimde hareket eder; (3) bunu başarmak için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formülleştirir (4) ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havası ile bezeler ki (5) ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler” (2010: 111-112)¹⁵.

¹⁵ Daha akıcı bir cümle olarak aktarmak gerekirse Geertz'in din tanımı şöyledir: “Genel bir varoluş düzeni hakkında kavramları formüle ederek insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süren ruh halleri ve motivasyonlar oluşturan, söz konusu ruh halleri ve motivasyonları eşsizce gerçekmiş gibi göstermek için bu kavramları gerçeklik aurasıyla kaplayan semboller sistemidir” (Geertz, 2010: 111-112). Geertz'in din kavrayışı üzerine çalışan Hasanov, bu alanda önceki çalışmalara sahip Mc Guire, Munson ve Roberts'tan yola çıkarak, Geertz'in “Kültürel Bir Sistem Olarak Din” isimli makalesindeki 5 basamaklı din tanımını kısaca şöyle açıklar: “Geertz, dini her şeyden önce bir semboller sistemi olarak görmektedir. Ritüeller, mitler ve sanat eserleri de dâhil olmak üzere bu semboller her bir din için vazgeçilmez olan dünya görüşünü ve ethosu sentezlemekte ve özetlemektedir. Bundan dolayı da semboller, dünya görüşü ve ethosun birlikte sağladığı anlamı içeren ve toplum üyeleri tarafından paylaşılan nesnel varlıklar olarak işlev görmektedir. Geertz'in din tanımında üzerinde durduğu ikinci husus bu sembollerin güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh halleri ve güdüler oluşturdıklarıdır. Geertz'e göre semboller aracılığıyla ifade bulan din, insanlarda bazı derin hisler, motivasyonlar ve ruh halleri ortaya çıkarmaktadır. Bu motivasyonlar ve ruh halleri Geertz'in ethos dediği şeyle aynı anlama gelmektedir. Geertz'e göre, dinin üçüncü özelliği ise dinin, bu ruh hallerini ve motivasyonları genel bir varoluş düzeni hakkında kavramlar üreterek, yani dünya görüşü tesis ederek oluşturmasıdır. Dinin sunduğu dünya görüşünün askın ve nihai gerçekliği formüle etmesi gerekmektedir. Bu tür bir dünya görüşünün en önemli özelliği Anlam Problemi olarak bilinen bocalama, ıstırap ve kötülük problemi ile baş etmesidir. Anlaşıldığı kadarıyla Geertz'in din ile diğer kültürel fenomenler arasında yaptığı en önemli ayırım bu üçüncü şıkta ifade edilmiştir. Yani dini ideolojiden, bilimden, sanattan ve benzeri şeylerden ayıran en önemli faktör onun sağduyunun tatminkârsızlığını gidermek için bu dünyanın ötesine geçmesi ve kozmik bir düzen sunarak nihai anlam sağlamasıdır. Anlam Problemine nihai ve aşkın bir çözüm sağlayamadığından dolayıdır ki, bilimi, ideolojiyi veya sanatı din olarak tanımlayamayız. Geertz, bir dinin Anlam Problemi ile baş edebilmesi için sadece dünya görüşü değil, bu dünya görüşüne uygun olan tutum ve davranışlar da sunması gerektiğini öne sürmektedir. Böylece semboller sistemi olan din, bir dünya görüşü ve buna bağlı olarak da bir ethos sunmaktadır. Fakat önemli bir soru da insanların bu ethosu ve “dünyada açıklanamayan, tahammül edilemeyen ve adil olmayan şeylerin olduğunu inkâr eden” bir dünya görüşünü nasıl kabullendikleriyle ilgili ortaya çıkmaktadır. İşte Geertz burada dinin dördüncü özelliğini belirtmektedir. Din bunu, “bu kavramlara fevkalade bir gerçeklik havası giydirerek gerçekleştirir.” Geertz'e göre dinin formüle ettiği kavramların gerçekliği otoritenin kabulüne

Geertz'e göre kültür, belirgin özelliklere sahip farklı kültürel sistemleri barındırır. Din de bu kültürel sistemlerden biridir (Hasanov, 2014: 88). Kutsal semboller insanlara dünyanın gerçekte ne olduğunu anlama konusunda bir model sağlayarak hem gerçekliğin modeli olarak, hem de gerçeklik için bir model olarak görev yaparlar. Örneğin bu dünyanın bir imtihan yeri olduğunu söyleyen kutsal semboller gerçekliğin modeli (model of) olarak işlev görürken, dünyanın nasıl olması gerektiği, imtihanda başarılı olmamız için neler yapmamız gerektiği gibi unsurları bize söylediği için semboller gerçeklik için model (model for) işlevi görürler (Hasanov, 2014: 88).

Din ve etnisite arasındaki ilişki tarihsel süreçte konjonktürel farklılıklar arzeder. Etnisite kavramıyla ilgili ayrıntılı bilgi verilen kısımda kronolojik bir seyirle sunulan bilgiler ışığında¹⁶ etnisite ve din kavramlarının kimi zaman örtüşen kimi zaman ayrışan anlamlara ve içeriklere sahip olduğu söylenebilir. Ana hatlarıyla bu dönüşüm şu şekilde

dayanmaktadır. Yani insanlar kendi güçlerinin üstünde olan bir güce gönderme yaparak dini bakış açısını kabul etmektedirler. Otoritenin kabulü ise ritüel sırasında gerçekleşmektedir. Geertz bu anlamda ritüele büyük önem vermektedir. Çünkü ona göre dünya görüşünün ve ethosun birbirini takviye ettiği ve insanlarda her ikisinin de gerçek ve mükemmel olduğu duygusunun yaratıldığı yer ritüeldir. Ritüel dinin incelenmesi açısından da çok önemlidir. Çünkü Geertz'e göre, dünya görüşü ile ethosun nasıl birbirini takviye ederek kaynaştığının en iyi şekilde gözlemlenebildiği yer ritüeldir. Geertz'in, dinin beşinci ve son özelliği olarak belirttiği husus, ritüel sırasında ortaya çıkan duygunun sağduyuda (common sense world) kişinin tutum ve tavırlarına yansması sonucu, dinin sağduyuyu şekillendirmesidir. Ritüel, insanlarda bazı ruh hallerini ve güdülerini teşvik etmekte ve "söz konusu ruh halleri ve güdüler [onlara] yegâne gerçeklik olarak görünmektedir." Böylece din sosyal düzeni şekillendirmekte ve toplumsal değerler için de zemin oluşturmaktadır. Geertz'in din tanımı, dinin toplumdaki rolünü ayrıntılı bir şekilde ele aldığından birçokları tarafından bir tür fonksiyonel tanım olarak görülmektedir" (Hasanov, 2014: 91-92).

¹⁶ Bu bilgileri özetlemek gerekirse: Eski Yunanda dini bir içeriğe sahip olmayan etnisite terimi, Hıristiyanlık öncesi dönemde yavaş yavaş dini bir niteliğe bürünür (Brown'dan akt. Nişancı ve Işık, 2015: 199). Zaman içerisinde birbirine bağlı hale gelen bu iki kavram iki bin yıl önce yeniden birbirinden ayrılmaya başlar. Hıristiyanlık ortaya çıkmadan önce Roma İmparatorluğu'ndaki dinler evrensel niteliğe sahip değildir. Bir başka ifadeyle din, etnik temellere dayanır. Ancak Hıristiyanlığın başka dinleri ve tanrıları tanımıyor olması ve ayrıca evrensellik özelliği (Nişancı ve Işık, 2015: 199), din ile etnisite arasındaki Hıristiyanlık öncesindeki kuvvetli ilişkiyi farklı bir ilişkileneceğe çevirir. Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olmasının ardından etnisite terimi pagan, putperest, batıl inançlı kişi anlamlarında kullanılmaya başlanır. 18. yüzyılın sonlarına kadar etnisite terimi, tüm dünyayı doğrunun ve evrensel tanrının buyruklarına göre şekillendirmeyi hedefleyen Kilise'nin karşısındaki en büyük engel olan dışlayıcı ve olumsuz bir anlamda kullanılır (Nişancı ve Işık, 2015: 200). 18. yüzyıla kadar din ve etnisite arasındaki bu ayrım her ne kadar verili bir dini verili bir etnisiteyle ilişkilendirilmiyorsa da, etnisite kavramı bir dini inanış referans alınarak dışlanan grubu tanımlar. Yani din ve etnisite arasındaki ilişki bu kez zıt kutuplarda, yine de devam eder.

Her ne kadar Rönesans sonrası Avrupa'da ekonomik, politik ve kültürel anlamda köklü değişimler yaşansa da 18. yüzyıla kadar ilk Hıristiyanlardan beri süregelen etnisite kavramının anlamı ve kullanımında fazla bir değişiklik olmaz; hala tek doğru din olan Hıristiyanlık dışındaki inançları ifade etmekte kullanılır. Ancak daha sonraları pek çok anlam dönüşümü yaşayacak olan etnisite terimi, ulus devlet anlayışıyla birlikte bir ulus devlet himayesinde ve ona hizmet eden ideolojik bir aygıt haline gelerek dinle ilişkili olan ifade gücünü yitirir (Nişancı ve Işık, 2015: 201).

sunulabilir: Eski Yunanda etnisite teriminin dini bir içeriği söz konusu değilken, Hıristiyanlıkla birlikte dini perspektiften adlandırılan ve tanımlanan bir kavram olur. Ancak 19. yüzyılda seküler bir boyuta taşınan etnisite terimi ile din arasında tarihinin son yüzyılında bir ayrışma yaşanır.

Bu ayrışmaya rağmen, din ve etnisite arasındaki eşleşmenin etkisi günümüzde de bazı topluluklarda görülür. Abramson bazı durumlarda din ve etnisitenin birbirine eşitlendiğini söyler. Örneğin Amişler, Mormonlar, Hutteritler ve Yahudiler din ve etnisite arasındaki doğrudan ilişki kapsamına girer¹⁷. Bazı durumlarda ise din etnisitenin oluşumunda kuvvetli bir rol oynar; ancak dinin bu etkisi ortak toprak, ortak dil gibi diğer önemli faktörler tarafından seyreltilir (akt. Oppung, 2013: 14).

Etnisite ve din arasındaki ilişkiyi Batı dünyası ve Batı-dışı toplumların birbirinden farklı değerlendirdiği durumlar söz konusudur. Bu durum aslında yukarıda bahsedilen modern dünyayla ilişkilene ve gelenekselden kopuşla da açıkça ilgilidir. Hindistan’da Hint milliyetçiliği üzerine oluşan literatürde, bölünmenin ana bileşeni olan ırka ilişkin kimlik göz ardı edilerek, dini sınırlar takıntı haline getirilmiştir. Ancak Avrupa ve görece daha az olacak şekilde Amerika’daki etnisite üzerine yapılan çalışmalarda durum tam tersinedir. Bilhassa -sekülerleşme teorilerine odaklanıldığında daha net anlaşılacağı şekilde- Batılı milliyetçilerde dinin toplumsal önemini azaltma yönünde dikkat çekici bir eğilim söz konusudur (Mitchell, 2006: 1136).

Kimlik perspektifinden ele alındığında, din ve etnisite arasındaki ilişki daha net anlaşılır. Müller din ve etnik kimliğin ortak paydalardan birisinin tanrısal olana ilişkin inanç olduğunu söyler. Bu inanç tüm insanlık için evrenseldir ve din ile birlikte etnik kimliğin temelini oluşturur (Morris, 2004: 152). Bireyin “ben kimim?” sorusuna bir grup üyeliği açısından yanıt sunan sosyal kimlik, bireyin bir gruba dâhil olması ve bu grupta olmayı dışarda olmaktan çok daha uygun/faydalı görmesini beraberinde getirir (Talebi, 2009: 4). Tanrı inancı ve din de bu mekanizma içerisinde etnik kimliğin

¹⁷ Bu konuda birkaç örneği Smith verir: “Kuzey İrlanda’daki Katolik ve Protestanlar, Lehler, Sırp ve Hırvatlar, Maruniler, Sihler, Sri Lankalılar, Karenler ve İranlı Şiiiler, kimlikleri dinsel farklılık ölçütüne dayanan sayısız etnik topluluktan birkaçıdır” (2010: 22).

işaretleyicilerinden biri olarak bireyi içinde olmayı faydalı bulacağı bir gruba dâhil edebilecek güce sahiptir.

Dini kimliğin bir etnik işaretleyici olarak kavramsallaştırıldığı bazı durumlarda ise din bu bütünlükten çıkarılır. Burada din, kimliğe bir isim verir fakat bu noktadan öteye kimlikte dine ilişkin ne içerik ne de değer söz konusudur. Buna karşın etnisite ortak paylaşılan soy ve aidiyete dayanır ve sıklıkla da politik ulusal idealler veya özel bir toprak parçasıyla da ilişkilendirilir (Mitchell, 2006: 1138-1139). Mitchell, bu konuyla ilgili bir diğer iddiayı Demerath'ın ifadesi üzerinden sunar. Her ne kadar antropolojik söylemdeki şekliyle dinin kültürün bir ifade formu olduğu fikrinden bağımsız, dini kültürden ayrı değerlendiren bir yaklaşım olsa da Demerath'ın "kültürel dindarlık" kavramı, bir etnik grubun kutsallaştırılmasına yaptığı vurgu bakımından önemlidir. Gans'ın sembolik etnisite kavramından ürettiği "sembolik dindarlık" ile büyük benzerlik gösteren "kültürel dindarlık" kavramı, hiçbir bağlılık bilinci veya dini katılım olmadan dini bir mirasla kimliklendirmeyi ifade eder. Bireysel düzeydeki kültürel dindar kimlikler toplumsal düzeydeki rakip dinler tarafından yansıtılır. Bu durumda bir etnik grup kutsallaştırılır. Kültürel dindarlık sekülerleşme sürecinin son aşamasını temsil eder. Geriye din tarafından sembolize edilmiş fakat dini içerikten yoksun olan kültürel devamlılık duygusu kalır (akt. Mitchell, 2006: 1139). Ancak bazı durumlarda etnisite çetrefilli bir hal alır veya ikili bir anlam taşır; bu durumlarda ise kimlik için dini kaynak çok daha tutarlı bir çerçeve sağlar (Mitchell, 2006: 1140).

Din, etnisite için yalnızca bir kimlik işaretleyicisi değildir; aynı zamanda sembolleri, ritüelleri ve organizasyonlarıyla etnik kimliği destekler. Bu şekilde bir ilişkilenede dinin gerçek içeriği grup kimliğinin inşasında daha önemli bir rol oynar. Buna rağmen bu rol desteklemekten öte gitmez. Analizde birinci kategori yine etnisitedir ve din öncelikli olan etnik kategorinin meşrulaştırılması ve kutsallaştırılmasını sağlar (Mitchell, 2006: 1140).

Din ve inancın toplumsal yaşamla en basit düzlemde iktisadi olarak ilişkilinmesini, bu alanda verilen hizmetlerin karşılığında alınan ücret veya yardımlar üzerinden değerlendirebiliriz. Tarih boyunca inançsal olsun veya olmasın pek çok

toplulukta, inançsal veya ifade kültürü pratiği hizmeti yaparak para ya da erzak toplama olgusuyla karşılaşılır. Aşıklar seküler düzlemde bunun en güzel örneklerindedir. Belirli olan veya olmayan bir karşılığın para ya da takas ekonomisi çerçevesinde herhangi bir ürün olarak ödendiği Aşıklar, müzik, öykü anlatımı gibi hizmetler sunarlar. Bu olgu inançsal bağlamda müzik üretme durumunu da kapsayan hizmetler için oldukça yaygındır. Verilen hizmet belirli bir tekke bünyesinde olabileceği gibi inançla ilgili aktörlerin farklı yerleşim yerlerini ziyaret etmesiyle de sağlanabilir. Ya da bu hizmetler takvime bağlı bir döngünün parçası olabileceği gibi herhangi bir köyün herhangi bir zamanda ziyaretiyle de gerçekleşebilir. Alevi dedelerin gerçekleştirdikleri inanç hizmeti karşılığında aldıkları ve çıraklık, çerağ hakkı, hakkullah, yol hakkı, uma gibi isimlerle adlandırılan para ya da erzak bu kapsamdadır. Çıraklık, Alevi dedelerine mürşitlik hakkı olarak Anadolu Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubat döneminde kanunlaşan bir uygulamadır ve Hacı Bektaş Veli'nin nefes ve nüfuzlarıyla her müritten alınan 12 liralık çıraklığın 5 lirası üstatlık yapan kişiye, 7 lirası da dergâha kalır (Tuğrul, 2006: 168). Bir diğer örnek Mevlevilikten verilebilir. Mevlevilikte Niyaz Âyini olarak adlandırılan ayinlerde asgari 9 kuruş olan ve daha fazlası verilecekse ancak dokuz katı kadar olan bir para, nezr-i Mevlana adıyla bağış olarak alınır¹⁸ ki bu bağış yapılan inanç hizmeti için ödenir.

1.2.3. İnançsal Perspektiften Abdalların Kökenine İlişkin Çıkarımlar

Önceki konular arasında “Abdal” kelimesinin kökenini Akhunlarla/Eftalitlerle ilişkilendiren yaklaşımlardan bahsetmiştik. Ancak Abdalların kökeni hakkındaki iddiaların pek çoğunda Akhunlarla birlikte, tasavvufî alanda önemli bir ifade gücüne sahip olan “abdal” kelimesine de referans verilir. Bir başka ifadeyle Abdalların kökeniyle ilgili iki alana birden gönderme yapılır: bunların ilki Orta Asya kökenli –hatta tarihsel derinliği Akhunlara kadar götürülmüş- olan Türkmenlerle ilgiliyken, diğeri Hacı Bektaş Veli'den başlayarak, Yunus Emre, Aşık Paşa, Ahmet Gülşehri, Koyun Abdal ve Aşık

¹⁸ <http://www.guzelsanatlar.gov.tr/TR-3706/mevlevi-ayini.html> [21.05.2018]

Musa gibi velilerle ilgilidir (Tokel, 1999: 14-15; Ayata, 2013: 92). Abdalların kökeninde Orta Asya Türklüğünün veya tasavvufi zümrelerin ilgilerinin olmadığını söylemek zordur. Bu çalışma Abdalların kökenine çoğulcu bir perspektiften yaklaşır. Ancak Abdalların topluluk adını Türklüklerinin de kanıtı olacak şekilde Akhun Devletiyle ilişkilendirirken, aynı zamanda tasavvuf kökenli bir isim olan Abdal ile ilişkilendirmek, mantık dışıdır. Çünkü Abdal olarak anılan Akhunların/Eftalitlerin tarih sahnesindeki varlıkları 4. yüzyıla kadar geri götürülürken, Abdal kavramının tasavvuf dünyasındaki varlığı ancak 9. yüzyıla kadar (Köprülü, 2004: 334) geri götürülebilir¹⁹. Açıktır ki, Abdalların Orta Asya kökeninin dayandırıldığı Akhunlar'ın Abdal adıyla anılmasının, İslamiyet'ten önce var olan bir devlet olarak İslam inancı ve tasavvufla bir ilgisi yoktur. Dolayısıyla bir yandan Abdalların kökenini ve Abdallıklarını Orta Asya'ya dayandırırken, bir yandan da Abdal ismini meşruiyeti kuvvetli bir alan olan İslam'la ilişkilendirmek birbiriyle çelişen bir durum gibi görünür.

Bu noktada eldeki veriler ışığında Abdal adının bir topluluk ismi olarak yerleşmesinde iki ana sürecin de rol oynadığı söylenebilir. Ancak temel sorun, dillerinden dini inanışlarına, yaşam şekillerine kadar homojen bir Abdal varlığı olduğu inancı güdümünde, tek bir köken hikâyesi oluşturma amacıyla bu söz konusu iki sürecin birleştirilmeye çalışılmasıdır. Yalnız ayrı ayrı ele alındığında anlamlı olabilecek ve kolayca reddedilemeyecek bir ifade gücüne sahip olacaktır. Bu amaçla bu bölümün geri kalanında giriş kısmında ayrıntılarıyla bahsedilen dini bir topluluktan etnik bir topluluğa dönüşme sürecine ışık tutacak tasavvufla ve Alevi inancıyla ilgili köken çıkarımları sunulacaktır.

1.2.3.1. Tasavvufi Köken

Akhun ve tasavvuf kökenli Abdal adlandırması isnatlarını bir arada yapan yaklaşımlar abdal kelimesine iki farklı referans verseler de, abdal kelimesinin

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak "Abdal" ünvanının ilk kullanımının Melametilikten köken alan ve Anadolu'daki pek çok tasavvuf akımının kaynağını teşkil eden Kalenderilik içerisinde Ebu Ahmed-i Abdal-i Çiştî ile gerçekleştiğini söyler (Ocak, 1992: 19).

etimolojisini yalnızca tasavvufî perspektiften ele alırlar. Bu durumun açıklamasını Eyüboğlu “ne yandan bakılırsa bakılsın Abdal sözcüğüne Türk dilinde kesin bir köken bulma olasılığı azdır” ifadesiyle verir (akt. Parlak, 2013: 42). Bu nedenle abdal kelimesine yönelik etimolojik iddiaların hemen hepsi tasavvufî kökenle ilişkilidir.

Köprülü abdal kelimesinin “badal” (BDL) sözcüğünün çoğulu olduğunu söyler (2004: 337); bir şeyi karşılık olarak başka bir şeyin yerine koymak ve değiştirmek anlamına gelir (Okumuş, 2005: 599). Abdal’ın bir şeyin değiştirilmesi, yerine koyulması veya yardımcısı olması durumunun tasavvuftaki karşılığını Rıza Tevfik Bölükbaşı açıklar:

“Abdal tabirinin manası lisan-ı avamdaki mefhum-ı malum değildir. Mehdi’ye itikad edenler dünyada, her devirde bir kutb olduğuna inanır. Bu büyük zat ‘gavs-ı a’zam’dır, yani dünyanın en büyük yardımcısıdır. Bundan sonra yine evliyadan dört zat vardır. Onlara evtâd derler ki direkler demektir. Dünyanın binasını tutan dört direk makamındadır. Sonra yediler, sonra da kırklar gelir. Bu silsile-i meratibe göre yukarı tabakalardan bir zat sır olursa, yani vefat ederse aşağı tabakadan bir zat işaret-i pir ile terakki eder, onun yerini tutar. Buna “bedel” derler. Cem’i (çoğulu) abdaldır. Abdal derviş manasını almıştır” (akt. Tokel, 1999: 53).

Ayrıca Abdülbaki Gölpınarlı ve Pertev Naili Boratav ile hazırladıkları Pir Sultan Abdal kitabında abdal kelimesinin anlamıyla ilgili, Rıza Tevfik Bölükbaşı’nın aktardıklarına yakın bir bilgi aktarırlar.

“Sofilerdeki muhayyel erenler teşkilatınca üçler’den mertebeye aşağı yedi yahut kırk er vardır ki bunlar diledikleri vakit kendilerine bedel yaratabilirler, yani diledikleri yerde görünürler. Bunlardan birisi mesela bir vakitte yedi, on yahut kırk yerde görünür. Bunlar kendilerine bedel yaratabildikleri için yahut beşeri huylarını Tanrı huylarına tebdil etmiş buldukları için “Ebdâl/Abdal” diye anılırlar” (akt. Tokel, 1999: 54).

Tasavvuf dünyasında abdal kelimesi 12. yüzyıldan itibaren derviş kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaya başlanır ve 12 ile 14. yüzyıllar arasında İran’da edebi eserlerde genellikle derviş anlamında geçer. 15. yüzyıldan itibaren “meczip, divane” kelimesinin karşılığı olarak kullanılır (Köprülü, 2004: 339). 15. yüzyıl başlarında yazılmış olan Kırk Vezir Hikâyesi’nde abdal kelimesi (ve sıklıkla abdal yerine geçen ışık kelimesi) “serseri derviş”i tanımlamak için kullanılır. Bu eserde abdallar çirkin adetlere ve heterodoks inanişaya sahip serseri derviş zümreler olarak ifade edilir (Köprülü, 2004: 341). Abdal kelimesi zaman içinde bir anlam genişlemesine uğrayarak Melamettiyye inanişının kurallarından köken alan Kalenderiyye ve diğer ona benzer gruplar içinde yer alan dervişleri tanımlamak için kullanılır (Köprülü’den akt. Parlak, 2013: 85). Söz konusu anlam dönüşümü kapsamında 15. yüzyıldan başlayarak “abdallık, ışık, torlak, hayderi ve kalender” kelimeleri sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılır. Kronolojik olarak sıralamak gerekirse, 16. yüzyıl metinlerinde sıklıkla abdal ve ışık kelimeleri tercih edilirken, 17. yüzyıldan sonra ise “kalender, abdal ve beктаşı” tabirleri arasında çok defa fark gözetilmeden kullanıldığı görülür (Köprülü, 2004: 340-341). 16. yüzyıl metinlerinde Kalenderîlere benzeyen serseri dervişler anlamında kullanılırken, 17 ve 18. yüzyıllarda İran’da “serseri ve dilenci derviş” anlamında kullanılır (Ayata, 2006: 12).

Görüldüğü üzere Abdalların Orta Asya kökenine vurgu yapan ve Abdal adının etimolojisini Akhunlar/Eftalitlere dayandıran düşünceyle, tasavvuf kapsamında ‘derviş’ kelimesine karşılık gelen etimoloji arasında ilişki kurmak zordur. Bu iki köken arasındaki anakronizm önemli bir çelişki olarak karşımıza çıksa da bu iki köken öyküsünü de benimseyen pek çok çalışma literatürde bulunur.

1.2.3.1.1. Anadolu’da Tasavvufi Zümreler ve Abdallık

Tasavvufta abdal kavramı birbiriyle ilişkili birkaç ifade gücünü barındıracak şekilde anlam dönüşümüne uğrar: Tasavvufta abdallık aşağıda ayrıntılı olarak açıklanacağı şekilde insanüstü güçlere sahip bir zümreyi ifade ederken, zamanla insanüstülük halinin insani seviyeye “indiğini” gözleyebileceğimiz pek çok tasavvuf yolunun dervişlerini tanımlamak için kullanılır. Çeşitli araştırmacıların perspektifinden

söz konusu tarikatların abdalların kimliğindeki etkisi azalır, geçirgenlik giderek artar ve aşağıda örneklerini göreceğimiz şekilde abdallar denilen bir zümrenin tarikatlardan bağımsız bir topluluk olarak zaman zaman farklı tarikatların bünyelerine girdikleri ve çıktıkları ifade edilir. Fakat bu başlık altında insanüstü güçlere sahip ve sayıları 70'i geçmeyen 'yüce' kişilerden oluşan zümreyi tanımlayan abdal kavramına değinilecek, insani seviyeye inerek birer topluluğu tanımladığı durumlara Kalenderîlikle ilgili başlık altında ve sonrasında yer verilecektir.

13. yüzyıl, Anadolu'da tasavvufun göçebe ve yarı göçebe çevrelerde oldukça kuvvetli temsilciler bulduğu bir zaman dilimiydi. Bilhassa Türkmenler arasında bulunan ve Orta Asya'daki eski kam-ozanlara benzeyen *babalar*, medrese kökenli ortodoks fakihlere göre daha basit ve sade İslam anlayışları ile Anadolu'daki topluluklar için en uygun halk tasavvufunu oluşturuyordu. Arap dili ve kültürünün karmaşasından uzak ve sade olan bu anlayış, efsanelere yatkın bir sufilik biçiminde kendini gösteriyordu. İslam'a ilişkin söz konusu bu sade ve heterodoks algı, kısmen İslamlaşmış olan Türkmen boylarının Orta Asya kökenli şaman inançlarının ve ata kültlerinin bir kısmını da korumalarına izin veriyordu (Ocak, 2011: 63).

Yukarıda kısaca Arapça kökenli etimolojisine değindiğimiz abdal kelimesi, tasavvuf dünyasında 9. yüzyıldan beri bilinir. Tasavvufta abdallık Ricalü'l Gayb'ın bir mertebesidir. Ricalü'l Gayb'ın tasavvufta geldiği birkaç farklı anlamından biri, "arz ve semada Allah'tan başka yerlerini kimsenin bilmediği, alçak sesle konuşan, utangaç, yeryüzünde vakarla yürüyen, kendilerine rastlayanlara selam verip geçen ve huşu içinde yaşayan veliler zümresini ifade eder... Yaygın tasavvuf anlayışına göre ricalü'l gaybın şahısları değil manevi halleri gizlidir..." (Uludağ, 2008: 82). Dünyadaki manevi ve ruhani düzeni korumaları, hayırların temini, kötülüklerin giderilmesi için görevlendirilen Allah'ın sevdiği bazı kullarından olan Ricalü'l Gayb (veya Gayb erenleri), kendi içlerinde de bir hiyerarşiye sahiptir. Nübaka, nüceba, büdela (abdal), ahyar, umed ve gavs (kutub) şeklinde bir hiyerarşi sırasına göre sıralanırlar (Uludağ, 2008: 82). Ricalü'l Gayb'ın Allah'ın dünyadaki manevi nizamı korumakla görevlendirdiği yüksek varlıklara verilen ad olduğunu iddia eden Köprülü'ye göre, Ricalü'l Gayb'daki mertebelerden en üste

Kutbu'l-Aktâb bulunur; ardından sırasıyla iki imam, evtâd, efrâd ve abdal mertebeleri gelir (2004: 334).

Abdal kelimesinin mertebelerden biri olması durumu dışındaki Ricalü'l Gaybla olan diğer bir ilişkisi de etimolojisinde değindiğimiz 'yerine geçme ve yedeği olma' ile alakalıdır. Bir cümleyle hatırlamak gerekirse, Gayb erenleri sisteminde ulu zatlardan birisinin ölmesinden sonra, Allah tarafından ölen kişinin yerine geçirilen bir bölük insana abdal denir ki bu inanış yerine geçme ve yedeği olma durumunun tasavvuftaki karşılığına bir örnektir (Parlak, 2013: 41). Ancak görevleri ihtiyaç olunan yağmuru yağdırmak, düşmanlara karşı zafer kazanmaya yardımcı olmak, felaketleri yok etmek vb. olan bu mertebelerde ölen kişinin yerine gelmesi durumunda bir hiyerarşi söz konusudur. Bu mertebelerin herhangi birisinde meydana gelecek olan boşluk hemen 'alt sınıftan' doldurulur (Ayata, 2006: 11).

Abdal kelimesinin Arapça BDL kökeniyle ilişkilendirilen bedel verme ya da badal sözcüğündeki değiştirme olgusu, tasavvufta ruh için nefsin bedel verilmesi şeklinde yorumlanır. Buradan hareketle abdal terimi, ruhu için nefsini bedel veren kimse anlamına gelir (Parlak, 2013: 41) .

Tasavvufi bakımdan Abdallık zenginlik, fakirlik, otorite, dünya nimetleri vb. heyecanlardan uzaktır. Abdallık "...Arif-i nefis olmak veya ölmeden evvel ölmek veya Abdal olup Hakk'a vuslat etmek gibi tabirlerin delili, özge bir âlem, ilahî bir aşk ve şevke dayanan manevî bir halet-i ruhiyedir." (Ayata, 2006: 26). Ayrıca Abd sözcüğü kimi kaynaklara göre bünyesindeki ibadet ve ubudiyet olgusuna atfen kulluk ve itaat anlamlarına gelir. Ancak bu kulluk ve itaat Allah'a yapılırsa abd hür insan, kula yapılırsa köle anlamını yansıtır. Kamil olan abd mertebesindeki kul, Allah'ın suretiyle zâhir, bütünüyle Hak olmuştur. Abd'ın bu özellikleri ve tanımından yola çıkarak abdal kelimesine yansıyan anlamın özü "Haktan başkasına kulluk etmeyen" ifadesidir (Parlak, 2013: 42). Eyüboğlu bir tasavvuf kavramı olarak 'abdal'ın kendini Tanrı'ya adamışlığına ve nesnel yaşamın dışında mutlu, tinsel bir yaşamın varlığına inanmış kimse olan anlam içeriğine değinir. "Yeryüzünde bağımsız bir inancın etkisiyle görünüşe aldırmayan, gösterişe önem vermeyen, belli bir düşünceye başlanmış kişi. Usun gücünü aşan tanrısal

diye nitelenen gerçekleri sezış gücüyle kavrayan, doğa dışına çıkarak yaşayabildiği söylenen kişi” (akt. Parlak, 2013: 40-41).

Çeşitli İslam âlimlerinin –genellikle Hz. Ali’den kaynaklandığına inandıkları- hadislerde abdalların sayısı hakkında 7, 30, 40, 60, 70 gibi birbirinden farklı sayıları verdikleri görülür. Bir kısım mutasavvıfın abdalların sayısının 7 olduğu yönündeki iddiaları, İslam ülkelerindeki halk arasında yediler olarak bilinen üstün kişilere yapılan göndermeyle ilişkilendirilebilir. Ancak en eski bilgi aktarımları abdalların sayısının 40 olduğu fikirde buluşurlar. İslam ülkelerinde halk arasında da abdal sayısının 40 kişi olduğu fikri yaygındır (Köprülü, 2004: 336).

Abdalların özellikleri ve görevlerinin ne olduğu üzerine tasavvuf kitaplarından bir derleme yapan Köprülü, görevleri şu şekilde sıralar: “Az söylemek, az yemek, az uyumak, halktan ayrı yaşamak, muayenete muhtaç ve layık olanlara yardım etmek, bir memlekete gelecek felaketleri engellemek, yağmur yağdırmak, düşmanlara karşı İslamlara yardım etmek bunların vazifeleridir”. Abdallarla ilgili hadislerden birinde abdalların bu yetilere namazla, oruçla vb. ibadetle değil, iyilik, cömertlik ve Müslümanlara nasihatle erişmişlerdir (Köprülü, 2004: 337).

1.2.3.1.1.1. Kalenderîlik ve Abdallar

Tasavvuf ve Abdalların konu edildiği başlık altında Melametîlikten köken alan ve daha sonra Bektaşîlik dâhil pek çok tasavvufî oluşuma ortam hazırlayan Kalenderîlik ve Abdallardan bahsetmek önemlidir. Çünkü yukarıda da üzerinde durulduğu gibi uzunca bir süre abdal kelimesiyle başta Kalenderîlik olmak üzere, Kalenderîlikten türeyen pek çok tasavvufî yolun dervişleri tanımlanır. Ocak (2011: 67), Kalenderîler tarafından en çok kullanılan ünvan olan abdal kelimesinin, temelde tasavvuftaki ilk anlamı olan Ricalu’l Gayb’daki erenlerle ilgili olduğunu söyler.

Bir kurum olarak Kalenderîliği ilk kuranın kim olduğundan ve bu oluşumun şekillendiği coğrafyadan net cümlelerle bahsetmek zordur. Kalenderîliği, İslam’ın Arap

yarımadasında giderek saltanat halini aldığı ve Arap olmayan Müslümanlar olan mevaliler ile Araplar arasında çekişmelerin yaşandığı süreçte, İran ve Horasan topraklarında Arap Ortodoks İslam anlayışına bir tepki olarak doğan Melametîliğin yeni şartlarda yeniden yorumlanması olarak tanımlayabiliriz²⁰. Dolayısıyla ilk Kalenderîlerin 9. yüzyıldan başlayarak Horasan ve Maveraünnehr gibi alanların dini merkezlerinde o zamanlar Kalender olarak anılması da var olmaya başladığı söylenebilir. Ancak Cemalü'd-Din-i Savi'den önce Kalenderiyye Tarikatı adında bir teşkilatlı zümrenin var olduğunu söylemek de zordur (Ocak, 1992: 17-18). Ayrıca Abdal lakabını taşıyan ilk Kalender olan Ebû Ahmed-i Abdal-i Çiştî, Baba Tâhir-i Üryan, Baba Câfer, Baba Hemşâ ve Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr gibi şahsiyetler, Kalenderîlik yolunun ilk önemli isimleridir (Ocak, 1992: 18,19).

Kalenderîliğin bu önemli isimleri İran ve Horasan topraklarında Melametîliğin Kalenderîliğe dönüştürülmesi sürecinde önemli rol üstlendiler. Ardından Kalenderîlik çeşitli vesilelerle meydana geldiği coğrafyalardan yayılmak zorunda kaldı. Örneğin Anadolu'ya yönelik ilk Kalenderî göçleri, 1220'li yıllardan sonra Suriye üzerinden, Moğol istilasından kaçanlar tarafından gerçekleştirildi (Ocak, 1992: 63).

Anadolu'da günümüzdeki Abdallar ile Kalenderîlik kökenli tasavvufi abdallar arasında bağ kurulmasına olanak sağlayan pek çok benzerlik söz konusudur. Bunların ilki yer değiştirme-gezginlik olarak verilebilir. Kalenderîlikte yer değiştirme-gezginlik çok önemlidir ve hemen tüm şubelerinde görülen bir uygulamadır. İnanç hizmetlerinden bahsedilen kesimde değinildiği üzere, inançsal bağlamda sergilenen hizmetler

²⁰ Kalenderîliğin doktrininde üç bileşen dikkat çeker: İlki Hind-İran mistisizmi ile bunun İlami döneminde tasavvufu sentezinden doğan Melametiye akımı; ikincisi 13. yüzyılda Anadolu'da yaygın olan Vahdet-i Vücut telakkisi ve son olarak da 15. yüzyılın sonları ve 16. yüzyılın başlarında Safevî propagandası kanalıyla Kalenderî zümrelerini etkileyen çok önemli ve güçlü bir unsur "Oniki İmam Şîliği"dir (Ocak, 1992: 141). 13 ve 14. yüzyıllarda Anadolu'ya intikal eden muhtelif Kalenderî zümreleri ve bunların şeyhleri ile ilgili ikili bir yapı görülür: İlki ibaha yolunu tutarak toplum ve din kurallarına aldırış etmeyen, hatta onları alaya alan, F. Köprülü'nün ifadeleriyle "yüksek felsefi mülahazalara ve tecrübeler kabiliyetli olmayan cahil ve (.....) korkunç bir nihilizme ve immoralizme tabi" genellikle aşağı tabakalardan oluşan Kalenderî zümreleridir. Diğer grup ise Şems-i Tebrizi, Evhadü'd-Din-i Kirmani ve Fâhru'd-Din-i İraki gibi gerçekten yüksek tasavvufi fikirlere ve engin bir mistik tecrübeye sahip, ilimden nasibini almış belirgin şahsiyetlerden teşekkül eder (Ocak, 1992: 62). Yüksek zümre Kalenderîliğinin aksine, 14. yüzyılın başlarına doğru Ocak'ın popüler Kalenderîlik olarak tanımladığı Kalenderîlik Anadolu'nun hemen her yanında, yeni teşekkül etmekte olan beyliklerin ve özellikle Osmanlı Beyliği gibi uç mıntikalarda yerleşmiş olanların arazilerinde görülmeye başlandı (Ocak, 1992: 85).

karşılığında para veya erzakın hak veya bağış olarak alındığı durumlara Kalenderîlerin gezginlik süreçlerinde de rastlanır. Bu kapsamda değerlendirilebilecek olan yaz aylarında şeyhlerinin önderliğinde yapılan ve tese'ül denilen “dilenme” ile kış için erzak toplama (Ocak, 1992: 169), tıpkı yakın tarihe kadar Abdal toplumunun köy köy gezerek müzikle para kazanmaları ve deşirme dedikleri dilenmeyle düğün sezonu dışındaki kış aylarında geçimlerini sağlayacakları birikimleri yapmalarına benzer. Ayrıca Kalenderî dervişi olan abdalların ilahi söyleyerek dilenmeleri de günümüz Abdallarıyla gezginlik ve dilenme dışında müzik paydasında da kurulabilecek bir ortaklığın göstergesidir. Benzerlik konusunda dikkati çeken noktalardan bir diğeri de, günümüz Abdallarının ve Kalenderî dervişi olan abdalların, yokluğu kabullenişleri, talep etmeme hallerinin ortaklığıdır. Kalenderîliğin köken aldığı Melametilik ve öncesinde Hind-İran mistisizmindeki “gezginci Budist ve Maniheizt rahiplerin, hayatı asgari seviyede sürdürmeye yarayacak şeylerin dışında kalan dünyevi hiçbir varlığa itibar etmemeleri (fakr), bekar ve münzevi bir hayat geçirme (tecerrüd) şeklinde ortaya çıkan telakkilerdeki yokluğu kabullenişleri (Ocak, 1992: 142) günümüz Abdallarına miras kalan marjinal yaşam alışkanlıkları olabilir.

Şair Vâhidî, 1522 yılında tamamladığı Hâce-i Cihan ve Netîce-i Can adlı eserinde Anadolu'daki abdalları Kalenderler ve Haydarîler olarak ikiye ayırır ve aralarında önemli farklılıklar bulunan birer zümreymiş gibi gösterir (Yılmaz, 2008: 16). Ocak ise, 13. yüzyılda Anadolu'ya giren Cavlakilik ve Haydariliği Kalenderîliğin en eski şubelerinden ikisi olarak öne sürer (1992: 184-185). Ocak bir yandan Haydariliğin Anadolu'daki popüler Kalenderî tarikatlarından biri olduğunu vurgularken, Yesevilik gibi Horasan Melametiliğinden kaynak alan ve benzer şekilde heterodoks yapısı itibariyle göçebe Türkmenler arasında çok taraftar toplayan, yalnızca 13. yüzyılda değil, 14. yüzyılda da bir yandan Şeyh Edebalı aracılığıyla Osmanlı Beyliği'nin teşekkülünde, öte yandan Hacı Bektaş-ı Veli kanalıyla da Bektaşiliğin oluşmasında ana rollerden birini oynayan Vefailiğin önemine değinir (Ocak, 1992: 64).

Ayata'ın TDV İslam Ansiklopedisi'ndeki abdal maddesinden aktardığına göre abdalların bazen Halvetî tarikatı teşkilatı içine girdikleri görülür. Köprülü de abdalların Halveti tarikatına dahil olduklarını çeşitli kaynaklardan görmüştür (2004: 344). 1574

tarihli resmî bir vesikada teftiştten kaçan bazı Kızılbaşların Halveti dervişi şekline girdikleri görüldüğü gibi Halveti şeyhi Alâeddin'in ise abdal lakabıyla ün kazandığını söyler. Abdalların Ethemî ve Gülşenî tarikatlarına da girdiklerini, hatta Mevleviliğin de Kalenderîlikle, abdallıkla, Bektaşilik'le karıştığının bilindiğini söyler. Abdalların giydikleri tennureye Hacı Bektaş tennuresi demelerinden yola çıkarak Hacı Bektaş'ın abdallar arasında büyük yeri olduğu sonucunu çıkarır. Anlaşıyor ki “abdallık” 16. yüzyılda henüz Bektaşilik'ten ayrı olmakla birlikte gerek inanç, gerek erkân bakımından aralarında kuvvetli ortak yönler vardır. Bu abdallar kendilerini Seyit Gazi yetimleri olarak tanımlarlardı. Fakiri, ise Risaleyi Tarifat isimli eserinde Kalenderîler, Haydariler ve Camilerden bahsederken abdallardan söz etmez, fakat Kalenderî ve Haydarilere abdal ismini verir. Ayrıca Fakiri bu gibi heterodoks derviş zümrelerine yeni girmiş ve köçek denilen genç çocuklara abdal adını verir (Ayata, 2006: 13).

1.2.3.1.1.2. Abdalan-ı Rum/Rum Abdalları

14. ve 15. yüzyıllarda Anadolu'da yaşayan (Kalenderi, Cavlaki, Haydari, Işık, Torlak Mevlevi, Halveti vb. adlarla anılan) heterodoks serseri derviş zümreleri, Gaziyan-ı Rum, Ahiyan-ı Rum, Bacıyan-ı Rum ve Abdalan-ı Rum olmak üzere dört gruba ayrılırlar (Aşık Paşazade'den akt. Köprülü, 2004: 342). Horasan'dan geldiğine inanılan Rum Abdallarını Vâhidî, 16. yüzyılın başlarında başlı başına önemli ve heteredoks bir zümre olarak değerlendirir. Rum Abdalları sırtlarında bir tennure, yarı çıplak, daima yalın ayak ve başları açık gezerler. Köprülü, Vahidi'nin 16. yüzyıldaki eserinde Rum Abdalları ile ilgili betimlemeleri şu cümlelerle aktarır:

“Bellerinde yün örgü bir kuşak, omuzlarında Ebu Müslim sancağı, ellerinde Baba Şücâ' çomağı, kulaklarına asılı –kav, çakmak ve esrar taşımaya mahsus- iki Cür'adân, tahtadan gayet büyük ve saplarına aşık kemiği asılı bir sarı kaşık ve bir keşkül vardır. Vücutlarındaki yanık yerleri, dövme Zülfikar resimleri veya Hz. Ali'nin ismi, bazılarında yılan şekilleri bulunurdu. Ellerinde def, kudüm, boynuz gibi müzik aletleri bulunurdu ve zikir esnasında yahut yürürken bunları çalarlardı. Bunların başlıca merkezlerinin Seyyidi Gâzi olduğu, Osman Baba'yı

ve Baba Şucâ'yı tarikatın büyükleri olarak tanıdıkları, Vahidi'nin izahatından anlaşılıyor" (Köprülü, 2004: 343).

Ayrıca Adem'in sünnetine uyup çıplak gezerler, esrar yerler, saç, sakal ve bıyıklarını tıraş ederler, Muharrem ayında bıçaklarla vücutlarında yaralar açarlar, büyük bir aşure ziyafeti vererek Kербala şehitlerinin matemini tutarlar. Her anlamda Alevi olan bu Abdallar, eccadelerinin, şeblerinin ve çırağlarının İmam Hüseyin'den intikal ettiğini iddia ederler, Oniki İmamı kabul ederek İsnâaşeriyye'den olduklarını gösterirler (Köprülü, 2004: 343-344).

Ocak (2011: 28), Türkmen muhitlerinde büyük bir etkiye sahip olan Türkmen babaları olan Rum Abdallarının Babai hareketiyle organik bağlarının olduğunu ve Osmanlı'nın teşekkülü devresinde ilk beyleri çevrelediklerini söyler. Barkan ise, Kolonizatör Türk dervişleri olarak tanımladığı Rum Abdallarının 17. ve 18. yüzyıllarda İran, Afganistan, Orta Asya ve Doğu Türkistan'da İslamiyet'in yayılmasında büyük rolleri olduğunu belirtir (akt. Ayata, 2006: 22). 16 ve 17. yüzyıllarda çok sık kullanılan Rum Abdal tanımlaması, 18. yüzyıldan sonra önemini kaybeder (Köprülü, 2004: 340).

Köprülü günümüzde Anadolu'daki bazı yer isimlerinin ve hatta abdal ismini taşıyan bazı zümrelerin, dini bir zümre olan Rum Abdallarının kalıntıları olduğunu iddia edebileceğimizi söyler. Bu iddiasını bugünkü Abdalların Aleviliği ve bazı Abdalların kendilerine derviş süsü vermeleriyle ilişkilendirir (Köprülü, 2004: 355). Ocak'ın ve Köprülü'nün ifadelerinin ışığında Parlak da Rum Abdallarının günümüzdeki Abdal topluluklarının öncüleri olduğunu ifade eder (2013: 71). Abdal tarihinin net anlaşılabilmesi için, Kalenderilik, Kalenderilik içinde farklı bir yer oluşturan Rum Abdalları ve oradan günümüzdeki Bektaşî Abdallarına uzanan dervişler tarihinin yakından incelenmesi gerekir (Parlak, 2013: 61).

Köprülü, Ocak ve Parlak'ın iddiaları, zaman içinde abdal kavramının bağlamında ve niteliğinde gerçekleşen dönüşüm temelinde, Kalenderî dervişlerinden köken alan Rum Abdallarından günümüzdeki Abdal toplumuna kadar bir bağ kurulabileceği yönündedir. Kalenderîlikten köken alan ve inançsal bir zümre olan dervişleri/abdalları bir arada tutan ilahi söyleyerek dilenme, yokluğu kabulleniş, bekâr ve

münzevi bir hayat tercihi, farklı kılık kıyafet ve yaşam alışkanlıkları gibi pratiklerin ortaya çıkışı, din ve inanç ayırımından bahsettiğimiz başlıkta aktardığımız bilgiler ışında değerlendirilebilir. Bir dini gereklilikten ziyade inanç kavramıyla ilişkilendirilebilecek bu durum, inanç kavramını felsefi açıdan ele aldığına değindiğimiz Cevzici'nin tanımındaki ikinci grupla örtüşür. İslam dini kapsamında olmasına rağmen Kuran veya hadisler gibi temelde hiçbir kanıt gerekliliği olmadan, yalnızca inanma isteği doğrultusunda bir dizi uygulamanın bir araya getirilmesi olarak özetleyebileceğimiz pratikler, zamanla dervişler veya abdallar olarak tanımlanabilecek bir grubun kimlik bileşeni olarak işlemeye başlar.

Kalenderî dervişi olan abdallıktan bir etnik grup olan Abdallık kavramına giden yolda bir sonraki adım, yukarıda bahsedilen araştırmacıların iddialarıyla örtüşmesi için iki ihtimale gereksinim duyar: İlki zamanla bu dervişlerin çeşitli nedenlerle yerleşik hayata geçişleri ve belirli yerleşim yerlerinde iskân edilmeleri sonucu Abdallar olarak tanımlanan yeni bir etnik grubun oluşturulmasıdır. İkinci ihtimal ise var olan Abdal etnisitesine inançsal zümre olan abdalların da dâhil olmasıdır.

1.2.3.2. Abdallar ve Alevilik-Bektaşilik

Abdallar tarihleri, kimlikleri, yaşam alışkanlıkları ve inanışları bakımından pek çok araştırmacı tarafından mutlaka Alevilikle²¹ ilişkilendirilirler. Abdülbaki Gölpınarlı Fuat Köprülü'ye aktardığı bilgilerde Abdalları Anadolu Alevilerinden bir zümre olarak

²¹ Hamza Aksüt bir topluluğun Alevi olarak kabul edilebilmesi için temel alınması gereken unsurları şu şekilde maddeleştirir: a) Kutsalı Ali olan, b) Hak (Allah)-Muhammed-Ali kutsallığına inanan, c) Ehl-i Beyt'i ve 12 İmamı kutsayan, d) matem (Muharrem) ve Hızır oruçlarını tutan, e) Bir dede, pir ya da şeyh grubundan olan ya da bu gruba talip olarak bağlı olan f) Temel ibadet formu Cem olan. g) Yıllık gördü ve sorgudan geçen, h) Musahibi, hacısı ya da "emi seyyid"i olan kişilerin Alevi olduğunu söyler. Ancak her Alevi için bu maddelerin tümünün bir arada bulunmasının şart olmadığını da ekler. Örneğin bazı Alevi gruplarda Hızır çok kutsansa da oruç tutulmaz. Ya da Arap Alevilerinin önemli bir bölümünde Muharrem orucu tutulmaz. Dersim'deki bazı Alevi topluluklarda semahın olmaması da bu grupların Alevi olmadığı anlamına gelmez (2012: 13-14). Aleviliğin kurumsal yapısı içerisinde önemli bir yere sahip olan Dede ocağı, herhangi bir mekânı tanımlamaz, bir dede/pir/şeyh grubuyla o gruba bağlı olan taliplerin oluşturduğu bir sosyal yapıdır (Aksüt, 2012: 47-48). Aleviliğin temel müessesesi olan Dede ocağındaki hiyerarşik yapılanmada en üstte mürşit bulunur. Mürşidin talibi olan pir cemi yöneten dededir. Pir ve en alt hiyerarşik basamak olan talip arasındaki ilişkiyi düzenleyen rehber denilen talip ve pir arasında bir ara basamak daha vardır (2012: 28). Alevilikte Dede ocaklarının bağlı bulunduğu Mürşit Ocakları 8 tanedir: a) Hacı Bektaş, b) Dede Garkın, c) Avuçan, d) Baba Mansur, e) Şih Ahmet, f) Sultan Shak, g) Haydari, h) Klezi (Aksüt, 2012: 49).

tanımlar. Gölpınarlı'ya göre Denizli, Dinar, Sivas, Amasya, Çorum, Osmancık, İskilip, Merzifon, Mecitözü, Havza, Konya, Karaman Mut, Elmalı'da yaşayan Abdal toplulukları sair Alevilerden farklı değillerdir ve kendi aralarında yetişmiş dedeleri vardır. Dede senede bir kez onları ziyaret ederek, o yıllık muayyen aidatını alır, kurbanlar kesilir; yapılan ayinlerin diğer alevi zümrelerden pek farkı yoktur. Abdalların diğer Alevi zümrelerin ayinlerine iştiraklarını da diğer alevi zümrelerle aralarındaki ilişki hakkında fikir veren önemli bir bilgi olarak sunar. Bu örnekten de yola çıkarak “Demek oluyor ki, akide itibariyle bunların sair Alevi Türklerden bir farkı yoktur.” der (akt. Tokel, 1999: 51). Ülkütaşır da Abdalların mezhep olarak “Alevî-Caferî” olduklarını, cem ayinlerinin ise Bektaşilerin, Çepnilerin ve Tahtacıların cem ayinleriyle aynı olduğunu söyler. Ayrıca Cemil Cahit Güzelbey de Abdalların Alevi olduklarını, Muharrem ayında çalışmadıklarını aktarır (akt. Yörükkan, 1998: 108-109). Yıldırım, tamamı olmasa da çok büyük kısmının Alevi olduğunu söyler ancak Alevi olmayanlara örnek vermez (Yıldırım, 2011: 22). Aksüt Abdalların Alevi nüfus içerisinde önemli bir yeri olduğunu, bu ifadeyle kastedilenin, yalnızca günümüzde Abdal adıyla anılan Alevi topluluklar olmadığını, Abdal olduğu halde günümüzde bu adla anılmayanlar, ya da Abdal olduğu araştırmacılar tarafından bilinmeyen Aleviler olduğunu söyler (Hamza Aksüt, Görüşme: 05.10.2017).

Bir yaklaşıma göre Abdalların inanç dünyalarına ilişkin önemli bir kimlik olan Alevilik, dolaylı yoldan etnik kimliğe de referans veren bir işarete dönüşür. Günümüzde “Abdallar mutlaka alevidir” eşleşmesi yukarıda din ve etnisiteyle ilgili kısımda aktardığımız Abramson'un ifade ettiği gibi, Yahudiler, Mormonlar veya Hutteritlerde din ve etnisitenin birbirine eşitlendiği bir örnek değildir. Çünkü Abdalların hepsinin Alevi olduğu kabul edilse bile, Abdal olmayan başka Alevilerin varlığı Abramson'un ifade ettiği eşleşmenin şartlarını bozar. Burada din, etnik kimliğin işaretçilerinden biri olarak rol oynar. Bu düşüncenin mekanizması, “Şamanizm'den çok sayıda unsuru barındıran senkretik bir Türk inancı olan Alevilik, bu inancı paylaşan Abdalların Türk olduğunun göstergesidir” şeklinde bir ifadeyle özetlenebilir. Melikoff, gezgin derviş olan kalenderin ve abdalın Şaman'ın tüm dış çizgisini taşıdığını söyler. Muska, çingirak, kuş teleklerinden başlık, at simgesi değnek vb. Ayrıca tasavvufta zikir olarak karşımıza çıkan pratik,

şamanlığın kendini aşma uygulamalarıdır (Melikoff, 2009: 36). Hatta Şaman ve Abdal arasındaki bağlantıya yönelik dilbilimsel bir tespiti Altınok verir: Kuzey Sibirya’da Yakut Türklerinde erkek Şamanlara Abidal adı verilir (akt. Parlak, 2013: 52). Benzer şekilde Köprülü de Şamanizm’in izlerini taşıyan Aleviliği benimsemelerini, Abdalların Türklükleriyle ilişkilendirir (Köprülü, 2004: 364).

Ancak Aksüt Aleviliğin Türklüğe ve Anadolu’ya sıkıştırılmayacağını söyler. Şamanizm’e ilişkin sunulan iddiaların, Alevilikle ilgili bazı noktaları görmek istemeyen yaklaşımlar tarafından, Aleviliği Şamanizm aracılığıyla Türklüğe sıkıştırma çabaları olduğunu ima eder (2012: 40). Bu yaklaşımın Kürt Alevilerini yok saydığını, Arap Alevilerinin de hepsinin Nusayri olarak tanımladığını ve neredeyse Nusayrileri Alevi olarak kabul etmeyeceğini söyler (2012: 42). Türkiye’ye yakın bölgelerdeki Alevi coğrafyasında yaptığı alan araştırmalarından yola çıkarak İran’da 10 milyon, Irak’ta 1 milyon, Suriye’de 4 milyon alevinin yaşadığı bilgisine ulaştığını söyler²².

Aleviliğin, Abdalların Türklüklerine bir kanıt olduğu yönündeki iddiaları bir kenara bırakıp Abdalların Alevi dünyasındaki konumlarına bakacak olursak, bu noktada Aksüt’ün ifadeleri dikkat çekicidir. Aksüt Abdal oldukları kesin olan grupları, bağlı oldukları mürşit ve dede ocaklarına göre şu şekilde verir:

1- Hacı Bektaş mürşit ocağına bağlı Tozlu ocağına bağlı olanlar (Bu Abdalların Teber, Takazlı gibi obaları vardır). Çoğunluğu Orta Anadolu, Ege ve Akdeniz bölgelerini yurt tutmuşlardır.

2- Hacı Bektaş mürşit ocağına bağlı Kara Yağmurlu ocağına bağlı olanlar (Yağmurlu, Teber gibi obaları vardır). Akdeniz ve Ege bölgelerini yurt tutmuşlardır.

3-Hacı Bektaş mürşit ocağına bağlı Sultan Samit ocağına bağlı olanlar ki bu gruba Kabak Abdal denir. Çorum, Sivas, Balıkesir, Antep, Halep ve Şam’da yurt tutmuşlardır.

²² 21 Ocak 2013 tarihli “imc tv”kanalında yayınlanan ve Hamza Aksüt’ün konuk edildiği, Namık Kemal Dinç ve Fikriye Yücesoy’un sundukları “Devran” isimli televizyon programının 12. Bölümünün kaydı. <http://www.youtube.com/watch?v=L3is6Fi3iqI> [18.03.2016]

4-Avuçan mürşit ocağına bağlı Seyit Ali ocağına bağlı olanlar. Bu gruba Tenci Abdalı denir. Malatya, Antep, Osmaniye, Adana, Halep ve Şam'ı yurt tutmuşlardır. Irak ve İran'da da az sayıda Tenci Abdalı vardır.

5-Hacı Bektaş mürşit ocağına vekâleten bağlanan Hasandede ocağının taliplerinin çoğunluğu Abdaldır ve Kuyumcu Abdalı olarak bilinirler.

6-Avuçan'a bağlı Şeyh Şazeli ocağının taliplerinin bir bölümü Abdaldır ve bu grup da Kuyumcu Abdalı olarak bilinir.

7-Hacı Bektaş mürşit ocağına bağlı Güvenç Abdal ocağı taliplerinin Nalcı bölümü²³.

Hamza Aksüt'ün ifadeleri Abdalların büyük çoğunluğunu Hacı Bektaş mürşit ocağına bağlı gösterir. Hatta Aksüt, Hacı Bektaş mürşit ocağına bağlı olanların tümünün Türk ve Abdal olduğunu söyler; ayrıca Rom denilen Çingene grupları da doğrudan Hacı Bektaş ocağına bağlıdır²⁴. Aksüt kitabında Kara Yağmurlu Ocağının ise Abdalların en ünlü dede ocağı olduğunu söyler. Ocak üyeleri bugün Antalya'nın Finike ilçesine bağlı Yuvalı köyündedirler. Talipler ise Yuvalı köyü, Denizli'nin Uyanık köyü, Konya'nın Yenimahalle semti ve Silifke'nin Say mahallesindedir. Yenimahalle'dekilere Sepetçi Abdalı da denir²⁵. Benzer şekilde Yörükân da Horasan kökenli olan Abdalların dedelerinin Hacı Bektaş çelebilerinden icazet alarak dedelik yaptığını, Konya'daki Karayağmur Dede'nin Horasan soyuna mensup ve saygın sayılan bir kişi olduğunu söyler (1998: 402).

²³ Hamza Aksüt, http://www.gencaleviler.com/forum/tanri_ali_insan-t22258p11.html [19 Ocak 2016]. Bu internet adresindeki bilgilerin Hamza Aksüt'e ait olduğu kendisi tarafından doğrulanmıştır (Görüşme, Hamza Aksüt: 05.10.2017)

²⁴ 21 Ocak 2013 tarihli "imc tv" kanalında yayınlanan ve Hamza Aksüt'ün konuk edildiği, Namık Kemal Dinç ve Fikriye Yücesoy'un sundukları "Devran" isimli televizyon programının 12. Bölümünün kaydı. <http://www.youtube.com/watch?v=L3is6Fi3iqI> [18.03.2016]

²⁵ Kara Yağmurlu topluluğunun izine ilk olarak 16. yüzyılda Diyarbakır'ın Şarki Amid (Bismil) nahiyesinde rastlanır. Aynı yüzyılda Kara Yağmurlu'nun bir kolunun Adıyaman'ın Besni kazasının Keysun (şimdiki adı Çukurhüyük) da olduğunu, 13 haneden oluşan obanın Maraş Yörüklerinin Araban taifesi içinden olduğunu da Taştemiş'den aktarır (Aksüt, 2012: 115).

Hamza Aksüt, Abdal grubunun bağlı olduğu bir diğer ocak olarak Tozlu ocağını verir. Ocağın dedelerinin Kırıkkale/Delice/Elmalı'da ve Ankara/Bala/Ebulhas (Koçyayla) köyünde olduğunu söyler. Ankara'nın Siteler semtinde yaşayan Tozlu Abdalları, Kastamonu'nun Taşköprü yöresinden ve Kırıkkale'deki Pehlivanlı aşiret köylerinden olan Beyobası'ndan gelmedirler ve bu Abdalların aşiret adı Teber'dir (Aksüt, 2012: 116).

Türkiye'nin diğer bölgelerinde yaşayan Tozlu Abdallarına İzmir / Torbalı / Güllüce köyünden örnek verir. Ancak bu grup için Hacı Bektaş Çelebilerinden icazetname istediklerinde, kendilerinin aslında Kara Yağmur ocağından olduklarını söylerler. Ayrıca Aydın / İncirliova / Acarlar köyü ile Muğla / Dalaman / Yeniköydeki Abdallar da Güllücelilerle aynı gruptandır (Aksüt: 2012: 117).

Ali Aksüt de Kırşehir ve Keskin'deki Abdalların bağlı oldukları ocakları Tozlu ocağıyla ilişkilendirebileceğimiz veriler sunar. Ankara Elmadağ'dan Kırtıllar köyüne, Yozgat'tan da Kırşehir'e gelen dedelere Tozlular veya Tozluoğulları denildiğini söyler²⁶. Yılmaz da eskiden Kırşehir'de Abdalların düzenlediği Cemlere dedelerin Yozgat'tan geldiğini ve bu dedelere "Tozlular" denildiğini söyler. Ayrıca Keskin Abdallarından aldığı bilgiler ışığında Ankara-Bâlâ'dan "Tozluoğulları" adlı dedeler geldiğini ve bu dedelerle cem yaptıklarını söyler (Yılmaz, 2008: 30).

Etnik ve dini perpektiflerin en önemli kesişme noktalarından biri olarak karşımıza çıkan Horasan, Anadolu'da Abdallar da dâhil olmak üzere hemen tüm Alevi grupların hem etnik, hem de dini olarak referans verdikleri bir öneme sahiptir. Abdalların kendi köklerini "öz yerimiz İran'ın Horasan'ıdır" (Seyit Çevik, Görüşme: 19.06.2012; Adem Göçer, Görüşme: 18.07.2012; Ayvaz Başaran, Görüşme: 11.09.2013) cümlesiyle ifade etmelerinin yanı sıra, pek çok araştırmacı da Abdallara –ve hatta Alevilere- Horasan'ı köken olarak işaret eder. Yörükân, Abdal Musa Vilayetnamesi'nden yola çıkarak, Abdalların "Horasan mülkünün boylarından" olduklarını söyler. Ayrıca Ülkütaşır'ın -daha önce de değindiğimiz şekliyle- Abdalların bir kısmının Kara Yağmur'un reisliği altında, diğer bir kısmının da (Güneydoğu Abdallarının) Oğuzların

²⁶ Ali Aksüt, Abdallar, <http://www.turkmensitesi.com/abdallar.html> [18.03.2016]

Beydili oymağı ile birlikte Horasan'dan geldiklerini söylediğini aktarır (akt. Yörükân, 1998: 402).

Buradaki Horasanla ilgili etnik kökene ilişkin ifadeler, aslında bir yanıyla Abdalların inanç dünyalarıyla sıkı sıkıya ilişki içindedir. Çünkü etnik grup olarak yaşandığına inanılan göç hareketi 'Horasan Erenleri'nin önderliğinde gerçekleşir. 13. Yüzyılın, göçebe Türkmenler arasında tasavvufi temsilcilerin giderek arttığı bir zaman dilimi olduğunu söylemiştik. Bu süreçte abdal, dede, baba gibi dini liderlere sufi ekolünün yurdu olan Horasan'a gönderme yapacak şekilde "Horasan Erenleri" denmeye başlanır (Ayata, 2013: 95). Horasan Erenleri ifadesinin gerçeği yansıtmaktan ziyade bir inanış olduğu yönündeki görüşü Melikoff sunar: Horasan Erenleri, göçerlerce izlene gelmiş bulunan yolu, çağrıştırmacı bir geleneksel adlandırmadır. Söz konusu yol ise, "...Maveraünnehr'den doğru, kuzeyde Karakum çölünden ve Horasan'ın güneyinde yer alan İran çöllerinden korunmak amacıyla tutulan" yoldur (Melikoff, 2009: 32). Köprülü de eski kaynaklarımızda sıklıkla karşılaşılan Horasan Erenleri ile tanımlanmak istenenin Horasan'dan gelen dervişler olmadığını, melametiye mesleğinde sufiler olduğunu söyler (akt. Aksüt, 2012: 31).

Anadolu Alevilerindeki Horasan söylemini derleyen ilk kişi Dersim'i de gezip gözlemlene şansı bulan, Britanya'nın Diyarbakır konsolosu Taylor'dır. Taylor 1866 yılında Dersim'de Şeyhhasan aşireti üyelerinin aslen Horasanlı olup yakın zamanda Malatya yakınındaki Alacadağ'dan geldiklerini söylediğini belirtir. Hatta 20. yüzyılın ilk çeyreğinde derlenen bilgilere göre Dersim'deki diğer aşiretlerin de Horasan köken hikâyesine katıldıkları görülür. Tarihi kaynaklarda Horasan söylemini paylaşan ifadeler baktığımızda 1480'lerde Osmanlı tarihini yazan Âşık Paşazade dikkati çeker. Âşık Paşazade, Hacı Bektaş'ın Horasan'dan Sivas'a geldiğini söyler (Aksüt, 2012: 32-33).

Alevilerin –dolaylı olarak da Abdalların- Horasan'la olan güçlü bağları ve konuyla ilgili farklı iddialar, etnik ve dini perspektifin kesişme noktasında olan "Horasan" söyleminin daha ayrıntılı ele alınmasını gerekli kılar. Bu konuda en kapsamlı araştırmalardan birini ortaya koyan Hamza Aksüt, Horasan kelimesinin etimolojisi, tarihte Horasan olarak tanımlanan farklı yerler ve Horasan ile Alevilik arasındaki bağa

ilişkin dikkat çekici ifadelerde bulunur. Horasan, güneş anlamına gelen “*hur*” ve doğan anlamına gelen “*asan*” kelimelerinin bir araya gelmesiyle, “güneşin doğduğu yer” anlamını taşır (Aksüt, 2012: 31). Tarihi kaynaklara bakıldığında Horasan adında 3 farklı yer olduğu görülür. Bizans dönemi kaynaklarında Horasan, günümüzdeki Güneydoğu Anadolu coğrafyasıdır. Bizans Kraliçesi Anna Komnena’nın yazdığı belgede çok yerde Horasan adı bu anlamda kullanılır. Danişmend Devleti’nin toprakları ya da Mezopotamya olarak kaynaklarda yer alır (Aksüt, 2012: 32). Aleviliğin ilk yurdu olduğu iddia edilen ve yukarıda Abdalların kendi söylemlerinde de var olduğuna değindiğimiz İran Horasan’ı ise tarihi kaynaklardaki diğer bir Horasan’dır. Aksüt, İran’ın Doğusu ile Afganistan’ın bir bölümünü içine alan bu toprakların Aleviliğin doğduğu topraklar olduğu iddiasının gerçekle örtüşmediğini söyler. Yukarıda Âşık Paşazade’nin Hacı Bektaş’ın kökenine yönelik Horasan’dan Sivas’a geldiğini söylemiştik. Aksüt bu görüşe karşı çıkar: Hacı Bektaş’ın yaşamını konu alan Vilayetname’nin yazarı Uzun Firdevsi, Hacı Bektaş’ın Türkistanlı olduğunu söyler. Firdevsi’nin bahsettiği Türkistan ise şimdi Kazakistan’da bir kasabadır ve İran’daki Horasan’a çok uzaktır. Buna ek olarak 1360’larda Baba Resul olayını yazan Baba İlyas’ın torunlarından Âşık Paşa’nın oğlu Elvan Çelebi de Horasan’dan söz etmez; “*Gelür iken bu Şam tagından/Canavarlar solında sağından*” beyitinden de anlaşılacağı üzere Alevi erenlerinin Şam’dan (Suriye) geldiğini söyler (Aksüt, 2012: 33). Aksüt ayrıca 17. yüzyıla kadar Horasan’da Alevi varlığının olmadığını söyler. Günümüzde Horasan’daki Türk ve Kürt Aleviler, 15 ve 16. yüzyıllarda Anadolu ve Suriye’den Azerbaycan’a yerleşmiş, 17. yüzyılda ise Şah Abbas’ın aldığı kararla Azerbaycan’dan Horasan’a yerleşmişlerdir (2012: 33).

Aksüt’ün bu görüşleriyle paralel olarak sunduğu üçüncü Horasan, Alevilerle ilişkilendirdiği Irak Horasan’ıdır (2012: 34). 19. yüzyıl sonunda Irak’a giden Ali Bey Bağdat’a bağlı, üzüm bağlarıyla ünlü Horasan adında bir kazanın varlığından söz eder. 16. yüzyıla ait Osmanlı kayıtlarında Ali Bey’in sözünü ettiği Horasan, “Tarik-i Horasan” adında bir nahiye olarak geçer (Aksüt, 2012: 31-32). Aksüt Irak’taki bu Horasan’ın bir seyit örgütü olan ve bu seyit uzantılı öncü kişilere bağlı olan topluluklardan oluşan Aleviliğin oluştuğu yer olması ihtimalini vurgular; çünkü Irak ve çevresi “seyitler yurdu”dur. Aksüt yukarıda değindiğimiz şekliyle, Köprülü’nün Horasani ifadesiyle

tanımlanmak istenenin aslında Irakî olduğu yönündeki görüşünü, kendi görüşüne destek niteliğinde değerlendirir (2012: 34).

Abdalar ve Horasan arasındaki ilişkiyle kesişen ve burada değinilmesi gereken bir nokta, Abdalların kendilerini emik adlandırmada kullanmayı tercih ettikleri “teber” kelimesiyle ilgilidir. Teber kelimesinin tasavvufî perspektiften açıklanan kökeni, bir yönüyle Horasan’la ilişkilendirilir. Ebû Müslim Destanı’nda destan kahramanının, mana âlemindeki süluku anlatılır: Abbâsi savaşçısına gizi açan doğrudan doğruya peygamberdir; ona Devlet Tâcı olan bir börk, merhamet hırkasını temsilen bir hırka giydirir ve kuşak –ululuk kuşağı- kuşandırır. Ayrıca adını simgeleyecek olan ve “teber” denilen bir savaş baltası armağan eder (Melikoff, 2009: 165). Bu tebere Vahidi, Ebû Müslimi Nacak adını verir. Kökü, 8. yüzyılda yaşamış olan Ebû Müslim-i Horasani’ye götürülen teber, yolculuklarda hem odun kırma, hem de savunma silahı olması amacıyla tasavvufî abdalların ellerinden düşürmediği ve kendileriyle bütünleşen unsurlardandır (Ocak, 1992: 163). Dolayısıyla bu şekilde teber adı da kutsallığına inanılan Horasan’la ilişkilendirilir.

Abdalların kökenine ilişkin inançsal perspektiften çıkarımlarda bulunulabilmesi için ele alınması gereken önemli bir konu Abdallar ve Bektaşilik arasındaki ilişkidir. Halk arasındaki yaygın inanişâ göre Horasan’dan Sulucakarahöyük’e gelerek²⁷ önce bulunduğu çevrede ve zamanla çok geniş bir coğrafyada ruhani takipçileri olan Hacı Bektaş’ın öğretileri üzerine şekillendirilen Bektaşiliği Ahmet Yaşar Ocak, Kalenderîliğin devamı olarak değerlendirir. Ocak (1992: 213), 16. yüzyıla kadar Bektaşî teriminin müstakil bir zümreyi tanımlamak amacıyla kullanılmadığını, bu yüzyılda büyük bir ihtimalle Kalenderîlik ve Bektaşiliğin henüz birbirinden ayrılmadığını, ancak Bektaşilik yerine “Hacı Bektaş Dervişleri” gibi bir adlandırmanın yapıldığını söyler.

²⁷ Aksüt, Hacı Bektaş’ın halk arasında ifade edildiği şekilde Horasan’dan gelmediğini, hatta efsanevi şekilde elinde asasıyla tek başına yolculuğa çıkmış bir eren olarak ele alınmayacağını söyler. Hacı Bektaş, Bekdeş obası ve yakın obalarla birlikte hareket ediyordu (2012: 62-63). Bekdeş obasının bağlı olduğu boy hakkında farklı tarihi kayıtlar söz konusudur. Tahrir kayıtlarına göre Diyarbakır’ın merkez ilçesi Amid’deki Bektaş obası Eymür boyuna bağlıyken, Halep Türkmenleri içindeki Bektaş obası ise Bayat boyuna bağlıdır. 16. yüzyılda Bektaş obasının bir kolu ise Kılcan Yörükleri arasındadır. 20. yüzyılda Antep yöresinde derlenen bilgilere göre ise Bektaş obası Bayındır boyundandır (Aksüt, 2012: 56).

15. yüzyılda abdallar arasında Bektaşiliğin ve Hacı Bektaş'ın etkisinin giderek güçlendiğini belirten Nergisi (Hamse-i Nergisi)'nin bu iddiasını Kâtip Çelebi de Cihannüma'sında destekler. Kâtip Çelebi Seyit Gazi Tekkesi'nde Bektaşî Abdallarının meskûn olduğunu söyler. Ayrıca Evliya Çelebi 17. yüzyılda Seyit Gazi ve Hüseyin Gazi Tekkelerini Bektaşî tekkesi olarak gösterir (akt. Ayata, 2006: 14-15). Hatta Seyit Gazi Tekkesi'nden bahsedilirken, Bektaşî Abdalları diye söz edilmeye başlanır (Ayata, 2006: 21). Köprülü de söz konusu Seyit Gazi tekkesinin, abdalların en önemli merkezleri olduğunu söyler. Ayrıca Köprülü farklı kaynaklardan aldığı bilgiler ışığında, Ankara Kayaş civarındaki Hüseyin Gazi tekkesi, Yakub tekkesi ile Kalıyakra'daki Sarı Saltuk tekkesi ve Ak Yazılı Baba tekkelerinin de abdallara ait olduğunu belirtir. Ancak Kanunî Sultan Süleyman'ın emriyle -tahmini olarak 1556-1558 yılları arasında- Seyyid Gazi tekkesinden abdallar "temizlenir". Temizlenme nedenleri Âşık Çelebi'nin eserinde şunlarla gerekçelendirilir: "Sakalları, kaşları tıraş edilmiş olan bu abdallar, Şeriat hükümlerine asla riayet etmezler, dergâhın o zengin vakıflarını yerler, şeriat ehline husumet gösterirler, hususi bayraklar açarak ve kudümler, boynuzlar çalarak alayla dolaşırlar ve birçok gençleri kandırarak yanlarına alırlardı". Abdallara yönelik bu temizleme operasyonundan yaklaşık 15 yıl sonra (1572 tarihli) bir vesikada Seyyid Gazi tekkesine tekrar yavaş yavaş 'ışıkların' dolmaya başladığı, yine eskisi gibi tekkede bir bahlhâne tesis ederek davul, nakkâre, kobuz, siste çalmaya ve yılda bir defa bayramlarını düzenlemeye başladıkları yazar (Köprülü, 2004: 345-347).

Köprülü'nün Sansovino'dan aktardığına göre Seyyid Gazi'de Seyyid Battal denilen bir pirin türbesi vardır ve asıl merkez tekke burasıdır. Her yıl 8 binden fazla dervişin toplandığı bir bayram yapılır. Büyük şeyhlerine assambaba²⁸ derler. Cuma günü bir ziyafetle yapıp tekkeye yakın bir çimenlikte yerler. Sonra dua ederler. Etraftan topladıkları uyuşturucu ve pek çok yerde esrar ve afyonla tanımlanan bitkiyi önce şeyh sonra diğerleri yer. Ardından kitaplarını çıkarıp okurlar. Sonra odun ateşi yakıp etrafında el ele dans ederler, ilahiler okurlar, bıçakla kollarını ve göğüslerini yararlar, ateşe girerler ve yaralarına kızgın kül sürer üstüne de sünger koyarak sağaltım yoluna girerler.

²⁸ Ocak'a göre bu şeyhin adı Azam Babadır ve iki köçek gencin esrar sunduğu bu etkinliğin adı Hacılar Bayramı veya Hacc-ı Ekber'dir (1992: 176).

Bayramın son günü babadan izin alıp dümbelekler çalarak alaylar halinde giderler, yolda gördüklerinden para dilenirler, genellikle de insanlar bunlara para verir; çünkü kendi tekkelerinde ağırladıkları yolculara büyük iyilikleri dokunur. Köprülü bu bilgileri aktarırken, konuyla ilgili Türk yazarlardan alınan çıktılarda yapılanın Muharrem ayîni olduğunu, Cuma günü yaptıkları ziyafetin aşure ziyafeti olduğunu, dervişlerin kendilerine yaptıkları dövmelerin Ya Ali yazısı veya Zülfikar resmi olduğunu söyler (2004: 349-350).

Bektaşiliğin Anadolu'daki diğer heterodoks zümrelerle birlikte abdalları da bünyesine katma sürecinin kökeni, tüm bu zümrelerin Babâî Türkmenlerinin bakiyeleri oluşuyla yakından ilgilidir. Hacı Bektaş Veli, Babâî isyanı sonucunda hayatta kalan "kılıç artığı Türkmenleri"ni gelip yerleştiği Sulucaharahöyük'ü karargâh yaparak etrafında toplar (Yılmaz, 2008: 6). 17 yüzyıla gelindiğinde diğer pek çok heterodoks zümrelerle birlikte abdallar da Bektaşiliğin bünyesine dâhil olmaya başlar. 18. yüzyılda ise artık Bektaş Abdalları tabiri yaygınlaşır (Köprülü, 2004: 347). Bu yüzyılda abdal ve Bektaş tabirleri birbirinin yerine kullanılır (Ayata, 2006: 15).

Abdalları Bektaşilik kapsamında değerlendiren Kemal Samancıgil abdalların Bektaşilik içindeki yerine ilişkin bir sınıflandırmayı şu şekilde yapar: "Bektaşilik Anadolu'da belli başlı şu kollara ayrılmıştır; 1) Tahtacılar 2) Çepniler 3) Köy Bektaşileri 4) Abdallar 5) Hudadalı ve Mürseliler 6) Mücerredlik 7) Müteşerriler. Anadolu'da bu adlar altında anılan Bektaşilerin inanç ve ibadet bakımından aralarında fazlaca bir fark yoktur" (akt. Ayata, 2006: 23).

Cihat Özönder'in yaklaşımı da Abdalların Bektaşilik kapsamında değerlendirilmesi gerektiği yönündedir: "Anadolu'da 14. yüzyılın başlarından beri abdal lakaplı dervişlerin çoğaldığını biliyoruz. Hacı Bektaş Velâyetnamesinde onun bazı dervişlerine abdal lakabı verdiğini görüyoruz... Kendi aralarında konuştukları ve dilce adını verdikleri 300-500 civarında Türkçe-Farsça karışımı kelimelerden oluşan bir dilleri vardır" (akt. Tokel, 1999: 57). Burada dikkat çekici olan nokta Abdal Gizli Dilinin abdal adı verilen Bektaş dervişlerinin dili olduğunu söylemesidir; çünkü doğrudan tasavvufî derviş zümresi ve gizli dil arasında bu şekilde bir ilişki olduğu iddiasını diğer araştırmacılarda görmek kolay değildir.

Köprülü'nün abdallar ve Bektaşilik arasındaki ilişkiye dair özgün fikri farklıdır: Köprülü (2004: 352), abdalların giydikleri tennureye Hacı Bektaş tennuresi dediklerini, abdallar arasında Hacı Bektaş'ın önemli bir figür olduğunu (2004: 344), Hacı Bektaş Veli'yi kendi tarikatlarının azizlerinden saymalarına rağmen abdalların (Abdalan-ı Rum'un) Bektaşi olmadıklarını söyler.

1.2.3.3. Dini Perspektiften Çingenelikle İlgili Çıkarımlar

Yukarıda farklı başlıklar altında değinildiği üzere tasavvufi derviş-abdal zümreler, yaşamlarının pek çok özelliğiyle marjinal bir karaktere sahiptir. Göçebe ve mücerret yaşamı tercih etmeleri, çalışmamaları, kıyafetlerinin çok farklı olması, çardarb halde (saçlarını, kaşlarını, bıyıklarını ve sakallarını traş ederek) gezmeleri, çeşitli müzik aletleri çalarak dilenmeleri vb. pek çok özellikleri giderek Sünni yanı güçlenen Anadolu topraklarında pek çok noktada marjinal bırakılmalarına neden oldu. Bu durum, Orta Asya kökenli Türkmenlerle aynı göç yollarını paylaşan Çingene grupların bazılarının, tasavvufi derviş zümrelerin arasına karışmalarına olanak sağladı. Belki Çingene kültürünün özelliklerinden biri olan 'din ile sıkı ilişkiler kurmama' alışkanlıklarını terk ettiklerinden; belki de Çingeneler perspektifinden statü olarak kendileri ve halkın geri kalanı arasında konumlandıkları derviş zümreler arasına karışmalarıyla, statülerini bir üst kademeye çıkarma fırsatı yakaladıklarından, bazı Çingeneler tasavvufi abdallar arasına karıştılar.

Çingene grupların Abdal toplumu arasına karışmış olduğunu iddia eden çalışmalar, çoğunlukla Köprülü'nün iddialarını referans alır. Köprülü bütün İslam ülkelerinde Çingenelerin serseri derviş zümreler arasına karıştığının anlaşıldığını söyler ve bu karışmaların 13. yüzyıldan itibaren başlamış olması gerektiği tahmininde bulunur (2004: 361,362). Ivanow'un, 16. yüzyılda Buhara'da yazılmış Farsça bir tasavvuf eserinde Çingene dilinden geçen kelimeler tespit etmesini, tasavvufi yolla olan bu karışma sürecini destekleyici nitelikteki bir bilgi olarak sunar (Köprülü, 2004: 361). 1703 yılında Kadiri Şeyhi Mehmed Sırrı'nın Tebriyetnâme-i Dervişân'da aktardığı bilgiler ışığında 17. yüzyıl sonunda Hasan Abdallı taifesinden ve Çingenelerden bazılarının ışık kılığına girdikleri çıkarımının yapıldığını söyler (Köprülü, 2004: 361).

Anadolu'daki Çingenerin atalarının göç yolları, Kuzey ve Güney Hindistan'da Şii Müslüman Beyliklerin arasından başlar ve Türk Sufizminin ve Alevizminin kökenleriyle açıkça ilişkilendirilebilecek bölgeler olan Horasan ve Maverünnehr'den; ardından Kürt Alevizmi ve sonra 1920'lerde de devam eden Alevi Türkmen gruplarıyla iletişime geçecekleri yerlerden geçerek Anadolu'ya ulaşır (Halliday'den akt. Strand ve Marsh, 2005: 161). Bilhassa Doğu Anadolu'nun eskiden beri kalabalık Çingene gruplarının yerleşme sahası ve göç yolu olmasından dolayı, buralarda Çingenerler başta dervişlik yoluyla olmak üzere, pek çok farklı yolla Türk oymaklarının arasına katılır (Köprülü, 2004: 363).

Yukarıda Çingenerin sosyal statülerindeki değişim amacıyla da tasavvufi zümreler arasına katılmak isteyebileceklerinden bahsetmiştik. Bu konuda Strand ve Marsh dikkat çekici tespitlerde bulunurlar. Osmanlı'nın son dönemi ve cumhuriyetin erken dönemleri din ile etnik kimlik arasındaki ilişkinin yakın olduğu bir bağlama işaret eder ki bir kimsenin dinini değiştirmesi, yeni bir etnik kimliğe dâhil olması anlamına gelir. Bu süreçte Çingenerin din değiştirme girişimleri, etnisitelerinin de değişeceği gerçeğini yansıtır. Bu süreçte Çingenerin tercih edecekleri dönüşüm, Ortodoks bir İslam algısının hâkim olduğu çevreler yerine daha kolay adapte olabilecekleri heterodoks bir Müslüman kimliğe bürünmek olacaktır. Böylelikle hem daha büyük bir meta-gruba dâhil olacaklar, hem de kültürel sınırlarının işaretlerini tanımlayan pratiklerini devam ettirebileceklerdir. Hem dillerini koruyabilecekleri ve kültürel pratiklerini sergileyebilecekleri, hem de Çingeneliği reddedebilecekleri bir kimlik olarak Alevi kimliği en mantıklı tercihtir. Strand ve Marsh bu durumu kanıtlamak için, İstanbul Abdallarının Gaziantep'ten geldiklerini ve Çingeneliği reddettiklerini söyler. Bu grubun Romani diline yatkınlıklarını/yakınlıklarını öne sürerler, ancak Abdalların kendi açıklamalarında bu dili birlikte çalıştıkları Romanlarla iletişime geçmek için pragmatik anlamda, iş maksadıyla kullandıklarını söylediklerini aktarırlar. Fakat bu açıklamanın mantıklı olmadığını da eklerler: mesleki açıdan da Türkiye sınırlarında bir *lingua franca* için Türkçe çok daha uygun bir dildir. Dahası, Romani, öğretilen bir dil değildir; bu dili bir kişi ancak grup içinde, geniş bir zaman aralığında ve neredeyse bir *rite de passage* olarak sosyalizasyonda tam kullanımla öğrenebilir (Strand ve Marsh, 2005: 167).

Strand ve Marsh, Çingenelerin heterodoks dini zümrelere kayışının yukarıda bahsettiğimiz geç Osmanlı ve erken cumhuriyet dönemlerine ilişkin yaptığı tespitlerden çok daha önce başlamış olabileceğine değinirler. 11. ve 12. yüzyılların oldukça istikrarsız, güvensiz, zulümkar ve tehlikeli ortamı, Çingenelerin sufiler veya güçlü olan (Türkmenler) topluluklar arasına girmek istemelerini açıklamak için yeterlidir. “Onlar, Selçukluların ve Türkmenlerin çekiçleri ile Bizansın örsü arasında dövülen, Orta Çağ Anadolu’sunun ilk yıllarının kazanında tava gelen ve karışan topluluktur. Bu ortam, Alevi Çingenelerin er ya da geç ortaya çıkacakları yerdir” (Strand ve Marsh, 2005: 162). Nitekim Anadolu’daki Alevilerin önemli bir kısmının Çingeneler olduğunu söyleyen Aksüt, Anadolu’da Elekçi olarak da bilinen Poşaların çoğunun dede ocağının Hacı Bektaş olduğunu söyler (2012: 472).

Çingenelerin kendilerine yabancı olan dini pratikler içinde görünerek sosyal statülerini değiştirmelerine dünya üzerindeki farklı topluluklardan somut bir örneği Amonallahi verir. Goubaz denilen Çingene topluluk, kendilerini Hz. Muhammed’in soyundan gelenler olarak tanımlar ve aynı zamanda bu grup Sayyedha-ye goubaz olarak da bilinir. Goubaz’lar gerçek seyyid gibi giyinirler ve seyyidlerin vazifelerini de benimsemiş hâldedirler. Örneğin dini törenler düzenlerler, düğün ve cenazelere katılırlar, muska yazarlar. Bunun yanında Çingenelik ve dervişlik arasındaki ortak yönlerden biri olan dilenmeyle geçimlerini sağlarlar (Amonallahi, 2007: 114).

Kısaca özetleyecek olursak, bu başlık altında sunulan veriler aslında önceki başlıklar altında iddia edildiği şekilde, Abdallar arasına Çingene grupların girmiş olma iddiasının, inançsal yollarla gerçekleşen kısmını örneklerle açıklar. Bu geçişin seyrinin, çeşitli nedenlerle kimliğinden kurtulmak isteyen Çingene grupların kendi sıra dışı yaşam alışkanlıklarıyla uyuşması ve kolay adapte olarak daha az yadırganacakları gruplar olması nedeniyle, öncelikle serseri derviş zümreler olarak bilinen abdallar arasına karışarak başladığı açıktır. Zamanla aralarına Çingene gruplar karışmış olan derviş abdalların yerleşik hayata geçmeleriyle, Abdal olarak anılan etnik grubun bir parçası olarak kendilerini tanımlamaları ve tanınmaları sürecin ikinci kısmıdır. Bu şekilde çizdiğimiz seyir, inşacı bir perspektifle Abdalların ‘çeşitli grupların çeşitli nedenlerle bir araya

gelerek oluşturduğu' bir grup olduğu yönündeki iddiamızın, Çingene kökenli bileşenine inançsal perspektiften getirdiğimiz varsayımdır.

1.3. Dilbilimsel Perspektif

Bir kültürel ifade formu olarak 'dil'in toplum araştırmalarında bir odak haline gelmesi ve dil aracılığıyla kültürün ve toplumun anlaşılma çabaları, bu alanda çalışanların dilin kültür ve toplum için önemini fark etmeleriyle hız kazanır. Bir toplumun dilinin, kültürün pek çok bileşenine, toplumun etnik ve kültürel tarihine ilişkin diğer araştırma teknikleriyle ulaşılamayacak bilgileri sunuyor olması, öncelikle dil ve kültür arasındaki ilişkinin sorgulanmasıyla fark edilmiştir denebilir. Bir başka ifadeyle "... dünyanın nesnel bir anlayışı olanaklı değildir. Bu kavrayış çerçevesinde linguistik çalışmalar kültürü anlayabilmenin de anahtarını oluşturur" (Özbudun ve Uysal, 2013: 31). Dil ve kültür arasındaki ilişkiye bakıldığında yaratım ve sınırlandırma ile ilgili iki boyut dikkat çekicidir. Yaratım boyutunda kültürün dile bağımlılığı, sınırlandırma boyutunda ise dilin kültüre bağımlılığı sonucunu çıkarabiliriz. Yaratım boyutunda dil kültürü ortaya çıkaran en önemli belirleyicidir. İnsan kültürünün bugünkü halini alması, karmaşık dil yeteneğimize bağlıdır ve dili kullanım biçimimiz kültürü etkiler (Haviland, vd, 2008: 210). Hatta Boas'a göre dil, kültürü belirleyen en önemli etkendir (Boas, 2008: 110). Yaşayan ve sürekli yeniden yorumlanan, yeniden yaratılan bir kavram olarak kültürün bu sürecinde dil kültürün birincil aktarım aracıdır (Özbudun ve Uysal, 2013: 31); bu gerekçeyle kültür yaratım boyutunda hem ilk olduğu hem de yeniden yaratıldığı tüm süreçlerde dilin büyük oranda belirleyiciliği altındadır.

Dil ve kültür arasındaki bir diğer boyut olan sınırlandırma boyutunda dil, büyük oranda kültür tarafından sınırlandırılır. Yani kültürde yaşanan değişimlerde yeni anlatım araçlarına ihtiyaç duyuldukça diller söz konusu yeni gereksinimlere uyum sağlama konusunda oldukça esnektir. Ancak modern koşullarda dilin gelişmesini denetleyen kültürdür ve ters etkinin olasılığı düşüktür (Boas, 2008: 112). Bir başka ifadeyle kültürde meydana gelen değişimler, dilde ve düşüncede değişim yaratır ancak dildeki değişimin kültür ve düşüncede değişim yaratması diğeri kadar kuvvetli olamaz (Kottak, 2008: 521).

Boas tarafından “modern koşullar” gibi belirli bir zaman bağlamına gönderme yapılıyor olması da, kültür ve dil arasındaki ilişki arasındaki -yukarıdaki iki boyut arasındaki- dengenin bağlamsal olarak etkilenebileceği fikrini doğurur. Ancak bu etki seviyesi söz konusu boyutlardan birinin tamamen ortadan kalkmasına neden olmaz.

Kültürle bu şekilde karşılıklı, dengeli ve sıkı ilişki içinde olan dil, bir toplumun kimliği ve tarihi hakkında pek çok veriye ışık tutar. Çalışmamız özelinde de Abdalların kimliklerine ve köken öykülerine ilişkin bazı çıkarımlar elde edebilmek amacıyla, Abdalların gizli dilleri referans alınacaktır.

1.3.1. Gizli Dil ve Etnisite

Başta dilbilim olmak üzere pek çok sosyal bilimler disiplininde dil, etnisite ve etnik kimlik arasındaki ilişkiye yönelik önemli çalışmalar ortaya konmuştur. Bu çalışmalar temelde dillerin bireysel ve kolektif düzeyde kimlik inşası sürecinde –pek çok durumda- etnik kimliğin en önemli bileşenlerinden ve göstergelerinden biri olarak rol oynadıklarını vurgulayan çalışmalardır. Farklı grupların bir arada bulunduğu toplumlarda bir etnik gruba mensup kişilerin kimliklerine yönelik en belirgin referans noktalarından birinin, önceki kuşaklardan miras aldıkları dilleri olduğu; bir diğeri ise miras alınan bu farklı dil ve toplumun geri kalanının konuştuğu dil arasında -konuşurken gerçekleştirilen- dil değiştirme / dil kaydırma (code-switching) işlemi olduğu (Fought, 2006: 21-22) gibi iddialar bu kapsamda yapılan çalışmalara örnek olarak verilebilir. Bununla birlikte kimlik işaretleyicisi olarak rol oynayan dilin ve ait olduğu dil ailesinin, o topluluğun kökenine ilişkin fikir verdiği pek çok durum söz konusudur. En yaygın örneğini Türkmenler üzerinden görebiliriz. Türkçe, Türkiye’deki Türkmenliğin kökenine ilişkin en organik bağ ve kanıt olarak ileri sürülebilir.

Diller ve etnisite arasındaki bu kuvvetli ilişkiye yönelik çalışmalar hacim olarak oldukça önemli yer işgal etse de, benzer çalışmaların gizli diller üzerinden gerçekleştirildiğini görmek kolay değildir. Bunun başlıca nedeni, dilbilim çalışmalarında öncü olan Batı dünyasında gizli dil kavramına yüklenen anlamdır. Türkiye’de ve Doğu

toplumlarında görülebilecek bazı gizli diller kullanıldığı etnik topluluğun tarihsel seyriyle ve kimliğiyle kuvvetli bağlara sahipken Batı dünyasında benzer niteliklere sahip gizli dillere ve dolayısıyla bu şekilde yapılan çalışmalara rastlamak zordur. Bu gerekçeyle Batı dünyasında gizli dilin tanımı ve kapsamının bütünüyle Abdal gizli dilini karşılamadığı söylenebilir.

Fakat Abdal gizli dilinin Abdal toplumunun geçmişiyle ve kimliğiyle sergilediği kuvvetli bağ da göz ardı edilemeyecek niteliktedir. Abdal gizli dilini de kapsayacak şekilde gizli dil olgusunun coğrafyamızdaki yeniden kavramsallaştırılmasından söz etmek ve Batı'daki gizli dil ve içeriğiyle farkını ortaya koymak bu bakımdan önemlidir.

Gizli dillerin kapsamında değerlendirildiği özel diller, ülke genelinde konuşulan “ortak dil”den ayrılır. Ortak dil bir ülkede konuşulan lehçe ya da ağızlardan birinin yaygınlaşması ve tüm ülke dili üzerinde egemen olması sonucu oluşur. Ortak dil olarak yayılan ve hâkim olan bu lehçe veya ağız genellikle yönetim ve kültür merkezlerinde konuşulan lehçe veya ağızdır. Örneğin Türkiye'deki ortak dil İstanbul ağzı üzerine kuruludur (Aksan, 2009: 83). Dil türleri içinde -ortak dilin yanı sıra- bazı araştırmacılar tarafından gizli dillerin de içinde tanımlandıkları diller özel dil, grup dili veya sosyolekt (sociolect) olarak adlandırılırlar. Bir dil birliğinin üyeleri içinde bir grubun, bireyüstü dil dizgesini karakteristik bir şekilde kullanması sonucu farklılaşan dillere özel dil veya sosyolekt denir (Heike 1969'dan akt. Aksan, 2009: 87). Geneli kapsayıcı bir yaklaşımla Nurettin Demir özel dilin “üçüncü kişilerden belli şeyleri gizlemek amacıyla kullanılan her çeşit dil türü” olduğunu söyler ve özel dil başlığı altında argo, esnaf dili, meslek dili, gizli dil, sosyal dil gibi alt başlıkların yer aldığını belirtir (Demir, 2002: 422).

1.3.2. Gizli Dil ve Argo

Dilbilim çalışmalarında argo, jargon ve gizli dil gibi terimlerin kavramsal sınırları net olarak ortaya konuşmuş değildir. Bazı araştırmacılar bu terimleri sınırlandırır ve hiyerarşik olarak konumlandırırken, bazı araştırmacılar bu üç kavramı aynı anlamda kullanır ya da konunun belirsizliğine vurgu yaparak herhangi bir sınıflandırma kaygısı

gütmez. Örneğin Mor, bu kavramlar arasında ayırım yapmaz ve çalışmasının başlığında gizli dil ifadesi yer alırken, alt başlıklarını gizli dil yerine argo ve jargon kavramlarını kullanarak organize eder (2009). Bununla birlikte yapılan sözlük çalışmalarında gizli dillere ait kelimelere argo sözlüklerinde yer verilmesi de söz konusu belirsizliğe ve sınırsızlığa bir örnektir (Sarıkaya ve Seyfeli, 2004: 245). Bu belirsizliğin Batı dilbiliminde argo, jargon ve gizli dil terimlerin birbirinin yerine kullanılıyor olmasıyla da ilgisi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ülkemizde yapılan gizli dil çalışmalarında gizli dil kavramının argo ve jargondan ayrı değerlendirilmesi gerektiği yönünde önemli iddialar ortaya atılmıştır.

Caferoğlu, argo ve jargon ile gizli dillerin birbirinden ayrılması gerektiğini söyler. Argo ve jargon, genellikle yerli dilde bulunan unsurların anlamlarının değiştirilmesiyle meydana getirilir. Belirli mesleklere mensup kişilerin çeşitli iletişim ihtiyaçlarının karşılanabilmesi için ürettikleri bazı tabir ve terimler de söz konusu sözcük dağarının içeriğine eklenir. Yeni terimler üretmenin yanında herhangi bir meslek grubunun kullandıkları alet-edevata özel adlar vermeleri veya mevcut kelimelerin anlamlarını değiştirmeleri söz dağarının şekillenmesinde rol oynar. Bu şekilde oluşan söz dağarı geniş bir muhitte benimsenmez ve yalnızca sınırlı bir çevrede argo varlığı olarak kullanılır (1994: XIV). Yukarıda da belirtildiği gibi argo –diğer araştırmacıların yaptıkları argo tanımlarıyla da örtüşecek şekilde- düşük sosyo-ekonomik sınıfın veya bir esnaf zümresinin, var olan bir dil varlığındaki özellikle deyim ve söyleyişler üzerinde yaptıkları anlam kaydırmalarıyla oluşturulurken, gizli diller müstakil bir dil malzemesine sahiptir. Bazı gizli diller basitçe yalnız bir fikri sezdirme ve gizleme çabasından öte, bir topluluğunun bütün hayat varlığını ve düşünce ifadesini –kısaca bütün dil varlığını gizlerler. Ayrıca gizli dillerde argodan farklı olarak, kullanılan ekler dışında yerli dilden fazlaca kelime almaktan kaçınılır ve konuşulan uruk ve muhit dışına bu dil varlığı sızdırılmaz (Caferoğlu, 1994: XIX).

Sarıkaya ve Seyfeli, argo ve gizli dil arasındaki farklılık hususunda bir unsur daha vurgularlar. Argo kabul edilen sözler müstehcen ve genel ahlaka aykırı durumların ifade edilebilmesi için özel anlamlar yüklenen kelimelerdir. Fakat gizli dilin söz varlığı, argodaki gibi müstehcen içerik ve gayri ahlaki durumların ifadesi için değil, anlatılmak

istenen düşüncenin başkalarından gizlenmesini amaçlar. Ayrıca argo kelimeler onu üreten ve kullanan grubun dışında genel dil içerisinde kolayca yayılıp kullanılabilirken, gizli dil içeriği bu şekilde yayılmaz ve kullanılmaz. Argo kelimelerin bu niteliği zaman içinde anlamın gizlenmesinden ziyade ifade edilenin vurgulandığı tırnak içindeki söz gibi bir anlatıma kavuşur. Ancak gizli dilde özel anlamlar yüklenen kelimelerin kullanımı, cümlelerin anlamını gizlemeyi hedefler (Sarıkaya ve Seyfeli, 2004: 245-246).

Türkiye’deki gizli dillerle ilgili ilk kapsamlı çalışmaları yapan Caferoğlu, gizli dilleri argo ve jargon dışında diğer özel dillerden de ayıran bir yaklaşıma sahiptir. Caferoğlu “Kızlar dili, avcılar dili, kadın dili” gibi birçok grubun kendine özgü geliştirdikleri dilleri özel diller içinde bir grupta değerlendirirken, menfaat birliği amacıyla dışarı karşı mesleki sırlarını saklamak endişesiyle sanatkâr veya küçük tüccar zümresinin ürettiği diller olan özel “esnaf dilleri”ni diğer bir grup olarak ele alır. Abdal Gizli Dili’ni de kapsayacak şekilde yaptığı değerlendirmede söz konusu gizli dillerin yukarıda gruplandığı özel dillerden farklı olduğunu öne sürer: Yakın doğu ülkelerinin pek çoğunda karşılaşılabilen ve gizli dil, argo ve özel dil adları altında görülen dillerin coğrafi saha farklılıklarına rağmen malzeme ve kurallar bakımından önemli bir süreklilik sergilediklerini belirtir. Anadolu’da yaşayan Abdalların Gizli Dilleri ile Doğu Türkistan, Irak ve çeşitli bölgelerde yaşayan Abdalların gizli dilleri arasında yaptığı karşılaştırmalı araştırmalarda söz konusu unsur birliğinin mevcut olduğunu vurgular (2012: 331).

Bu durumun gerekçesini bir organik ilişkiyle açıklamak mümkündür. Çalışmalarından gizli dilleri iki ana gruba ayırdıkları anlaşılan Sarıkaya ve Seyfeli, genellikle aynı meslek veya sanatı icra eden küçük insan topluluklarının gizli dillerini ilk grupta değerlendirirler. Bu gruptaki diller ana dilden ayrı olarak meydana getirilen “sun’î” dillerdir. Abdal gizli dilini de içinde değerlendirdikleri ikinci gruptaki gizli diller için benzer bir nitelermeyi tercih etmezler. Bu tip gizli dillerin geçmişinin eskiye dayandığını, ortak unsurların fazlaca bulunduğunu, söz konusu benzerliklerin siyasi sınırların ötesine ulaştığını söylerler (2004: 244).

Caferoğlu argo ve gizli dil arasındaki ayırmadan bahsettiği çalışmalarında her ne kadar açıkça belirtmemiş olsa da, yaptığı pek çok çalışmada kullanmayı tercih ettiği

kavramlar üzerinden, bir unsura daha dikkat ettiği anlaşılır. Caferoğlu meslek dillerini incelediği çalışmalarında argo kavramını kullanır, ancak belirli bir oymak, boy veya etnik gruptan bahsederken gizli terimini kullanır. Yıldırım, buradan hareketle gizli dil kavramını -argo ile olan farklarını da vurgulayarak- daha çok bir boy ve oymak gibi ortak soy birliğine dayalı topluluklar için kullanmayı tercih eder ve gizli dil tanımını şu şekilde verir: "...bir etnik grubun, düşünce ve duygularını çevredekilerden gizlemek amacıyla kullandığı; bir etnik gruba ait olma, dolayısıyla grup kimliği oluşturma, yalnızca suç sayılabilecek durumları değil hayatın her sahasını ifade etme yeterliliğine sahip olma ve deşifre olan kelimeleri değiştirmeme gibi yönlerden argodan ayrılan bir alt kültür dili" (Yıldırım, 2011: 12). Argo ve gizli dil arasındaki başlıca farklılıkları Yıldırım şu şekilde maddeleştirir:

- Argo anne ve babadan çocuğa aktarılmaz ancak gizli dil anne, baba ve yakın çevreden öğrenilip, kuşaktan kuşağa aktarılır.
- Argo ortak dilin kelimelerinin yeniden anlam kazandırılmasıyla büyür ve eylem çekimlerindeki ufak değişiklikler dışında ortak dilden ayrılmazken, gizli diller ortak dillerin yalnızca yapısını kullanır.
- Argoda değişim çok hızlıken, gizli dilde çok yavaştır. Yaklaşık yüz yıl önce tespit edilen gizli dil kelimeleriyle günümüzdekiler arasında %86 oranında kelime ortaklığı bulunan gizli diller söz konusudur.
- Argo bir etnik gruba ait değilken, gizli dil bir etnik grupla sınırlıdır.
- Argo ve jargon yalnızca belirli bazı konularda söz söylemeye muktedirken, gizli dil bir topluluğun tüm hayatına ilişkin ifadelerin aktarımında kullanılabilir.
- Argoda deşifre olan kelimelerin yerine yenileri konurken gizli dilde böyle bir kaygı yoktur (Yıldırım, 2011: 14).

Aslında Yıldırım'ın vurgu yaptığı gizli dil ve argo arasındaki farklar bütünüyle Abdalların özel dilinin bir gizli dil olduğunu ortaya koyar. Caferoğlu'nun, Yıldırım'ın,

Sarıkaya ve Seyfeli'nin gizli dil tanımları ise bize gizli dil üzerinden Abdalların kökenine ilişkin fikir yürütebileceğimizi işaret eder. Daha açık bir ifadeyle, gizli dillerin bir etnik grupla sınırlı olması, müstakil bir dil malzemesine sahip olması, çok eskiye dayanan bir tarihe sahip olması, geniş bir coğrafyada siyasi sınırlar ve etkilerden bağımsız olması ve içeriğini uzun süre koruyabilecek şekilde değişiminin çok yavaş olması gibi özellikler, bu dile sahip topluluğun kökenlerine ilişkin çıkarım yapma şansı verir. Bu durumda ise gizli dil ve etnik grup arasındaki ilişki üç ihtimalden biriyle örtüşür: Ya söz konusu topluluk gizli dillerinin dağılımındaki sözcüklerin kökeniyle organik bir bağa sahiptir; ya aralarına bu sözcükleri kullanan farklı etnik gruplar karışmıştır; ya da değişik dillere sahip topluluklarla sözcük aktaracak kadar kadar kültür alışverişinde bulunmuşlardır.

1.3.3. Dilbilim ve Abdalların Kökeni

Abdalların kökenine ilişkin dilbilimsel çalışmalardan elde edilecek veriler için odağımız Abdal gizli dili ile ilgili çalışmalar olacaktır. Gizli dil, diğer toplumlardaki örneklerinde de görüldüğü gibi, marjinal ve kapalı bir topluluk olan Abdalların mahremlerinde kültürel olarak daha sıkı korunduğundan, kültürün diğer bileşenlerine kıyasla pek çok noktada daha verimli çıkarımlar yapılmasına olanak sağlar. Çalışmanın bu bölümünde, gizli dil odaklı dilbilimsel çalışmaların iddiaları ışığında yapılacak değerlendirmeler sonunda, Abdalların kökenine ilişkin Türkçe, Farsça ve Çingene dilinden yola çıkarak elde edilecek çıkarımlara yer verilecektir.

1.3.3.1. Abdal Gizli Dili

Abdalların kendilerine ait ve özel diller kapsamında değerlendirilebilecek bir gizli dillerinin olup olmadığı farklı referans noktalarından hareketle sürdürülen bir tartışma konusudur. İlk grubu oluşturanların referans noktası Parlak'ın da ifade ettiği şekilde (2013: 155) özünde Abdallara yönelik bir Türklük isnadı kaygısını taşır. Bu grup, Abdalların dillerinin yalnızca Türkçe olduğunu, birbirleriyle iletişimlerinde kullandıkları

farklı kelimeleri de içeren yapıların aslında bir dil kabul edilemeyeceğini söyler. Örneğin Samancıgil bu grupta değerlendirilebilecek ifadelerde bulunur: Kendi aralarında konuştukları aslında bir dil bile değildir; ancak bazı kelimeleri ve terkipleri dillerine karıştırarak kullanırlar. Ayrıca bu kelimeler bazı yabancı kelimeler gibi görünse de aslında çocukların konuştuklarını etraflarından saklamasına yarayan kuşdili gibidir. Samancıgil’le aynı perspektifi paylaşan Ülkütaşır da Abdalların kullandıkları bu söz ve deyimlerin aslında başka bir dile ait olmadığını, kendilerince uydurulan argo nitelikli söz ve deyimler olduğunu söyler (akt. Ayata, 2006: 51).

Abdal gizli dilinin var olduğu yönünde ifadeleri barındıran ikinci grubun referans noktası dilbilim çalışmalarıdır. Türkiye’de ve/veya dünya genelinde Abdal topluluklarının dilleri üzerine yapılan çalışmalarda en eski ve en sık karşılaşılan isimlerin başında Albert von Le Coq gelir. Hatta Türkiye’de gizli dillerle ilgili ilk çalışmayı yapan da 1901-1902 yılları arasında Gaziantep Islahiye’deki Abdallardan derlediği veriler üzerine yaptığı çalışmayla yine Albert von Le Coq’dur (Yıldırım, 2011: 15). Le Coq Abdalların ayrı bir gizli dile sahip olduğunu iddia eder (Ayata, 2006: 49). Abdalların kendi aralarında konuştuklarının özel diller kapsamında bir gizli dili olduğu yönünde görüş bildiren Okumuş, -Nazife Yılmazsoy’dan aldığı bilgiler ışığında- Kırıkkale’deki Abdalların kelime anlamı “davul” demek olan “Temelce” adını verdikleri ayrı bir dillerinin olduğunu söyler (2005: 617). Benzer şekilde Özönder’in görüşü de Abdalların “Dilce” adını verdikleri ve 300-500 arası Türkçe-Farsça karışımı kelimelerden oluşan bir gizli dilleri olduğu yönündedir (akt. Tokel, 1999: 57). Le Coq’un kendisine ilettiği ses kayıtları üzerinde çalışan W. Foy da ayrıntılarına aşağıda yeri geldiğinde değinilecek olan gizli dile ilişkin çıkarımlarda bulunur (akt. Ayata, 2006: 49). Ayrıca Köprülü’nün (2004: 371-372) çalışmasında referans verdiği Fernand Grenard ve Paul Pelliot Doğu Türkistan Abdalları üzerine yaptıkları çalışmalarla, Caferoğlu (2010) Anadolu Abdallarının gizli dilleri üzerine yaptığı çalışmasıyla, Faruk Yıldırım (2011) Abdal gizli dili üzerine yayınladığı kitap çalışmasıyla, Sarıkaya ve Seyfeli (2004: 244) Kırşehir Bağbaşı Mahallesi Abdallarının konuştukları Abdal/Teber gizli dili üzerine yaptıkları makale çalışmasıyla, Serkan Çakmak (2015) Doğu Türkistan’daki Abdalların Eynu dili üzerine

yaptığı çalışmasıyla ikinci grup kapsamında bir çırpıda örnek olarak sunulabilecek araştırmacılarıdır.

Abdal gizli dili, kendi aralarında bazı durumlarda ve özellikle yabancılardan çeşitli bilgileri gizleme ihtiyacı duyduklarında kullandıkları fakat sınırlı bir iletişim gücüne sahip olan, özel kelimelere sahip bir dildir. Bu dile kendileri ‘dilce’ veya ‘teberce’ derler (Yıldırım, 2011: 33). Abdal gizli dil sisteminin en önemli parçası yalnızca Abdallar tarafından bilinen “gizli söz varlığı”dır. Bu kelime haznesi, yaklaşık yüz yıldır değişmediği düşünülen sözcüklerden oluşur. Dolayısıyla bir sürekliliği vardır, ancak çok anlamlılığa olan yatkınlığı ve kelimelerin genel bir anlam içermesi bakımından da esnekler. Bu kelime haznesinin oluşmasındaki esas amaç, kendi aralarındaki konuşmaları yabancılardan anlamamasıdır. Abdal gizli dilinin bu söz varlığında İrani dillerden (Farsça ve Kürtçe) ve Hint dillerinden (özellikle Domari ve Romani) önemli sayıda kelime bulunur (Yıldırım, 2011: 34).

Abdal topluluklarının dilleri üzerine yapılan dilbilim çalışmalarını üç ana grupta toplayabiliriz. İlki Türkiye’de yaşayan Abdal toplulukların gizli dilleri üzerine yapılan çalışmalarıdır²⁹. İkinci grupta Doğu Türkistan’da yaşayan Abdalların konuştuğu dil olan Eynu dili üzerine yapılan çalışmalar bulunur. Son olarak bu iki merkez dışında ağırlıklı olarak İran olmak üzere dünyanın geri kalanındaki Abdal topluluklarından bazıları üzerine yapılan dilbilim çalışmalarıdır. Yapılan çalışmalar bir yandan dilbilimsel teknik alanlar ve kelime haznesi bakımından derinlemesine araştırmaları içerirken öte yandan tüm bu

²⁹ Abdal gizli dili üzerine Türkiye’de yapılan çalışmaları Faruk Yıldırım kitabında toplu halde verir. Bu bilgileri kısaltarak sunacak olursak: Türkiye’de gizli dillere ilişkin çalışmalar, 1901-1902 yılında Albert von Le Coq tarafından Abdal gizli dili üzerine yapılan alan çalışmasıyla başlar. 1904-1905 yılları arasında V. A. Gordlevskiy Konya yakınlarında yaşayan ve Carcar olarak da adlandırılan Abdalların gizli dilleri üzerine bir alan çalışması yapar. Ahmet Caferoğlu 1943 ve 1944 yıllarında Geygelli Yörüklerinin gizli dili, 1951 yılında Eskişehir ve Düzce Abdallarının gizli dili, 1953 yılında genel anlamda Anadolu Abdallarının gizli dili üzerine çalışmalar yapar. 1981 yılında Sami Seyfioğlu, Andırın çevresindeki Abdalların dillerini kapsayan bir yüksek lisans tezi hazırlar. Andreas Tietze 1982 yılında Yozgat Abdallarının gizli dilleri üzerine çalışır. Seyfioğlu’nun yüksek lisans danışmanı olan M. Cihat Özönder ise 1988 yılında Andırın çevresi Abdallarının dilleri üzerine bir çalışma yapar. Ömer Faruk Yıldızkaya 2003 yılında Emirdağ Abdallarının dillerini de içeren bir bildiri sunar. Ahmet Günşen 2004 yılında Kırşehir, Hacıbektaş, Kaman ve Keskin yöresi Abdallarının gizli dilleri üzerine bir bildiri sunar. Aynı yıl Mahmut Sarıkaya ve Mahmut Seyfeli Kırşehir Abdallarının dilleri üzerine bir makale kaleme alırlar. 2007 yılında Rıdvan Öztürk, Kıbrıs Gurbetlerinin gizli dilleri üzerine bir inceleme sunar. 2008 yılında Faruk Yıldırım Teber Dili başlıklı bir makale çalışmasıyla Çukurova Abdallarının gizli dillerini çalışır. 2009 yılında Suat Kolukırık Isparta Abdallarının gizli dillerini de kapsayan bir yazı kaleme alır (Yıldırım, 2011: 15-20)

farklı yerelliklerdeki Abdalların konuştuğu dilleri birbiriyle karşılaştırarak aralarında ilişki olup olmadığına bakar. Aşağıda Faruk Yıldırım'ın bir sözlük niteliği de taşıyan kitabındaki Abdal dilindeki kelimelerden, Türkçe kökenli veya türetilerek üretilmiş kelimeler dışındaki kelimeler tablo olarak sunulmuştur. Bu tabloda kelime anlamı, kelimenin kökeni, Anadolu'daki hangi Abdal topluluğu tarafından kullanıldığı ve son olarak çalışmamızın örneğini oluşturan Orta Anadolu Abdallarının gizli dilinde var olup olmadığına yer verilmiştir.

Tablo 1. Faruk Yıldırım'ın sözlüğünde (2011) yer alan kelimeler içinden, Abdal gizli dilinde Türkçe kökenliler dışındaki kelimelerin anlamını, köken aldığı dili, Türkiye'de hangi Abdal grupları tarafından kullanıldığını ve Orta Anadolu Abdallarının gizli dil dağarcığında olup olmadığını göstermek üzere hazırladığımız tablodur

<i>KELİME</i>	<i>ANLAMI</i>	<i>KÖKENİ</i>	<i>KİMLER TARAFINDAN KULLANILDIĞI</i>	<i>ORTA ANADOLU ABDALLARINDA</i>
Abı	Baba, anne	Arp? OA?	Ortak, oldukça yaygın	Var
Afa	(Gösterilen) Şey, kişi, yer	Çing	İslahiye, Konya, Yozgat, Düziçi, Kıbrıs Gurbet, Çukurova	
Ağa	Baba, ağabey, bey	OA	Kaman	Var
Ahlı gerez	Akıllı, zeki	Arp	Güney Anadolu Abdalları	
As	Susmak	Çing		
Asdar	Almak, çalmak, cinsel ilişki	Çing	Tırapacı Abdalları (Silifke), Düzce Abdalları	
Aşınna	Almak Çalmak	Hint-İran, Çing	Yozgat, Doğu Anadolu, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin	Var
Av	Su, çay, kahve	Hint-İran	Yozgat, Düziçi, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Çukurova, Isparta	Var
Barıhoda	Allah	Fars	Çukurova	
Bayna	Vermek	Skr, Aır	İslahiye, Andırın, Düziçi, Kaman, Kırşehir,	Var
Bıl	Kadın cinsel org.	Çing	Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin	Var
Bis	Saman	Çing (Poşa)	Dom, Lom, Rom, arıca Güney And. Abdalları: Düziçi, Çukurova, D.And.	

Bışka	Mermi	Rus?	Düziçi, Çukurova	
Bulgara	Polis, jandarma	Skr, Çing?	Çukurova	
Carıs	Mısır, darı	Skr,Sind, Lhn (Hint)	Düziçi, Çukuruva	
Cav	Göz	Air, Krt	İslahiye, Yozgat, Andırın, Düziçi, H.Bektaş, Keskin, Kaman, Kırşehir	Var
Cer	Söz	OA	Yozgat, Düziçi, H.Bektaş, Keskin, Kaman, Kırşehir, Çukurova	
Cıvır	Kadın, eş	Hint-Ari	Abdallara ilişkin tüm kaynaklarda yer almıştır	Var
Cirki	Kuş, civciv	Hint-Ari, Çing	Andırın, Çukurova, Isparta	
Ciye	Güzel ev, güzel (ev, araba vs)	Fars/OA (Saha)	İslahiye, Kaman, Kırşehir	Var
Cuv	Bit	Çing	Silifke (Çingenelerle aynı mahallede yaşayan Tırapacı Abdalları)	
Cümari	Tavuk	Çing (Domari)	Andırın, Düziçi, Çukurova, ayrıca Van Mitripları	
Çavra	Keçi, koyun	Skr, Hint dilleri	Andırın, Düziçi, Kırşehir, Kaman, Keskin, Çukurova	Var
Çav	Kız, genç kız	Çing	Silifke, Düzce, Kırşehir, Kaman, Keskin	Var
Çey	Güzel, yakışıklı, iyi	Hor.Krt?	Silifke	
Çiçi	Meme	Çing	Düziçi, Çukurova, Kıbrıs Gurbetleri	
Çir	Meyve, elma, armut	Erm/Rum/ Yun/Gürc?		
Çirli	İp	Fars? (Türkmençe)		
Çoy	Sopa, değnek	Fars/Krt?	Güney Anadolu Abdalları, Andırın, Düziçi, Çukurova, Doğu Türkistan	
Çüven	Davul Tokmağı	Fars		
Dav	Ayran	Fars, Krt, Skr	Andırın, Çukurova	
Davat	Düğün	Arp	Andırın, Çukurova	
Deh	Köy	Fars/Çing?	Yozgat, Düziçi	
Dehle	İtelemek, sokmak	Fars		
Desdi hür	Çolak	Fars		

Desle	Yapmak, çalgı çalmak, almak, satın almak, vurmak, vermek, mayalamak	Fars	İslahiye, Eskişehir, Andırın, Düziçi, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin	Var
Dıbis	Pekmez	Arp/Krt?	Yozgat, Andırın, Kırşehir, H.Bektaş, Çukurova, Darende	Var
Dırla	Ağlamak	Fars/Tür	Adana	
Dırlav	Yalan	Hint-Avrupa (Krt yoluyla)	Çukurova	
Dikeşli	Jandarma	Çing?	Çukurova	
Dü	İki	Fars	Çukurova	
Dübür	Anüs	Arp>Fars	Kırşehir, Kaman, Keskin, H.Bektaş	Var
Düke	Ev	İran Çingene	Andırın, Düziçi, Kırşehir, Kaman, Çukurova, Isparta, Artvin Poşaları, Kıbrıs Gurbetleri	Var
Ede	Kardeş, ağabey, hitap sözü	Tür	Hemen tüm Abdal grupları tarafından kullanılır	Var
Ekfeyne	Silah	Çing?	Güney Anadolu Abdalları (Kaynak kişiler Çingenece olduğunu söyler)	
Ekütü	Silah	Çing?	Güney Anadolu Abdalları (Kaynak kişiler Çingenece olduğunu söyler)	
Evse	İşaret edilen nesne, şey, arıza	Hint, Ari	Silifke	
Fıs	Bağırsak gazı, dışkı, yumurta	Skr?/Tür?	Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin	Var
Gaci	Abdal olmayan, Yabancı, Sünni Müslüman	Çing	Yozgat, Düziçi, H.Bektaş, Çukurova, Artvin Poşaları	
Ganım	Buğday	Krt/Hotan Sakacası/ Fars	Andırın, Düziçi, Çukurova, ayrıca Orta Asya Kalenteri dervişleri ve Abdol tilinde, Arabcada (O. Asya Çingenelerinin dili), Doğu Türkistan Abdalları	
Gara	Çay, kahve	Tür/Arp?	Güney Anadolu Abdalları	
Geben	Yabancı, Abdal olmayan, Polis, Adam	?	Konya, Yozgat, Andırın, Emirdağ, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Kırşehir, Keskin, Çukurova, Isparta	Var
Gebeş	Kavun, karpuz	Krt	Güney Anadolu Abdalları: Düziçi, Çukurova	

Geda (geday)	Abdal, Alevi	Fars	Silifke-Mut Abdalları	
Geder	Eşek	Asya Çing, Skr, Hint dilleri	İslahiye, Konya, Eskişehir, Yozgat, Andırın, Düziçi, H.Bektaş, Kırşehir, Kaman, Keskin, Isparta, ayrıca Türkiye-Türkistan arası	Var
Gehran	Dilenme işi, gezgin dilencilik	Hint dilleri	Düziçi, Çukurova	
Genne	Gelmek, gitmek, girmek, vermek, gezmek	Tür/Çing?	İslahiye, Konya, Yozgat, Andırın, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Çukurova, Isparta, ayrıca Artvin Poşaları, Kıbrıs Gurbetleri	Var
Gey	İnek, sığır, manda	Fars	Andırın, Çukurova, ayrıca Doğu Türkistan Abdalları	
Gıyla	Erkek cinsel organı	Skr, Ari, Hint dilleri	İslahiye, Konya, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Kıbrıs Gurbetleri, Çukurova	Var
Gibar	Polis, Jandarma	Arp	Andırın, Düziçi, Kırşehir, Çukurova	Var
Gilbe	Deli, acı, biber	Arp?	Güney Anadolu Abdalları ile Orta Asya Abdol tili (kalenderi dervişleri ve artistler dairesi), Arabca (O. Asya Çingene dili), D. Türkistan Abdalları	
Ginav	Hırsız	İran Çing?	Yozgat, Düziçi, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Çukurova, Orta Asya Abdol tili (kalenderi dervişleri ve artistler dairesi), Arabca (O. Asya Çingene dili), Azerbaycan Gurd dili, İran Çingeneleri	Var
Gires	Yatak, yorgan	Çing		
Girle	Ağlamak, gülmek	Fars	İslahiye, Düziçi, Çukurova, Doğu Türkistan Abdalları	
Gödük	Kap, kacak, mutfak eşyası	Erm	Andırın, Düziçi, Çukurova	
Göh	Dışkı	Fars		
Göhle	Cinsel ilişkide bulunmak, dışkılamak	Fars	Konya, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Çukurova	Var
Göhre	At	Çing	Konya, Yozgat, Andırın, Düziçi, Çukurova, ayrıca Artvin Poşa dili	
Göşt	Et, et ürünleri	Fars/Krt	Yozgat, Andırın, Kırşehir, H.Bektaş, Çukurova, Isparta	Var
Güful	Anüs	Çing	Adana	
Gulam	Polis	Arp	Silifke	

Guşga	Silah	İran dilleri		
Guynu	Kötü, fena, çirkin	Fars-Krt/Skr	Eskişehir, Yozgat, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin,	Var
Hadır	Dilenmek (un buğday toplama)	O. Asya Çing?	Emirdağ	
Har	Kötü, çirkin	Fars/Skr/Krt		
Haşa	Tütün	Hint dilleri, Skr	İslahiye, Kaman, Kırşehir, ayrıca Doğu Türkistan Abdalları	Var
Havkıt	Yumurta, ceviz	Erm	İslahiye, Andırın, Düziçi, H.Bektaş, Kırşehir, Çukurova, ayrıca Orta Asya Abdol Tili, Arabca, Artvin Poşa dili	Var
Hebil	İp, iplik	Arp	Andırın, Düziçi, Çukurova	
Hecir	İncir	Krt, E.İr	Andırın, Düziçi, Çukurova	
Hersit	Ekmen, un	Arp?	İslahiye, Konya, Yozgat, Andırın, Düziçi, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Kırıkkale, Çukurova, Isparta ayrıca Orta Asya Abdol tili (kalenderi dervişleri ve artistler dairesi), Arabca (O. Asya Çingene dili), Azerbaycan Gurd dili, İran Çingeneleri, Dzugi dili	Var
Hispi	Bit	Krt	Düziçi, Çukurova	
Hoda	Allah	Fars	Düziçi	
Hoy	Tuz	Fars, Horasan Krt	Çukurova	
Iravanna	Gitmek, uzaklaşmak, kaçmak	Fars		
İrif	Saç, Sakal, bıyık, kaş, kıl, tüy	Krt	Düziçi, Çukurova	
İsdala	Almak	Çing	Silifke	
Kah	Saman	Fars/Skr, Hint dilleri		
Kece	Yabancı erkek	Çing	Gaziantep	
Kef	Taş, diş, kumar	Fars	Yozgat, İslahiye, Andırın, Düziçi, H. Bektaş, Kaman, K.Maraş, Çukurova	Var
Kef 2	Tavuk	Fars/Hor. Krt	İslahiye, Andırın, Düziçi, K.Maraş, Çukurova	
Kefçi	Kaşık, çatal	Krt	Andırın, Düziçi, Kırşehir, Kaman, Çukurova	Var

Kekne	Gülmek, ağlamak	Skr	İslahiye, Düziçi, Çukurova, Kıbrıs Gurbetleri, Azerbaycan Gurd dili, Dzugi	
Keni	Para	Çing	Andırın, Düziçi	
Ker	Bıçak	Krt	Andırın, Yozgat, Düziçi, Kırşehir, Kaman, Keskin, Çukurova	Var
Ker 2	Kötü, çirkin	Fars, Arp		
Keşk	Kız çocuğu	Krt, Hor. Krt	İslahiye, Konya, Andırın, Düziçi, Kaman, Çukurova	Var
Key	Yemek, içmek	Çing, Skr, Hint dilleri	İslahiye, Konya, Andırın, Düziçi, Kırşehir, Kaman, Keskin, Kırıkkale, Çukurova	Var
Kink	Polis	İng		
Kükeri	Horoz	Çing, Skr	Düziçi, Çukurova	
Külmeç	Kürt	Krt	Düziçi, Çukurova	
Kütür	Gayrimüslim	Çing	İslahiye, H.Bektaş, Kırşehir, Çukurova	Var
Mader	Anne	Fars	Silifke Trampacı Abdalları	
Manış	Polis, Jandarma	Çing, Skr, Hint dilleri	Eskişehir, Çukurova, Düzce Abdalları, Batman Mıtrıpları	
Mar	Dövmek	Çing, Skr	Silifke	
Marif	Zengin, beyefendi, polis, jandarma	Arp	Eskişehir, Yozgat, Andırın, Kırşehir, Kaman, Çukurova	Var
Mast	Yoğurt, peynir	Fars, Skr	Andırın, Düziçi, Kırşehir, H.Bektaş, Çukurova	Var
Mazın	(Araç, hayvan bina için) büyük, iri, ayrıca yaşça büyük kişi	Hor. Krt		
Metene	Ölüm, ölü	Hint ve İran kökenli diller	Andırın, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Çukurova	Var
Metlen	Ölmek	Arp	Doğu Anadolu göçebeleri, Azerbaycan Sazandarları, Orta Asya Abdol tili (Kalenderi dervişleri ve artistler dairesi) Arabca (O. Asya Çingeneleri)	
Meviç	Üzüm	Çing, Hint dilleri	İslahiye, Yozgat, Andırın, Düziçi, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Çukurova	Var
Mındara	Hapishane	Skr/Çing?	Düziçi, Çukurova	
Mırar	Kötü, çirkin, hasta, yoksul	Krt/Fars?	Andırın, Düziçi, Çukurova	

Mırık	Kötü, makbul olmayan, değersiz	Krt?	Çukurova, Kırşehir	Var
Mohal	Erkek cinsel organı	Çing?	Tırampacı Abdalları	
Nafta	Genç erkek delikanlı	Fars, Skr, Çing	İslahiye, Konya, Yozgat, Andırın, Çukurova, ayrıca Kıbrıs Gurbetleri,	
Nah	Yok, hayır, hiç	Fars/Krt	Yozgat, Düziçi, Çukurova	
Nak	Burun	Çing (Avr), Hint dilleri	Düziçi, Çukurova	
Naş	Gitmek, uzaklaşmak	Çing	Yozgat, Kırşehir, Eskişehir, Kaman, Keskin, H.Bektaş	Var
Nek	Susmak	Fars?	Yozgat	
Nımı	Ekmek, un	Çing (Romari), Skr	Diyarbakır'da Kürtçe konuşan Abdallar.	
Nımısla	Oturmak, yatmak, uyumak	Eİr	İslahiye, Yozgat, Kırşehir, H.Bektaş, Çukurova, Kıbrıs Gurbetleri	Var
Nifir	Küçük zurna	Arp	Kırşehir, H.Bektaş, Keskin, Kaman, Kırıkkale, Manisa	Var
Nukla	Cinsel ilişkide bulunmak	Tur/OA?	D.Anadolu Göçmenleri, Azerbaycan Gurd dili, Orta Asya Abdol tili, Arabca	
Pani	Su	Çing, Hind,	Düzce, Batman Mıtrıpları, Kıbrıs Gurbetleri	
Pav	Kavga	Krt	Yozgat	
Peçik	Ayak, bacak	Fars-Krt/Çing?	İslahiye, Düziçi, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Çukurova, Isparta	Var
Peyvaz	Soğan	Fars, Krt	Andırın, Çukurova	
Pınt	Kadın cinsel ortanı	Fars	İslahiye, Düziçi, Çukurova, Kıbrıs Gurbetleri,	
Pır	Çok	Fars/Krt	Andırın, Düziçi, Kırşehir, Kaman, Keskin, Kıbrıs Gurbetleri,	Var
Pırç	Aç olmak	Krt	Yozgat, Kırşehir, Kaman, Keskin, Kıbrıs Gurbetleri	Var
Pider	Baba	Fars	Silifke Trampacı Abdalları	
Pine	Sigara	Hint dilleri	Düziçi, Çukurova	
Pine	İçmek	Çing, Hind, Skr	Düziçi, Kıbrıs Gurbetleri	
Pizlen	İçki içmek	Çing	Adana Abdalları, Silifke Tırampacı	

Püçük	Küçük, çocuk	Krt	Düziçi, Çukurova	
Ser	Baş, kafa, Abdal-Teber	Fars	Yozgat, Düziçi, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Çukurova	Var
Sergeh	Sabah	Fars	Andırın, Düziçi, Çukurova	
Sey	Köpek	Fars	İslahiye, Konya, Yozgat, Andırın, Düziçi, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Çukurova, Doğu Türkistan Abdal (Aynu)	Var
Siv	İğne	Hind-Ari, Çing, Skr,	Andırın, Zonguldak	
Siyeşli	Jandarma	Arp		
Şav	Akşam, gece	Fars, Krt	Andırın, Düziçi, Çukurova, Doğu Türkistan Abdalları (Aynu)	
Şir	Süt	Fars, Skr	Yozgat, Andırın, Düziçi, Kırşehir, H.Bektaş, Keskin, Kaman	Var
Şoruf	Çorba	Fars		
Şuhar	Güzel	Çing	Düzce Abdalları, Geygel Yörükleri, Silifke Tırampacıları	
Teber	Davul	Fars/Arp?	İslahiye, Yozgat, Andırın, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Kırıkkale, Düziçi, Çukurova, Azerbaycan Sazandarlar argosu	Var
Teber	Abdal	Arp	Yozgat, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Düziçi, Çukurova	Var
Tırampacı	Bohçacılık ve çerçilikle uğraşan bir Abdal grubu, Tencili Abdalı	İtl		
Tırın	Bir tane, tek	Çing?/Skr?	Düziçi, Çukurova	
Tırs	Korkmak,	Hint-Avrupa	Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Çukurova	Var
Tuf	Sigara, tütün	Çing	Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Düzce Abdalları, Silifke	Var
Tuhan	Türün, sigara	Arp?/Skr?/ Çing?	Andırın, Çukurova, Hazeynce, Erkiilet, Çepni, Kıbrıs Gurbetleri	
Vesinte	Yağmur	Çing	Düziçi, Çukurova	
Yek	Bir	Fars	Çukurova, Doğu Türkistan Abdalları (Aynu)	
Zahar	Ağız, kulak	Fars	İslahiye, Yozgat, Kırşehir, Kaman, Çukurova, Kıbrıs Gurbetleri, ayrıca Asya	Var

			Çingeneleri, Suriye çingenecesi, Karaçi Çingenecesinde	
Zanı	Bakmak, görmek, anlamak bilmek	Krt, Çing	Skr, Andırın, Yozgat, Kaman, Çukurova, Kıbrıs gurbetleri	Var
Zık	Karın, mide	Krt	Düziçi, Çukurova	
Zukun	Zurna	Fars	İslahiye, Düziçi, Kırşehir, H.Bektaş, Kaman, Keskin, Çukurova	Var

Yukarıdaki tablo, bu alanda yapılan çalışmalar ve karşılaştırmalardaki sonuçlar göz önüne alındığında, Abdal toplulukların dillerinin kökenine ilişkin ağırlıkla üç dil dikkat çeker. Abdal gizli dilinin söz varlığının içeriğinden hareketle öne sürebileceğimiz bu üç dil Türkçe, Farsça ve Çingene dilidir. Aşağıda, Abdalların tarihsel perspektiflerindeki muhtemel köken hikâyelerine de ışık tutabilecek veriler bu üç dile göre sınıflandırılarak sunulacaktır.

1.3.3.2. Dilbilim Verileri Kapsamında Türk Köken İddiasına İlişkin Çıkarımlar

Abdal gizli dili ile ilgili ilk alan çalışmasını yapan Albert van Le Coq'un derlediği ses kayıtlarını inceleyen W. Foy, Teberci Abdalların göçebe Yörüklerin kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini, ancak Abdalların diğer Yörüklerden farklı bir dil konuştuklarını söyler. Bu dilin çekimler ve cümle kuruluşları bakımından Cenup Türkçesi olduğunu, ancak sözcük bakımından bazı kelimelerin Kürtçe, bazılarının Çingene dilinde, bazılarının ise artık Anadolu'da kaybolmuş bir dilin bakıyeleri olduğunu belirtir (akt. Köprülü, 2004: 359) W. Foy'un ifadeleri, Yıldırım'ın Abdal gizli dilini Türkçeye dayandıran iddiasıyla örtüşür.

Gürsoy her ne kadar Kırşehir'de "Kürt Abdal" olarak bilinen Abdallar içerisinde yaşlılarının Kürtçe konuşmasından bahsetse de, Le Coq İslahiye'deki, Andrews Kahramanmaraş'taki Abdalların Kürtçe konuştuklarını söylese de, Faruk Yıldırım'a göre

Abdal gizli dili Türkiye Türkçesi temeline dayanır (Yıldırım, 2011: 33). Bazı durumlarda Türkiye Türkçesinde de görüldüğü şekilde devrik cümleler barındırmasına karşın “söz diziminde Türkçeye paralel olarak, belirtilenin belirtenden, önemli ögenin önemsizden sonra geldiği; cümle kuruluşunda özne + yüklem sırasının izlendiği bir yapı söz konusudur.” Ayrıca sayı sıfatlarından sonra gelen isimler tıpkı Türkçedeki gibi tekildir. “Kullanılan ekler ile eklerin sırası ve fonksiyonları, büyük oranda, Türkçenin biçim bilgisiyle aynıdır” (Yıldırım, 2011: 33-34).

Abdal gizli dilinin Türklüğüne yapılan vurgu, bazı araştırmacılar tarafından farklı bir boyuttan kullandıkları ifadelerle güçlendirilir: söz konusu diğer boyut Abdal gizli dili ile Çingene dili arasında var olma ihtimali olan bağın reddiyesini içerir. Bu yönde kuvvetli ifadelerle sahip olan araştırmacıların başında Ahmet Caferoğlu gelir. Caferoğlu Abdalların yaşamlarının önemli bileşenlerinden olan mesleki durumları yüzünden Çingenelerle karıştırıldıklarını, hâlbuki Abdal gizli dili ile Çingene ve Elekçi dilleri arasında “hiçbir münasebetin bulunmadığını” söyler (akt. Yörükkan, 1998: 108; akt. Sarıkaya ve Seyfeli, 2004: 250). Sarıkaya ve Seyfeli de Caferoğlu’nun bu ifadelerine çalışmalarında yer vererek, aynı görüşü paylaştıklarını belirtirler. Hatta Abdalların kendilerini ve dillerini tanımlamada başvurdukları Teber kelimesinin anlamının “kasnak” olduğu yönündeki iddialarından da yola çıkarak “...bu, Abdalların Çingene ve Elekçi değil, müzik ve sanatla işgal eden (davulcu) olduklarını ifade etmektedir” derler (Sarıkaya ve Seyfeli, 2004: 250).

Teber sözcüğü üzerinden hareketle Abdalların kökenini Türklükle ilişkilendiren araştırmacılardan biri de M. Cihat Özönder’dir. Teberci adının Teber sözcüğünden hareketle yapıldığını ve Abdal dilinde “davulcu” anlamına geldiğini söyler. Ayrıca Teber kelimesinin Farsça’daki karşılığının “kısa saplı balta” demek olduğunu belirtir; Yörüklerdeki yaptıkları işe bağlı olarak isim alma geleneğinden yola çıkarak, Abdalların/Teberlerin “teber” yapan Yörükler olduğunu iddia eder (akt. Parlak, 2013: 49).

Köprülü, Batı Afganistan’da Kandahar civarındaki Abdallarla yine aynı topraklarda hüküm sürmüş olan Eftalitlerin (Akhunların) arasında bir ilişki olması

ihtimalini ileri sürer. “Bizim tahminimize göre, Afgan Abdalları –yani Abdal: Durranîler- Tıpkı Afgan Galzailerî –yani Kalaçlar- gibi, Eftalit devletini kurmuş olan Türklerin soyundandır” der ve aradaki bağı yönelik tezini kanıtlamak için Peştü dilinde bulunan Türkçe kelimeleri ileri sürer (akt. Ayata, 2006: 7-8).

Sarıkaya ve Seyfeli Kırşehir Abdallarının gizli dilleri üzerine yaptıkları araştırmanın sonucunu Ahmet Caferoğlu’nun tespitleriyle karşılaştırdıklarında Teber dilinin diğer Abdalların gizli dili ve Oğuz Türklerinin Çepni boyunun konuştuğu gizli dille bir ilgisi olduğunu ifade ederler. Kökene yönelik bu ilginin, temel kelimelerdeki ortaklıkla ispatlandığını söylerler. Anadolu’daki ve Abdallarla ilişkili olabilecek dünyanın farklı kesimlerinden başka gizli dillerle yaptıkları karşılaştırmaların sonuçlarına göre Erkilet gizli dili “Dilce”, Darendede gizli dili “Hazeynce” ve Kalaycı argosu olan “Palacı dili” ile Bağbaşı Abdallarının Teber dili arasında benzerliklerin çok az olduğunu belirtirler. Buna karşın, Azerbaycan’daki Aşığlar argosu, Sazandarlar argosu; Özbekistan Abdol Tili ve Doğu Anadolu’da yaşayan Abdalların gizli dilleri ile hem kelime üretme ve kullanma yöntemi, hem de kelime hazinesindeki ortaklıklar bakımından “çok yakın bir ilgi” olduğunu söylerler (2004: 269).

1.3.3.3. Dilbilim Verileri Kapsamında Farsî Köken İddiasına İlişkin Çıkarımlar

Abdal gizli diline ilişkin gerek Türkiye sınırlarında yapılan araştırmalarda, gerekse başta Doğu Türkistan olmak üzere dünyanın farklı yerlerindeki araştırmalarda Farsçanın söz varlıklarındaki yeri göz ardı edilemez. Kırşehir Bağbaşı Abdallarının gizli dilleri üzerine bir araştırma yapan Sarıkaya ve Seyfeli, Teber dilinden derledikleri kelimelerin birinin İtalyanca, birinin Ermenice, dokuzunun Arapça, otuzunun Türkçe ve yirmi dördünün Farsça kökenli olduğunu söyler (2004: 268). Her ne kadar Sarıkaya ve Seyfeli’nin iddiaları farklı çalışmalarla karşılaştırıldığında kimi zaman çatışan noktalar içerse de³⁰, -hatta Sarıkaya ile Seyfeli’nin iddialarının doğru olduğu sorgulanmadan kabul

³⁰ Sarıkaya ve Seyfeli’nin Türkçe kökenli olarak verdikleri kelimeleri Abdal gizli dili ile ilgili daha kapsamlı bir çalışma yapmış olan Faruk Yıldırım’ın kitabındaki bilgilerle karşılaştırdığımızda, Yıldırım’ın

edilse bile- Kırşehir Bağbaşı Abdallarının gizli dilinde neredeyse Türkçe kadar Farsça kökenli kelime bulunması, dilbilim verileriyle bir köken hikâyesi oluşturulması sürecinde Farsçanın ve İran'ın hiç de göz ardı edilemeyeceğine işaret eder.

1.3.3.3.1. Eynu Dili

Etnik perspektif bölümünde yaşadıkları yerlere, sayılarına, sosyal konumlarına ve sözlü tarih aracılığıyla belirlenen köken hikâyelerine ayrıntılı olarak değindiğimiz Eynular kendilerine özgü bir dil konuşurlar. Eynuların konuştukları dile ilişkin Türkiye’de yapılan çalışmaların çoğu bu konuda Köprülü’nün ifadelerini referans alırlar. Köprülü 1898 yılında bölgede araştırmalar yapan Gernard’ın tespitlerinden yola çıkarak konuştukları dilin esası itibariyle Farsça olduğunu söyler. Kendi dillerinde Türkçe olmayan 77 kelimedenden 37 tanesinin Farsça, 11 tanesinin bozuk Farsça, bazı kelimelerin ise o bölgedeki Türkler tarafından bilinmeyen Arapça ve bazı kelimelerin de Çingene dilinden olduğunu aktarır. Köprülü, Gernard’ın ardından 1907’de P. Pelliot’un araştırma yaptığını, Pelliot’a göre halkla iyi entegre olmuş, kendilerine Eynu diyen ve Paynâb’ta yaşayan Abdalların dillerindeki Türkçe olmayan kelimelerin çoğunun Farsça olduğunu söyler. Bu bölgede yine Abdal olarak bilinen ancak Paynâb’ta değil, Keria’da yaşayan

çalışmasında bazı kelimelerin aslında Türkçe dışında kökene sahip olduğu yönünde iddiaları görürüz. Örneğin Sarıkaya ve Seyfeli’de almak ve çalmak gibi anlamlara sahip olan “aşınna” kelimesinin Çingene dilinden; vermek anlamına sahip olan “bayınna” kelimesinin Farsça ve Çingene dilinden; göz anlamına gelen ve kendisinden farklı kelimeler de türetilen -bakmak, konuşmak vb- “cav” kelimesinin Farsçadan; erkeğin cinsel ilişkiye girmesi veya tecavüz etmesi anlamına gelen “gıyla” kelimesinin Hint dillerinden; sopa anlamına gelen “hezik” kelimesinin Kürtçeden; gayrimüslim anlamına gelen “kütür” Çingene dilinden; ayak, bacak, ayakkabı anlamına gelen “peçik”ten türetilen ve oynamak anlamına gelen “peçiklemek” kelimesinin hem Farsça hem Kürtçeden; acıkmak anlamına gelen “pırçı” kelimesinin Kürtçeden; davul anlamına gelen “teber” kelimesinin Arapçadan; bakmak, gözlemek, tahmin etmek demek olan “zanı” kelimesinin Kürtçeden; zurna anlamına gelen “zuxun/zufun” kelimesinin ise Farsçadan köken aldığı iddialarında bulunur.

Sarıkaya ve Seyfeli’nin Farsça kökenli olarak verdikleri kelimeleri Faruk Yıldırım’ın kitabındaki bilgilerle karşılaştırdığımızda ise şu sonuçlarla karşılaşırız: Sarıkaya ve Seyfeli’nin Farsça kökenli olduğunu iddia ettiği kelimelerin bazıları Yıldırım’ın kitabında bulunmazken, bu kapsamda iki çalışmanın da yer verdiği kelimelerin büyük çoğunluğunun Farsça kökenli olduğu konusunda iki çalışma da hemfikirdir. Ancak bazı kelimelerde farklı köken tespitleri söz konusudur. Sigara anlamına gelen “haşa” kelimesinin kökeninin çok açık olmadığını söyler. İçki içmek anlamına gelen “piyiz” kelimesi Yıldırım’ın kitabında “pizlenmek” olarak geçer ve Yıldırım’a göre Çingene dilinden köken alır. Bakmak anlamına gelen “zanı” kelimesi ise Çingene dilinden geçmiştir.

Abdalların ise -Paynab Abdallarının bilmediği- Çingene dilinden köken alan kelimelerin olduğunu söyler (Köprülü, 2004: 371-372).

Eynu dilinin Farsça ile olan bağına ilişkin iki çalışmadan daha bahsedilebilir. İlki Orta Asya uzmanı M. Aurel Stein'in 1911-1912 yıllarında Sincan bölgesindeki Abdalların dilleri üzerine yaptığı çalışma, diğeri ise Zhao Xiangru ve Haxim'in 1976 yılında da Hotan bölgesinde, Giwoz köyündeki -Uygurlar tarafından 'Abudaerren' diye adlandırılan- Abdalların dilleriyle ilgili yaptıkları araştırmadır. İkisinden çıkan sonuç köken olarak İran'dan gelen bu halkın, konuştukları dil, Hint Avrupa dil topluluğuna dâhil olan İran dilinin bir koludur fakat zaman içinde Uygurcanın etkisinde kalarak birçok değişiklikler gösterir (akt. Okumuş, 2005: 606).

Eynu dili, Doğu Türkistan dışında günümüzde İran'da Zengene'nin 60 km güneyindeki birkaç köyde konuşulur (Aksüt, 2012: 120). Bu durum, hem sözlü tarih çalışmalarında Doğu Türkistan Abdallarının kendilerinin kökenini İran'a bağlamaları, hem de günümüzde de İran'da bu dilin konuşuluyor olması, bu Abdalların günümüzdeki Zengene yakınlarındaki Eynu dili konuşan toplulukla bir ilişkilerinin olduğunu gösterir. Lee-Smith, Doğu Türkistan'daki Abdalları Fars olarak kabul etmesinin yalnızca Şiiilikten yola çıkarak ulaştığı sonuç olmadığını, dilbilimsel olarak da bu sonuca ulaştığını söyler. Ayrıca kelimelerin leksikon (sözcüksel) olarak Farsça olmasını kökene ilişkin tahmininin merkezine koyar (Lee-Smith, 1966: 861).

1.3.3.4. Dilbilim Verileri Kapsamında Çingene Köken İddiasına İlişkin Çıkarımlar

Dilbilim çalışmaları Çingenelerin tarihsel süreçte izlediği göç yollarına ve kökenlerine ilişkin iki ana perspektiften birini oluşturur. Buna göre İran köylülerini eğlendiren Domlar 10. yüzyılda iki büyük gruba ayrılarak göçebe hayatı yaşamaya başlar. Güneye giden grup Ben Çingeneleri, batıdakiler Pehn Çingeneleridir; Ben Çingeneleri Suriye, Filistin ve Mısır'da dolaşırlar ve konuştukları dil, Nawar (Filistin ve Suriye), Kurbat (Kuzey Suriye) ve Karaçi (Anadolu, İran, Kafkasya-Gürcistan, Ermenistan-

Azerbaycan arası kalan bölge) lehçelerini içerir (Yükselsin, 2000: 9). Bu bilgiler, aslında Abdalların tarihlerine ilişkin ifadelerde sıklıkla yer alan İran, Horasan ve Suriye gibi önemli durakların Çingene göç yollarıyla kesiştiğini göstermesi ve Abdallarla ilişkili olan bazı topluluk isimlerini yansıtmaları bakımından değerlidir.

Günümüzde Gurbet Abdalları olarak bilinen topluluğun kökeninin Çingene olup olmadığı yönündeki iddiaların bir kısmı dilbilimsel çalışmalarla ilgilidir. Dünyada yaklaşık altmış kadar Çingene topluluğu (boyu) olduğu bilinir. Bunların pek çoğu şu şekilde başlıca Çingene grup isimleriyle sunulur: “Banjara, Gaduliya Lahor ve Nathi (bunlar Hindistan’da bulunmaktadır), Luri (bu ismi Firdevsî Şehnamesinde kullanır), Gurbeti, Arlije (Türkiye Çingeneleri için Batılılar tarafından kullanılan kelimelerdir), Lovar, Gopt ve Kardelaş” (Sal, 2009: 9). Gurbetiler Çingenelerin bir alt koludur. Köprülü’nün “...çingenelik isnadını haklı gösterecek mahiyette...” olduğunu söylediği Gurbet Abdallarının İran’daki Romların konuştuğu dil olan Gurbeti dilini (ya da yukarıda Kurbat olarak verilen dili) konuşan Çingenelerin alt dalı olan Gurbetilerle ilgisinin olup olmadığı net değildir. Osmanlı’daki kayıtlardan yola çıkan Aksüt, Adana’nın merkez nahiyesinde kayıtlı olan Gurbetan (Gurbetler) topluluğundaki Genc Abdal, Koyun Abdal, Gani Abdal, Mezid Abdal adlarından ve Derviş Ali, Gani, Şah Velid, Dede, Zeynel, Derviş, Yardım şah gibi popüler Alevi adların yanı sıra, Ömer Derviş, Şeyh Ömer, Bekir, Ömer gibi Alevi ad vurma geleneğine aykırı” adların da var olduğunu söyleyerek (2012: 122) Çingene olarak kabul ettiği Gurbetlerin Abdallarla da yakınlığı olduğunu vurgular (2012: 474-475). Öte yandan Gurbet dilinin Çingene dilinden köken aldığını vurgulayan bir başka araştırmayı Marsh ve Strand’dan Pehlivan aktarır. Buna göre Gurbetlerin konuştuğu dilde çoğunlukla Türkçenin söz dizimi ve gramer kuralları uygulanmaktadır. Ancak Kıbrıs Gurbetçesi Çingene dilinin bir kreolü, yani melez halidir. Diğer bir ifadeyle Türkçenin derin etkisi altında bir Çingenece vardır (akt. Pehlivan, 2009: 150).

Etnik perspektifte ayrıntılı şekilde ele alınan Geygelleri Abdallar kapsamında değerlendiren, Yörük olarak tanımlayan ve Çingene olduklarını ifade eden farklı görüşler bulunmaktadır. Bu kesimde Geygellerin kökenlerine ilişkin dilbilimsel yaklaşımlar ele alınacaktır. Caferoğlu’nun Dinar’ın Afşar köyünden derlediği Geygelli Yörüklerine ait beş cümle dizisi ve 40 kelime, 1950-1955 yılları arasında Geoffrey Lewis tarafından

etimolojik olarak incelenir. Bu araştırma sonucunda Geygelli Yörüklerine ait kelimelerin önemli bir kısmının Çingene olduğu ortaya çıkar (Yıldırım, 2011: 16). Aynı görüşü paylaşan Marsh da Geygellilerin etnografik çalışmalarda Yörük olarak tanımlandığını ama aslında göçebe Çingene gruplarından olduklarını, ancak Çingenece kimi kelimeleri kullanarak iletişim kurmalarına rağmen Çingene mirasını reddettiklerini söyler (Marsh, 2008: 23). Marsh ve Strand, İstanbul Abdalları üzerine yaptıkları çalışmada dile ilişkin verilerden yaptıkları çıkarımları şu şekilde sunarlar: İstanbul Abdalları Gaziantep'ten geldiklerini söylerler ve Çingenelik isnadını reddederler. Fakat bu grup Romani diline yatkındırlar. Kendilerine bu Romani diline olan yatkınlıkları sorulduğunda mesleki çıkarlar doğrultusunda pragmatik bir tutuma sahip olduklarını ve Strand ve Marsh'ın bu açıklamada bazı taşların yerine oturmadığını belirttiğini önceden söylemiştik. Hatırlamak gerekirse: bir *lingua franca* arayışına en iyi seçenek Çingene dilini öğrenmek değil Türkçeyi kullanmaktır. Ayrıca Çingene dili öğretilen bir dil değildir; kişi bu dili ancak bir grup içinde, geniş bir zaman diliminde ve neredeyse bir *rite de passage* olarak sosyalizasyonda tam kullanımda öğrenebilir (Strand ve Marsh, 2005: 167).

Dilbilimsel veriler ışığında Farsi kökene ilişkin bölümde Eynuların konuştukları dilin kökeninin Farça olduğundan bahsedilmiştir. Ancak Eynuların kökenine ilişkin Grenard'ın Çingeneliği işaret eden ifadesinden ise bu bölümde bahsetmek gerekir. Grenard'ın Doğu Türkistan'da yaşayan Abdalların dillerinden kelimeler üzerinde yaptığı çalışmada Türkçe olmayan 77 kelimedenden 37 tanesinin Farsça, 11 tanesinin bozuk Farsça, bazı kelimelerin o bölgedeki Türkler tarafından bilinmeyen Arapça olduğunu söylemiştik. Ancak bu dildeki bazı kelimeler de Çingene dilinden köken alır. Grenard bu halkın ne Eftalitlerin bakıyeleri, ne de Afganistan Abdalileriyle ilgisi olduğunu söyler. Ona göre iki ihtimalden ilki, Doğu Türkistan'ın İslamlaşmasında en önemli rolü oynayan ilk İranlı Şii propagandacılar olması ihtimaliyken, ikincisi -muhtemelen Çingene diline ait kelimelerden de hareketle- bu Abdalların Luli denilen Çingenelerin toprağa yerleşmişleri olduğudur. Aynı grup üzerinde çalışan Pelliot'un iki gruba ayırdığı Doğu Türkistan Abdallarından Keria'da yaşayan Abdalların dillerindeki Türkçe olmayan kelimelerin çoğu, diğer grupta değerlendirilen -ve dillerinde Türkçe olmayan kelimelerin

çoğunluğunun Farsça olduğuna önceden değindiğimiz- Peynab Abdallarının da bilmediği Çingenece kökenli kelimeler olduğunu söyler (akt. Köprülü, 2004: 371-372).

Yine etnik perspektifte ayrıntılarıyla ele aldığımız Köprülü ve Zeki Velidi Togan tarafından Eftalitlerin bakiyelerinden olduğu söylenen Halaç topluluğunun dilbilimsel perspektiften Çingene kökenine ilişkin ifadelerle burada yer vereceğiz. Le Coq'un Islahiye yakınlarındaki Zincirli köyünden derlediği Abdal gizli dilinin cümle kuruluşları, fiil çekimi yönünden Güney Türkçesi'ne benzediği halde, sözcük bakımından daha çok Kürtçe, bazı kelimelerin Çingenece ve Anadolu'da artık kaybolmuş olan bazı sözcüklerinden oluştuğunu ifade ettiğini önceki bölümlerde söylemiştik. Le Coq, Brugshc'un Teberci ve Doma isimleriyle Urmiye Gölü civarındaki Halaç köylerinde şimdiye kadar halk içinde yaşayan bazı eski dil kalıntıları arasında bir ilişki tespit ettiğini söyler. Ayrıca Batı İran'da Halaç kelimesinin Çingeneleri tanımlamada kullanılan Karaçi kelimesiyle bir ilişkisi olabileceğini de belirtir (akt. Köprülü, 2004: 359).

4. Bölüm Değerlendirmesi

Birinci bölümün ilk kısımlarında Abdallar üzerine yapılan çalışmaların hemen hepsinin mutlaka etnisite perspektifinden değerlendirmelerde bulunduğu ve bu konuda aşağı yukarı ortak bir kanaatin hâkim olduğundan bahsetmiştik. Hatta bu kanaati bir cümleyle şu şekilde özetlemiştik: “Bir etnik grup olarak kendilerine özgü yaşam şekilleri ve gelenekleriyle ‘otantik’ ve ‘homojen’ bir yapı sergileyen Abdallar, Türklerin Orta Asya’dan Anadolu’ya göç ettiği süreçte o topraklardan Anadolu’ya yerleşmiş Türkmenlerin bir parçasıdır”. Abdal kimliğini ve tarihini Türk kimliği ve tarihi üzerinden yorumlayan bu yaklaşımlar dışında, ilgili bölümlerde argümanlarına yer verilen araştırmacıların bir kısmının Abdalların tarihini ve kimliğini Çingenelikle eşleştirdiklerine de şahit olduk. Bununla birlikte Abdal tarihinde neredeyse Türklük iddiaları kadar yaygın kabul edilen diğer bir iddianın, Abdalların inançsal bağlamda kökeni Kalenderîlere götürülen derviş zümrelerle aralarındaki bağla ilgili olduğundan da bahsettik. Dolayısıyla bugüne kadar yapılan araştırmaların Abdalların tarihsel perspektiften kökenine ilişkin tutarlı açıklamalar ve kanıtlarla üç odak üzerinde

yoğunlaştığı söylenebilir: a) Türklük/Türkmenlik, b) tasavvufi derviş zümreler ve c) Çingeneler. Fakat kendi içinde tutarlı ilişkilendirmeler, belgeler ve değerlendirmeler içeren bu iddiaların problemleri görülen yanı, bu iddia sahiplerinin diğer iddiaları reddetmesidir. Bu durumun en mantıklı açıklamasının, bu çalışmaları ortaya koyan araştırmacıların bilimsel oryantasyonu ve motivasyonlarından kaynaklanan kaygılarla ilgili olduğu söylenebilir. Bu şekildeki iddiaların hemen hepsinin, yukarıda değinilen yaklaşımlar içinde Abdal toplumunu homojen bir bütünlük olarak görme eğilimi taşıyan ilkçi yaklaşım kapsamında değerlendirilebileceği açıktır. Bu yaklaşımın görme biçimi gereği, Çingenelikle bağ kuran bir araştırmacı Türklük ve inançsal boyuta ilişkin iddiaları yok sayarken, Türklük üzerine vurgu yapan araştırmacı Çingenelik isnadını şiddetle reddeder. Burada istisnai durum, çalışmaların pek çoğunda Türklük ve inançsal boyuta referans veren açıklamaların olmasıdır. Fakat burada iki köken iddiasını bir arada değerlendirmelerinin nedeninin ilkçi yaklaşımın doğrularından bağımsız bir yönelimle alakalı olduğunu söylemek zordur. Bu ikilik halini, ileri sürdükleri etimolojik iddiaları gibi anakronik ve çelişkili ifadelerle gölgeliyor olmaları da bu iki boyutu ele alma sürecinin tutarlı işlemediğini gösterir.

Aslında sadece mantıklı bir değerlendirmeyle ele alındığında, üç iddianın da kendi içerisinde tutarlı değerlendirmeler ve belgeler/kanıtlar sunuyor olması nedeniyle, üç köken öyküsünün de Abdalların tarihlerinde ve etnik yapısının şekillenme sürecinde yok sayılamayacağı açıktır. Bu düşünce de bizi, Abdal etnisitesinin ilkçi perspektiften ileri sürülebilecek “bir” kökene indirgenemeyeceği gerçeğine götürür. Bu noktadan itibaren tarihsel perspektiften Abdalların kökenlerine getirilebilecek en sorunsuz iddianın inşacı yaklaşımla sunulabileceği kendini gösterir. Yani ‘Abdalların tek bir kök yerine, zaman içinde çeşitli şartlarda bir araya gelen etnik ve inançsal birçok unsurun birleşimiyle günümüzdeki halini aldığı’ en geçerli yaklaşım görünmektedir. Bu üç odak dışında, çalışmamızda yer verdiğimiz Farsî köken ihtimalinin, Abdal tarihi, kimliği ve kültüründe yok sayılamayacağı ve yer almış olabileceği iddiasıyla birlikte henüz yapılan araştırmalarda ortaya çıkmamış muhtemel bileşenlere de açık kapı bırakılıyor olması, inşacı yaklaşım kapsamında iddiamızı güçlendirir.

İnşacı perspektiften Abdalların zaman içinde çeşitli şartlarda bir araya gelen farklı etnik ve inançsal birçok unsurun birleşimiyle oluştuğu iddiası, hangi yerellikteki Abdalın, hangi kökenle, ne ölçüde ilişkilenebileceği gibi belirsizliklerin -en azından pratik boyutta- önüne geçemez. Bu durumda inşacı perspektifin iddialarıyla da örtüşen kavrayıcı bir teorik tanım şu şekilde sunulabilir: Abdallık, kendilerine Abdal diyen ve Abdal olmayanlar tarafından Abdal olarak tanınan insanların, kendileri arasında nelerin ortak olduğuna ve ötekilerden kendilerini nelerin farklılaştırdığına bakarak oluşturdukları bir aidiyet bilincidir³¹.

³¹ Bu tanım, Ayhan Erol'un kimliğe ilişkin öne sürdüğü "tanınma, tanımlama ve aidiyet" argümanı çerçevesinde sınırlarını çizdiği, Alevilik tanımı (Erol, 2018: 79) model alınarak oluşturulmuştur.



2. BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE

2. BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Çoklu Kimlikler

Çoklu kimlik kavramının -daha sonra iç dinamiklerini detaylandırmak üzere- yapılabilecek en kısa ve yalın tanımı “birey tarafından çoklu sosyal pozisyonların bir arada tutulması” (Medrano ve Gutierrez 2001’den akt. Yıldız, 2016: 3) olarak verilebilir. Eğer insanın ‘sosyal bir canlı’ olduğu ön kabulüyle hareket edersek, gerek evrimci perspektifin “yaşayan fosiller” olarak gördüğü ilkel topluluklarda (Erol, 2009: 38) büyücülük, avcılık, annelik gibi rollerle, gerekse günümüz yaşamında mesleki, dini, etnik, milli pek çok aidiyetle, insanların aynı anda birden çok sosyal pozisyonu işgal ettiği inkâr edilemez. Dolayısıyla bu çoklu pozisyonlar ve roller, aslında belirsizlikten kaçış arayışına verilen çoklu yanıtlardır; sürekli devam eden müzakereler aracılığıyla hem verilen yanıtlar güncellenir hem de içinde bulunulan durum için hangisinin en uygun yanıt olduğu tespit edilir. Bu gerekçeyle kimlikler doğal olarak çokludur. Ancak çoklu kimlik kavramının sosyal bilimlerdeki kimlik çalışmalarındaki varlığı, kimliğin çoklu doğası kadar eski değildir; yaklaşık 20 yıllık bir geçmişe sahiptir.

Bernard Lewis’in (2000) toplum araştırmalarına psikoloji ve psikiyatri literatüründen devşirdiği bir kavram olan çoklu kimliğin, öncesiyle kıyaslandığında farklı bir kimlik kavrayışını gerekli kılan yeni bir yaklaşımın ürünü olduğu iddia edilir. Kimlik üzerine var olan ve çoğunlukla eski yaklaşımı temsil eden literatür, kimlikleri uyumsuz (incompatible) nitelikte, bir seçim meselesi olarak ele alır ve insanların kimlikler arasındaki tercihlerine açıklamalar getirme eğilimindedir. Bireylerin tekil kimliklere sahip oldukları düşüncesini reddeden yeni yaklaşıma göre ise bireyler çoklu ve duruma bağlı olan (situational) kimliklere sahiptir (Medrano ve Gutierrez 2001’den akt. Yıldız, 2016: 3-4) ve bu kimliklerin her birini veya bir kombinasyonunu buldukları yere, kişilere ve buldukları özel sosyal ortama göre karar verip kullanırlar (Hall 1992, 1996, 1997’den akt. Ross, 2007: 287).

Aslında kimlik kavramının gelişkin bir tanımı doğal olarak kimliklerin çoklu niteliğine işaret edecektir. Henüz çoklu kimlik kavramının sosyal bilimler alanındaki varlığından önce kimliğe ilişkin ortaya atılan pek çok ifade bu gerçeklik kendini gösterir. Bir asırdan fazla bir zaman önce William James’in (1890) yaptığı tespit kimliğin çoklu niteliğini ortaya koyan ilk ifadelerdendir. James her bireyin, etkileşimde olduğu diğerleri gibi birçok benliğe sahip olduğunu söyler (akt. Burke, 2003: 195). Buradan bakıldığında tüm insanların çoklu kimliğe sahip olduğu söylenebilir (Burke, 2003: 195). Her toplum, her birinin çeşitleri ve bazen çatışan alt grupları olan çoklu kimliklere sahiptir ve bu kimliklerin statü, sınıf, meslek, cinsiyet, soy, inanç vb. gibi çeşitli referans noktaları vardır (Lewis, 2000: 9). Kimlik kuramcılarının kimliği sosyal (kolektif) kimlik ve kişisel (bireysel) kimlik olarak iki alt kategori şeklinde ele aldıkları genel kabul gören bir bilgidir. Bu yaklaşıma göre sosyal veya kolektif kimlik, bireylerin etnisite, milliyet, cinsiyet, meslek, politik aidiyet ve din gibi resmi ve gayri resmi sosyal gruplara mensubiyetini; kişisel veya bireysel kimlik ise bireylerin bedensel özellikler, toplumda ilişki kurma yolları, psikolojik özellikler, düşünsel kaygılar, kişisel zevkler, beceri duygusu gibi niteliklerini barındırır (Varol 2014’den akt. Güven, 2015: 267). Güven’e göre bu iki kimliğin birbirinden bağımsız sistemler olduğunu söylemek hatalıdır. Sosyal/kolektif kimlik ve kişisel/bireysel kimlik, içinde bulunulan zaman diliminin belirleyici özelliklerinin de etkisiyle, sürekli bir karşılıklı etkileşim halindedir ve bu şekilde kimliğin şekillenmesinde ve sürekliliğinin sağlanmasında birlikte hareket ederler (2015: 267).

Çoklu kimlik üzerine önemli çalışmalar ortaya koyan Stryker ve Burke’ün ifadeleri çoklu kimliği geleneksel, modern ve postmodern süreçler perspektifinden ele almaya yönlendirir. Stryker ve Burke’e göre kimliğin, “insanların tipik olarak oldukça farklılaşmış ‘çağdaş toplumlarda’ oynadıkları çoklu rollere bağladıkları anlamlardan oluşan bir benliğin, farklı kısımlarına atıfta bulunan bir kavram olarak değerlendirilmesi gerekir” (2000: 284). Kimliğin tekil ve sabit bir olgu olarak ele alınmasının karşısında olan sembolik etkileşimci perspektiften yapılan bu tanımda vurgulanan dönemin “çağdaş toplumlar” ifadesiyle modern ve postmodern zaman dilimi olduğu açıktır. Ancak modern dönemle ilişkilendirilmesi gereken, aslında rönesans öncesi Avrupa’da dini nitelikteki

öznenin sekülerleşmesiyle vücut bulmuş olan “bireysel kimlik” kavramıdır. Eski dönemde kendi kimliğini topluluğun kimliğinden ayrı tutmayan ve bireyin içinde bulunduğu kolektivite içinde eridiği topluluklar, kolektif kimliklere sahiptir (Erol, 2005: 214-215). Bu durumda yukarıdaki ifadesiyle Stryker ve Burke’ün ifade etmek istediklerinden yapılabilecek en tutarlı çıkarım, bu süreç içerisinde -‘çağ ruhu’nun da etkisiyle- sosyal bilimlerin kimlikleri görme biçimlerinde meydana gelen değişimdir. Elbette kimliklerin çoklu doğasını görme eğilimimize yeni zamanın toplumsal iş bölümünün ve rol anlayışının, teknolojik yeniliklerinin, yeni düşünce akımlarının ve nesnel olarak bireylerin öncesine kıyasla daha farklı kategorilere aidiyetlerinin etkisi yadsınamaz; ancak bu yeni etkiler zaten kimliğin tamamlanamaz bir süreç olduğu gerçeğinin ve doğası gereği çoklu yapısının müsebbibi değildir.

Çoklu kimlikleri birbiriyle ilişkisi bakımından yatay ve dikey konumlanan kimlikler olarak ele alabiliriz. Burada ‘dikey konumlananlar’ olarak kategorilendirdiğimiz kimlikler, Medrano ve Gutiérrez’in çalışmalarında ‘iç içe kimlikler’ (nested identities) olarak tanımladıkları kimliklerdir. Detaylandırmak gerekirse, iç içe kimliklerin hiyerarşik olarak düşük ve yüksek mertebeden, ikincisinin ilkini kapsayacak şekilde konumlandığı söylenebilir. Örneğin “a” şehrinde yerleşik olarak yaşayan bir bireyin kimliği, -a şehri de kapsayan- A bölgesinde yaşayan biri olma kimliğiyle iç içedir ki “Alfa” ülkesinde yaşayan biri olma kimliğiyle de sırasıyla iç içedir (2001: 57). Bir Abdalın Müslüman ve Alevi kimlikleri de bu şekilde iç içe geçen ve dikey olarak konumlanan kimliklere örnek olarak gösterilebilir. Aralarında bu şekilde birinin diğerini kapsamaması durumunun söz konusu olmadığı kimlikleri ise yatay olarak ilişkilenen kimlikler şeklinde tanımlayabiliriz. Abdallar örneğinden devam edersek, Abdalların Müslüman, Abdal ve Müzisyen kimlikleri, çoklu kimlik yapısında birbirine yatay olarak konumlanan kimliklerdir. Dikey kimlikler birbirleriyle hiyerarşik bir ilişkiye sahiptir fakat yatay kimlikler arasında böyle bir ilişkiden söz edilemez.

Kimliğin varlığını sürdürmesi için ‘aynılık ve farklılık ikiliği’ olarak tanımlayabileceğimiz iki yönlü bir mekanizmaya ihtiyaç duyduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kimlik kavramı, çeşitli durumlarda diğerlerine benzemeyi, çeşitli durumlarda diğerlerinden farklılaşmayı gerektirir. Kimliğin devam eden inşası sırasında bireyler veya

gruplar, aynılık ve farklılık arasında kimi durumda çatışma, kimi durumda bir denge çabası sergileyen bir ilişki kurma eğilimindedir. Diğer bir ifadeyle ne bütünüyle bir çatışma hali, ne de bir uyumluluk ve denge hali söz konusudur. Aynılık-farklılık ikiliğiyle ilişkili olarak Hall'ün vurguladığı iki eksen önemlidir. Kimlik inşasını çevreleyen ve eş zamanlı olarak işleyen bu iki eksenin ilki, bizim aynılık olarak ifade ettiğimiz kapsamda değerlendirilebilecek olan 'benzerlik ve süreklilik' ve buna karşı olarak konumlanan 'farklılık ve kopma'dır (1998a: 179). Hall kimliğin özdeşleşme sürecinin "bu onunla aynı şey" ya da "biz hepimiz aynıyız" deme sürecini ifade ettiğini söyler. Ancak özdeşleşmenin yapısı daima belirsizliklerle ve çatlaklarla inşa edilir ki bu çatlaklar biri ve öteki arasındaki yarılmayla ilişkilidir. "Ötekini evrenin diğer yanına sürme çabası daima aşk ve arzu ilişkileriyle bütünleşmiştir" (Hall, 1998b: 71) cümlesi de öteki inşası ve farklılığın benzeme ve özdeşleşmeyle 'birlikte var olduğunu' göstermesi bakımından önemlidir. Bir topluluğa özgü aidiyet bilincinden kaynaklanan kolektif kimlik, grup üyelerince sübjektif olarak algılanır ve yaşanır. Kolektif kimlik bir yandan güven verirken bir yandan da harekete geçirir. Hem devamlılık hem de dönüşümü bünyesinde barındıran bir süreçle var olur. Dönüşüm olmadan kimliğin var olması mümkün değildir; dönüşüm durumunda ise kolektif kimlik 'biz' olarak dönüşür (Bilgin'den akt. Erol, 2005: 224). Hem bireysel, hem de farklı ölçekteki kolektivitelerin kimlik inşalarında sürekli olarak yeniden oluşturulan aynılık-farklılık ikiliği (bütünleşme-farklılaşma veya farklılaşma-farksızlaşma) amaçları bakımından asimetrik bir duruş sergiler. Farklılaşma kimlik iddiası ve oluşturulması için zorunluysen, farksızlaşma/aynılık daha çok aidiyet gereksinimi ve korunma stratejisi ile ilişkilidir. Ancak her ikisi de insanın varoluşsal eğilimi olarak karşımıza çıkar (Erol, 2005: 217).

Aynılık-farklılık ikiliği, kimliğin değişken yapısını besleyen bir işleyişe sahiptir. Her değişen konjonktür, yeni belirsizlikleri doğurur. Bu durum kimliğin sürekli olarak yeniden yorumlanmasını ve güncellenmesini gerektirir. Benlik, kendisini bir obje olarak ele aldığı ve kendisini diğer sosyal kategoriler veya sınıflandırmalarla ilişkili şekilde belirli bir yolla kategorize edebildiği, sınıflandırabildiği veya adlandırabildiği bir düşünümselliğe sahiptir. Bu sürecin sosyal kimlik teorilerindeki adı öz-kategorizasyonken (self-categorization), kimlik teorilerinde (identification) özdeşimdir

ve bu süreç sayesinde bir kimlik biçimlendirilir (Stets ve Burke, 2000: 224). Bahsedildiği şekilde bir düşünümsellikle sosyal yaşamında sürekli diğer insanlara referans veren birey, bu referans tehdit oluşturmaya başladığında da farklılık arayışına girer. Bu süreçte başlayan farklılık yaratma ve heterojenliğin pekiştirilmesi de kimliğin yeniden inşa edilmesi ve restorasyonu anlamına gelir. Bu konuyla ilgili Aebischer ve Oberlé, insanların kimlik inşasındaki farklılık arayışının bireylik yitimi durumuna karşı oluştuğunu söyler. Bireylik yitimi, kişinin kendisi ile ilgili benlik algısının, diğerlerinin o kişi hakkındaki algısına indirgendiği durumlarda ortaya çıkar (akt. Bilgin, 2007: 114, 115).

Calhoun (1994) kimliğin bu niteliğini, 'kimlik arayışının farklılaşmak ve eşdeğerli olmak üzere iki ana hedefi' olarak değerlendirir (akt. Yıldız, 2016: 4). Kimliğin çoklu yapısındaki farklı pozisyonların bazıları, bireyleri etkileşim grupları içinde farklılaştırmaya yöneltirken, diğerleri insanlara eşit olduğu bir topluluğa ait olduklarını hissettirir (Medrano ve Gutierrez 2001'den akt. Yıldız, 2016: 4). Yukarıda bahsedilen ve dikey konumlanan kimlikler olan iç içe kimliklerin hiyerarşik yapılanmasında iki kimlikten üst düzeyde olanı büyük bir kolektivitede güvenli katılımın gerekliliğini yerine getirirken, alt grup kimliği, daha geniş sosyal kategori içinde farklı olma ihtiyacına hizmet eder (Marilynn, 1999'dan akt. Yıldız, 2016: 4).

2.1.1. Çoklu Kimliklerin Müzakeresi

Çoklu kimlik yapısı içinde kimliklerin birbirleriyle yatay ve dikey olarak konumlandıklarından bahsetmiştik. Çoklu kimliklerin müzakeresi bu yatay ve dikey ilişkilenebilirliğe göre farklılık gösterir. Yatay kimlikler birbirleriyle çatıştığı durumlarda ya birbirilerinin yerine ikame ettirilir ya da çatışmasına ve alışkanlıklara ters düşmesine rağmen birlikte yeni bir sosyal pozisyonu tanımlamak veya var olan bir sosyal pozisyona yeni bir görünüm kazandırmak amacıyla müzakere edilir. Stryker ve Burke'ün çatışan kimliklerin müzakeresine getirdiği muhtemel süreç senaryosu çatışan yatay kimliklerle ilgili açıklamalarla örtüşür. Stryker insanların gömülü oldukları çoklu rol ilişkileri ve çoklu kimliklerin kimi durumlarda birbirlerini güçlendirdiklerini ancak çoğunlukla da

çatışıklarını söyler. Burke bu durumda rekabet eden ya da çatışan kimliklerin büyük ölçüde farklı taahhütleri yansıtmaları ve sonuç olarak büyük ölçüde farklılık göstermeleri durumunda, daha büyük bir bağlılık ve daha yüksek bir belirginliğe dayanan kimliğin işleyen kimlik standardı ve algılanan öz-anlamlar içinde yansıtılacağını belirtir (Stryker 2000 ve Burke 1991'den akt. Stryker ve Burke, 2000: 290).

Hiyerarşik olarak konumlanmış dikey kimliklerin müzakeresi yatay konumlananlarıkinden farklıdır. İç içe geçmiş gruplar arasında bireylerin hangi durumlarda kendilerini üst veya alt konumdaki grupla/kimliklerle tanımladıkları sorusunun yanıtı, bireylerin kendilerine daha kuvvetli kontrol hissi veren ve bu şekilde daha güvenli ve olumlu duygu durumlarında tutan birimlerde kalmayı tercih edecekleri yönündedir (akt. Medrano ve Gutiérrez, 2001: 757). Genel olarak iç içe kimliklerden daha küçük grupların 'belirginliğinin' yüksek olması nedeniyle bireyler küçük gruplarda büyük gruplara kıyasla daha etkili bir tanımlama sağlayabilirler. Bununla birlikte bazen büyük grupların üyelerinin refahı için daha iyi olanaklar sağlaması durumunda, kolektif semboller ve ritüeller büyük grubu daha belirgin hale getirir ve bu durumda birey kendini büyük grup kimliğiyle tanımlar (Collins 1975, Lawler 1992, Watkins 1991'den akt. Medrano ve Gutiérrez, 2001: 757).

Önceki başlık altında Aebischer ve Oberlé'nin bireylik yitimini, bireyin kendisiyle alakalı benlik algısının, diğerlerinin kendisi hakkındaki benlik algısına indirgenmediği durumlarda ortaya çıktığını söylediğini aktarmıştık (akt. Bilgin, 2007: 114,115). Dikey konumlanmış iç içe kimliklerde, kimliğin ifade gücü bireyin "bireylik yitimi"ne giden bir belirsizliğe sürüklendiği durumlarda da kimlikler müzakere edilir ve aralarındaki hiyerarşik düzen önemini yitirir.

Gerek dikey, gerekse yatay konumlanmış kimlikler olsun, kimliklerin müzakeresinde önce çıkan dört faktörü Sueda çalışmasında ele alır. Bunların ilki belirginliktir (salience) (Serpe, 1987; Turner ve Oaks, 2010'dan akt. Sueda, 2014: 12). Belirginlik, bir kategorinin erişilebilirliği ve bağlamsal uyumu ile tanımlanır. Daha açık ifadeyle belirginlik, bireyin bir kimlik kategorisi içerisinde var olabilmesi için o kategori ile ilgili belirli bilgi parçalarına kolay "erişilebilir" olmasına ve söz konusu kategorinin

belirli bir sosyal durumun yeterli ve doğru bir temsilini ifade edebilecek şekilde “uyumuna” bağlıdır. Örneğin bir Alman ve bir Japon, aynı çevre dostu projeye katkıda bulunmayı kabul ettiklerinde, bu kişilerin ‘insan ya da çevre odaklı bireyler’ olarak sahip oldukları üst düzey kimlikler belirgindir ve göze çarpar. Bununla birlikte farklı tarihsel birikimler ve kültürel yapılara sahip bu iki kişi, proje için farklı yaklaşımlara da aracılık ettiğinde her biri kendi ülkesinin temsilcisi olarak varlık gösterecektir; bu durumda bu kişilerin kendi toplumsal kimlikleri belirginleşir ve göze çarpar. Belirginlik kişinin davranışını ve aynı zamanda kişinin kendi kendine değer duygusunu etkiler. Daha açık bir ifadeyle bir hiyerarşik ilişkilendirmede belirli bir kimliğin daha fazla önem kazanması, o kimliğin kişinin davranışına ve öz-değer duygusuna daha fazla nüfuz etmesini sağlar (Sueda, 2014: 12).

Kimliklerin müzakere edilmesinde Sueda’anın vurguladığı ikinci önemli faktör, belirli bir kimlik için kişinin olumlu bir imajı koruyup koruyamayacağıdır. Yani, bir birey belirli bir kimlik için pozitif bir öz-imaj sağlayamazsa, pozitif öz-imgesini sürdürebileceği veya mevcut kimliği yeniden tanımlayabileceği başka bir kimliğe geçmeye çalışır. Ishikawa (1992) mevcut kimliği sürdürmek ya da yeniden tanımlamak için dört olası yolu işaret eder. İlkinde birey, toplumda olumsuz olarak görülen kimliği gizlemeye çalışır. İkincisinde, bakış açısını büyük ölçüde değiştirerek, olumsuz değer verilen kimliği yeniden tanımlamaya çalışır. Üçüncüsünde, birey yeterliliğini artırma veya nitelik kazanmaya çalışma girişimleriyle, daha prestijli bir gruba girmeye ve kendi öz değerlendirmesini bu şekilde geliştirmeye yönelir. Sonuncusunda ise başkalarına karşı ayırım yaparak kendi grubunun göreceli sosyal statüsünü iyileştirmeye çalışır (akt. Sueda, 2014: 12).

Kimlik müzakeresine etki eden üçüncü faktör, belirli bir kimlik türünün tehdit edilip edilmediğiyle ilgilidir. Sueda, Rosenberg ve Gara (1985)’nin çalışmalarından yaptığı iki çıkarımı şu şekilde sunar: İlk olarak, ana kimliklerinden biri tehdit edildiğinde, bireyler başka bir ana kimliğe yönelme eğilimindedirler. Örneğin, Rosenberg ve Gara’nın çalışmasının katılımcıları arasında kimliğin bir ‘anne’ olarak bozulduğu durumlarda, kişi anne kimliğinden daha fazla vurgulanacağı ‘tenis oyuncusu’ kimliğine yöneliyor. Sueda yaptığı ikinci çıkarımda, bireyin bir tekil kimlik tuttuğunda ve tehdit edildiğinde, karşıt

kimliğe kayma eğiliminde olduğunu söyler. Örneğin, meslek olarak bir kimlik tehdit edilirse, birey ev kadını kimliğine vurgu yapar (2014: 12-13).

Son faktör ise, kimlik müzakerelerinde optimal dengenin sağlanıp sağlanmadığıyla ilgilidir. ‘Optimal denge teorisi’ (Brewer, 1991), insanların aynı anda “aynı ve farklı olmaya” çalıştıklarını öne sürer (Hogg & Terry, 2001’den akt. Sueda, 2014: 13). Başka bir deyişle, bir kişi kendi grubunun diğer herhangi bir üyesinden farklılaşmayı arzu eder ve aynı zamanda diğer grupların tüm üyelerinden farklı olmak için kendi grubundaki diğer üyelerle asimile olma arzusundadır. Bu nedenle, insanlar belirli bir durumda kendilerini farklı hissetmek ve hala kendilerini güvende hissetmek için çoklu kimlikleri müzakere ederler (Sueda, 2014: 13).

Kimliklerin asla tamamlanamaz ve öznellik halinde daima bir inşa süreci içinde olduğunu iddia eden Stuart Hall (akt. Erol, 2005: 216), çoklu kimlik müzakereleri çalışmalarında göz önünde bulundurulması gereken önemli bir hususa değinir. Hall tüm kimliklerin sürekli olarak değişip durduğu fikrini de eleştirir. Bireyin yalnızca bir benliği vardır ama bu farklı kimliklerle ifade edilir. Bu ifade süreci, bireyin başkalarıyla ilişki içinde olması şartına bağlıdır; kimlikler sosyal bağlamlarda inşa edilirler ve eğer bu bağlamlarından koparlarsa anlamını yitirirler. Ancak Hall’a göre insanların genellikle belirli bir sosyal bağlamda her biri daha çok ya da daha az ön plana çıkan bu kimlikleri, oldukça sabit bir kimlik repertuarını oluşturur (akt. Ross, 2007: 288).

2.1.2. Ötekilik ve Marjinallik

Öncelikle ötekileştirme bütünüyle kimlik temelli bir olgudur. Bir grubun diğerini ötekileştirmesi ve marjinal bırakması kimliğin merkeze alındığı bir müdahale olduğu kadar, ötekileştirilenin bu durumla başa çıkma stratejileri de kimlik temelinde organize edilir. Söz konusu başa çıkma stratejileri ötekileştirme ve çoklu kimlik kavramı arasında kuvvetli bir ilişki olduğuna işaret eder. Ayrıca zaten kimliğin çoklu doğası göz önüne alındığında, kimlik temelli bir olgu olarak ötekileştirmenin çoklu kimlikler ve müzakere süreciyle olan doğal ilişkisi de açıktır.

Çoklu kimlik kavramının sosyal psikoloji ve sosyoloji alanındaki ilk ve yaygın kullanımları göz önüne alındığında, bu kavramın sıklıkla ötekileştirilen, azınlık olan dezavantajlı grupların analizinde kullanıldığı dikkat çeker. Birkaç örnek vermek gerekirse Kuzey Amerika’da yaşayan ve İslam karşıtlığının güçlenmesiyle öteki konumunda kalan Müslüman gençler ve çoklu kimlikleri üzerine çalışan Selçuk Şirin ve Michelle Fine (2015); Birleşik Krallık vatandaşı olan Pakistan asıllı bir örnek üzerinden, çoklu kimlik ve aktif yurttaşlık eğitimini konu edinen Alistair Ross (2007); Batı dünyasının ötekisi olan Ortadoğu’da çoklu kimlik dinamiklerini araştıran Bernard Lewis (2000) bu kapsamda değerlendirilebilir.

Bir cümleyle özetlemek gerekirse ötekileştirme, bir kimliğin diğer kimliğe hiyerarşik olarak üstünlük kurma çabasını yansıtır. Bu durumda ötekileştirilen grup üyeleri bir ikilik halinin içindedirler. Bir yandan bir grup olarak varlıklarını sürdürdükleri kimlikleri birlikteliklerinin önemli unsuruyken, aynı kimlik ötekileştirmenin şiddetiyle yüz yüze gelmelerine neden olabilmektedir. İlk bakışta bu ikilik hali bir çelişki barındırıyor gibi görünse de, bireylerin ve grupların çoklu kimlikleri ve bu kimliklere yönelik geliştirdikleri çeşitli stratejiler ve müzakere süreçleri, grupların veya bireylerin kimlik bağlamında kendileri için en iyi temsili sağlayabilecek bir dengenin kurulabildiğini gösterir. Daha basit bir ifadeyle kendi aralarında veya gerekli olduğu durumlarda çoklu kimliklerinden kendileri için meşru olan kimliğe sarılırken, ötekileştirmenin küçük düşürücü ve güvensizlik veren etkisinden kurtulma stratejisi olarak farklı ortamlarda temsiliyetleri için en uygun olabilecek diğer kimliklerini öne çıkarırlar.

Abdal toplumunda da kimlik müzakerelerinde belirleyici rol oynayan en önemli bileşenlerden biri, tarihleri boyunca ötekileştirme sürecine maruz bırakılmaları ve bu gerekçeyle kimlik inşalarını marjinal yaşam şartları altında sürdürmeleridir. Bu gerekçeyle yukarıda çoklu kimlikle ilişkisinden bahsettiğimiz ötekileştirme ve marjinalliğin ayrıntılı ele alınması faydalı olacaktır.

Kimliğin inşasında ve müzakeresinde önemli rol oynayan aynılık-farklılık ikiliği, aslında bir bakıma ötekiliğe giden sürecin başıdır. Ötekilik, farklılığa yüklenen

anlamın boyutuyla ilgilidir. Dolayısıyla yaygın bir tutum olan ötekileştirme eğiliminin, aynılıkla birlikte insan doğasının bir gerekliliği olan farklılığın uzantısı olduğu söylenebilir. Bu konuyla ilgili olarak Bilgin “Kimliğin Zorunlu Fazlası Ötekiler” başlıklı bölümün giriş kesiminde, ötekileştirmeye neden olan psikolojik gerçekliklerden bahseder. Öncelikle insan zihninin, çeşitli uyarıları ve olguları, kendi özelliklerinde kavramaktan daha çok, karşıtlarıyla birlikte değerlendirerek daha kolay kavrayabileceğini söyler. Yani karşıt kutuplu sıfatlar halinde ortaya konulan güzellik çirkinlikle, aktiflik pasiflikle, iyilik kötülükle, çok daha kolay bir şekilde zihinsel bir biçime sokulur. Bilgin argümanlarını destekleyen farklı kişilerin sözlerine yer verir: Huntington’ın insanların kendilerini tanımlamak için ötekine, hatta düşmana ihtiyaçları olduğunu söylemesine; Goebbels’in “ Nefret etmek ne harika” ve Malraux’nun “...düşmanlarla savaşmak ne teselli” sözlerine; Einstein’ın insanın doğuştan nefret ve yıkıma karşı güçlü bir istekle dolu olduğunu söylemesine; Freud’un insanda bir yandan koruyup bütünleşmeyi öte yandan zarar verip öldürmeyi hedefleyen iki temel güdü olduğunu ifade etmesine; Vamık Volkan’ın “düşman grup, psikolojik olarak belirli bir mesafede tutulduğunda, bağlılığı artırarak ve yaptığımız karşılaştırmalarla kendimizi iyi hissetmemizi sağlayarak, bize destek ve rahatlık sağlar” sözlerine ve “insanlar, ‘şimdikinden daha iyi, fakat rakiplerinden daha iyi olmamaktansa, şimdikinden daha kötü fakat rakiplerinden daha iyi olmayı’ tercih ediyorlar” cümlesine değinir ve ötekiliğin insan doğasıyla olan organik bağına işaret eder (Bilgin, 2007: 165-166). Hall’un “Ben ötekinin bakışından yazılıdır” (1998b: 71) ifadesi tam da bu anlama gelmektedir.

Kişisel ve toplumsal olarak aynılık-farklılık ikiliği algısı, ötekileştirme için net fikir verir. Aslında benzeme konusunda, kişiler diğerlerine benzediği fikrinden ziyade, diğerlerinin kendisine benzediğini, diğerlerinin farklılığından ziyade kendisinin diğerlerinden farklı olduğunu iddia etme eğilimindedirler (Codol 1984; akt. Bilgin, 2007: 117). Diğerlerinin kendine benzediğini düşünen kişi, bir bakıma aynılığı da kabullenmiş demektir. Fakat önemli ayrıntı şudur ki, bu aynılığa benzeme eğilimindeki diğeridir, kişi model konumundadır. Farklılık konusunda da benzer bir denge korunur. Yani fark öncelikle bireyin biricikliğini vurgular ve aktif olarak kişiselleştirilen bir farklılık olduğunda daha da önemsenip vurgulanır (Aebischer ve Oberlé; akt. Bilgin, 2007: 117).

Kişi boyutundaki bu tespitin aslında toplumlar arası ilişkilerde de gözlenebileceği açıktır. Söz konusu eğilimin doğası ve aynılık-farklılığın olumlayıcı mesajlar taşıdığı durumların birey ya da grup tarafından benimsenmesi, ötekileştirilenin olumsuzlaştırılması yönünde işler.

Ötekileştirme, toplumsal ilişkilerde bir takım kavramlarla açıklanabilen bir mekanizmanın işlemesiyle şekillenir. Bu kavramlardan ikisi sosyal karşılaştırma ve kategorileştirme olarak karşımıza çıkar. Her iki kavram da, aslında farklılık-aynılık arasındaki ilişkinin inşası için gereklidir. Sosyal karşılaştırma bir motivasyon açısından beslenir ve bazı amaçlarla yapılır. Sosyal karşılaştırmanın temelindeki güdüler 3'e ayrılır: a) Kendini değerlendirme, b) Kendini geliştirme, c) Benlik değerini arttırma (Bilgin, 2007: 113-114). Benzer niteliklere sahip şeyleri bir grup içinde değerlendirmeyi ifade eden kategorileştirme, "temel insani bir etkinliktir" (Bilgin, 2007: 120). Bir topluluk üyelerinin kendi gruplarını diğer gruplara göre daha 'olumlu' görmeleri, aslında pozitif bir kimlik ihtiyacından köken almaz; bu aslında bir öz-saygı ve pozitif bir öz-değerlendirme ihtiyacıdır. Gruplar arası karşılaştırma eğer kendi grubu lehine sonuçlanırsa, bireyler grup aidiyetinden dolayı pozitif bir fark elde ederler (Bilgin, 2007: 145). Tajfel ve Turner'a göre sosyal kimlik, bireyin kendini ait saydığı sosyal kategorilerden doğan bir benlik imgesidir. Burada aslında benlik bilincinden ziyade öz-onay ya da öz-saygıyı vurgulayan bir kimlik anlayışı hâkimdir. Sosyal karşılaştırma bu noktada benliğin onaylanması veya öz-saygının yükseltilmesinde öne çıkar (akt. Bilgin, 2007: 147).

Kategorileştirme aynılık-farklılık ikiliğiyle iç içe bir kavramdır. Hem kendi mekanizmasında doğrudan aynılar ve farklıların tespitine ihtiyaç duyar, hem de aynılık-farklılık ikiliğinde önemli bir rol oynar. Kategorileştirmede aynıları farklılardan ayırarak, benzerlikler öne çıkarılır, belirlenen bu gruptaki farklılıklar geri plana alınır. Ancak bu işlem benzerlik ve farklılıkları bazı durumlarda gerçekten farklı bir hale sokar; en azından algılamamız bizi daha farklı bir sonuca yönlendirir. Kategorileştirmenin benzerlikler esas alınarak oluşturulmuş gruplar ve birbirleriyle ilişkilerini algılamada iki illüzyon etkisi olduğu söylenebilir. İlki bir grup içindekilerin birbirine daha fazla benzediği ve homojen bir yapı varmış izlenimi vermesidir. İkincisi ise gruplar arası

farklılıkların olduğundan daha fazla görülmesi. Bu konuda Doise'in yaptığı deney aydınlatıcıdır. Beyazdan siyaha doğru belirli bir oranda siyahlaşan bir zemin üzerine çizilen iki çemberin içinde kalan alanlar hakkında deneklerin yorumları ilginçtir. Denekler, çemberlerin içindeki alanı gerçeğinden daha homojen olarak değerlendirir. Üstelik iki çember arasında gerçekte olduğundan daha fazla bir fark görürler (Doise,'ten akt. Bilgin, 2007: 121).

Aslında her ne kadar kategorilere ayırmak bir 'özelleştirme' işlemi olsa da, grup içindekilerin birbirine benzemesi durumu bir 'genelleştirme'dir'. Bu paradoksal durum, bir bakıma önyargının ve ötekileştirmenin de kaynağını oluşturur. Zira çoğu durumda kategorilendirmenin sonraki adımı etiketlemedir. Etiketleme, kategorilendirmenin – olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı yönde olsun- aynı gruptakileri daha homojen görme eğiliminin arttığı bir süreçtir. Etiketleme ötekileştirmenin önemli bileşenlerinden biri olan önyargılar ve stereotiplerle ilişkilidir. Farklılık kavramı önyargılar ve stereotipler söz konusu olduğunda iki taraflı –olumlayıcı veya olumsuzlayıcı olarak- işler. Kategorilendirmenin doğrudan bir sonucu olarak kabul edilebilecek önyargı ve stereotipler (Bilgin, 2007: 129) kategorilendirilen grubun dışından bir perspektifle olumsuzlayıcı farkları barındırır. Ancak hakkında önyargı ve stereotip geliştirilen grubun içinde ise farklılıklar olumlayıcı yönde beslenir ve kolektif kimlik inşasında rol oynar. Önyargı ve stereotipleri de kendi içinde ikiye ayırabiliriz. Bunlardan ilki gerçekte bir grupta olan iyi veya kötü önyargı ve stereotipler, diğeri ise aslında grupta olmadığı halde veya olmadığı derecede bazı iyi veya kötü özelliklerin kabulüne yönlendiren önyargı ve stereotipler. Ötekileştirmede etkili olan genelde aslında bir grupta olmadığı halde veya olmadığı derecedeki özellikler temelinde farklılığı ötekiliğe dönüştüren ikinci tip önyargı ve stereotiplerdir diyebiliriz.

Jodelet, ötekiliği 'iç ve dış ötekilik' olmak üzere ikiye ayırır. Dış veya dıştaki ötekilik, belirli bir gruba bu grubun kendi kriterlerine göre, mekân veya zamanda uzak, egzotik bulunan gruplarla ilgilidir. İç ötekilik ise, kişi veya grupların fiziksel farkları (ten rengi, ırk, özürllük, cins vb) veya söz konusu grupların bir başka gruba aidiyet (ulusal, etnik, dinsel, topluluksal vb) konusunda farkını vurgulayan, bir sosyal/kültürel grup içinde ayırt edilmiş, bir rahatsızlık veya tehdit kaynağı olarak görülen gruplarla ilgilidir.

İç ötekilik, iki süreci içerir: hem sosyal temsil düzeyinde ötekinin inşası, hem de pratikte dışlanma süreci (akt. Bilgin, 2007: 176).

İç ötekiler, ötekiliği atfeden topluluklar perspektifinden ‘marjinal’ topluluklardır. Amerika’da yaşayan Çingene bir topluluk olan Maçvaia’lar üzerine çalışan Gropper ve Miller, marjinaliteyi bir analitik araç olarak değerlendirirler. Gropper ve Miller’a göre marjinal topluluklar, toplumdaki tüm aktivitelere ve kazançlara bütünüyle katılmalarına izin verilmeyen ve sosyal yapıda genelin mallarını kontrol etmek için sosyal yapının ‘istenmeyenleri’ olarak değerlendirilen insan gruplarıdır (Gropper ve Miller, 2001: 84). Aynılık-farklılık ikiliği ve onun uzantısı olan ötekilikle uç boyutta ilişkili olan marjinalite ve marjinalleştirme boyutunda yabancıların ‘kötülenmesi’, dünya üzerindeki topluluklarda oldukça yaygındır. Cullen ve Pretes her toplumun kendini merkezde tanımladığını ve yabancıları dışarıda bırakarak marjinal olarak addettiklerini söyler. Çünkü bir grubu marjinal olarak tanımlamak, kişiye o grup üzerinde bir güç verir. Ayrıca kendi görüşüyle paralellik oluşturacak şekilde Benedict Anderson’ın Çin, Hint, Arap gibi tüm köklü toplulukların kozmik olarak kendilerini merkeze aldıkları yönündeki örneğine de yer verir. Marjinalleştirme süreci küreselden yerele hem mikro hem de makro ölçekte etki alanına sahiptir. Marjinal gruplar, bir şehir içindeki varoş mahallelerde yaşayabileceği gibi, marjinal görülen topluluk bütün “Üçüncü Dünya Ülkeleri” de olabilir. Marjinalleştirme süreci bir sosyal inşa süreci olarak kabul edildiğinde, marjinalitenin ana belirleyicisi “güç” haline gelir. Bir diğer ifadeyle sosyal yapısalcı bakış açısı marjinaliteyi kendini merkezde gören bir grup ve kendilerinden olmayan ‘ötekiler’ arasındaki güç ilişkileri olarak algılar (Cullen ve Pretes, 2000: 216-217). Lefebvre sosyal marjinalitenin sıklıkla cinsiyet, etnisite, din, cinsel tercih, meslek veya dil gibi karakterlere dayandığını ve bu sürecin grupları belirli alanlara hapsettiğini söyler (akt. Cullen ve Pretes, 2000: 217).

Marjinalite kavramı algılanışı bakımından sabit (fixed) ve göreceli (relative) marjinalite olmak üzere ikiye ayrılır. Sabit marjinalitede marjinal bölgeler hiyerarşik olarak birbiriyle ilişkilendirilir ve genellikle kaynağı ekonomiktir. Marjinal görülen bölgeler hiyerarşi içerisinde statülerini değiştirebilir veya marjinal olan ve olmayan bölgeler arasındaki sınırlar değişebilir. Sabit marjinaliteye karşı üretilen göreceli marjinalite

yaklaşımı marjinalizasyona esas olan sabit ve ayrıcalıklı “bir” referans noktası olduğu fikrini eleştirir. Bu görüşe göre tek “bir” merkez yoktur ve marjinalite ve marjinal bölgeler tercih edilen referans noktasına göre çeşitlilik sergileyebilir. Örneğin Amerika’nın güneybatısında bilhassa ekonomistler olarak marjinal bölge olarak görülen Navajo yerlilerine ayrılan alan (Navajo Reservation) aslında referans noktası Navajo halkının perspektifi olduğunda dört büyük dağ tarafından sınırları çizilen bir kutsal anavatandır. Göreceli marjinalite yaklaşımına göre tüm marjinallikler görecelidir (Cullen ve Pretes, 2000: 223).

2.2. Akrabalık

20. Yüzyılın başlarında antropolojinin merkezinde olan akrabalık konusu, bu süreçte antropologların kendilerini en yetkin sosyal bilimciler olarak gördükleri alandır (Holy, 2016: 29). Bu süreçte ortaya koyulan geniş literatür ve iddialar göz önüne alındığında kronolojik olarak sıralamak gerekirse antropoloji tarihinin biyolojik ve kültür temelli iki akrabalık kavrayışı üzerine odaklandığı dikkat çeker. Geçerli bir akrabalık tanımına yer vermeden önce bu iki yaklaşımın iddialarından bahsetmek faydalı olacaktır.

19. yüzyıldan itibaren Avrupalı sosyal bilimcilerce tanımlanan akrabalık kavramının bütünüyle Avrupamerkezci bir anlayışla inşa edildiği ortadadır. Üremenin ve soyun kavramsal olarak akrabalığın inşasında konumlandırılışı dönemin siyasal amaçlarıyla örtüşür; bu gerekçeyle ‘soy akrabalıktan önde gelir’ anlayışı veya akrabalığın belirleyiciliğinin bütünüyle ortak kan bağımlı oluşturan ‘üreme’ olduğu fikri öne sürülür (Holy, 2016: 218). 19. Yüzyılın ikinci yarısında Lewis Henry Morgan’ın yazdığı *İnsan Ailesinde Kana Dayalı Akrabalık ve Hısımlık Sistemleri* (1871) (*Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family*) isimli kitap, bu yönelimin temel dayanaklarından biridir. Bu kitabın ardından akrabalık antropolojisinde uzun bir süre akrabalık ilişkilerinin soya bağlı olarak değerlendirildiği söylenebilir (Sahlins, 2015: 93). Akrabalığı biyolojik çerçevede ele alan bu yaklaşım için temel birleştirici unsur bir doğum olayıdır. Hatta ortak bir ataya sahip olmasalar da karı kocanın akrabalık durumu

ortak evlatları üzerinden kan bağıyla şekillenir (Davis ve Warner 1937'den akt. Sahlins, 2015: 93).

Antropolojideki biyolojik akrabalık yaklaşımına göre bu kavram, çocuk doğurma ve büyütme sürecinde kurulan bağlar gibi verili eylemlere ve süreçlere öncül görülebilen değişmez doğal üreme gerçekleri temelinde inşa edilir. Bu çerçevede akrabalık Strathern'e (1992) göre 'doğal bağların izlenmesiyle ilgilidir'. Bu gerekçeyle akrabalık ontolojik olarak sosyallikten farklı bir nokta üzerine oturtulur. Diğer bir ifadeyle doğal değişmez gerçekler sosyallikten önce gelir ve sosyalliğin mutlaka dikkate alması gerektiği bir konunun kültürel kabulüdür. Buradan yola çıkarak denilebilir ki, "akrabalık doğal gerçeklerin sosyal inşasıdır" (akt. Holy, 2016: 205). Dolayısıyla biyolojik perspektifin temeli olan 'üreme' merkezi bir konuma sahiptir.

Çocuğu doğuranın bir anne olması ve tüm insani var oluşun yadsınamaz gerçeği olmasından yola çıkarak temel akrabalık biriminin anne ve çocuk ikilisinden oluştuğu iddia edilir (Holy, 2016: 64). Diğer bir görüş, çocuğun meydana gelmesi sürecinin kaçınılmaz diğer bileşeni olan erkeğin de eklenmesiyle, tüm akrabalık sistemlerine temel teşkil eden birimin kadın, erkek ve çocuk olarak değerlendirir ki Radcliffe-Brown (1941) bu birimi "temel aile" olarak adlandırır. Ancak öyle ki günümüzde akrabalık teorisyenleri "çekirdek aile" olarak da tanımlanabilecek söz konusu birimin ne evrensel ne de kaçınılmaz olduğu konusunda birleşirler (akt. Holy, 2016: 67).

Tüm akrabalık sistemlerinin üzerine inşa edildiği düşünülen doğal gerçeklerin aslında kültüre özgülüğüne dönük giderek artan farkındalık, antropoloji kapsamındaki akrabalık çalışmalarında tarihsel süreçte göze çarpan en önemli değişimdir denebilir. Akrabalığı salt üreme kanalıyla inşa edilen bağlar sistemi olarak kavramsallaştıran iddialar, akrabalığın sadece nesep üzerinden değil, yemek, hizmet ve toprak paylaşımı gibi farklı yollarla dışa vurulan davranış kodları üzerinden tanımlandığını gösteren araştırmalar karşısında gücünü yitirir (Holy, 2016: 232, 234).

Schneider akrabalık çalışmalarında üremeyle ilişkili olarak görülen biyolojik bağların sosyal kabulünden, gerçek veya gerçek olduğu varsayılan biyolojik ilişkilerin sosyokültürel boyutlarına doğru gerçekleşen vurguda görülen dönüşümün, akrabalık

çalışmalarında Morgan'dan bu yana gerçekleşen başlıca değişim olarak değerlendirilebileceğini söyler. Benzer şekilde Wagner'in "akrabalığın özü türemenin kendisinden ziyade türemenin yorumlanmasıdır" sözü de vurguyu sosyokültürel boyuta çeker (akt. Holy, 2016: 46, 47).

Üreme sembolik olarak formüle edilir ve kültürel olarak değişkenlik gösterebilir. Öyle ki üremede biyolojik baba (genitor) ve biyolojik annenin (genetrix) rolünü bir partenogenez (kadının yalnızca aracı bir rol üstlendiği veya erkeğin rolünün kabul edilmediği durumlar) olarak kabul eden, hatta baba ile birlikte annenin de üremede dışlandığı çeşitli kültürel değerlendirmeler söz konusudur. Diğer uçtaki kültürel durum ise üreme sürecine genitor ve genetrix dışında, atalar, tanrılar, düş zamanı ruhları gibi ruhani bir üçüncü katılımın gerekli olduğuna inanır (Sahlins, 2015: 14-15).

Dünya geneline bakıldığında doğum sonrası oluşan toplumsal inşaya dayalı akrabalıkların var olma sürecinde ortaklaşma, besin paylaşımı, kan kardeşliği, evlat edinme, reenkarnasyon, arkadaşlık, ortak acılar vb. etkenler önemli rol oynar (Sahlins, 2015: 21-22). Örneğin Anne-Christine Taylor (2000), üremenin merkezde olduğu biyolojik perspektiften farklı olarak, Amazon Jivarolarında akrabalık ilişkisini kuran temel bedensel maddelerin aktarımından ziyade, besin verme olduğunu söyler. Jivarolar nazarından "üreme, ebeveyn ve çocuk arasında tözsel bir bağı varsaymaz" (akt. Sahlins, 2015: 20-21).

Bununla birlikte sosyal olarak inşa edilen akrabalıkla, üreme yoluyla sağlanan soya bağlı akrabalığın özü itibarıyla aynı olduğu kültürler de söz konusudur. Örneğin Nebilyer Vadisi'nin Yeni Ginelileri için akrabalık yaşayan organizmaların temel maddesi olarak gördükleri yağ, iç yağ ya da kopong aktarımıyla gerçekleşir. Kopong, babanın spermi ve annenin sütünde bulunur. Ancak yağ ve iç yağı, tatlı patates ve domuz etinde de bulunur. Bu topluluk için üreme sayesinde aktarılan kopong'dan dolayı ebeveyn-çocuk arasında oluşturan bağla aynı görülen eşzözlü (consubstantial) etki, besin paylaşma, besin ortaklaşması veya aynı araziden beslenme yoluyla da gerçekleşir. Dolayısıyla göçmenlerin çocukları da aynı araziden beslendiği için toplumun geri kalanıyla

bütünleşirler. İki erkek kardeşin çocukları babalarının ortak ebeveyne sahip olmasından olduğu kadar, aynı topraklardan beslendikleri için de akrabadır (Sahlins, 2015: 17-18).

Bu örnek gibi akrabalık kavramının daha önce yapılan tanımlarıyla sınırlanamayan örnekler Sahlins'i akrabalığı farklı bir perspektiften tanımlamaya yönlendirir. Sahlins, akrabaların aslında birbirlerinin varlığına katılan ve birbirlerine mensup kişiler olduğu düşüncesinden yola çıkarak, akrabalığın özgül niteliğinin “müşterek varoluş” olduğu çıkarımını yapar. İster üreme yoluyla ister toplumsal inşa yoluyla oluşturulan akrabalıklar olsun, “müşterek varoluş” tüm akrabalıkların özüdür (2015: 9).

Akrabalık kavramını daha anlamlı kılacak gelişkin bir tanım hem kuşaklar arası paylaşılan ruhani veya fiziki özü, hem de bu özün aktarımından gelen kültüre has bir ilişkilenebilirliği kapsamalıdır. Çünkü söz konusu özün aktarımı yukarıdaki örneklerde de gösterildiği gibi Batı kültüründe cinsel üreme süreci aracılığıyla olabilirken, pek çok farklı kültürde pekâlâ aynı toprak üzerinde yaşama, aynı yemeği paylaşma veya farklı bir paylaşım ile olabilir (Holy, 2016: 239). Bu doğrultuda Raymond C. Kelly'nin (1993) biyolojik ve kültürel olmak üzere antropolojinin akrabalık yaklaşımlarındaki iki temel dinamiği de kapsayacak şekilde yaptığı tanım, akrabalık çalışmalarının son dönemdeki durağına işaret eder. Bu tanıma göre akrabalık, “bir kişinin vücut bulduğu ve tam (yetişkin) bir sosyal birey haline geldiği süreçleri özgüleştiren kültürel anlamları esas alan sosyal ilişkilerdir. Bu süreçler varlığın hem ruhani hem cismani bileşenlerinin alımı ve dönüşümünü kuşatır” (akt. Holy, 2016: 238). Sahlins'in akrabalığı tanımlarken öne çıkardığı “müşterek varoluş” da bu konuda Kelly'nin tanımıyla paralellik sergiler. Çünkü Sahlins'e göre müşterek varoluş, gerek biyolojik, gerekse kültürel olarak inşa edilmiş olsun her türlü akrabalık kombinasyonunun oluşturulmasının çeşitli yollarını betimleme yeteneğine sahip kilit bir kavramdır. Bu gerekçeyle müşterek varoluş çerçevesinde Sahlins şu argümanı öne sürer: “Bu riski alıyorum: akrabalığı oluşturmanın bütün yolları özünde aynıdır” (2015: 47-48).

2.3. Meslek

Meslek kavramının zamana ve mekâna göre sergilediği büyük çeşitlilik göz önüne alındığında tek bir tanımını yapmak zordur. Ancak mesleğe ilişkin yapılabilecek tanımların tümünü kapsayacak şekilde bir değerlendirme yapıldığında mesleğin ekonomik, sosyal, kültürel ve teknik bir bütün olduğu görülür. Meslek kavramına ilişkin en temel başvuru kaynaklarında verilen tanımlar içinde ekonomiye yapılan vurgu, mesleğin ekonomik yönünün tartışılmaz önemini gösterir. Bununla birlikte sosyal ve kültürel bir olgu olarak mesleki zümreler, toplumsal hayatın sosyolojiye konu olan özelliklerinin ve oluşumlarının hemen tümüne sahiptir. Bu perspektiften mesleğin tanımı yapıldığında mesleğin belirli faaliyet alanı etrafında yoğunlaşan ve biçimlenen insani ilişkiler bütünü olduğu da söylenebilir. Her mesleğin icrasında kullanılan o mesleğin kendisine özgü maddi ve zihni işlemler kümesi, o mesleğin teknik yönünü teşkil eder. Bütünüyle bir mesleği teknik bütünlük olarak tanımlamak zor olsa da, her meslek sahibi işini yürütürken mesleğine özgü olan bazı teknik bilgileri, araç-gereçleri ve işlemleri uygular (Kemerlioğlu, 1973: 29-30). Bu gerekçeyle Kemerlioğlu yapılacak meslek tanımının yukarıda bahsedilen mesleğin ekonomik, sosyal, kültürel ve teknik yönlerini kapsamaması gerektiğini söyler ve meslek tanımını şu şekilde yapar: “Bütün yönleriyle alındığında, mesleği sosyo-kültürel, ekonomik ve teknik özelliklere sahip belirli bir alandaki spesifik işler ve faaliyetlerin bileşik bir bütünü olarak tanımlanmak mümkündür” (1973: 32).

Batı’da meslek kavramı alınan eğitim düzeyi ve görevlerin niteliği göz önüne alınarak uzman olunan meslekler ve beceriye dayalı meslekler olarak adlandırılrsa da (Çiçek, 2011: 40) Türkçede bu şekilde bir ayırım söz konusu değildir; meslek kavramı bunların bütününe kapsar. Batı’daki bu ayırımı ve iki kategoriye İngilizcede mesleğe ilişkin kullanılan kelime ayırımından da gözleyebiliriz: uzmanlık gerektiren meslekler ‘profession’, beceriye dayalı meslekler ise ‘occupation’ kelimesiyle ifade edilir.

Türkçede bu şekilde yerleşik ve net bir ayırım olmasa da son dönemde yapılan ve ilk grup meslekleri - çalışanları ele alan araştırmalarda sıklıkla “profesyonel meslek” tamlaması kullanılır; ancak yine de ikinci grubu tanımlamak için yaygın net bir ifade söz

konusu değildir. Kökenini Fransızcadan alan ve TDK sözlüğünde “Bir işi kazanç sağlamak amacıyla yapan (kimse), amatör karşıtı” şeklinde tanımlanan profesyonel kelimesinin sözlükteki ikinci karşılığı olan “ustalaşmış, uzmanlaşmış” ifadesi³² Türkiye’de profesyonel kelimesinin beceriye dayalı meslekler için de kullanılageldiğinin göstergesidir. Ancak çalışmamızda da eğitimle kazanılabilecek uzmanlığı gerektiren ve Batı’da profession olarak tanımlanan meslekler, profesyonel meslekler olarak tanımlanacaktır. Cerit (1994) bir mesleğin profesyonel olarak tanımlanabilmesi için öncelikle özel bir bilgi birikimine sahip olunması gerektiğini; ikinci olarak meslek mensuplarının örgütlenmiş bir yapı sergilemeleri gerektiğini; son olarak bu örgütlere devlet tarafından özerk imkânlar verilmesi gerektiğini söyler (akt. Çiçek, 2011: 69). Diğer bir ifadeyle profesyonel meslekleri diğerlerinden ayıran iki vurgu öne çıkar. Bunların ilki uzun bir eğitim süreci sonunda yetkilendirilmiş olmaları; ikincisi ise bir meslek örgütü çatısı altında birleşmeleridir (Çiçek, 2011: 69-70).

Profesyonel mesleklerin uzun süren bir eğitim sonun da örgütlenmiş bir yapıyla sıkı sorumluluklar ve geniş yetkilerle donatılmış yapısına nazaran, profesyonel olmayan mesleklerde üretici ticari etkinlikler geleneksel yollarla belirlenir ve toplumsal işbölümünün bir parçası olarak kabul edilebilir (Freidson, 1996: 99). Dolayısıyla Çiçek’in belirttiği gibi uzun bir eğitim süreci ve sonrasın devletçe tanınıp yetkilendirilen ve özerk imkânlarla donatılmış bir örgüt çatısından bahsetmek zordur.

2.4. Kimlik, Meslek ve Akrabalık

2.4.1. Akrabalık ve Meslek

Tıpkı akrabalıkta olduğu gibi (Holy, 2016: 33) mesleği de bağımsız bir ilişkiler sistemi olarak ele almak yerine daha kapsayıcı, sosyal ve kültürel alanların bir parçası olarak değerlendirmek ve mesleğin bu alanlarla ilişkisine odaklanmak daha doğru bir

32

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bd6a959e36725.26343134 [29.10.2018]

yaklaşım olacaktır. Orta Anadolu Abdalları gibi geleneksel toplumlarda meslek ve akrabalık arasındaki doğrudan ilişki, bu yaklaşımı çalışmamız özelinde de zorunlu kılar.

Akraba grupları ortak hak ve çıkarlar gözetmeden var olamaz. İki bireyin aynı akraba grubundan sayılabilmeleri bu süreçte rol oynayacak iki önemli dinamiğe bağlıdır. İlki bu beraberlikten söz konusu kişilerin ortak çıkarlar (ekonomik, hukuksal, siyasal, dinsel vb.) sağlamalarıyken, ikincisi bu çıkarları akrabalık ideolojisine dayandırarak savunmalarıdır (Leach 1982'den akt. Bates, 2013: 286).

Bu perspektiften yola çıkıldığında dikkati çeken ilk unsur aile, akrabalık ve meslek arasındaki ekonomik bağdır ki meslek konusuyla direkt ilişkilidir. Murdock (1949) aileyi “...ortak yerleşim, ekonomik iş birliği ve üreme ile karakterize edilen sosyal bir grup...” olarak tanımlar (akt. Holy, 2016: 94). Üreme ve aile/akrabalık arasındaki ilişki daha önce ele alınmıştı ancak burada odaklanmamız gereken iki unsur ortak yerleşim ve bununla ilişkili şekilde görünürlük kazanan ekonomik işbirliğidir. Tarihsel perspektiften Fortes'in “domestik grup” argümanı bu iki odak arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir. Fortes'e göre domestik alanda varlık gösteren domestik grup, genellikle ardışık üç kuşaktan oluşur. Bu grup içinde aynı soydan gelenlerle, grubun çekirdeği ile bir şekilde irtibatlı olan diğer mensuplar da yer alır. Domestik grubun varlığı öncelikle üyelerinin yaşamlarını idame ettirmesi ve beslenmesi için gereken maddi ve kültürel kaynakları sağlama amacını güder (Fortes 1958'den akt. Holy, 2016: 96). Domestik grubu oluşturan kişilerin birlikte hareket etmelerini gerektiren safha besinlerin üretim, dağıtım, hazırlama ve tüketim safhalarıdır (Goody 1958'den akt. Holy, 2016: 97). Zaman içerisinde gelişen üretim ve tüketim ilişkilerinin, domestik grubun ortak hareket ettikleri tüm safhaları ekonomik bağlama taşıdığı da açıktır. Fortes'in domestik grup olarak tanımladığını daha özelde geniş aile olarak ele alabiliriz. Benzer şekilde en az üç ya da daha fazla kuşaktan üye barındıran geniş aileler aslında bireyin içinde doğduğu “doğum ailesi” ile, daha sonra evlenerek oluşturduğu “izdivaç ailesinin” birbirinden ayrılmamasıyla veya tekrar birleşmesiyle oluşur. Ayrılmama veya tekrar birleşme durumlarının gerekçesi de çeşitlilik arz eder. Ancak bu çeşitlilik içinde ekonomik sebepler göz ardı edilemeyecek öneme sahiptir; ortak-yerleşik bir grup meydana getiren geniş ailenin mensupları bölünmemiş, tek bir üretim-tüketim birimi oluşturur. Geniş

aileyi oluşturan çekirdek aileler kimi durumlarda ayrı tüketim birimleri olarak davransa da geniş ailenin bütünü birleşik bir üretici grup halinde hareket eder (Holy, 2016: 109-111). Ekonomik bir birim veya ortaklaşa bir işletme özelliği gösteren geniş aileler – yukarıda da bahsedildiği şekilde paylaşılan ortak çıkarlar nedeniyle- mülkiyet ortaklığını da barındırır (Gürel, 1996: 11).

Mesleki alanda çalışanlar arasında var olan akrabalık ağı, iyi hazırlanmış iş etiği kodlarına ihtiyaç duymadan ticari alanda büyük bir güven sağlar (Legerman 1962'den akt. Plattner, 1978: 78). Bu durumun temelinde akrabalık bağları tarafından kontrol edilen ve beslenen bir ahlak anlayışının olduğunu söyleyebiliriz. Fortes (1969) akrabalık ahlâkının esasının “hesapsız paylaşım” olduğunu söylerken, Sahlins (1973) bu ifadenin “genelleşmiş karşılıklılık” (generalized reciprocity) kodlarından biri olduğu üzerinde durur. Ancak buradaki karşılıklılık ilişkisinde yükümlülükler net bir biçimde ortaya konulmaz; karşılık olarak verilecek veya yapılacak şeyler genellikle belirsizdir ve hatta tanımlanamaz. Bu sürecin zaman bakımından sınırları da kesin değildir. Godelier (1978)'e göre bu şekilde kurulan ilişkilerde karşılıkların eşit düzeyde olmama durumu sıkça görülse de akrabalık ilişkisi içindeki aktörler bunu ‘zamanı geldiğinde gerekenin mutlaka yapılacağı adil bir ilişki’ olarak değerlendirirler. Bu durumu akrabalık ahlâkının bir parçası olarak kabul ettiklerinden, karşılıklılık altında sömürü sisteminin yattığı düşüncesi gibi kaba hesaplara da kalkışmazlar (akt. Duben, 2012: 92).

Uzak akrabalıklarda bireyler tüm davranışlarının ana itkisini diğerkâmlık olarak görse de, karşılık beklentisi daha yüksek ve diğer birey için karşılığın yerine getirilme yükümlülüğü çok daha nettir. Bu durumu Sahlins daha çok hesaba dayanan ve daha az şahsi olan ‘denkliğe dayalı karşılıklılık’ (balanced reciprocity) olarak tanımlar. Söz konusu denkliğe dayalı karşılıklılık, akrabalarla kurulduğu gibi akraba olmayan yakınlarla da kurulur ancak bu ikisi arasındaki temel fark akrabalıkta diğerkâmlık iddiasının olmasıdır (akt. Duben, 2012: 93). Çünkü akrabalık gibi müşterek varoluş durumlarında yaşanan deneyim bireysel olmaktan öte kişiaşırıdır. Bu durum kazanılan servet veya fertlerin sağlık konusunda akrabaların yanlış edimlerinin sorumluluğunu üstlenmeleri anlamını da beraberinde getirir (Sahlins, 2015: 68).

Geleneksel bir toplumda bir mesleği paylaşan herhangi bir grup insanın, toplumdan rastgele seçilen herhangi bir örnekten beklenilenden daha fazla akrabalık bağı olacaktır. Çünkü geleneksel toplumlarda meslekler genellikle -endogamik evliliğin yaygın olduğu- yerel halk içinde öğrenilir, bu gerekçeyle akrabalık geleneksel pazarda önemli bir role sahiptir (Plattner, 1978: 77). Plattner, dışarıya kapalı geleneksel mesleklerde, dışarıdan katılımı engelleyen durumun bazen kültürel olduğunu söyler ki burada vurguladığı şey, meslek içerisinde bulunmak için gerekli olan teknik ve ezoterik bilginin akraba olmayanlar için kolayca elde edilemeyecek olmasıdır (1978: 77-78).

Bu durumda akrabalık ve meslek arasında iki yönlü, karşılıklı olumlayıcı etki üreten bir ilişkinin varlığından bahsedebiliriz. Yani mesleki bakımdan motivasyon, iletişim kolaylığı, iş birliği, görev dağılımı, yapılan işe saygı ve işe aidiyet vb. konularda akrabalık olumlu etki yaparken, akrabalık bağlarının kuvvetlenmesi ve ilişkilere verilen önemin korunması da akrabalığa yansıyan olumlu etkidir.

Bu başlık kapsamında akrabalık ve meslek arasındaki ilişkide öne çıkan ve vurguladığımız ortak çıkarlar ve faydalar, güven, dayanışma, ilişki ağları gibi odaklar, meslek ve akrabalık arasındaki ilişkiyi teorik olarak sosyal sermaye kavramı çatısı altında analiz edebileceğimizi gösterir. İlk kez 1916'da Amerikalı Reformist L. J. Hanifan tarafından toplumsal bütünlüğü var eden bireyler ve aileler arasında, insanların gündelik yaşamına dair iyi niyet, arkadaşlık, sempati ve sosyal ilişkilerin varlığına dikkat çekmek için kullanılan (Devamoğlu 2008'den akt. Türk, 2015: 130) bu kavramın mesleki alana ilişkin ilk kullanımı 1930'lardadır. O yıllarda mesleki kapsamda sosyal sermaye, çalışma ortamı içinde muhtemel çatışmaların önüne geçerek daha üretken bir ortam hazırlama amacını güden araştırmaların bir parçasıdır (Şan 2007'den akt. Yarcı, 2011: 127). Ancak sosyal bilimlerde hak ettiği ilgiyi gördüğü yıllar 1980'lerle başlar. Kavramın uzun süren bir tarihi olsa da sosyal sermaye tartışmalarına sosyal bilimlerde yön veren araştırmacılar Samuel Coleman, Pierre Bourdieu ve Robert Putnam'dır.

Bourdieu'ya göre sermaye "...aktörlerin veya grupların düşünce ve davranışlarını formüle ettikleri, topluma ait alışkanlık, kodlama veya kalıpların bütünüdür". Aktörler ya da gruplar bu formülasyon sayesinde davranışlarının

meşruluğunu sağlarlar. Sermaye, zaman içinde ve yeni davranışlar yoluyla kendini yeniden üretir (Bourdieu ve Wacquant, 1996'dan akt. Yarcı, 2011: 130). Sosyal sermaye ise "... gerçekte veya uygulamada karşılıklı tanışıklık ve tanımaya dayalı olarak az ya da çok kurumsallaşmış, uzun ömürlü iletişim ağına sahip olması nedeniyle, bir bireyin veya bir grubun haklı olarak hissesine düşen kaynakların bir toplamıdır" (Bourdieu ve Wacquant 1992'den akt. Field, 2008: 20). Sosyal sermaye, bireylerin toplum içinde iletişim halinde olduğu ve zamanı geldiğinde yardımına başvurabileceği, güvenebileceği bir ağa işaret eder. Aktörlerin diğer insanlarla olan bağlantıları, gruplara üyelikleri, bu ilişki ağının getirdiği hükümler, ayrıcalıklar ve bir güven söz konusudur (Palabıyık, 2011: 134-135).³³

Sosyal sermaye kavramının Bourdieu ve diğer önemli araştırmacılar tarafından yapılan farklı tanımları³⁴ ve temel özellikleriyle ilgili ortaya koyulan ifadelerde karşımıza

³³ Bourdieu'nun sosyal sermaye kavrayışı, sermaye yanında habitus ve alan gibi kavramlar aracılığıyla anlaşılabilir. İki kavramı da kısaca özetlemek gerekirse şunlar söylenebilir: Bourdieu sosyolojisinde habitus kavramı edinilmiş olan ve bedende cisimleşen bir kavramdır. Bu niteliğinden dolayı habitus özel bir düşünce tarzıyla ilişkilendirilebilecek bireysel ve kolektif bir tarihe bağlıdır. Geçmiş deneyimlere dayalı strateji üretici bir ilke olarak kabul edebileceğimiz habitus, bireyin gerçekleştireceği eyleme mizaç ve eğilim kazandırır. Habitus bir bireyin istedikleri ve ilişkilerinde sağlayabilecekleri konusundaki beklentilerini besleyen eğilimlerin toplamıdır. Örneğin bir hukukçunun beklentileri bir işçiye göre daha kapsamlıdır. Habitus kavramına göre birey bir davranışı nasıl yapacağını bilirken, neden yaptığı sorusuna yanıt vermede zorlanır. Bunun nedeni, yaptığı davranışı sosyalleşme aşamalarında öğrenmiştir ve farklı durumlarda farklı stratejiler geliştirir. "Yani insanlar içinde yaşadıkları toplumsal koşullardan üretme olanağına sahiptirler, başka şansları yoktur ve bu üretim aşamasından yeni bir üretim elde ederler, işte bu aşama habitustur" (Palabıyık, 2011: 129). Bourdieu alan kavramını ise çok boyutlu konular ve aktörlerin bu konulara yerleşmesi olarak tanımlar. Her bir alanın kendine özgü iç mantığı ve değer potansiyeli söz konusudur. Bu gerekçeyle her bir alanın işleyişinde sosyolojik belirleyiciliğe sahip "oyunun kuralları" vardır. Yeterli sayıda kişinin bir toplumsal oyuna katılımıyla bir alanın varlığından söz edilebilir. Oynanan bu toplumsal oyunda, toplumsal kozların gücü, oyunun gidişatına göre değişir ve bununla paralel olarak her alanda çeşitli sermaye biçimlerinin sıralanışı farklılık gösterir. Bu nedenle her alanda etkin olan sermaye biçimi farklıdır. Örneğin klasik Yunanca bilgisinin bir sermaye biçimi olarak değeri, bu sermayenin kullanılabilmesi bir alanın varlığına bağlıdır. Bir alanda mücadeleye katılanlar birkaç ana amaca sahiptir: o alanda etkili olan özgül sermaye biçimi üzerinde tekel oluşturma; iktidar alanında farklı otorite tarzları arasındaki kur değerlerine ve alt-üst ilişkisini belirleme gücünü elde etme (Palabıyık, 2011: 135-136).

³⁴ Putnam sosyal sermayeyi "ortak yarar için koordinasyon ve işbirliğini kolaylaştıran ağlar, normlar ve güven gibi toplumsal örgütlerin bir özelliğidir. Sosyal sermaye, fiziksel ve beşeri sermayeden farklı olarak bu ikisine yapılan yatırımların yararlarını da katlayan bir özelliğe sahiptir. Zira sosyal sermaye diğer ikisinden fazla olarak toplumsal güven ve topluluk bağlarını da içermektedir" cümlesiyle tanımlar (Putnam, 1993'ten akt. Türk, 2015: 132). Sosyal sermaye alanında öne çıkan bir diğer araştırmacı olan Coleman'ın tanımı ise şöyledir: "...sosyal sermaye, içinde karşılıklı beklentilerinin bulunduğu ve ilişkilerin yüksek dereceli bir güvenle ve ortak değerlerle olduğu, böylece bir bireyin iletişim ağlarının ötesine geçtiği, bir kaynağı temsil eder" (Field 2008: 28). Benzer vurgularla Fukuyama da şu şekilde tanımlar: "iki ya da daha fazla birey arasındaki işbirliğini destekleyen somutlaşmış gayri resmi form" (Fukuyama, 2010'dan akt.

çıkan ‘iletişim ağları, norm, güven, yarar, karşılıklı beklenti, ortak değer, kaynak, gayrı resmîlik’ gibi anahtar kelimeler, yukarıda akrabalık ve meslek arasındaki ilişkiye yönelik sıklıkla tekrar ettiğimiz kelimelerle örtüşür. Yapılmış olan pek çok sosyal sermaye tanımının temel ortak noktası, ‘*fayda üretebilmek amacıyla*’ bireyin çeşitli türdeki ‘*kaynakları*’ barındıran ‘*ilişki ağları*’ içine girerek, bu ilişkilerin bir ‘*parçası*’ olmasıdır (Portes 1998’den akt. Çelik, 2014: 267). Sosyal sermaye kavramının özüne ilişkin Field’in ifadeleri bu konu üzerinde düşünmeye başlamak için iyi bir referanstır: Field’e göre insanlar birbiriyle ilişki kurup bunun devamlılığını sağlayarak, kendi başlarına başaramayacakları veya çok büyük zorluklarla baş edebilecekleri şeyleri gerçekleştirmek için birlikte çalışırlar. Birbirlerine bağlı oldukları iletişim ağıyla ortak değerlerini diğer insanlarla paylaşmaya da eğilimlidirler. İşte bu iletişim ağları, bir kaynak oluşturması sebebiyle bir çeşit sermaye oluşumu olarak değerlendirilebilir. Bir birey ne kadar çok insan tanıyor ve onlarla ne kadar ortak bir dünya görüşü paylaşıyorsa, sosyal sermaye de o kadar güçlüdür, zengindir (2008: 1). Dolayısıyla önceki başlıklar altında ifade edilenlerden de yola çıkarak meslek zümrelerinin ve akrabalıkların, bireylere fayda üreten pek çok kaynağı barındıran ilişki ağları olarak işleyebileceği göz önüne alındığında, sosyal sermaye kavramı yardımıyla da analiz edilebilecek pek çok dinamiği olduğunu söyleyebiliriz.

Bir toplumda tüm bireyler aslında sosyal sermayeye sahiptir. Bireyin belirli bir aileye, gruba, partiye, mesleğe vb. aidiyeti ile bu sahiplik durumu betimlenir. Birey, bu aidiyetler aracılığıyla ait olduğu grubun kaynaklarını ve ağlarını kullanma hakkını da garantiler. Bununla birlikte söz konusu aidiyetler, birey için hem bir tanıma hem de bir tanınmadır ve bu süreç bir karşılıklılık ilişkisi içerisinde gelişir (Yarç, 2011: 131). Bireyin ilişki ağının genişliği ve ilişkide olduğu kişilerin ekonomik ve kültürel sermayesinin gücü, bireyin toplumsal sermayesinin büyüklüğünü belirler. Bazı ilişkilendirmelerin getirisi diğerlerinden fazla olabilir. Bu bakımdan diğer sermayelerle karşılaştırıldığında sosyal sermayenin çarpan etkisi vardır. Yani bireyler sahip olduğu sosyal sermaye ederince, ilişki ağından ve bu ağın mensuplarının sermayelerinden

Türk, 2015: 133). Görüldüğü üzere öne çıkan anahtar kelimeler ‘iletişim ağları, norm, güven, yarar, karşılıklı beklenti, ortak değer, kaynak, gayrı resmîlik’dir.

vekaleten faydalanma kapasiteleri oranınca, iktisadi ve kültürel sermayelerinden çok eşitsiz bir verim elde ederler (Jourdain ve Naulin, 2016: 107).

Bourdieu'ya göre her sermaye türü, kaynakların kısıtlı olduğu bir ortamda mücadeleyle elde edilir. Örneğin insanlar ekonomi alanında daha fazla para kazanmaya çalışırken, kültür alanında ise akademik başarılar elde etmeyi hedefler (Palabıyık, 2011: 132). Bu durumda bireyler ellerindeki sermayelerinin büyüklüğü ve miktarı ile kendi amaçlarına ulaşmak için geliştirdikleri bazı stratejilerle sosyal alandaki konumlarını belirlemiş olurlar. Çeşitli sermayelerin sosyal alandaki konumlarını ve ilişkilerini bir kumarhane metaforuyla örnekleyen Bourdieu, insanların yalnızca ekonomik sermayeyi temsil eden siyah fişlerle değil, kültürel sermayeyi temsil eden mavi fişlerle ve sosyal sermayeyi temsil eden kırmızı fişlerle kumar oynadığını söyler. Bu farklı sermayeler birbirinin yerine kullanılmasa da bir arada olduklarında yeni bir sermaye oluşturabilirler (Bourdieu ve Psseron 1977'den akt. Field, 2008: 19). Bu üç sermaye türü arasındaki ilişkiyi Bourdieu şöyle verir:

“Anında ve doğrudan paraya çevrilebilir ve mülkiyet hakları biçiminde kurumsallaştırılabilir olan ekonomik sermaye; belirli şartlar içinde ekonomik sermayeye çevrilebilir olan ve eğitim vasıfları biçimlerinde kurumsallaştırılabilir olan kültürel sermaye; ve son olarak toplumsal yükümlülüklerden (“bağlantılar”) oluşan, belirli şartlar içinde ekonomik sermayeye çevrilebilir ve bir soyluluk unvanı gibi biçimlerde kurumsallaştırılabilir olan sosyal sermaye” (Bourdieu 2010'dan akt. Yarcı, 2011: 131).

Sosyal sermayenin elde edilmesi ve korunması habitusun imkân tanıdığı ölçüde ve doğuştan gelen, aile ve okul tarafından kazandırılan eğilimlerin etkisiyle ortaya çıkan davranışlar zincirinin sonucu gerçekleşir (Palabıyık, 2011: 133). Ancak sosyal sermayenin ekonomik sermaye gibi bir aile veya sınıf içinde aktarılması durumu mümkün değildir; çünkü sosyal sermaye asla tam anlamıyla elde edilmiş değildir. “...maddi veya simgesel kazançlar elde etmeye yönelik kalıcı ve kullanışlı bağlar üretmek ve tekrardan üretmek” sürekli bir kurma ve muhafaza etme çalışması yapmayı gerektirir (Bourdieu

1980'den akt. Jourdain ve Naulin, 2016: 108). Özellikle geleneksel toplumlarda akrabalık ve meslek, sosyal sermayenin devamlılığı konusunda bireylere optimum şartları sunar. Çünkü bu tip toplumlarda hem akrabalık bağlarının devamlılığı neredeyse bir zorunluluk arz ettiğinden, hem de yaşamı idame ettirmenin ekonomik gereklerinden ve mesleki ilişkilenenin zorunluluğundan dolayı sosyal sermayenin sürekliliği, yeniden üretimi ve korunması kolaylaşır. Bununla birlikte birer grup olarak değerlendirildiğinde, hem meslek hem de akrabalık farklı alanlarda farklı sosyal sermaye bileşenleri sunma kapasitesinde olsalar da, meslek ve akrabalığın kesiştiği geleneksel toplumlarda sosyal sermayenin inşası ve devamlılığı pek çok diğer meslek grubuna veya akrabalık gruplarına göre çok daha kolay olacaktır.

Sosyal sermaye kavramı pek çok araştırmacı tarafından, zaman içinde modern yaşam dinamikleriyle dönüşen toplumlarda bu dönüşümün getirdiği yeni problemlere çözüm arayışı olarak kabul edilir. Bu durum aslında yeni bir olgu olmayan sosyal sermayenin geçmişteki ve günümüzdeki hali arasında bir kıyaslama yapılmasını da zorunlu kılar. Söz konusu kıyaslama pek çok yeniliğin sosyal sermaye üzerindeki olumsuz etkisini de açığa çıkarır. Coleman, geleneksel topluluklardaki dayanışmanın sosyal sermayeyi güçlendirici yönüne vurgu yapar ve modern toplumlarda bu durumun tam tersi olduğunu ifade eder (Field, 2008: 38). Bir örnek vermek gerekirse, Coleman'ın sosyal sermaye inşasında önemli etkisine vurgu yaptığı "kapama" olgusunun, daha kuvvetli karşılıklı iletişim ağlarına sahip geleneksel yaşamda, sosyal sermaye üzerinde olumlu etkisinden bahsedebiliriz. Biraz daha ayrıntılı anlatmak gerekirse Coleman, "farklı aktörler ve kurumlar arasındaki ilişkileri karşılıklı destekleyen bir oluşum" olarak tanımladığı "kapama"yı, sadece "yükümlülüklerin altından kalkmak için değil, aynı zamanda yaptırımlar yüklemeyi de sağlayan bir gereklilik olarak" tanımlar. Örneğin ruhban sınıfı, akrabalar ve komşuların davranışları, öğretmenlerin ve ailelerin öğrencilerin derslerinden kaytarmasını veya ödevlerini aksatmalarını önlemeye zorlayacak bir etki yapar (Coleman 1990'dan akt. Field, 2008: 34). Görüldüğü üzere akrabalık, diğer ilişki ağlarını kapatma görevi görerek (Field, 2008: 37) sosyal sermayenin bünyesindeki ilişki ağlarının inşasında önemli rol oynar.

Bu akrabalığa da vurgu yapan örneklerle ilişkilendirilebilecek şekilde, Coleman'ın sosyal sermayenin asıl kaynağı olarak aileyi betimlediğini söyleyebiliriz (Field, 2008: 36). Benzer şekilde Tatlı (2013: 91) da sosyal sermayenin kaynaklarını sıralarken arkadaş, komşu ve bağlı olunan kurumlardaki kanallardan önce aileyi verir. Hatta sosyal sermayeyi oluşturan bağları iki ana cümlecikle gruplandırır: bir yandan aileler ve bireyler arasında, diğer yandan da toplumdaki gruplar arasında bağlardan bahseder. Elbette ki akrabalık bağlarının kuvvetli olmasının, -akrabalık ve meslek alanlarının kesişmediği toplumlarda bile- sosyal sermayede yapacağı olumlu etkinin yüksek olduğunu söylemek oldukça mantıklıdır. Aslında sosyal sermayenin mesleki alana ilk ve mikro düzeydeki faydasını bilgi paylaşımı, koordinasyon ve ortak karar alma süreçleri üzerindeki kolaylaştırıcı etkisi olarak verebiliriz (Serageldin ve Grootaert, 2000'den akt. Tatlı, 2013: 89). Buna ek olarak sosyal sermaye, çalışanları sistem içinde meşru hale getirir (Bozionelos, 2003'ten akt. Tatlı, 2013: 94). Bu bilgileri destekleyecek ifadeler, sosyal sermaye ve kariyer başarısı arasındaki ilişki üzerine çalışma yapan Seibert, Maris ve Robert (2001) tarafından ortaya atılır. Bu araştırmacılar sosyal sermayenin örgüt içinde bireyin daha fazla bilgiye zamanında erişimine, daha çok finansal ve maddi kaynağa erişimine ve sosyal sistem içinde daha görünür ve meşru hale gelmesine olanak sağlayarak, kariyer başarısını etkilediğini iddia eder (akt. Tatlı, 2013: 89). Sosyal sermaye kavramında öne çıkan anahtar kelimelerden biri olan "güven" hissinin mesleki yaşamdaki karşılığını da Fabio Sabatini, yaptığı çalışmadan yola çıkarak verir. İtalya'da yaptığı deneysel çalışmalarla Sabatini türdeş gruplar içindeki sosyal sermayenin iş gücü piyasasındaki iş gücü güvensizliğini oldukça azalttığı söyler (Sabatini 2008'den akt. Tatlı, 2003: 94).

2.4.2. Akrabalık ve Kimlik

Yukarıdaki tartışmalardan yola çıkarak, kategorizasyon temelli bir kavram olan akrabalığın bir kimlik meselesi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Gerek biyolojik perspektif, gerekse kültürel perspektif, akrabalığı paylaşılan bir öz üzerine inşa eder. Yani insanların akrabalık bağlarıyla birbirlerini yakın ve bağlı görmelerinin temelinde bir 'öz

birliği' durumu söz konusudur. Karşılıklı paylaştıkları 'öz' diğer insanlarla paylaşmadıkları bir ayrıcalıktır; dolayısıyla biz ve onlar arasındaki sınırı da belirler. İlgili başlık altında da bahsedildiği gibi bu öz, biyolojik perspektiften üreme yoluyla ve ortak kan bağıyla paylaşılabilinen bir ayrıcalığı yansıtırsa da, kültürel perspektiften kimi durumlarda aynı sütü içmiş olma veya bir akraba grubun topraklarında yaşamaya başlayıp orada yetişen besini ortak yeme durumu da akrabalık tanımı –yani ortak öze sahip olma durumu- kapsamındadır (Holy, 2016: 39-40). Bu şekilde paylaşılan öz temelinde biz ve onlar arasında yapılan ayırım, 'kimlik olarak akrabalık' ifadesiyle tanımlanabilir.

Antropolojide günümüzde geçerli olan akrabalık tanımları göz önüne alındığında akrabalık ve kimlik arasındaki ilişkinin karmaşıklığı kendini gösterir. Sahlins'in akrabalığı çok katmanlı bir kişilerarası katılım, müşterek bir varoluş ağı (2015: 36) olarak tanımladığından bahsetmiştik. Sahlins bu yaklaşımını, Aristoteles'in akrabalık değerlendirmesine kadar geriye götürebileceği bir gelenekle ilişkilendirir. Aristoteles'in ifadelerinden yola çıkarak bir değerlendirmesini yapan Sahlins, kendi yaklaşımıyla ortak yönünü "ayrık öznelerde aynı varlık" çıkarımıyla tanımlar. Pek çok değişik biçim ve derecede var olabilecek bu şekildeki bir kişilerarasılık içinde akrabalığın farkı, akrabalıkta bireyler arasında birbirlerine ait olma, birbirlerinin birer parçası olma, birbirlerinden var olma, yaşamları birleşik ve karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı olma durumudur (Sahlins, 2015: 37). "Ayrık öznelerde aynı varlık" veya "birbirlerinin parçası" olması durumunda akrabalığın salt kolektif kimlik kategorisi olmaktan öte bir anlamı olduğu açıktır; Sahlins'e göre bu durumda varoluş müşterek olduğundan deneyim de kişisel olmaktan çıkar ve artık müşterektir (2015: 13). Böyle olduğunda ise akrabalar artık birbirlerine mensupturlar ve birbirlerinin kimliğine ve var oluşuna içkindirler (2015: 91).

Akrabalık yalnızca paylaşılan özün aktarımından öte pek çok kimlik temsiliyetlerine de sahiptir ve bunu da kuşaktan kuşağa aktarır. Akrabalık kuşaklar arasındaki toplumsal ilişkinin temelini teşkil ederek, zaman içinde bilginin aktarımı için de bir kanal görevi görür ve bu suretle –aktarılan teknik bilginin yanında- kişinin rolü, statüsü, ilişkileri, sorumlulukları ve zorunlulukları hakkında temel toplumsal bilgileri de aktarır (Bates, 2013: 273). Aktarılan tüm bu bilgiler kimlik inşası sürecinin temel bileşenleri olarak bir topluluğu diğerlerinden ayıran niteliklerin oluşumunda kullanılır.

Dolayısıyla bir statü ve roller örüntüsü olarak da kabul edebileceğimiz akrabalık, yalnızca toplumsal davranışa şekil vermekle kalmaz, bu surette -yukarıda bahsettiğimiz ‘kimlik olarak akrabalık’ tanımıyla ilişkilendirilebilecek şekilde- toplumdaki üyeleri ortak kolektif kimliğe sahip olanlar ve olmayanlar şeklinde gruplandırır (Bates, 2013: 280).

Batı dünyası perspektifinden yürütülen akrabalık çalışmalarında yapılan iki vurgu, bir kimlik meselesi olarak akrabalığı ele aldığımızda önem kazanır. İlki modern dönemde öne çıkan “bireysellik” kavramına yapılan vurgudur. Bu perspektiften akrabalığın doğası ve karakterine ilişkin ortaya atılan hemen tüm varsayımlar temelde Batılı bireysellik ve bağlantı kavramsallaştırmasına dayanarak yapılır. Batı düşüncesine göre bireylerin bireyselliklerini güvence altına alan, birbiriyle olan bağlantıları değil bireysel statüleridir (Strathern 1992’den akt. Holy, 2016: 222). Bireysellikler Batı dünyasında iş gören organizmalar olarak eşsizdirler ve aralarında katı sınırlar olan fiziksel varlıklar olarak tahayyül edilir. Ancak Batı dışı toplumlarda bireyin farklı inşa edildiği pek çok örnek karşımıza çıkar. Örneğin Marilyn Strathern, Malenezyalılarda ferdiyetin benliğin başkalarıyla bir dizi anlamlı ilişkiler yoluyla tanımlanması ve tecrübe edilmesiyle, bağlantıların kökeninden ziyade tesiri üzerinden kavrandığını söyler. Diğer bir ifadeyle Malenezyalı bireyler çoğunlukla “kendilerini üreten çoğul ve bileşik bir bağlantılar alanı şeklinde inşa edilir. Eşsiz varlıklar değerlendiriminin çok uzağında genellikle ‘birey’den ziyade ‘çokey’ oldukları düşünülür” (Strathern 1988’den akt. Holy, 2016: 223). Strathern’ün tabiriyle öne çıkan “çokey” benzetmesi, -her ne kadar pek çoğu kendine özgü modernleşme süreçlerini deneyimlemiş ve bireysellik olgusu bir şekilde görünürlük kazanmış olsa da- Batı dışı toplumlarda bir kimlik kategorisi olarak akrabalıktan öte pek çok kategorizasyonun özünü ifade etmesi bakımından da önemlidir.

İkinci vurgu biyolojik düşüncenin uzantısı olarak “soy” üzerine yapılır. Akrabalık kavramıyla sıklıkla iç içe kullanılan soy kategorisi belirli bir atanın soyundan belirli bir yolla geldiğini düşünen bireyleri içine alır ki aslında analitik olarak akrabalık kategorisinden farklı bir alana işaret eder. İkisi birbiriyle ilişkili ancak farklı alanları kapsayan akrabalık ve soy kavramlarını Fortes (1969) şu şekilde tanımlar: akrabalık domestik alanda meydana gelen ve üreme eylemi kaynaklı, ego-merkezli, iki taraflı ilişkiler sistemidir. Soy ise akrabalık temeline dayalı toplumsal sistemlerdeki bireylerin,

“siyasal mensubiyetlerini tanımlayan sosyomerkezli nesep ilişkileri sistemidir” (akt. Holy, 2016: 83). Yani akrabalık domestik alana, soy ise siyasi-yasal alana ilişkin bir fenomen olarak karşımıza çıkar. Akrabalar arasındaki birbirlerine karşı düzenli fedakarlıklarını veya dostluklarını oluşturan ‘özel, hislere dayalı ve manevi normlar’, - soydan farklı olarak- domestik alanın eylemlerini belirleyen normlardır (Holy, 2016: 82-83).

Akrabalık çalışmalarındaki biyolojik temelli akrabalık nosyonundan kültürel alana doğru gerçekleşen eksen kaymasından bahsetmiştik. Buradan yola çıkarak akrabalığın tam da diğer kimlik kategorileri olan ulus ve etnisite gibi “ön kabul” veya “tahayyül” üzerine inşa edilebilecek ilişkiler ağı olduğu söylenebilir. Bu konuda Julian Pitt-Rivers’in (1973), ‘akrabalığın esaslı ortak tözden olmaya (consubstantiality), daha doğrusu ortak tözden olma nosyonuna dayanır’ (akt. Duben, 2012: 91-92) ifadesinde “nosyon” a yaptığı vurgu ve Levi-Strauss’un “Bir akrabalık sistemi, bireyler arasındaki nesnel soy ya da kan bağı ilişkilerinden ibaret değildir; bu sistem, yalnızca insanların bilincinde vardır ve fiili bir durumun doğal gelişiminden kaynaklanmayan keyfi bir tasvir sistemidir” (Levi-Strauss, 2012: 86) ifadesindeki “keyfi bir tasvir sistemi” olarak değerlendirmesi, bu düşünceyi destekler niteliktedir. Akrabalık kavramının bu niteliği soy ile ilgili Batı toplumundaki ‘eski’ alışkanlıklarla ters düşer. Batı toplumunda temelini üreme ilişkilerinden alan soy kavramının, çeşitli nedenlerle akrabalıktan önde görüldüğü açıktır. Bu şekilde değerlendiren bir perspektiften akrabalığın, evlilik gibi üremeyle ilişkili olabilecek yollar dışında, bireylerin sonradan tercihiyle dâhil olduğu bir etkileşim sonucu şekillenmediği düşünülür. Buna göre akrabalık insanların salt mevcudiyetlerinin sonucudur; bundan dolayı akrabalık statüsü isnat edilen bir konumdur. Bu düşüncelerin uzantısı olarak bireyin doğumuyla birlikte kendiliğinden ortaya çıktığı için akrabalığın müzakere edilemez olduğu söylenebilir (Holy, 2016: 220). Ancak -inşacı etnisite teorileriyle benzerlik gösterecek şekilde- akrabalığın da doğumla birlikte bir kere kazanılan ve değişmez olduğu fikri pek çok etnografik çalışma ışığında yavaş yavaş değişmeye başlar. Günümüzde akrabalık çalışmalarında odak noktasının ve yönelimin varsayılabir nesepsel ilişkiler sisteminden, insanların kendi tahayyülleri ve inşalarına kaymış olması (Holy, 2016: 241) kimlik teorilerindeki yönelimle koştur bir seyir izlediğini

gösterir. Bu, aynı zamanda hem bu iki alanda çalışan araştırmacıların akademi dünyasında hâkim olan çağın ruhunu paylaşıyor olmalarının hem de kavramsal olarak akrabalığın kimlik kavramıyla kuvvetli organik bağa sahip olduğunun göstergesidir. Bu gerekçeyle ‘yeni’ görme ve değerlendirme biçimleri üzerinden, bir kimlik kategorisi olarak akrabalık durumunun da müzakere edilebilir olduğu değerlendirmeye açıktır.

Akrabalığın kimlik üzerine direkt etkisini ‘kimlik olarak akrabalık’ kapsamı dışında da gözlemleyebiliriz. Bireyin kimliğinin gelişiminde, doğumdan itibaren maruz kaldıkları akrabalık ilişkilerinin önemi yadsınamaz. Etnik kimlik perspektifinden değerlendirmelerde bulunan Phinney ve Rotheram (1987) çocukların yaşamlarının ilk 10 yılında etnik kimlik edindiklerini ve bu konuyla ilgili tutumlarında bir kristalleşme olduğunu söyler. Bu sürecin seyri şöyledir: öncelikle fiziksel farklılıklara karşı farkındalık geliştiren çocuk sonra sosyal olarak farklılıklarını tanır ve son olarak bu sosyal farklılıklar çocuğun davranışlarına yansır. Akrabalık ilişkilerinin yoğun olarak yaşanması bu süreçte direkt olarak etnik kimliğin inşasında rol oynar (akt. Boz, 2010: 17).

Akrabalık, milliyetçi kimlik inşasında da önemli bir etkiye sahiptir. Modern bir olgu olan milliyetçilik, yeni şartlar altında ortaya çıkmış bir kolektif kimlik oluşturma yoludur. Ancak bu “yeni şartlar” ifadesinden yola çıkılarak milliyetçilikle ilgili her şeyin yeni olduğu iddia edilemez. Milliyetçi kimlik inşaları aralarında akrabalık bağlarının da olduğu ve uzun süredir var olan –etnik kimlik, atalara dayandırılan bir toprağa bağlılık gibi- farklı dinamikler üzerine temellendirilir (Calhoun, 2007: 41). Aslında bir kimlik meselesi olarak akrabalığın, hiyerarşik olarak konumlandırılabilir alt ve üst kademedeki kimliklerle içerik olarak kıyaslandığında, diğerleriyle pek bir fark ortaya koymadığı da açıktır. Yani küçükten büyüğe sıraladığımızda “aile-akraba-soy-ulus” şeklinde bir sıralamada verilebilir. Bu kategoriler arasında analitik açıdan yapılması gerekli olan ayırım içerik üzerinden değil, bunların hangi dayanışma biçimleri olduğu ve nasıl yeniden üretildiği üzerinden yapılmalıdır (Calhoun, 2007: 41). Bu perspektiften bakıldığında akrabalık görece benzer bireylerin oluşturduğu ve doğrudan doğruya kişilerarası etkileşim üzerinden yeniden üretimin yapıldığı bir kategoridir.

2.4.3. Meslek ve Kimlik

Meslek ve kimlik arasındaki ilişkiyi üç odak üzerinde düşünerek analiz edebiliriz. İlki kimlik olarak mesleğin nitelikleri; ikincisi mesleğin diğer kimlikler üzerine etkisi; son olarak da diğer kimliklerin meslek üzerine etkisi tartışılabilir.

En basit ifadeyle bireylerin bir meslek temelinde inşa ettikleri “biz ve ötekiler” ayrımı mesleğin kimlik olarak değerlendirilmesine olanak sağlar. Diğer bir anlatımla bireylerin kendilerini tanımlamalarında ve tanınmalarında yaptıkları vurgu ve bu doğrultuda ortaya koyduğu aidiyetler belirli bir meslek üzerineyse o meslek, bu birey ve/veya grup için bir kimliktir. Bir mesleğin kimlik olarak kabul edilmesi mesleğin bireyleri ‘belirli ayrıcalıklar temelinde bir şemsiye altında toplayabilme niteliği’ ile yakından ilişkilidir. Meslek kelimesinin etimolojisi bu belirli ayrıcalıklar temelli örgütlenme durumuyla ilişkilendirilebilir. Türkçedeki meslek kelimesinin türetildiği köken Arapça “sülûk” kelimesidir ve “bir yola girmek...” anlamını taşır. Köküyle alakalı olarak “yol, gidiş, usul, tarz, tertip” gibi anlamlara da sahiptir (Kemerlioğlu, 1973: 33). Bu durumda bireylere ‘biz’ olma ayrıcalığını veren, birlikte bir yola girmiş olma hali ve bu yolda ilerleyişin ‘diğerlerinden’ farklı bir düzen ve usule dayanmasıdır.

Bununla birlikte zaten belirli bir bölgede ve belirli biçimlerde sürekliliği olan insanlar arası ilişkilerin pek çok sosyo-kültürel sonuçlar ve ürünler meydana getirdiği açıktır. Nispeten belirli özellikteki sürekli ilişkiler örgüsü olarak değerlendirebileceğimiz mesleki zümreler perspektiften bakıldığında da durum böyledir. Meslekî zümreler, aralarındaki münasebetlerin devamlılığını sağlayan bir takım değerler, normlar ve tutumlar geliştirirler. Meslek ahlakı, mesleki değerler sistemi ve mesleğe bağlı tutumlar olarak yaratılan bu kurallar meslektaşların birbiriyle, müşterileriyle, diğer meslek zümreleriyle ve hatta meslek ile sosyal yapı arasındaki münasebetleri düzenler ve biçim verir. Hemen her meslek zümresi zaman içerisinde kendi terminolojisine ve araç-gereçlerine sahip olur. Değerleri, normları, tutumları, hak ve sorumlulukları, terminolojisi ve araç-gereçleri göz önüne alındığında meslek zümrelerinin birer altkültür oldukları söylenebilir (Kemerlioğlu, 1973: 30).

Bir kimlik olarak kabul edildiğinde, meslek zümresinin kendisi ve diğerleri arasına ördükleri duvarın da mesleki temelli olması gerekir. Bu konuda Plattner'ın hipotezi şöyledir: “Meslekler politik, ekonomik veya kültürel olarak ne kadar kontrol edilirse, o kadar kıymetli olur. Dahası, dışlayıcı baskıları uygulamak ne kadar kolay olursa, aynı mesleği uygulayan insanların birbirleriyle ilişkili olmaları daha fazla olacaktır” (Plattner, 1978: 78). Bu durum kolayca kimlik teorileriyle örtüştürülebilir; çünkü burada yapılan farkların vurgulanması ve bahsedildiği gibi ‘diğerleri’ ile araya kalın mesleki duvarlar çekilmesidir. Bu şekilde içerideki birliğin güçlendirilmesi de sağlanır ki içerideki birlik zaten akrabalık gibi temellere dayandığı için ‘doğal olarak’ güçlüyse, diğerleriyle farkın vurgulanması daha fazla tercih edilebilir.

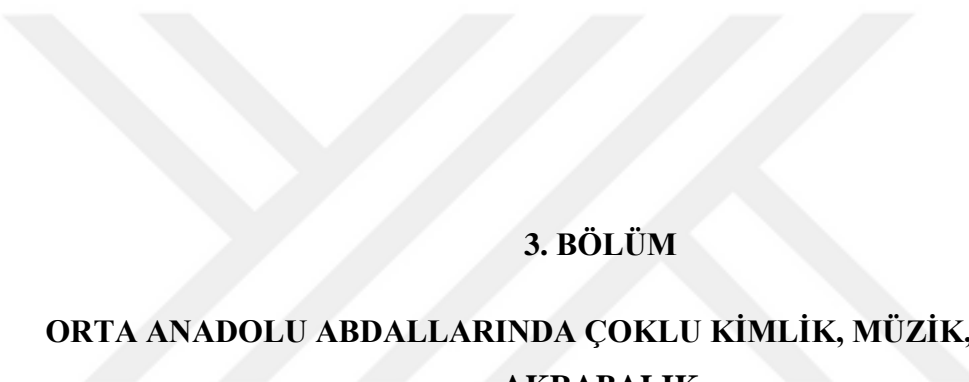
Kimlik olarak meslek, bir mesleki bilinci gerektirir ki bu bilinç, o mesleğin toplumdaki statüsüyle örtüşen bir algılama ve dünya görüşü içerir. Bu algılama ve dünya görüşü ise o mesleğe sahip kişiyi mesleğiyle uyumlu olan bir kişilik ve hayat tasarımına yönlendirir (Aytaç, 1996’dan akt. Uzun, 2000: 13). Aytaç’ın bu ifadesi, meslek ve kimlik arasındaki ikinci odağımız olan mesleğin diğer kimlikler üzerine etkisini bir yönüyle açıklar. Bireysel kimliğin önemli bir bileşeni olan meslek, gerektirdiği davranış kalıpları, algılama ve dünya görüşü, bireyin kimliğine ilişkin sahip olduğu aidiyetlerden önemli bir kısmını temsil eder. Buradan yola çıkarak söylenebilir ki bir kişi meslek sahibi olduğunda hem yeni bir kimliğe hem de diğer kimliklerini sınırlandıracak ve yeniden şekillendirebilecek bazı normlara da sahip olur.

Bu durumda mesleği yalnızca geçim mücadelesiyle ilişkilendirmek hatalı olacaktır. Meslekler her ne kadar yaşamın idamesi için gerekli olan ekonomik imkânların sağlanmasında temel dayanak olsa da, meslek kavramının içeriğinin ekonomiye indirgenemeyeceğinden yukarıda bahsetmiştik. Çiçek’in yaptığı çalışmada 645 kişiye meslek tercihlerini neye göre yaptıkları sorulduğunda, %39,2’lik bir oranla (253 kişi) ‘Yüksek Gelir Getirmesi’ yanıtı verilirken, ‘İtibarlı Olması’ yanıtını verenlerin oranı %42,8 (276 kişi)’dir (2011: 47). Bu örnek elbette tüm meslek gruplarının tercihlerini açıklayabilecek sonuçları barındırmaz; ancak “herhangi bir” örnek olarak bireyin kimlik inşası sürecinde sosyal yapıda işgal ettiği yer olarak tanımlanabilecek statünün (Uzun, 2000: 8) önemini vurgulaması bakımından önemlidir.

Üçüncü odak, bireyin kimliklerinin meslek üzerine etkisidir: İnsanların ırk ve etnisiteyle ilişkili olan kimliklerinin, sahip oldukları meslekler ve yaptıkları işi belirlemede büyük önem taşıdığı açıktır. Meslekler ve toplumsal tabakalaşma arasındaki organik ilişki kimliğin mesleği belirlemesi durumuna örnek olarak verilebilir. Tarih boyunca toplumsal tabakaların birbirinden ayırt edilip adlandırmaları çoğunlukla mesleklere veya mesleki zümrelere dayanır ve toplumsal tabakalara verilen adlar da aslında çoğunlukla mesleki kategorilerin adlarıdır. Örneğin Platon'un ideal toplumu dört tabakalı yapıya böler: 1-yöneticiler veya koruyucular, 2-yardımcılar veya askerler, 3-esnaf, zanaatkâr ve işçiler, 4-köleler. Popper (1967) da ideal toplumu iki kasta ayırır ve biri yöneticiler veya askerlik kastı iken diğeri esnaf ve işçiler kastıdır (akt. Kemerlioğlu, 1973: 232).

Toplumsal tabakaların ana tipleri olarak tanımlayabileceğimiz kast, stand ve sınıf tiplerini tespit etmede olduğu kadar, onların adlandırılmasında da mesleki kategoriler veya zümreler kullanılır. Hemen tüm toplumsal tabaka adlandırmasında reñber sınıfı, tüccar sınıfı, dokumacı sınıfı, ruhban kastı, askerler sınıfı, memur sınıfı, işçi sınıfı, hizmetkârlar sınıfı gibi meslek adları tercih edilir (Kemerlioğlu, 1973: 233). Burada yapılan ayrımlarda toplumsal tabakaların adlandırılmasında mesleklerin isimlerinin kullanılıyor olması bir illüzyon etkisi oluşturabilir; ancak söz konusu toplumsal tabakalar adlandırıldıkları meslekleri yaptığı için değil, toplumsal olarak yalnızca bu meslekleri yapmalarına olanak tanındığı için meslek isimleriyle adlandırılır.

İnsanların etnik kimliklerinin meslekleri üzerine olan etkisi direkt olabileceği gibi dolaylı da olabilir. Etnik köken veya inanç gibi çeşitli aidiyetlerin insanların yaşadıkları ve çalıştıkları yerler arasında bir ayrıma neden olduğu pek çok örnek söz konusudur. Bu ayrımlar -dolaylı olarak- bireyin birçok işe girebilmesi için önemli kabul edilen sosyal ağların boyutunu ve kapsamını sınırlar (Volti, 2008: 260-261). Dolayısıyla etnik kimlik temelli inşa edilen marjinalleştirmeler, yalnızca yerleşim yeri olarak değil, mesleki imkânlar bakımından da söz konusu bireyleri kenarda bırakır.



3. BÖLÜM
ORTA ANADOLU ABDALLARINDA ÇOKLU KİMLİK, MÜZİK, MESLEK ve
AKRABALIK

3. BÖLÜM

ORTA ANADOLU ABDALLARINDA ÇOKLU KİMLİK, MÜZİK, MESLEK ve AKRABALIK

3.1. Abdal Kimliği

Kuramsal çerçeve bölümünde oluşturulan bağlamda çalışmanın örneğine yönelik değerlendirmelerin yapıldığı üçüncü bölüm, Abdalların kimlikleri, müzikleri ve mesleki kapsamda müzisyenliklerinin ele alındığı alt bölümler olarak organize edildi. Abdalların kimliklerinin ele alındığı bu ilk kesimde öncelikle Orta Anadolu Abdalları operasyonel tanımıyla sınırlandırdığımız gruba ilişkin bir profil çıkarılacak, ardından Abdalların çoklu kimliklerine ve müzakerelerine yer verilecektir. Yine bu kesimde akrabalık bağının Abdal kimliğinin inşası üzerindeki belirleyiciliğinden hareketle Abdallarda iç evlilik, aile yapısı ve akrabalık konuları ele alınacaktır. Abdalların kimliklerine ilişkin bu ilk alt bölümün sonraki başlıklarında öncelikle Abdalların kimliklerinde önemli yer tutan, pek çok bileşeni kapsayan ve Abdalların söylemlerinden uyarlanan ‘ezginlik’ operasyonel tanımlamasına; Ruth Benedict’in Nietzsche’den aldığı ve başlıca iki kültürel toplumsal karakteri modellemek için kullandığı Apolloncu-Dionysoscu toplum tipleri perspektifinden Abdal toplumunun ele alınmasına; Abdal kimliğinin ve müzakerelerinin farklı merkezlerde görünümüne güzel bir örnek teşkil eden Abdalların yaşamlarının İzmir’e dair olan bölümüne yer verilecektir.

3.1.1. Orta Anadolu Abdalları Kimlerdir?

Abdallar Türkiye genelinde farklı bölge ve şehirlerde yaşamlarını sürdürürler. Orta Anadolu’daki pek çok şehirde de, Abdalların yaşadığı mahalleler ve köyler bulunur. Ancak, önceki başlıklar altında da belirtildiği gibi, bu çalışmanın örneğini oluşturan ve ‘Orta Anadolu Abdalları’ operasyonel tanımı ile sınırlandırılmak istenen grup, farklı ilçe ve il sınırları içinde yaşamlarına rağmen aralarında mesleki ve akrabalık bağlarından

dolayı kendi içinde tutarlı bir kültürel bütünlüğe sahip olan Abdallardır. Büyük oranda ortak geçmişi, gündemi ve kültürü paylaşan bu grup, Kırıkkale'nin Keskin ilçesi Yenimahalle, Kırşehir Merkez Bağbaşı Mahallesi ve Kırşehir'in Kaman ilçesi Sarıuşağı Mahallesiinde yaşarlar. Yaklaşık son otuz yıldır bu üç merkezdeki Abdalların sayıca önemli bir kısmı kış aylarını İzmir'de, yaz aylarını ise Kırşehir, Kaman ve Keskin'de geçirirler. Etnisite temelli bir nüfus sayımı söz konusu olmadığından, yaşadıkları mahallelerdeki varlıklarını sayıca kesin olarak belirtmek güçtür ancak bölgedeki yerel yönetimlerin ilgili birimlerinden aldığımız veriler ışığında Orta Anadolu Abdal popülasyonu için tahmini olara şu şekilde bir profil çizilebilir:

Abdalların Keskin Yenimahalle'deki nüfusları yaz aylarında yaklaşık 600 iken, kış aylarında İzmir'e gitmeyenlerin sayısı yaklaşık 400-450 kişidir (Keskin Yenimahalle Muhtarı Mücahit Şahindoğan, Görüşme: 03.01.2019). Yazın ve kışın nüfus oranındaki değişimin en az yaşandığı mahalle Kırşehir'deki Abdalların yaşadığı Bağbaşı mahallesidir. Buradan İzmir'e veya başka yerlere zaman içinde göçmüş olanların büyük kısmı yazları geri gelmez. Bu gerekçeyle kışın yaklaşık 200-250 kişi olan nüfus yazın Keskin'deki gibi birkaç kat artmaz ve yaklaşık 300-350 kişi civarındadır (Kırşehir Bağbaşı Mahallesi Muhtarı Dursun Şahbaz, Görüşme: 03.01.2019). Kaman'da ise yazın yaklaşık 350-400 kişi olan nüfus kış aylarında İzmir'e gidenler nedeniyle yaklaşık 150 kişiye düşer (Kaman Sarıuşağı Mahallesi Muhtarı Hayati Demirel, Görüşme: 03.01.2019). Bu veriler ışığında Kırşehir, Kaman ve Keskin'de yaz ayları toplam nüfus yaklaşık 1300 kişiyken, kış aylarında yaklaşık 800 kişidir. Ancak bu rakamlar bütünüyle Orta Anadolu Abdallarının sayılarını yansıtmaz, çünkü İzmir'e yerleşip kış aylarında memleketlerine dönmeyen önemli bir nüfus da söz konusudur. Genellikle zorunlu eğitimden sonra okul hayatına son veren Orta Anadolu Abdalları içinde erkekler arasından lise seviyesinde eğitim alanların oranı giderek artmaktadır. Bu üç merkezde de sabit ücret karşılığı kamu veya özel sektörde sürekli bir işe sahip olanlarının oranı oldukça düşüktür. Bu düşük oranın içine girenler ise 30 yaş altı gençlerdir; orta ve ileri yaştaki Abdal erkeklerin hemen hepsi müzisyendir. Yukarıda bahsedilen sabit işlerde çalışan Abdallar da hafta sonları ve yıllık izinlerinde müzisyenlik yaparlar. Bununla birlikte yine bu üç merkezde kadınlar müzik veya müzik dışında kamusal alanda herhangi ücretli bir

işte çalışmazlar, ev hanımı olarak özel alanla sınırlı bir yaşam sürdürürler. İnançsal olarak Alevi kimliklerini öne çıkaran Abdallar, içinde yaşadıkları toplumda Türkmenlere mensup bir grup olarak tanınırlar.

3.1.1.1. Abdallarda Çoklu Kimlik ve Müzakeresi

Orta Anadolu Abdalları kendilerini tanımlarken, sahip oldukları birden fazla kimlikten birini veya bir kaçını, farklı durumlarda farklı referanslardan hareketle bir müzakere sonucu –diğerlerini reddetmeden- öne çıkarırlar. Hem kendilerini tanımlamaları, hem Abdal olmayanlar tarafından tanınmaları hem de sergiledikleri aidiyetler bakımından Abdalların çoklu kimlikleri Türklük, Türkmenlik, Abdallık-Teberlik, Alevilik-Bektaşılık, Müzisyenlik, Sanatçılık vb. sıralanabilir.

Abdal toplumunun çoklu kimliklerinden ilk ele alacağımız ulus kimliğidir. Ulus kimliği, modernizmin tek tipli ve homojen kimlik anlayışının bir yansımasıdır ve kökenini bu anlayıştan alan tüm kimlikler gibi belirli amaçlar çerçevesinde kimlikte var olandan ziyade, olması istenenin vurgulandığı bir karaktere sahiptir. Günümüzde ulus kimlikleri bu özelliği bakımdan pek çok haklı eleştiri olsa da, milyonlarca insanın kendilerini tanımlamada ulus kimliğini tercih etmesi göz ardı edilmez. Diğer bir ifadeyle ulus kimliğinin sonradan icat edilmiş, pek çok farklı gerçekliğe sünger çekerek yaratılan sunî bir kimlik olarak etiketlenmesi, bu kimliği benimseyen insanların yaşamındaki öneminin göz ardı edilebileceği anlamına gelmez. Abdal toplumu da ulus kimliğini kendilerini tanımlarken mutlaka kullanırlar ve bununla gurur duydukları da rahatlıkla gözlenebilir. Abdallar kendi köken hikayelerini dayandırdıkları –ve aşağıda ayrıntılı şekilde ele alacağımız- Türkmenlik iddialarını referans göstererek, kendilerinin “öz, gerçek, hakiki Türk” olduklarını iddia ederler. Bir ulus devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti’nin Türk milli kimliği inşa süreciyle ilgili politikalarını şekillendiren ideolojiyle ters düşmemeye gayret ederler. Milli değerlere, bayrağa, ülkenin bölünmez bütünlüğüne bağlılıklarını sık sık dile getirirler. Bununla birlikte toplumun geri kalanından ayrı ve marjinal bırakılan bir etnisite olarak büyük sıkıntılar çektiklerini sıklıkla dile getirirler. Ancak zorluklara rağmen “bizim insanımız silah alıp dağa çıkmaz,

devletine milletine hainlik etmez” gibi cümlelerle, Türklüklerini ve devlete bağlılıklarını vurgularlar. Diğer bir ifadeyle koşulsuz bir ön kabulle benimsedikleri Türklükleri ile pratikte karşılaştıkları kimlik temelli sorunları hiçbir platformda karşı karşıya getirmezler. Türk ulus kimliğinin koşulsuz bir şekilde kabulünün iç yüzünü net olarak anlamak ve açıklamak mümkün olmasa da dinamikleri arasında samimi bir inanmışlığın yanı sıra mesleki ve ideolojik gerekliliklerle, marjinal bir topluluk olarak toplumun geri kalanıyla entegrasyon gibi kaygıların rol oynadığı da söylenebilir.

Orta Anadolu Abdallarının çeşitli durumlarda öne çıkardıkları bir diğer kimlik Türkmen kimliğidir. Türkmen kimliğiyle kendilerini iki şekilde ilişkilendirirler. Tarihsel perspektifle ilgili bölümde ayrıntılı şekilde bahsettiğimiz Türkmen kavramının anlamlarından ‘Orta Asya’dan göçen Türk topluluğu olarak Türkmen’ ve ‘Horasan kökenli Alevi topluluk olarak Türkmen’ kimliklerine vurgu yaparlar. Türkmenliklerine ilişkin bu iki köken hikâyesini de mutlaka birbiriyle ilişkilendirirler. Kendi tarihlerine yönelik görece fazla bilgi sahibi olanları, Orta Asya kökenli Türk göçebe toplumunun parçası şeklinde kendilerini tanımlamalarına çıkış noktası olarak Orta Asya’daki Akhun Devleti’ni gösterirler.

Öte yandan Abdallar, kökenlerini diğer Türkmenler gibi Horasan’a dayandırır. İmam Hüseyin’in Yezit tarafından katledilmesinin ardından Horasan’dan Anadolu’ya göç ettikleri yönündeki görüşleri, Türkiye’deki Horasan köken tahayyülünü paylaşan diğer Türkmenlerle paralellik sergiler. Bu yaklaşım, Türkmen kelimesinin “göçebe Türkler” anlamıyla “inançsal niteliğe sahip Türkmenlik” arasında ilişki kuran yaklaşımdır.

Abdallar Türkmen oldukları yönündeki iddialarını, bu topraklarda Türklüğü ve öz dilleri olan Türkçeyi belli bir yaygınlığa ulaştıran gruplar oldukları tahayyülü ile ilişkilendirirler. Dolayısıyla Abdalların Türklük ve Türkmenlik kimlikleri birbirlerini besleyen ancak bazı durumlarda müzakere edilerek, öne çıkardıkları bazı durumlarda geri planda bıraktıkları iki ayrı kimliktir. Örnek vermek gerekirse; Abdallar ülke politikalarıyla ilgili konularda, kendi konumlarını ve yaklaşımlarını vurgulamak için

Türklük kimliğini vurgularken, daha çok yerel ilişkilennmelerle ilgili konularda Türkmenliklerini öne sürerler.

Abdalların çoklu kimliklerinde vurguladıkları bir diğer kimlik Abdallık ve Teberlik olarak karşımıza çıkar. Abdallık kimliği de iki kökenle ilişkilendirilir. İlki etnik bir yapı olan Orta Asya'dan göçen Türkmenler içinde olan Abdal kavmidir ki bu yönüyle yukarıda ayrıntıları aktarılan Türkmenlik meselesi ile ilgilidir. Yani Abdallık, Türkmenler arasındaki farklılığa işaret etmekle birlikte, bir nevi Türkmenliktir. İkincisi ise tasavvuf dervişlerinden köken aldığına inanılan ve insanüstü niteliklere sahip olduğu düşünülen, ayrıcalıklı bir kimliktir. Bu yaklaşımda Abdallar, ulu kabul edilen din büyüklerinin torunlarıdır ve Abdal toplumunun Abdallığı, Pir Sultan Abdal, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal'dan gelir. Hikmet sahibi oldukları yönünde hikayeler anlatmaları, bu yaklaşımlarıyla ilişkilidir. Örneğin kör bir Abdal'ın göğe ellerini açtığından ve bir turnanın gelip eline konduğundan bahsederler. "Neslimiz gökten turna indirmiş" cümlesi bu hikâyenin özlü bir ifadesidir (Adem Göçer, Görüşme: 23.07.2012). Bu tür davranışlar ve söylemler Abdalların kendilerini diğer topluluklar içinde kısmen ayrıcalıklı gördüklerine işaret eder. Hatta Abdalları biraz tanıyan bir kişinin "keşke ben de Abdal olabilsem" dediğini büyük bir gururla anlatırlar (Tacettin Köksal, Görüşme: 28.01.2013). Kendi kökenlerine referans verdikleri tasavvufi abdallarla ilişkilendirilebilecek şekilde, konuşmalarında sürekli ruhani ve insani değerler üzerine vurgu yaparlar. Bunu yaparken her Abdal kendi kültürel sermayesi ölçüsünde dini metinlerden, tasavvufi abdalların sözlerinden ve şiirlerinden, türkü sözlerinden etkili ifadeleri konuşmalarında kullanırlar.

Abdalların teber sözcüğü hakkındaki görüşleri ikiye ayrılır. Oldukça yaygın olan ilk görüş, teber sözcüğünün Abdal gizli dilinde "davul ve davulcu" anlamına geldiğini ve teber diyerek "müzik çalan ustalar"ın kastedildiğini iddia eder. İkinci görüş de mesleki adlandırmayla ilgilidir: Teber, "Ebu Müslim'in taşıdığı kılıç"a denir. Kendilerine teber demelerinin sebebi ise, Abdalların yıllar önce bu kılıçları üretiyor olmalarıdır ki bunu da Türkmenler içindeki grupların mesleki adlandırmalarla anılmasıyla ilişkilendirirler (Seyit Çevik, Görüşme: 19.06.2012). Çoğunlukla bu iki kimliği eş anlamlı olarak tanımlasalar da bir grup adı olarak Teber adlandırmasını kendi aralarındaki iletişimde, Abdal kimliğini ise dışarıya karşı kullanırlar. Teber adı, kendileri tarafından kendilerini 'içeride'

tanımlama ve adlandırma tercihleri olması ve Abdal gizli dilinde müzisyenliğe gönderme yapması sebebiyle, kendi içlerinde müzisyen tanımıyla da ilişkilidir. Bununla birlikte Abdal adı, içeriğindeki –teber sözcüğüne görece daha fazla olan- tasavvufi boyut ve Abdal olmayanlar perspektifinden müzisyenliklerinin ülke çapında ifadesi olması bakımından önemlidir.

Abdalların bir diğer kimlikleri Alevilik-Bektaşiliktir. Abdallar itikaden Alevidir, ancak Türkiye’deki diğer Alevilerle kıyaslandıklarında kimlik olarak Aleviliği daha az öne çıkarırlar. Sünnî inanç pratikleri çerçevesinde İslam’ı yaşayan Abdalların sayısı giderek artmaktadır ancak yaşamlarında mutlaka Alevi kimlik işaretleyicilerine yer veririler. Örneğin hemen her evde Hz. Ali’nin resmedildiği bir görsel bulunur; Hacca giden, günde beş vakit namazını kılan, Ramazan ayında oruç tutan ve söyleminde -açıkça olmasa da- Sünni gereklilikleri yerine getirdiğine sık sık yer veren bir Abdalın evinde bile Hz. Ali ve On iki İmam’ın görselleri başköşede asılıdır. Ayrıca Alevilikle birlikte Bektaşilik de Abdalların benimsediği kimliklerden biridir. Bektaşilik kimliğiyle kendilerini ilişkilendirmelerine sözlü tarihte kanıt olarak -dedelerinden duydukları şekliyle- atalarının Yeniçeri olmalarını öne sürerler. Adem Göçer, Fatih Sultan Mehmet zamanında atalarının Yeniçeri olduğunu, hem savaştıklarını hem de orduya moral verdiklerini söyler (Adem Göçer, Görüşme: 28.01.2013).

Kaman Abdallarından Murat Karakuş’un şu cümlesi önemlidir: “Ben Alevi değilim, Bektaşi değilim! Ama Abdalım. Abdallık ehlibeytten gelir; bu yüzden hem Aleviyim, hem Bektaşiyim” (Murat Karakuş, Görüşme: 01.03.2016). Bu cümleden yola çıkarak Aleviliği ve Bektaşiliği Türkmenliğin ve Abdallığın bir gereği olarak gördükleri söylenebilir. Aslında bu cümleyle Abdallığın Alevilik ve Bektaşiliği kapsayan bir niteliğe sahip olduğu ve tüm bu kimlikler içinde sebep sonuç ilişkisi ve İslam’ın kutsallarıyla olan bağı bakımından diğer kimliklere kaynaklık ettiği, dolayısıyla da önem sıralamasında üst sıralarda görüldüğü sonucu çıkarılabilir.

Abdalların bir diğer kimliği olan müzisyenlik, Türkiye’deki pek çok kişi ya da grup açısından Abdalları tanıma biçimidir. Bu çalışmanın Abdallarda müzisyenlikle ilgili kesiminde ayrıntılı olarak ele alınacak olan müzisyenlik kimliği, toplumsal olarak

atfedilen değer bakımından zaman içerisinde bir dizi değişim yaşadı. Müzisyenlik kimliği, aslında görece düşük statüye sahip olan “çalıcılık” kimliğinin zaman içinde terkedilmesiyle Abdallar arasında yaygınlaştı. Benzer bir dönüşüm müzisyenlikten bu kez bir başka prestijli başlık tercihi ile “sanatçılığa” doğru da yaşandı. 2000’li yıllarda bir Abdal müzisyen/ozan olan Neşet Ertaş’a ülke genelinde gösterilen ilgi ve bunun yarattığı cazibe, beraberinde Türkiye’de yaşayan diğer Abdallarla birlikte özellikle örnek olayımızı oluşturan Orta Anadolu Abdallarına bakışı da etkiledi. Daha açık bir ifadeyle, Türkiye’den Almanya’ya giderken belirli bir çevre tarafından dinlenen ve saygı gösterilen Neşet Ertaş ülkeye döndüğünde, Türkiye’de kendisine yönelik ilginin öncesiyle kıyaslanamayacak seviyede arttığına tanık oldu. Neşet Ertaş’a gösterilen ilgi ve saygının tek olması da önemli nedeni, Türkiye’deki izlerkitlenin 1990’larda deneyimlediği Türk Halk Müziği “uyanış” süreci ile ilgilidir. 1990’ların ortalarına kadar özellikle ulus devletin resmi ideolojisi gereği türdeşleştirilen dolayısıyla kendilerine ait anlatım olanağının yayılmasından ve dışa vurulmasından mahsur kalan somut toplumsallıklar, devletin ilgili kurumlarıyla birlikte, özel radyo ve televizyonlarla ve müzik endüstrisinin gelişme göstermesiyle birlikte seçenek kendini ifade alanlarına kavuştular. Bu süreç Livingston’ın (1999) yok olmakta olduğuna inanılan veya bütünüyle geçmişe ait olduğu düşünülen bir müzik geleneğinin yeniden eski haline getirilmesi ve korunması amacındaki bir toplumsal hareket olarak tanımladığı uyanış (revival) kavramı (akt. Erol, 2009: 73) perspektifinden Türk Halk Müziğinin deneyimlediği dönüşüme işaret etmektedir. Bu süreçte de pek çok uyanışta görüldüğü şekilde, üslup parametrelerine referans alınan, bireysel olarak kaynak kişiler ya da kaynak kayıtların biçimsel ortak paydaları söz konusudur (Erol, 2009: 78). Bununla birlikte devletin çok kültürlülük eğilimleri içerisinde yerel değerlere önem vermesi ve yüceltmesi de yukarıda bahsedilen kaynak kişilerin yerel müzisyenlik kimliklerinin “sanatçı” kimliğine dönüşmesine neden oldu.

Bu çerçevede gerek kamu veya özel yayın kurumları, gerekse entelektüeller –ve bunun uzantısı olarak halk- tarafından önemi vurgulanan kaynaklardan biri de Neşet Ertaş oldu. Böylece gitmeden önce yalnızca geleneksel yaşamla bağları kuvvetli kitleye hitap ederken, döndüğünde Türk Halk Müziği uyanış sürecinin de bir getirisi olarak hemen her

eğitim ve gelir sınıfından büyük bir ilgi ve saygı gördü. Artık Neşet Ertaş çektikleriyle Türk halkının cefakârlığının; çeyrek asır sonra bile değişmediğini gösteren yönüyle “otantikliğinin”; ortaya koyduğu “eserlerle” sanatçılığının sembolü haline geldi. Neşet Ertaş’ın Abdal kimliği ise televizyon programları ve belgeseller başta olmak üzere her türlü platformda vurgulandı. Dolaylı yoldan Abdalların ülke genelindeki algılanmaları da Neşet Ertaş’la paralel bir değişim yaşadı. Özellikle aynı şehir ve ilçelerde yaşamayanların gözünde Abdallar, saflığın, garibanlığın, iyi niyetin, alın terinin sembolü olmanın yanı sıra, güzel sanatlar sistemindeki deha “sanatçı” kimliğini hak eden bir topluluk oldu. Bununla birlikte bir zamanlar kendileriyle ötekileştirme konusunda ortak kaderi paylaşan Neşet Ertaş’ın “bir yanında Cumhurbaşkanı, bir yanında Başbakan oturur oldu”. Neşet Ertaş bu süreç öncesi de Abdallar için çok önemliydi, ama artık “Neşet Ertaş bizim konuşan dilimiz!” cümlesiyle ifade ettikleri üzere, kendilerini Türkiye’nin geri kalanına yansıtan ve kendileri için gün geçtikçe daha çetin bir hal alan yaşam koşullarında tutunacakları en önemli kimlik işaretleyicilerinden biri oldu. Diğer bir ifadeyle, Neşet Ertaş Abdalların meşruiyet krizini aşma yolundaki en önemli figür oldu. Neşet Ertaş’ın vefatı ise Abdalların ülke genelindeki değerlerini daha da artıran bir etkiyi beraberinde getirdi. Neşet Ertaş’ın cenazesinin Kırşehir’de daha önce görülmemiş bir kalabalıkla defnedilmesi ve uzun süre gündemden düşmeyen Neşet Ertaş haberleri Abdalların ülkenin geri kalanının aklında “Neşet Ertaş’ın aralarından yetiştiği halkın gerçek sanatçıları” fikrinin pekişmesine neden oldu. Artık kendileriyle ilgili söylemlerinde sık sık vurgu yaptıkları bir diğer kimlik olarak “sanatçılık”, müzisyenliğin yerini alarak öne çıkar oldu.

Abdalların çoklu kimliklerinin bir kısmını ikinci bölümde çoklu kimliklerin müzakeresiyle ilgili kesimde bahsettiğimiz şekilde dikey ve yatay konumlanan çoklu kimlikler olarak şu şekilde örnekleyebiliriz:

Tablo 2. Abdal çoklu kimliği ‘yatay ve dikey konumlanan çoklu kimlikler’ tablosu

TÜRKLÜK	MÜSLÜMANLIK	SANATÇILIK	ORTA ANADOLULUK
TÜRKMENLİK	ALEVİLİK	MÜZİSYENLİK	KIRŞEHİRLİLİK / KIRIKKALELİLİK
ABDAL / TEBER	TOZLU OCAĞI TALİBİ	BAĞLAMACI / KEMANCI vs.	KESKİNLİLİK / KAMANLILIK

Çoklu kimlik müzakereleri bağlamında sözünü ettiğimiz bölümde, yatay olarak konumlanan kimliklerin birbiriyle çatıştığı durumda ya birbirinin yerine ikame ettirildiğinden ya da çatışmalarına ve alışkanlıklara ters düşmesine rağmen, birlikte yeni bir sosyal pozisyonu tanımlamak veya var olan bir sosyal pozisyona yeni bir görünüm kazandırmak amacıyla müzakere edildiğinden bahsetmiştik. Örneğin Abdalların müzisyenlik kimliği, müzisyenliğin hoş karşılanmadığı durumlarda Müslümanlık kimliğiyle değiştirilir, ya da Abdallar arasındaki bir ortamda inançsal olarak Müslümanlığın bireye müzisyenlikten çok daha fazla belirginlik sunacağı bir durumda Müslümanlık öne çıkar. Abdal kimliklerinin bilinmesini istemedikleri İzmir’de müzisyenlik ve Abdallık kimlikleri yerine Kırşehirlilik veya Keskinlilik kimliğini tercih etmeleri ve öne çıkarma çabası içinde olmaları, bu müzakere süreci ile ilgili bir başka örnek olarak verilebilir.

Aralarında hiyerarşik bir ilişki olan dikey kimliklerde de mekanizma benzerdir. Ancak genellikle küçük grupların belirginliğinin yüksek olması nedeniyle bireylerin küçük gruplarda büyük gruplara kıyasla daha etkili bir tanımlama sağlayabildiğinden bahsetmiştik. Örneğin Türklük-Türkmenlik-Abdallık şeklinde verdiğimiz ve hiyerarşik

olarak büyükten küçüğe sıralanan kimlikler içinde Türkmenlik, Türklük kimliğinin hakim olduğu durumlarda belirginliği artırmak için tercih edilir. Fakat yaşadıkları yerleşim bölgelerindeki diğer Türkmenlerle bir arada olduklarında öne çıkardıkları kimlikleri Abdallıktır. Orta Anadolu Abdalı kimliği Antalya veya Turgutlu'da yaşan Abdallardan farklarını vurgularken, Kırşehir Abdalları arasında daha yüksek belirginlik sunan Kaman veya Kırşehir Bağbaşı Mahallesi Abdalı olmak, kimi durumlarda vurguladıkları ve öne çıkardıkları kimliklerdir. Fakat bu durumun tersi de geçerlidir; yani bazen büyük grupların bireylere daha iyi olanaklar sağlaması durumunda, kolektif semboller ve ritüeller, büyük grubun özelliklerinin temellükü ile sonuçlanır. Örneğin Müslümanlık kimliğinin, Tozlu Ocağı talibi olma kimliğinin yerine konması gerektiği durumlarda, daha büyük grubu tanımlayan Müslümanlık öne çıkacaktır.

Çoklu kimliklerin aynı anda nasıl hayatta kaldığını ve bunlara yönelik algıların nasıl değiştiğini ölçmek, genellikle bağlamsal olarak tanımlandığından çok zor bir iştir. Örneğin bir birey, yukarıda müzakere süreçlerine değindiğimiz şekilde, aynı zamanda bir bağlamda Türkmen, diğerinde Türk ya da Abdal aşiretinden biri, diğerinde bir Alevi, Müslüman ve hatta iki veya üçü bir anda Abdal-Alevi-Türkmen olabilir. Bu durumu analiz etmek için Herb ve Kaplan'ın akıcı ve birbiri içine geçmiş üç büyük ölçekli bölüm önerisi kullanılabilir: makro (superstate), mezo (state) ve mikro (substate) ölçekler (Herb ve Kaplan 1999'dan akt. Yıldız, 2016: 5). İçeriği bağlamlara bağlı olan bu ölçeklerle örnekleyecek olursak: bir Abdalın etnik kimliği Türkiye bağlamında mikro ölçekte konumlanır. Kırşehir bağlamında ise hem Bağbaşı Mahallesinde hem de Kaman'da yaşayan nüfus göz önüne alındığında mezo ölçektedir. Ancak Türkiye'deki tüm Abdallar bağlamında değerlendirildiğinde Abdal etnik kimliği makro ölçektedir. Bu ölçekleme müzakereler sonucu öne sürülen kimliğin daha küçük birimlerin bağlam olarak belirlendiği durumlardaki ölçeğini göstermesi amacıyla da kullanılabilir.

3.1.1.2. Abdal Kimliği ve İç Evlilik

Abdal toplulukları gerek yarı göçer dönemde, gerekse yerleşik hayata geçtikten sonra grup içi evlilik davranışını korumuş etnisitelerdir. Bu durumun nedeninin tespit

edilmesi ve sınırlarının ortaya koyulması gerçekten zordur, ancak hangi unsurların söz konusu tercihi etkilediğinden bahsedilebilir. İlgili başlık altında ayrıntılı olarak ele alınan Abdalların ötekileştirilmesi ve marjinalliği bu evlilik durumunu iki yönlü etkiler. İlk olarak Abdalları hayatın pek çok alanında dışarıda bırakanlar, bu topluluğun kendilerine karışmasını önlemek amacıyla Abdallarla evliliğe izin vermez. İkinci olarak bu şekilde marjinal bırakılan bir topluluk olarak Abdallar, bir arada ayakta kalabilmek amacıyla - kimlik inşası süreci gereği- kendi kimliklerini pekiştirmek ve ‘diğerlerinden’ farklarını ortaya koyabilmek -kendi içinde aynılığı, dışarıya karşı ise farklılığı artırmak- amacıyla, Gebenlerle (Abdal olmayanlarla) evliliğe onay vermezler. Bu durum Abdal kimliğini bir soyla sınırlar. Bununla birlikte Abdallar, Abdal kimliğinin de içinde bulunduğu bir üst birliktelik olan ve çoğu kez soya bağlı bir sosyo-dinsel bir grup olarak tanımlanabilecek Aleviliğin çatısı altındadır. Bu durum aslında Abdal kimliğinin soya bağlılığının dolaylı ve ikinci sınırlayıcısı gibi görünür.

Bunlara ek olarak Abdalların iç evlilik durumuyla ilişkilendirilebilecek bir diğer etken, sınıfsal yönlendirmelerdir. Kast tipi toplumlarda evliliklerin kast sınırları dışına çıkmadığı bir iç evlilik durumu söz konusudur. Görece daha esnek de olsa stand tipi toplumlar için de bir iç evlilikten bahsedilebilir. Ancak sınıf esasındaki toplumsal tabakalaşmaların hakim olduğu toplumlarda farklı sınıflardan evlenmeyi engelleyen açık normlar bulunmaz. Buna rağmen Barber, Amerika Birleşik Devletleri gibi bir açık-sınıf toplumunda bile “sosyal sınıf endogamisi” denilen bir iç evlilik durumunun söz konusu olduğunu belirtir (akt. Kemerlioğlu, 1973: 351). Kemerlioğlu’nun çalışması sosyal tabakalaşma ve evlilik arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir. Çalışmanın bu konuda ortaya koyduğu sonuca göre, mesleki zümrelerin kendi içinden evlilik tercihine yönelik eğilimleri, mesleki tabakalaşmanın itibar hiyerarşisiyle kabaca ters bir ilişki içindedir. Yani mesleki itibar hiyerarşisinin üstündeki iki zümrede babaları aynı meslek zümresinden olan çiftler yaklaşık %52, orta mesleki zümrelerde %63’e yakınken, en az itibar edilen meslek zümrelerinde bu oran %94’tür (1973: 354). Yani gelir ve statü olarak en alt tabakadaki zümrelere mensup bireylerin üst tabakalardaki bireylerle evliliklerinin önünde kendi rızaları doğrultusunda veya istemeyerek beliren bir engel olduğu dikkat çeker. Buradan yola çıkarak, yaşadıkları kültür alanlarında zaten mesleki

itibar hiyerarşisinin tabanında yer alan müzisyenliği yapan Abdalların iç evlilik durumunu, yalnızca etnik kimlikle açıklamak da hatalı olacaktır.

Bu düşüncemizle örtüşecek şekilde, alan araştırmalarım sırasında karşılaştığım çeşitli örneklerin, söz konusu iç evliliğin ve soya bağlılığın çok katı kurallarla devam ettirilmediğini gösterdiğini söyleyebilirim. Abdallar arasında oldukça nüfuzlu olan, Abdallar ve Abdal kültürü üzerine en çok fikirlerine başvuru alan kişilerin bir kaçının bile babalarının Abdal ve/veya Alevi olmaması, aslında Abdallar tarafından çok sıkı kurallarla korunan bir iç evliliğin olmadığını gösterir. Her ne kadar ataerkil bir topluluk olsa da Abdal kimliği babadan gelen bir soy gerekliliğine sahip değildir. Eğer kişi öncelikle Abdallarla benzer statüye ve yaşam standardına sahip bir kökenden geliyorsa; bununla birlikte Abdallarla aynı mesleğe sahipse veya olacaksa; Abdal kültürüne yaşamın hemen her yönüyle eklenme konusunda istekliyse; evlilik veya bir kan bağıyla Abdallarla organik bir ilişkiye sahipse ve onlarla aynı mahallede yaşıyorsa; son olarak Abdallar arasında kabul görmüş bir kişiliğe sahipse Abdal kimliğini diğer Abdallarla paylaşabilir.

Yukarıda kriterleştirdiğimiz maddelerin ‘bütünü değil de çoğunu karşılıyor olma durumunun’, sonradan Abdal kimliğine sahip olma konusunda yetersiz olduğu yönündeki örneğini, Kırşehir’in Âşık Paşa Mahallesi’nde yaşayan ve kendilerini Abdal kimliğiyle tanımlayan ancak köken olarak Kırşehir Bağbaşı Mahallesi’ndeki Abdallardan farklı tarihe, kültüre ve etnisiteye sahip olan topluluk üzerinden görebiliriz. Kürt Abdalları olarak tanımlanan bu topluluk Türkmen kimliğini paylaşmazlar, Kürt kökenlidirler. Abdallarla benzer sosyal statüye sahip ve ekonomik imkansızlık içinde olan bu topluluk tıpkı Abdallar gibi “kenarda” bir mahallede yaşarlar. Zaman içerisinde Abdallardan gördükleri şekilde müzik yaparak geçinmeye başlarlar. Kırşehir’de yaşayan diğer insanlar için bu topluluk yalnızca müzik yapması ve marjinalleştirilmiş olmaları sebebiyle genel bir adlandırmayla Abdaldırlar. Ancak Abdalların, Âşık Paşa Mahallesi’nde yaşayan ve müzikle geçimini sağlamaya başlayan bu topluluk hakkındaki görüşleri Abdal olmadıkları yönündedir. Önceleri oldukça sorunlu olan iki mahalle arasındaki ilişki, zaman içerisinde kısıtlı da olsa diyalogların kurulmasıyla yumuşama yoluna girmiş, hatta nadir de olsa “kız alıp verme” suretiyle akrabalık bağları da kurulmaya başlanmıştır. İki topluluk arasındaki söz konusu diyalog sürecinde kilit rol

oynayan etken, bu iki müzisyen topluluğun mesleki platformda da alışverişte bulunmasıdır. Zaman zaman müzisyen ihtiyaçlarını birbirinden karşıladıklarını söyleyen Abdallar önceki kadar sorunlu bir ilişkilenmenin olmadığını, içlerinden sevdikleri ve görüştükları arkadaşları olduğunu söylerler ancak yine de genel anlamda kültürel ve ahlaki olarak uyuşmadıklarını ve Âşık Paşa Mahallesiinde yaşayanların Abdal olmadıklarını ısrarla vurgularlar.

3.1.1.3. Abdallarda Aile Yapısı ve Akrabalık

Abdallarda aile yapısı, ilgili başlıkta ayrıntılarıyla anlatıldığı şekilde, bireyin içine doğduğu ‘doğum ailesi’ ve evlenerek oluşturduğu ‘izdivaç ailesinin’ birbirinden ayrılmamasıyla oluşan (Holy, 2016: 09) ve yaşadıkları coğrafyada hâkim olan ‘geniş aile’ yapılanması şeklindedir. Bir hanede dede-babaanne, eşleri ve çocuklarıyla birlikte onların erkek çocukları yaşarlar. Kaç erkek evladın eşi ve çocuğuyla bir hanede kalabileceği, evin büyüklüğüyle ilgilidir. Ancak hemen her dede-babaannenin evinde mutlaka bir erkek evlat eşi ve çocuklarıyla kalır. Eğer ev küçükse ilk evlenen büyük erkek evlat, kendinden sonra evlenecek küçük erkek kardeşi evlendiğinde, babasının rızasını alarak farklı bir eve çıkabilir.

Yukarıda da bahsedildiği gibi erkek egemen ve statünün ilerleyen yaşla birlikte kendiliğinden kazanıldığı bir toplum olan Abdallarda, aile reisi en yaşlı erkek olan dededir. Aile içerisinde yaşlılara çok fazla saygı gösterilir. Örneğin dede-babaanne ile aynı evde yaşayan evlatların erkek çocuklarından birine (ki genellikle ilk erkek torundur) dedenin adı verilir ve torunun babası, dedenin olduğu hiçbir yerde oğluna adıyla (yani babasının adıyla) seslenemez, kucağına alıp sevemez. Aile içindeki ve dışı karşı tüm davranışlarda önce dedenin sonra baba olan erkek evlatların statüsü gözetilerek davranılır.

Aile reisi olan dede ekonominin yönetimi de dâhil olmak üzere gündelik hayatın hemen tüm süreçlerinde belirleyicidir. Bununla birlikte torunlarının eğitim

masraflarından düğünlerine kadar büyük ölçüde sorumlulukları da –gücü nispetinde- dede üstlenir.

Aile içindeki bu kuvvetli bağlar ve saygı, dede ve babaanne vefat ettikten sonra kardeşler arasında mümkün olduğunca sürdürülür. İlgili başlıklar altında ayrıntılı şekilde bahsedildiği gibi Abdallar toplumun geri kalanına karşı birlikteliklerine ve Abdal kimliklerine oldukça bağlı ve hassastırlar. Bununla birlikte kendi aralarında da benzer hassasiyeti, sülaleler boyutunda görmek mümkündür. Hemen her toplumda görülebilecek bu durum, Abdallarda görece daha kuvvetli bir haldedir. Diğer bir ifadeyle kendilerinden olmayan birinin yanında herhangi bir Abdalın diğerini kötülemesi ender rastlanan bir durumdur. Ancak kuvvetli ‘biz-ötekiler’ ayrımını ise kendi içlerinde, sülaleler arasında görmek mümkündür.

Akrabalık ve soy kavramlarının ayrıntılı bir şekilde ele alındığı ilgili başlık altında, akrabalığın domestik alana, soyun ise siyasi-yasal alana ilişkin bir fenomen olduğundan söz etmiştik. Ayrıca, soydan farklı olarak akrabalar arasındaki birbirlerine karşı düzenli fedakarlıkların veya dostlukların karşılıklı hislere dayalı ve manevi normlar tarafından yaratıldığını ve bu normların domestik alanın eylemlerini belirleyen normlar olduğunu (Holy, 2016: 82-83) söylemiştik. Çalışmamız özelinde örnekleyecek olursak, aşağı yukarı ortak bir köken hikayesini dile getiren yurt genelindeki Abdallar bir soy bağını vurgularken, Orta Anadolu Abdalları olarak tanımladığımız topluluk, akrabalık kategorisiyle birbiriyle ilişkilendirilir, çünkü aralarındaki özel manevi normlar birbirlerini soydaş kavramıyla tanımlamaktan öte kardeş olarak görmelerini sağlar.

Akrabalık kategorilerini ortaya koymanın iki yolundan ilki, bu kategorilerin sosyo-merkezli tanımlanmasıyken, diğeri bir birey ile onun nesep bağlantısının izinin sürüldüğü ego-merkezli tanımlamadır. Orta Anadolu Abdal toplumunda egomerkezli olarak belirlenerek akraba görülen insanlar kategorisi anlamlı bir bütünü ifade eder. Holy’ye göre bu kategoriyi tanımlamak için kullanılan en yaygın terim “akraba karması”dır. Akraba karması ifadesiyle kastedilen “... ortadaki egodan, onun etrafını saran çekirdek aile üyelerinden ve onların da ötesinde egodan uzaklaştıkça haklarındaki samimiyete dayalı bilgi gittikçe azalan ve ego ile karşılıklı akrabalığa dayalı bağlantıları

belirleyicilikten giderek uzaklaşan uzak akrabalarından mürekkep eşmerkezli daireler serisi”dir ve bireyi merkeze alarak tanımlanan bu akraba karmalarının üyeleri birbiriyle çakışır. Yalnızca kardeşler aynı akraba karmasını paylaşırlar (2016: 79). Orta Anadolu Abdallarındaki akraba karmaları Türkiye geneliyle kıyaslandığında görece daha sıkı bir ağ yapılanması sergiler ve daha homojendir. Yani akraba karmasının merkezindeki birey ve en dıştaki halka arasındaki halka sayısı ve her halkada var olan üye sayısı çok olmasına rağmen, en dış halkanın merkezdeki birey üzerindeki belirleyiciliği, ülke geneliyle kıyaslandığında daha fazladır denebilir. Pek çok toplumda akraba karmaları eylem veya görev grubu olarak ‘arada sırada’ grup şeklinde hareket ederlerken (Holy, 2016: 79) Abdallarda gündelik yaşamda akraba karmalarının ortak hareket etmesi sıklıkla görülen bir durumdur. Bu durumun, Abdalların marjinal bir toplum olmaları, sürekli iç evlilik yapmak zorunda kalmaları ve mesleki olarak gelirlerini sağlayabilecekleri tek bir iş kolunu paylaşıyor olmaları ile yakından ilişkili olduğu açıktır.

Abdal toplumunda akrabalık ve aile kurumlarının, zamana ve –şehir merkezlerine göçü de takiben- mekâna bağlı etkiler tarafından, toplumun geri kalanına kıyasla görece daha az değişime maruz kaldığını söyleyebiliriz. Mekân değişimi bakımından ele alacak olursak, ülkenin farklı yerlerinde görüldüğü üzere akrabalık bağlarının kente göçün ilk yıllarındaki önemini yitirmeye başladığı, akrabalığın getirdiği yükümlülük ve sorumlulukların kendilerine ağır geldiğini düşünen toplulukların giderek “yabancılarla, rasyonel, çıkara dayalı ilişkiler”i tercih ettiği tespit edilen bir gerçektir (Karpat 1970’ten akt. Duben, 2012: 82). Zamana ve üretim-tüketim ilişkilerine bağlı değişiklikler de tüm dünyayla birlikte ülkemizde akrabalık ve aile kurumlarını derinden etkileyen unsurlardır. Batı toplumunda akrabalık bağlarının zayıflaması ve geniş aile yapısının terkedilerek giderek çekirdek aile tipine yönelimin başlamasının 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında ivme kazanan bir gelişme olduğu açıktır. Bu dönemde ev içinde süregelen bazı temel faaliyetler –özellikle ekonomik üretim- özel alandan çıkarak hızla kamusal alana taşınır. Burada akrabalık gibi ilişkilerin varlığı kurumsallaşmış bir hukuk sistemi ve köklü bir kamu ahlakının (yani sivil toplum ahlakı) zorunlu kıldığı yeni dönemle uyum sergileyemez (Duben, 2012: 86). Ancak Abdal toplumunun üretim süreci, kendi sözel tarihlerinde aktardıkları zaman derinliği boyunca

ne çiftçilik gibi köylü geleneksel, ne de sanayi tipi bir üretimle şehirli olmuştur. Oldukça farklı mesleki dinamiklere sahip olan Abdallar ne özel alanla sınırlı bir üretimle, ne de bürokratik süreçleri zorunlu kılan yasal sınırlamalarla muhatap olmuştur. Bu gerekçeyle hem mekâna hem de zamana ve üretim ilişkilerine bağlı olan değişimlerden kaynaklı, Abdal toplumunun yaşamında akrabalık ilişkilerinin öneminde ve etkisinde ‘büyük’ bir değişim yaşanmadığını söylemek mümkündür.

3.1.2. Abdallar ve Ezginlik

Abdalların marjinallikleri ile yakından ilişkili olan Ezginlik, Abdalların sosyal ilişkilennemelerinden müziklerine kadar kültürün pek çok bileşenini analiz etmede belli bir gücü içinde barındıran bir kavramdır. Ezginlik terimini, Orta Anadolu Abdalları arasında herkesin bildiği ve kullandığını iddia etmek güçtür, ancak üç merkezde de farklı kişilerden çeşitli durumlarda duyduğum ve temsil gücünden dolayı çalışmamda “operasyonel tanımlama” çerçevesinde ele aldığım bir kavramdır. Abdalların yaşamlarında gözlemleyebildiğim pek çok özelliği ezginlik kavramıyla ilişkilendirmek mümkündür. Ezginlik, Abdalların toplumsal olarak farklı niteliklerini önemli ve zorunlu bir denge içinde çerçeveleyen bir kavramdır. Ezginlik öncelikle, Abdalların ötekileştirilmişliklerini, yok sayılmalarını, kenarda bırakılmalarını, fakirliklerini, garibanlıklarını ve mazumluluklarını içerir. Bunun yanı sıra, “sanatçılığını”, hoşgörülülüğünü, uyumluluklarını, tasavvufi Abdallardan miras kaldığını ima ettikleri doğaüstülüklerini, geleneğe bağlılıklarını, eşitlikçi toplum yapılarını ve birbirleriyle olan kuvvetli bağlarını ifade eder. Önemli olan ezginliğin iki kanadını oluşturan niteliklerin birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkili olmasıdır. Ezginliği, söz konusu dengeye sahip iki zıt nitelikler kümesi olarak değerlendirmek, ezginliğe yaptıkları vurguyu daha iyi anlamayı kolaylaştıracaktır.

Ezginliğin öncelikli nedeni ve temel dinamiği Abdalların ötekileştirilmeleri ve marjinal bırakılmalarıdır. Türkiye’de Abdal toplumunu bilenler tarafından Abdallarla ilgili genel kanı, onların “sanatçı” ruhlu insanlar ve kültürün önemli aktarıcıları oldukları yönünde olumlu niteliktedir. Yukarıda da bahsedildiği üzere, 1979’da yaşadığı sağlık

sorunları nedeniyle Almanya'ya yerleşen Neşet Ertaş'ın 2000 yılında ülkeye dönmesiyle birlikte, Neşet Ertaş'ın Abdal olduğunu, hakkında yapılan televizyon programları, belgeseller ve kitaplardan öğrenenler tarafından Abdallara yönelik ilgi ve merakın üst seviyelere çıktığı, ülke içinde çok farklı şehirlerde ve kültür çevrelerinde büyük hürmetle ve sevgiyle karşılandığı bir gerçektir. Ancak Abdalların yaşadıkları şehirlerdeki diğer topluluklar nazarındaki değerleri ve ilişkilenmeleri, kendilerine ülkenin geri kalanında gösterilen söz konusu sevgi ve ilginin egzotizmle, yani “uzaktaki -zararsız- yabancıнын çekiciliğiyle”, ilişkili olduğu izlenimini pek gizleyememektedir.

Her ne kadar hem Keskin'de, hem Kaman'da ve hem de Kırşehir'de yaşayanlara Abdallarla ilişkileri sorulduğunda olumlu ifadelerle cevap verseler de, çok geçmeden Abdalları küçümseyen ve ötekileştiren cümlelere, bu üç merkezde de şahit olmak olasıdır. Yörede duyulabilecek pek çok atasözü, bu ötekileştirmenin yaygınlığı ve geçmişi hakkında fikir verir: “Abdaldan paşa, tahtadan maşa olmaz”, “Abdaldan evliya, koyma avluya” gibi (Parlak, 2013: 122). Abdallar da aslında bu sınırlı iyi ilişkinin farkındadır. Onların da söylemlerinde göze ilk çarpan ifadeler Abdal olmayanlarla aralarında hiç bir sorun olmadığı ve kendilerini sevdikleri yönündedir. Ancak ötekileştirilmiş marjinal bir topluluk olmalarıyla ilgili tecrübeleri ve bu konuya yaptıkları vurgu, aslında hiç de eşit imkanlara sahip olmadıklarını gösterir. Bu noktada Abdallar, ülkenin geri kalanında –ve hatta dünyada- yaşayan Çingenerin deneyimlerini paylaşırlar. Tarihteki göçebe yaşam şekilleri, meslekleri, kısacası başkalarından ayrıştılmalarına neden olacak bir alışkanlıklar dizisi olarak paylaştıkları habitusları Çingenerle ortak olduğundan, yerli halk gözünde Abdallar Çingenerle aynı görülür. Bu ilişkilendirmeden rahatsız olan Abdallar, -aslında benzer ötekileştirmeyi Çingener için yaparak- Çingene oldukları iddialarını kesin bir dille reddederler.

Abdalların sık sık dile getirdikleri ve gerçekten yaşandığını söyledikleri birkaç hikâyeye yer vermek, söz konusu ötekileştirmelerin boyutunu göstermek için faydalı olacaktır. Keskin'de bir Abdalı öldüren sanık mahkemede kendisine verilen cezayı çok bulur ve “Altı üstü bir Abdal öldürdüm bu kadar ceza verilir mi?” cümlesiyle Abdalların normal insanlar olarak kabul edilmemesi gerektiğini ima eder (Seyit Çevik, Görüşme: 19.06.2012). Benzer başka bir hikâyeye göre birkaç kişi Kırşehir'de yolda yürürken bir

kalabalığın toplandığını görürler ve yerde öldürülen birinin yattığını fark ederler. Yaklaşıp baktıklarında yerde yatanın bir Abdal olduğunu görürler ve “biz de bir adam vuruldu sandık” diyerek yollarına devam ederler (Birol Ertaş, Görüşme: 11.09.2013). Abdallar arasında anlatılan bunun gibi en temel insan hakkı olan yaşam hakkına bile sahip olmadıkları ile ilgili pek çok hikâyeyi ekleyebiliriz.

Ezginliğin bir diğer bileşeni fakirlik, yoksunluk ve yokluktur. Abdallar dünyanın geri kalanındaki marjinal topluluklar gibi, toplumda meşruiyet problemi bulunan meslekleri yapmak zorundadırlar. Ülke genelinde yakın tarihe kadar müzisyenlik, Anadolu’da yaşanan Sünni İslam kültüründe kenarda bırakılan mesleklerden biri olarak, kenardaki insan gruplarına layık görülür. Farklı bölgelerde bu meslekle Çingeneler uğraşırken, Orta Anadolu’da ağırlıklı Abdallar uğraşırlar. Bu şekilde toplumun ötekileştirdiği topluluklara bırakılan mesleğin çok iyi bir maddi getiri sağlamasını beklemek hatalı olacaktır. Nitekim Abdallar, bilinen tarihleri boyunca düşük gelir seviyesine sahiptir. 30-40 yıl öncesine kadar yılın iki ayı çalışıp, geri kalan on ay boyunca bu kazandıklarını harcamak zorunda oldukları bir mesleğe mecbur bırakılmışlardır. Düğünlerden kazandıkları paranın bir standardı yoktur; bir düğünden kazanacakları para bütünüyle misafirlerin ve düğün sahibinin lütuflarına kalmıştır. Dar gelirleriyle birlikte harcama alışkanlıkları da yaşamlarını bir kat daha zorlaştırır. Gelirlerinin çok üzerinde harcama yapan pek çok Abdalın önceleri tefecilere, zaman içinde de bankalara yığıla borç biriktirdiklerini söylerler. Abdalların büyük bir kısmı son 30-40 yıldır yaz ayları dışındaki zamanlarını İzmir’de hurda toplayarak geçirirler ve evlerine –yine marjinal mesleklerden biri olarak görülebilecek hurdacılıkla- ekmek parası götürürler. Ancak İzmir’de yılın geri kalanında bir kazanç kapısına sahip olmaktan oldukça memnundurlar. Bu sayede yılın her mevsimi para kazansalar da gelirleri yine asgari sınırların çok altındadır.

Abdallar büyük oranda kanaatkâr söylemlere sahiptirler. Müzisyenler olarak yaptıkları işin önemine ve bu konudaki ‘ayrıcalıklı yeteneklerine’ sıklıkla gönderme yaparak kazandıkları paranın az olduğunu vurgularlar. Ancak bunu sürekli “şükür” ifadeleriyle birleştirerek dile getirmeleri, az ile yetinmekten rahatsızlık duymadıkları kanaatkârlıklarına bağlanmalıdır. Bu kanaatkârlık halinin iki dinamiği olduğu

söylenbilir. İlki, sıklıkla yaptıkları gibi konuşmalarında başvurdukları dini referanslardan biri olarak kanaatkârlığı ön plana çıkarabildikleri gibi, ikinci dinamik olarak karşımıza çıkacak olan ‘dar gelirliliğin yarı zorunlu söylemine’ bürünürler. Ama üçüncü bir seçenek olan isyankâr ifadeleri Abdallardan duymak çok zordur.

Abdallar, dünyadaki pek çok marjinal topluluğa kıyasla diğer topluluklarla olan ilişkilerinde oldukça uyumlu bir karaktere sahiptir. Buldukları şehirlere sonradan göçen ve yerleşen marjinal bir grup olarak, yerli halkla eklemlenme sürecinde bu uyumlu karakterlerinin etkisi büyüktür. Sadece mesleki anlamda değil gündelik yaşamda da geri kalan halkla oldukça iyi diyaloglar kurarlar. Abdallar içinde yaşadıkları şehirlerde şiddete ve suça eğilim konusunda en “temiz” gruplardandır. Dönemin Keskin Kaymakamı Niyazi Ulugölge, üç yıllık görev süresince Abdalların yaşadığı mahallede asayişle ilgili hiç bir sorunla karşılaşmadıklarını, hatta diğer halka nazaran Abdalların oldukça uyumlu ve sorunsuz olduğunu söyler (Niyazi Ulugölge, Görüşme: 19.06.2012). Gerçekten de Abdallar “karakolun yolunu bilmediklerini” sık sık, gururla vurgularlar. Hatta “Aşiret sopayla silahla kavga yapmaz, teliyle-sözüyle kavga yapar” (Adem Göçer, Görüşme: 18.07.2012) diyerek fiziki şiddet içeren herhangi bir durumun içinde bulunmayacaklarını söylerler.

Bunun öncelikli nedenlerinden birini “ahlaklılık” üzerine yaptıkları vurguda okumak mümkündür. Abdallar Türkiye’de genel olarak “ahlak” kavramına yüklenen insani değerlere oldukça bağlı olduklarını yaşamlarının her boyutunda gösterirler. Marjinal topluluklar genelin ahlak anlayışının kenarında kalırlarken, Abdallar kimlik inşaları sürecine genel ahlak kurallarına uyan bir topluluk olma gibi meşrulaştırıcı bir motif eklerler. Gerek aile içinde, gerek Abdallar arasında, gerekse geri kalan insanlarla ilişkilenmelerinde yüz kızartıcı kabul edilebilecek herhangi bir davranıştan kaçınırlar.

Abdalların kavgadan, şiddetten ve suça yönelik faaliyetlerden uzak durmaları, uyumlu karakterleri ve ahlak anlayışlarıyla ilişkisi olduğu kadar, ötekileştirilmişlikleriyle de açıklanabilir. Adem Göçer, Abdalların kin tutmadıklarını söyler. Buna gerekçe olarak bir örnek verir: “Bir Abdala para kazanmak için gittiği düğünde küfür edilse, ben sana sanatımla karşılık veririm. Eğer sen bana küfür etsen sana birkaç kişi kızar, ama ben sana

küfür etsem...” (Adem Göçer, Görüşme: 18.07.2012). Bu cümlede kendilerinin aynı suçu işlediklerinde çok daha fazla cezalandırılacakları ön kabulü kendini belli eder. Bu çifte standart ön kabulüne dayalı olarak şiddetten ve suçtan “korktuklarını” dile getirirler. Kısa bir ifadeyle denilebilir ki, Abdalların mazlumlukları hem karakterlerinden, hem ahlak anlayışlarından, hem de –önemi küçümsenmeyecek şekilde- içinde buldukları ötekilik halinden kaynaklanır.

Abdalların ezginliği kendi içlerinde büyük oranda eşitlikçi bir toplum yapısı oluşturmaları ile de ilgilidir. Söz konusu eşitlikçi yapının da mayasında ötekilikleri önemli rol oynar. Abdallar tarihleri boyunca toplumun geri kalanı tarafından ötekileştirilmenin etkisiyle var olabilmek için birbirlerine muhtaç olduklarına inanırlar. Bununla ilişkili bir biçimde mümkün olduğunca kendi aralarında eşitlik üzerinden inşa ettikleri bir ilişki ağları olduğu söylenebilir. Ötekiliğin etkisiyle kendilerini “el kapısında geçimlerini sürdürenler” (Zeynel Göçmen, Görüşme: 02.07.2012) olarak nitelendirirler. Bu durum, kendi içlerinde “ağalık-beylik-hükümdarlık” yapmamalarını gerektirir.

Abdallar mazlumlukları ve garibanlıklarını, kimliklerinin önemli bir parçası olarak gördükleri ve tasavvufi abdallardan miras aldıklarına inandıkları ruhani ayrıcalıklarıyla ilişkilendirirler. Allah’tan başka yardımcıları olmadığını, Allah’ın kendilerini koruduğunu, kolladığını söylerler. Beddualarının tuttuğunu, çünkü Allah’a yalvarırken “erenlerin ve evliyaların yüzü gözü hürmetine bizi esirge, bize gelen belaları uzak tut” derler (Selahattin Ertürk, Görüşme: 23.07.2012).

Ezginlik Abdalların hem çoklu kimlik bileşenlerinden biri olarak öne çıkar, hem de çoklu kimlik müzakerelerinde kimi durumlarda belirleyici rol oynar. Abdallar, ezginlikle etnik ve dinsel kimlikleri arasında korelasyon kurarlar. Ezginliklerinin temel gerekçesi etnik kimlikleri olmasa da zamanla yaşadıkları coğrafyada Abdal etnonimi, toplumun geri kalanı tarafından ötekileştirmenin işareti haline gelir. Bu ötekileştirme ezginliği beslerken, hem Abdallar hem de toplumun geri kalanı nazarında Abdal etnik kimliğinin içeriğini de şekillendirir. Ezginliğin içinde, kendilerinin var olduğuna inandıkları inançsal kökleri ve inançsal kimliklerinin payı olduğundan da bahsetmiştik.

Bu payın etnik kimlikleriyle ezginlik aracılığıyla ilişkilendirilmesi de, hem inançsal hem de etnik kimlikleri arasındaki karşılıklı ilişkiyi güçlendirir.

Bununla birlikte ezginlik başlı başına bir kimlik bileşeni olarak ele alındığında, Burke'ün bireysel kimlikleri çoklu kimlik içinde kategorize ettiği sınıflandırmayla ilişkilendirilebilir. Burke, bu sınıflandırmasını şu örnekle sunar: Bir bireyin üniversitede görevli bir akademisyen olması o kişinin bir gruba aidiyetini göstermesi sebebiyle sosyal kimliğini, profesör olması belirli rollere sahip olduğunu vurgulaması nedeniyle rol kimliğini ve yüksek standartlara sahip bir birey olması ise sahip olduğu eşsiz varlıklarını göstermesi sebebiyle bireysel kimliğini yansıtır. Bu durumda fakülte üyesi, profesör ve yüksek standartları olan bir kişi olması, o bireyin sahip olduğu üç kimliğin içeriğini verir (Burke, 2003: 196). Abdalların ezginlikleri üçüncü gruptaki bireysel kimlik kategorisiyle uyuşur. Burke'ün örneğinde profesörün bireysel kimliği onun eşsiz varlıklarını göstermesi sebebiyle yüksek standartlara sahip bir birey olduğunu vurgular. Ezginlik Abdallar bağlamında büyük ölçüde bireysel farklılıklar sergilemediğinden ve Abdalların çoğu tarafından paylaşılan bir kimlik olarak öne çıktığından, bireysel kimlik olarak sınıflandırılmasının mantıksız olacağı izlenimini verebilir. Ancak ezginlik kimliği yalnızca Abdallar bağlamında değil, tüm Türkiye bağlamında Abdallara bireysel farklılıklar katar. Türkiye bağlamında ele almamızın sebebi ise Abdalların ezginliklerinin toplumun diğer kesimiyle ilişkileri sonucu şekillenmesidir.

Abdalların toplumun geri kalanıyla ilişkilenmesinde temel dinamiklerinden biri ezginlikleridir. Bu gerekçeyle ezginlik, Abdal çoklu kimliğinin müzakeresinde özellikle Abdal olmayan gruplarla ilişkilenmelerde belirleyici rol oynar. Bu ilişkilenmelerde kimlik müzakeresi sonucunda öne çıkarılan veya tercih edilen kimlik, büyük oranda ötekileştirilmişlik, kenarda bırakılmışlık, fakirlik, garibanlık, mazlumluk, “sanatçılık”, hoşgörülülük, uyumluluk, doğaüstülük, geleneğe bağlılık, eşitlikçilik gibi ezginliğin içeriğini oluşturan bileşenlerle uyumludur.

3.1.3. Dionysos ve Abdal Kültürü

Nietzsche'nin Antik Yunan'ın başarısının sırrı olarak gördüğü ve dünya görüşlerinin gizil öğretisini temsil ettiğini söylediği Apollon ve Dionysos ikiliği³⁵, Ruth Benedict tarafından farklı toplulukların davranışlarını şekillendiren ana güdülenmeleri karakterize etmek için kullanılır (2011: 11). Ancak söz konusu çalışma olan *Kültür Örüntüleri* isimli kitabın ön sözünde Margaret Mead, Ruth Benedict'in Apolloncu ve Dionysoscu kavramlarıyla yalnızca bazı toplulukların kültürleri ile ilgili tipolojiler oluşturmayı amaçladığını vurgular. Benedict, Nietzsche'nin anlayışını tüm toplumlara uyacak psikiyatrik etiketler olarak kabul etmez; çünkü temelde Benedict'in bilim dünyasına "her kültürün apaçık bir kişiliği olduğunu" öne süren özgün bir katkısı söz konusudur. Ancak ister büyük ister küçük olsun, her kültür "insanlığın büyük gizil güçler yelpazesinden süzölmüş bazı nitelikleri taşıyan bir bütün olarak" ele alınabilir (Benedict, 2011: 22).

Benedict'in çalışmasında yer verdiği ve dünyanın farklı yerlerinde yaşayan üç topluluk, kendi içinde büyük bir homojeniteyle Apolloncu veya Dionysoscu nitelikler sergiler. Bu şekilde "gizil öğretilerin" veya "güdülenmelerin" yönlendirdiği davranış ve kültür kalıplarının temel niteliklerinin neler olduğunu, bu kavramları sanat kapsamında toplum incelemelerine aktaran Benedict'in çalışması üzerinden şu şekilde tanımlayabiliriz: Apolloncu toplumlar duyguların yönlendirmesinden bağımsız bir şekilde aklın, sakinliğin, kontrollülüğün, merkeze alındığı bir erdem ve sağgörü arayışının peşindedirler. Dionysoscu toplumlarda ise duygular ve tutkular -hatta zaaflar-

³⁵ Doğaya karşı duydukları güvensizlik ve korkuyu kendi yarattıkları tanrılarla yenmeye çalışan Antik Yunan'da tanrılar gök ve yeryüzü tanrıları olarak ikiye ayrılır. Olimposta yaşayan on iki büyük gök tanrısı ölümsüzdür; fakat yeryüzü tanrıları olan Demeter (bereket ve başak tanrıçası) ve Dionysos (şarap tanrısı), insanların gündelik hayatta temasta oldukları ve birlikte ürettiği tanrılar olarak yaşamlarının bir parçasıdır (Düz, 2011: 4). Nietzsche'ye göre bu tanrılardan Apollon ve Dionysos, özellikle sanat alanında genelde rekabet halinde fakat yan yana yol alan ve aslında kaynaşmış olan üslup farklılıklarını simgeler. Bu iki tanrının Yunan sanatı alanındaki temel farklılıkları ise şu şekilde özetlenebilir: Düşsel tasarımların tanrısı olan Apollon "görünendir" ve kendini bütünüyle aydınlıkta gösteren güneş ve ışık tanrısıdır. Güzel görünüm tanrısı da olan Apollon bilgiyi de simgeler. Ölçülü ve sınırlıdır; öfkeli olsa bile güneş gibi sakin bakan ve üzerinde güzel görünümün kutsanmışlığını taşıyan tanrıdır. Dionysos ise sanatta coşkuyu ve esrimeyle yapılan oyunlarla temsil edilir. Nahif doğa insanını kendinden geçirecek coşku seviyesine ulaştıran bahar dürtüsü ve narkotik içki, temel iki güç olarak önceliklidir. (Nietzsche, 2005: 35). Şarap ve sarhoşluğun tanrısı olan Dionysosa tapınmalar da coşkun danslar, müzikler ve sarhoşluğa varan bir aşırılıkla gerçekleşir (And, 1962: 20).

davranış kalıplarının ana belirleyicisidir. Bununla ilişkili olarak sağgörü arayışında duyguların dışavurumundaki aşırılık, saldırganlık, şüphecilik, kıskançlık gibi davranışlar Dionysoscu kapsamda değerlendirilebilir.

Apolloncu ve Dionysoscu toplumsal karakteristikler göz önüne alındığında, - dünyada kültürel olarak son iki bin yıldır temel belirleyici olan ve aynı kültürel alanla ilişkilendirilebilecek Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerinin etkisini de hesaba katarak- Anadolu'yu da kapsayan coğrafyada hakim olan gizil öğretilerin Dionysoscu karakterde olduğu söyleyebiliriz. Abdallar ise sergiledikleri pek çok davranışla, yaşadıkları coğrafyadaki topluluklara kıyasla miras aldıkları Dionysoscu güdülenmelerin kuvvetli temsilcileridir.

Abdalların duygularının ve tutkularının, kararlarına kuvvetli ölçüde sirayet ettiğini pek çok heyecanlı ve sınırlarını zorlayan davranışları üzerinden gözlemlemek hiç de zor değildir. Borçlarını yeniden borçlanarak ödemek zorunda kalmalarına rağmen kazançlarını kontrolsüzce –ve çoğu zaman eğlence amaçlı- tüketmeleri sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.

Gerek dini pratiklerde, gerekse din dışı törenlerde “coşku”nun sağlanması tipik bir Dionysoscu tutumdur. Ortadoğu kültürünün geneline tesir eden Dionysoscu güdülenmelerin bir ürünü olarak Abdallarda da çeşitli müzikli pratiklerin hedefinin yakalanabilecek en üst “coşku seviyesine” ulaşmak olduğu söylenebilir. Söz konusu coşkunun bir düğünde Abdal müzisyenlerce sağlanabilmiş olması, o müzisyenlerin mesleki hedeflerine ulaştıklarının bir göstergesidir. Ancak hedeflenen coşku yalnızca mesleki gerekliliği karşılayan mekanik bir süreç değildir; Abdalların müzik icralarının doğasında da gözlemlenebilir. Diğer bir ifadeyle mesleki bağlam dışında Abdalların kendi aralarındaki –özellikle içkili- toplantılarında da icracı gerek çalarken, gerekse söylerken coşkunluk halini deneyimler. Bir bakıma müzik icrasında hem icracının hem de dinleyicinin deneyimlediği ya da deneyimlemesi beklenen doğal bir süreçtir.

Bozlaklarla ilgili bölümde ayrıntılı olarak ele alındığı üzere, Abdal kültürü kapsamında bir serbest ritimli sözel bir müziğin bozlak olmasının temel koşulunun, durağın 8’li, 10’lu ve 11’li tiz bölgesinden –yani en az bir oktav yüksek frekanstan-

başlaması olduğunu tespit etmiştik. Türk Müziği terminolojisiyle ifade etmek gerekirse Abdalların kendi kimlikleri ve müzikleriyle özdeşleşen bu tür, yalnızca inici bir seyir yapısına sahiptir. Bu şekilde yüksek frekanslarla bozlak söylemeye başlamanın müziğin sembolik anlamı perspektifinden bir haykırış ve feryatla ilişkilendirilmesi sıklıkla başvurulan bir açıklamadır ve tipik bir Dionysoscü karakter taşır. Bozlaklardaki bu durumun Abdalların anlam dünyasındaki karşılığı da bundan pek farklı değildir. Bu konuyla ilgili pek çok Abdalın dile getirdiğini Seyit Çevik şu sözlerle özetler: Aydost nidasıyla başladığı bir bozlak örneği üzerinden “Aydost deyince adamın ciğerini sökmesi lazım!” der (Görüşme: 19.06.2012) ve bozlakta sözün başladığı perdenin bu gerekçeyle daha pest olamayacağını ifade eder. Bu şekilde bir haykırışın dinleyici üzerindeki etkisi, icracıdakiyle benzer bir duygu yoğunluğunun yakalanması olacaktır.

Hedeflenen coşkunculuk haline ulaşmak için çoğunlukla alkollü içkilerin tesirinden yararlanmak, şarap tanrısı olan Dionysosa tapınmalarda hedeflenen coşku ve esrime haline müzik ve alkollü içeceklerle geçilmesiyle (And, 1962: 20) ilişkilendirilebilir. Abdal toplumunda müzik ve alkollü içeceklerin verdiği etkinin zihinsel düzlemde neredeyse eşleştirildiğini söyleyebiliriz. Ayrıca müzik ve alkollü içecek kullanımı mesleki olarak da eşleştirilmiştir; Abdallar müzisyenlik yapmak için düğünlere gittiklerinde mutlaka kendilerine “içki sofrası” kurulmasını beklerler ki düğün sahipleri düğünlerinin mümkün olduğunca eğlenceli geçmesi için müzisyen Abdalların “motivasyonunu” sağlamak amacıyla gereken ikramları sağlar³⁶.

Abdalların gerek kendi aralarındaki gerekse mesleki kapsamda, içinde buldukları içkili müzikli eğlencelerde deneyimledikleri kendinden geçme hallerinden birini operasyonel olarak “efkarlanma” süreci şeklinde adlandırabiliriz. Efkaranma, gelenekselleşmiş bir pratiktir ve kontrollü bir taşkınlık durumunun çeşitli kademelerini içinde barındırır. Kontrollü şekilde bireyin yaşadığı keder, umutsuzluk, çaresizlik, şiddet

³⁶ Abdallar arasında az sayıda sigara içmeyen yetişkin erkeklerden biri olan Selahattin Ertürk’e sigara içmemesinin nedenini sorduğumda verdiği cevap Abdalların zihinlerinde meslekleri ve alkollü içecekler arasındaki eşleşmenin göstergesidir. Selahattin Ertürk, babasının hasta yatağındaiken kendisine: “Oğlum, mesleğinin icabıdır, içki içme diyemem, mecbur içersin; ama şu sigarayı içme!” sözleriyle nasihat ettiğini ve bu gerekçeyle sigara içmediğini ancak alkollü içki içtiğini söyler (Selahattin Ertürk, Görüşme: 17.09.2018).

ve yine kontrollü bir taşkınlığı içinde barındırabilecek efkarlı olma hali, Dionysoscü diğer toplumlarda da benzeri pratiklerle örtüştürülebilir³⁷.

Toplumda genellikle bireyin kendisini ve kendisine özgü olanı diğerinden ve diğerine özgü olandan üstün görmesi de Dionysoscü güdülenmelerle ilişkilendirilir. Ruth Benedict, çalışmasında Kwakiutlların kendi aralarında üstünlüklerini kanıtlamaya yönelik davranışlarını ve geliştirdikleri stratejilerindeki sınırları zorlayan tutumlarını (2011: 212), Abdalların pek çok davranışında da gözlemleyebileceğimiz şekilde Dionysoscü bir güdülenme olarak verir. Yaşamın pek çok alanında olduğu gibi icracılık ve bir meslek olarak müzisyenliğin makbul nitelikleri konusunda Abdallar arasında kendilerini diğer Abdallardan üstün görme ve bunu yaparken diğerlerini küçümseme yaygın bir tutumdur. Bunu gerek icra sırasında üstünlük kurabileceği müziksel ifadeyle, gerekse açık veya imalı sözlerle yaparlar ki imalı anlatımın pek çok açık ifadenin önüne geçmesi Dionysoscü bir tutumdur (Benedict, 2011: 216).

Abdal toplumunda ima yollu iletişim direkt ifadeler kadar önemlidir. Asıl anlam dolaşımının, görünenin altında olduğu ve yapılan pek çok şeyin aslında farklı bir ana amacının olduğu durumlar bireylerin birbirlerine üstünlük kurma çabalarında sıklıkla tercih edilir. Abdalların evlatlarını evlendirirken düzenledikleri düğünlerde gelirlerinin çok üzerinde masraf yapmaları veya kendi mahallelerindeki düğünlere davetli olarak gittiklerinde oynayanlara veya halay çekenlere yüzlerce lira para takmaları da Dionysoscü güdülenmelerle ilişkilendirilebilir. “Evine götüreceği son harçlığını bile düğünde müzisyene takmayı” (Verdi Taşan, Görüşme: 17.09.2018) emsallerine üstünlük kurmak amacıyla yaptığını söyleyebiliriz.

Kuşkusuz ki toplumların tümünün kendi kültürü içinde binlerce davranış biçimini dengeli ve uyumlu bir örüntüyle oluşturmaları beklenemez. Bireylerde olduğu gibi bazı toplumsal düzenlerde de etkinlikler bütünüyle belirli egemen güdülere bağlı

³⁷ Ruth Benedict çalışmasında Dobu Adası’nda yaşayan insanların benzer kontrollü taşkınlıklarından örnekler verir. Örneğin evli bir erkeğin eşini aldatması durumunda kadının “şirretleştirdiğini” ve kocasına eziyet ettiğini; tüm kulübelere duyulacak şekilde şiddetli tartıştıklarını, erkeğin ise öfkeyle kendini köyün dışına atarak öfkesinin acizliği içinde son çare olarak “hiçbiri tehlikeli olmayan bir kaç göreneksel yolla intihar etme girişiminde” bulunduğunu ve genellikle de kurtarıldığını söyler.

olmayabilir (Benedict, 2011: 241). Apollonculuk ve Dionysosculuğun Benedict'in çalışmasında verdiği üç kültürdeki görece daha kuvvetli temsilleri ve homojenite halini, bilhassa çağımızda Batı kültürünü deneyimleyen toplumlarda görmenin zor olduğu açıktır. Yani insan gruplarının çoğunda bazı yaşam alanlarının farklı güdülenmelerce kontrol edildiği kültürel örüntüler dikkat çekecektir. Bir toplum Apolloncu veya Dionysoscu karaktere sahip olmasına rağmen diğer gizil öğretiye dayanan davranışlar sergileyen komşularından çeşitli pratikleri kendi kültürlerine katabilir. Bu durum, tahmin edileceği gibi bir toplumda iki farklı nitelikte güdülenmeye sahip davranış örneklerinin görülmesine neden olur. Ancak bazen her ne kadar diğer kapsamda görülecek pratiği sergiliyor olsalar da kendilerinin kültürel olarak yükledikleri anlam, ödünç aldıkları toplumda yüklenen anlamdan farklı olabilir. Örneğin Apolloncu bir karakter sergileyen Pueblolar çevrelerindeki kabilelerden içgüdüsel olarak Dionysoscu anlam taşıyan dans örüntülerini alırlar ancak bu danslar Pueblo toplumunda Apolloncu bir karakterle tam bir "ılımlılık" içinde yapılır (Benedict, 2011: 122). Bu örnekle benzer şekilde toplumun geri kalanına karşı kavga, şiddet, saldırganlık gibi Dionysoscu güdülenmelerden uzak duran Abdalların bu sakinliklerinin, bu konuda Apolloncu bir tavır sergilemelerinden kaynaklandığını söylemek zordur. Ötekileştirilmiş, gariban ve 'kendilerine kendilerinden başka destek çıkan olmayacağına inanan bir topluluk' olarak geliştirdikleri "korkunun" bir ürünü olduğu söylenebilir. Ancak dışarıya karşı sergilenen bu yumuşak tavır, kendi iç ilişkilenmelerinde farklı tezahür eder. Birbirlerine karşı sarf ettikleri sözlerdeki – fiziki şiddetle sonlanmayan fakat ima yüklü- saldırgan sözcükler ve tavırlarındaki sertlik Dionysoscu doğalarının bir göstergesidir.

Benzer şekilde Abdal toplumunun yaşamında Apolloncu tutumla eşleştirilebilecek davranışlardan bir diğerini Abdalların kazançlarını ve kaynaklarını bölüşmeleri sürecinde görürüz. Apolloncu toplumlarda ekonomik hırslar ve bunun getirisi olan saldırganlık söz konusu değildir ve çoğunlukla ekonomik araçlar ortak çıkarlar için ortaklaşa işletilir. Çalışmamızın ilgili kısmında Abdalların kazançlarını oldukça eşitlikçi bir ilkeyle bölüşüklerinden bahsedildi. Ancak Abdalların bu konuda sergiledikleri eşitlikçi tavrı 'Abdalların Apolloncu tutumları' olarak adlandırmak kolay değildir. Önceki paragrafta belirtilen 'kendilerine kendilerinden başka destek bulamayacakları'

düşüncesi gelir paylaşımı konusunda birbirlerine destek olmalarını ve kazanma hırsıyla birbirlerine zarar vermemelerini sağlayan alışkanlıklar kazanmalarına neden olmuştur.

Yukarıda değinildiği gibi Abdalların yaşadığı coğrafyayı da kapsayacak şekilde geniş bir alanda hakim olan Dionysoscü tutumlar, benzer güdülenmeleri paylaşan bizler için emik perspektiften ilk bakışta sorgulanması gereken dikkat çekici unsurlar olarak görünmeyebilir. Ancak Abdalların davranışlarında gözlemlenecek bu Dionysoscü gizil öğretiler, daha pek çok farklı durumda dikkat edildiğinde göze çarpar. Fakat vurgulanması gereken nokta, Abdalların birlikte yaşadığı toplumlarla paylaştığı ortak güdülenmelerin temsili söz konusu olduğunda, diğerlerine oranla daha kuvvetli aidiyetler sergiliyor olmalarıdır. Bu durumda akıllara gelebilecek ikinci soru, Abdalların kültür örüntüleri içindeki müziğin söz konusu Dionysoscü motivasyonun ürünü veya yansıması olup olmadığıdır.

Bu sorunun yanıtını, buldukları coğrafyanın kültürüne ait müzikleri seslendiren müzisyen topluluklarda olduğu gibi Abdallarda da net bir şekilde verebilmek zordur. Ancak bu nitelikteki diğer topluluklar gibi Abdallar da zamanla hemhal oldukları müzikleri benimser, bu müziğin tek üreticisi, en önemli dinleyicisi ve bu konuda hem kendileri hem de toplumun geri kalanı nazarında en yetkin otantisite isnatı alabilecek “ustalar” haline gelirler. Bu seviyeye getiren süreç -diğer benzer topluluklarda da olduğu gibi- Abdalların içinde buldukları müzik kültürüyle aralarında kurulan organik bağın giderek güçlenmesiyle söz konusu müziğe Abdalların doğal karakteristiklerinin sirayet etmesine neden olur. Bu durumda Abdalların icra ettikleri müzikler yalnızca ‘ev sahibi’ toplumun kültürünün -Abdallardan önceki- müziği değil, artık büyük oranda Abdalların yaşamıyla ve kültürel nitelikleriyle kuvvetli bağları olan bir müzik haline gelir. Bu şekilde son halini aldığını bildiğimiz bir müziğin içerisinde müziğin bütününe belirli bir motivasyonun ürünü ve yansıması olduğunu söylemek çok daha zordur. Ancak yapılabilecek sağlıklı bir analizle, müziğin bazı unsurlarında son şeklini veren toplumun güdülenmelerinin izleri görülebilir. Bozlaklar üzerine yukarıda yaptığımız tespitler bu durumun bir örneğidir.

3.1.4. Kışlık Gurbet İzmir

Abdalların Kırşehir, Keskin ve Kaman'a ilk yerleşimlerinin ardından zaman içinde değişen yaşam şartları, yalnızca müzisyenlik yaparak geçinebilmelerinin mümkün olmadığını gösterdi. Abdalların önceleri yaz aylarında köy köy gezerek düğünlerde müzisyenlik yaptıkları günlerle kıyaslırsak, düğünlerden kazandıkları paranın azaldığını söylemek zordur. Diğer bir ifadeyle Abdallar zaten hiçbir dönem çok kazanmadılar. Ancak bütünüyle yerleşik hayata geçiş, çocukların okula gitmeye başlaması, iletişim araçlarının yayılmasının etkisiyle 'üretilen ihtiyaçların' artık Abdalların da ihtiyacı olması gibi pek çok etken, yazın iki ay süresince düğünlerde kazanılan paranın çok üzerinde bir geliri gerekli kıldı. Bu durum Anadolu'nun pek çok yerinde örneğini göreceğimiz şekilde köyden kente bir iç göçü zorunlu kıldı. Aslında kentin sonradan göçerek gelenlere yeterli gelir ve doğru dürüst barınacak bir yer sağlayamıyor olması, ütopyik olarak büyük şehrin taşınım toprağının altın olması nosyonunun Abdallar nazarında da önüne geçemedi. Bunun gerekçesini Canatan (1990) iç ve dış göçü karşılaştırarak açıklar: "dışgöç, alıcı ülkelere özgü çekici faktörler tarafından belirlenirken, içgöç kırsal kesime özgü itici faktörler tarafından" belirlenir (akt. Asunakutlu ve Safran, 2005: 159-160). Yani iç göçün ana itkisi, kırsal kesimde yaşamın idamesini sağlayan kaynakların azalması ve insanların büyük bir kısmının zaman içerisinde göçe mecbur bırakılmasıdır.

Bu durumda, Abdalların buldukları ilçelerden yakındaki büyük şehirlere göçerek başka işlere yönelmeleri beklenirken, İzmir'e çalışmaya gitmeyi tercih etmeleri dikkat çekicidir. Yaklaşık 35-40 yıl önce İzmir'e ilk göç eden Abdalları takiben Kırşehir-Kaman-Keskin Abdallarının çok büyük bir kısmı geçimlerini sağlayabilmek için İzmir'e göç ederler. Türkiye'de kent merkezinde yapılan pek çok araştırmayı değerlendiren Alan Duben, akrabalık ilişkilerinin kent merkezine göçtükten sonra etkin biçimde devam ettiğini gözlemlediğini söyler. Hatta Kongar'ın (1973) İzmir'de yaptığı çalışmadan aktardığı şekilde göç eden ailelerin yüzde 62'sinin memleketlerine nazaran akrabalar arası yardımlaşmayı daha fazla tercih ettiklerini belirtir (akt. Duben, 2012: 89). Abdallarda da durum böyledir; bağlar kopmaz ve İzmir'de -örneğini pek çok göç eden toplulukta da görebileceğimiz gibi- belirli mahallelerde şekillendirdikleri bir yapılanmayla yaşamlarını sürdürürler. Fakat bu tip gruplarla aralarındaki temel fark,

Abdalları birbirine bağlayanın hemşehrlik değil, memleketlerinde olduğu gibi akrabalık bağı olmasıdır. İzmir’de belli başlı yaşadıkları yerler Arapderesi, Yeşilyurt ve Karşıyaka’da Postacılar ve Örnekköy’dür.

Abdallar İzmir’de çoğunlukla hurdacılıkla uğraşırlar. Niğde kökenli iş adamlarının işverenleri olduğu bir sistem içerisinde -Abdalların memleketlerinde sergiledikleri güvenilirliklerinin de tercih sebebi olmasıyla- çalışırlar. Günlük kazançlarının aslında orta veya üst seviyeye çıkması kesinlikle beklenemez ancak Abdallar bu kazançlarından oldukça memnundurlar. Kendi deyimleriyle İzmir’e göçmeleriyle birlikte “cepleri para görmeye” başlar. Bununla birlikte İzmir’de yaşayan Abdallar arasında tesisatçılık, yufkacılık, kapıcılık ve berberlik gibi mesleklerle de karşılaşılır. Memleketlerinde çalışmayan kadınlar ise “merdivene gitmek” olarak tabir ettikleri ücret karşılığı apartman merdivenlerini yıkamaya giderler.

Abdalların aslında memleketlerine çok yakın bir büyükşehir olan Ankara’ya neden göç etmediklerini sorduğum pek çok kişiden aldığım yanıt yine perspektifimizi ötekileştirilmiş olma hallerinde konumlandırır. Abdallar memleketlerinde yaşadıkları ötekileştirmeyi yaşamak istemediklerini, İzmir’de yaşayan vatandaşların Ankara’dakilerle kıyaslandığında oldukça “aydın”, insan haklarına saygılı ve hoşgörülü insanlar olduğunu, İzmir’de Ankara’ya kıyasla çok daha saygın ve kaliteli bir hayat yaşayabileceklerini söylediler. İzmir’de genel olarak Abdal olduklarının bilinmesini istememeleri de kendilerine yönelik memleketlerindeki ötekileştirmeden kaçtıklarının bir diğer ispatıdır. Abdallar İzmir’de müzisyenlik yapmazlar ve bu da aslında bir bakıma çoklu kimliklerinden Abdal kimliğini yazın memleketlerinde ön planda tutup, İzmir’de kış aylarında gizlemelerine olanak sağlar.

İzmir’e göçen Abdalların çok büyük bir kısmı yaz aylarında memleketlerine dönerler. Bunun başlıca birkaç sebebini sıralamak gerekirse: İlki düğün sezonu olan yaz aylarında memleketlerinde müzisyen olarak İzmir’den çok daha fazla para kazanabilmeleridir. İkinci sebebi, Abdal nüfusunun büyük çoğunluğunun kışın İzmir’de yazın da memleketlerinde olmalarıdır ki Abdallar arasındaki sosyal yaşam İzmir ve memleketleri olmak üzere iki merkezli olarak devam eder. Bu durum var olan Abdal

kimliğini ve kültürünü koruyabilmenin, Abdal toplumunda yer edinebilmenin ve sıra özlemine giderebilmenin bir gerekliliği haline gelmiştir. Yine söz konusu iki merkezlilikle ilişkilendirilebilecek diğer bir sebep, Abdallar arasında en önemli sosyal olgulardan biri olan Abdal düğünleriyle ilgili sorumluluklarıdır. Kış aylarında herkesin davetli olarak tüm düğünlere katılabilmesi amacıyla birbirleriyle diyalog halinde belirlediği düğün tarihlerinde, mutlaka davete iştirak etmek zorundadırlar. Bunların yanı sıra yazın İzmir'in alışık olmadıkları kadar sıcak olması da yaz aylarını memleketlerinde geçirmelerinin bir başka sebebidir.

Yaz aylarında memleketlerine giden ve müzisyenlik yapan bu Abdallar, mevsimlik olarak yapılabilmesi, sermaye ve sabit bir mekân gerektirmeyen bir meslek olması sebebiyle İzmir'de hurdacılıkla uğraşırlar. Bununla birlikte zaman içerisinde memleketleriyle bağlarını koparan ve İzmir'le çok daha kuvvetli bağ kuran bir kısım Abdalın varlığı da söz konusudur. Bu Abdalların da çoğu İzmir'deki mesleki yaşamlarını yukarıda da örneklendirildiği şekilde süreklilik arz edecek meslekler üzerine kurmuş olanlardır. Bir fabrikada çalışmaya başlamak, bir dükkân açmak veya özel bir şirkette güvenlik görevlisi olmak gibi örnekler verebileceğimiz bu mesleklerde, mevsimlik statüsünde çalışmak zordur ve görece daha kaliteli yaşam şartlarını ve statüyü sunan bu meslekleri kaybetmek istemezler. Ancak bu grup zaman içerisinde sürekli İzmir'de yaşamaya başlasa da İzmir'deki mahallelerini deyiştirmezler ve Abdal kimliğinden uzaklaşmazlar. Söz konusu kimlikten kopmama durumunun örneğini müzik ve müzisyenlikten verebiliriz. Müzisyenlik ve müzikle ilişkili bir yaşam Abdal kimliğinin temel bileşenlerindendir ve çalışmamızın örneğini teşkil eden Kırşehir, Keskin ve Kaman'da müzisyenlik veya müzikle ilişkilenebilen bir Abdal ailesinden bahsetmek çok zordur. İzmir'deki Abdalların da çok büyük bir kısmı hem memleketleriyle bağlarını koruduklarından, hem de kimlik bileşeni olarak müziğin öneminin hem edimsel hem de söylemsel bilinçteki yerinden dolayı müzik ve müzisyenlikle ilişkilidir. Ancak sürekli İzmir'de yaşayanlar içinde müzikle ve müzisyenlikle hiçbir şekilde ilgilenmemiş olan aileler karşımıza çıkar. Bu aileler içinde, müziğin kendileri için öneminin farkında olarak kendileri ve babaları müzisyenlikle geçinmeseler bile bir kuşak sonrasında çocuklarına –

mesleki amaçla değil, yalnızca kimliğe ve kültüre sahip çıktıklarını vurgulamak amacıyla- bağlama alanlar bulunur (Levent İçten ve Turabi Öge, Görüşme: 18.10.2013).

Abdalların İzmir’de bulunmalarının ilk gerekçesinin kendi söylemlerinde “geçim” olarak dile getirdikleri ekonomik zorunluluk olması, günümüzde ‘iç göç’ ile ikinci yurt edinen pek çok grupla benzerlik gösterir. İzmir’de yaşamaktan ve çalışmaktan mutlu olmalarına, yaz aylarını memleketlerinde geçirmelerine ve oradaki bağlarını koparmamış olmalarına rağmen, hemen benzer durumdaki diğer topluluklarda görülebileceği şekilde bir sıla özlemi içindedirler. “Geçim insanı gurbete düşürür, geçim ne sılayı dinler ne anayı dinler ne babayı dinler”, “geçim sıcağı da bilmez soğuğu da bilmez” gibi cümlelerle bu özlemi dile getirirler. Yeni yurtlarında memleketlerine duydukları özlem giderek sembolik bir yapıya dönüşür ve yeni yurtlarındaki kimliklerinin bir parçası olur.

Abdalların bu sıla özlemlerinin içinde gizli olan “geri dönüş” de aslında sembolik bir istektir. Yani bütünüyle İzmir’le ilişkilerini koparıp yeniden memleketlerinde yaşamak konusunda istekli değillerdir. Memleketlerinde de akrabalık ve mesleki bağla bağlı olan Abdallar, İzmir’de çok daha sıkı ilişkiler ağıyla birbirlerine bağlanmışlardır. Ayrıca kimliklerini ve geleneklerini koruyor olmak –veya koruyor olduklarını dile getirmek- bu şekilde iç göçle farklı bir bölgeye yerleşen topluluklarda çok önemlidir; Abdallar da sürekli söylemlerinde otantise-kimlik ilişkilendirmesiyle bunu vurgularlar. Memleketlerinde karşılaştıkları ötekileştirmeye benzerlik gösterdiğine inandıkları Romanlar hakkındaki görüşleri, İzmir’deki diğer insanlara göre oldukça sevecendir. Bu durumu çalışmanın ilk bölümünde etnik ve dilbilimsel perspektifte sunulan ve Çingenelerle olan bağa işaret eden iddialarla ilişkilendirebiliriz. Bu ilişkilendirme elbette ki ‘Abdallar Çingenedir’ sonucuna işaret etmez ancak bir şekilde Abdal toplumu ve Çingeneler arasında tarihsel süreçte var olduğu ispatlanan ilişkilendirmeler ve karışmalar, günümüzde İzmir’deki Abdalların Romanlar hakkındaki olumlu yaklaşımlarıyla ilişkilendirilebilir. Ayrıca İzmir’deki Abdallar da Çingene olduklarını kesin bir dille reddetseler bile, sınıfsal olarak benzer yaşam şartlarını ve imkanları paylaşıyor olmanın getirdiği bir kader ortaklığı durumu, Abdalların Romanlar hakkındaki olumlu düşüncelerini besler.

3.2. Abdallarda Müzik

Abdalların genleri ile müzik arasında bir ilişki olduğu yönünde açık veya örtülü ifadelerle sıklıkla rastlanır. Abdallar, müzik konusunda görece üstün yetilere sahip olmayı genetik özelliklerinden biri olarak görseler de, bu görüşün basitçe kendilerini yüceltme amacı güden küstahça bir tavır olduğunu söylemek hatalı olacaktır. Abdallar arasında, Türkiye’deki müzik türleri içinde bir hiyerarşi olduğunu ve kendi müziklerinin bu piramidin en üstünde olduğunu kabul edenlerin sayısı hiç de az değildir. Geniş bir perspektiften bakıldığında, teknolojinin nimetlerine ulaşma ve teknoloji aracılığıyla küresel dünyanın müzik pratiklerine eklenmede şansları diğer gruplarla aynıdır. Abdalların büyük bir çoğunluğu etkili bir sosyal medya kullanıcısıdır. Pek çok farklı müzik türünü dinlemelerine rağmen, icra söz konusu olduğunda yalnızca Abdal müziği kapsamında kalırlar. Buradan yola çıkarak Abdallar nazarında Abdal müziğinin müzik türleri piramidinin en üstüne koyulmasının nedenlerinden birinin, müziğin Abdallar için önemli bir kimlik bileşeni olmasıdır diyebiliriz. Müzik pratikleri içinde olmayı hem gerekli görürler hem de haz duyarlar. Abdallar nazarında “en önemli” müzik türü olan Abdal müziğini en iyi yapanlar da -birkaç istisna dışında- kendileridir; bu gerekçeyle Abdallar kendi kimlikleriyle müziği hem kültürel hem de genetik olarak ilişkilendirirler ve kendilerini tanıtırken müziği sıklıkla öne çıkarırlar.

Abdallar yaşadıkları coğrafyalarda toplumun geri kalanı tarafından da müzikteki özel yetenekleriyle tanınırlar. Abdalların müzisyenlik yapmaları, Sünni Ortodoks İslam anlayışının görünürde hâkim olduğu ve müzisyenliğin bir meslek olarak hoş karşılanmadığı bir coğrafyada bulunmalarıyla ilişkili olabilir. Diğer bir ifadeyle kendi kimliğiyle müzik arasında bir ilişki kurmaktan kaçınanlar için müzik yaparlar. Dolayısıyla yaklaşık son 35-40 yıla kadar Abdalların müzikle ilişkilendirilmeleri ve anılmalarının pejoratif bir nitelik taşıdığını söyleyebiliriz. Zaman içerisinde müziğin toplum nazarında geçirdiği değer dönüşümü söz konusu pejoratif niteliği ortadan kaldırır ve geri kalanlar tarafından Abdallar halâ müzikle ilişkilendirilirken, bu kez imrenilecek bir meziyete sahip bir topluluk olarak görülür.

Müzik ve müzisyenlik pratiklerine yüklenen küçültücü ifadelerle örülü olumsuz yaklaşımların, müzik ve müzisyenliği “değersiz”, “önemsiz” hatta “ahlaki” ve “dini” kuralların dışında görme biçimlerinin ürünü olduğu açıktır. Üstelik bunun farklı coğrafyalar ve kültürlerde bugün hala karşılığı bulunmaktadır. Abdalların müzisyenlikleri ile ilişkilendirilen olumsuzlayıcı ve küçümseyici yargılar karşısında sıkıntılı bir evre geçirdikleri doğrudur. Ancak bugün böyle bir yaklaşım biçiminin hayli sönümlenmiş olduğunu ifade etmek önemlidir. Aslını söylemek gerekirse, Abdalların müzikle kurduğu ilişki, tarihsel olarak da günümüz algılaması açısından da, yalnızca başkalarının algısı çerçevesinde biçimlenmemiştir. Marjinal bir topluluk olarak Abdallar için müziğin anlamı, başkalarının yorumlarından ayrı düşünmeyi de gerektirmektedir. Ancak bununla birlikte Abdallar ve müzik, aynı zamanda Abdalların toplumun geri kalanıyla sosyal, kültürel ve ekonomik olarak ilişkilenebilmesinin de anahtarıdır. Müzik, Abdalların buldukları coğrafyalarda yer edinmelerinin, bölgedeki diğer insanlarla sağlıklı ve uzun ömürlü ilişki kurmalarının da önünü açmıştır. Dolayısıyla tutunabilecekleri en önemli unsur olan müzikle ilişkilendirilmenin pejoratif etkisi, yaşamın diğer alanlarında uğradıkları ötekileştirmelerin incitici etkisinin çok altındadır.

Günümüzde değişen yaşam koşulları ve önceki yıllarla kıyaslandığında “görece” artan fırsat eşitliğine rağmen Abdallar, farklı alanlarda varlık göstermek yerine müzikle ilişkilenebilmelerini hem yaşamın devam ettirilmesi, hem de kimlik inşası boyutunda ısrarla sürdürürler. Farklı mesleki alanlara yönelen Abdalların da mutlaka hayatlarında müzik hem mesleki, hem de kültürel anlamda yer alır ve kimliğe ilişkin gösterilen aidiyetlerin en önemlilerinden biridir.

3.2.1. Abdal Müziği

Türkiye genelinde müzisyen bir topluluk olarak tanınan Abdallar, buldukları coğrafyaların müziksel gelenekleri içinde müzik yaparlar. Bunu Muğla’daki Abdalların zeybek karakterli müzikleri kaba zurna ile icra etmeleri ve benzer şekilde Afyon Emirdağ’daki Abdalların yörede “ince saz” olarak bilinen müzik aletleriyle Emirdağ müzik kültürü içinde bir pratiğe sahip olmalarıyla örneklendirebiliriz. Her ne kadar içinde

buldukları coğrafyanın müziğini yapsalar da -yine diğer müzisyen etnisiteler gibi- onlar da seslendirdikleri pratiklere kendilerinden çok şey katarlar ve öyle ki zaman içinde mesleki olarak icracısı oldukları bu “yerli” müzikten kendi müziklerini üretirler. Günümüzde “Abdal müziği” olarak tanımlayabileceğimiz, icracıları Abdallar olan, kendine özgü dokusu, enstrümanları, sözel yapısı, ses üretimi, tavrı ve estetik kriterleri gibi bir müzik türünün kimliğini belirleyen çeşitli bileşenlere sahip bir müziğin varlığından bahsedebiliriz. Bu müzik de yukarıda bahsedildiği gibi kökenini, Abdalların müzisyen olarak çalıştıkları coğrafyanın müzik kültüründen alır.

“Abdal müziği” kavramını biraz daha netleştirmek faydalı olacaktır. Bu tip bir yerel müziğin kimliğinin sınırlarını çizen, öncelikle o müziği kendi kimliği ve yaşamıyla ilişkilendiren müzisyen ve dinleyicisidir diyebiliriz. Bu müzisyen ve dinleyici, ortak anlam dünyasını paylaşan bir ‘kültürel birim’in mensubudur. Söz konusu kültürel birimin mensupları bu yerel müziğin sınırını çizerken, yukarıda “kendine özgü dokusu, enstrümanları, sözel yapısı, ses üretimi, tavrı ve estetik kriterleri” gibi birkaç unsuruna değindiğimiz kimlik bileşenlerini kullanırlar. İşte bu gerekçeyle Abdal müziği olarak adlandırabileceğimiz müzik, Orta Anadolu Abdal toplumunun otantisite isnadında bulunabileceği ve bir müziğin Abdal müziği olup olmadığını da yine aynı grubun onaylayabileceği -veya reddedebileceği- müziktir. Bu yaklaşımın öncelikli amacı Abdallarla aynı coğrafyada yaşayan ve bu müziği yine ‘kendi müzikleri’ olarak kabul eden insanları dışarda bırakmak değildir; ancak bu müziğin dinleyicileri Abdallar ve diğer topluluklar olsa da, üreticilerinin yalnızca Abdallarla sınırlı olması, müziğin seslendirmeye ilişkin kısmının yalnızca Abdallar tarafından belirleniyor olması sonucunu doğurur. Diğer bir ifadeyle bu müziğin ideal tınısından melodik yapısına, enstrümanlarından müzik içi ve dışı davranışlarına kadar Abdalların belirleyici olması; dolayısıyla bütün bu süreçlerde söz konusu müziğe Abdalların anlamlandırmalarının yön veriyor olması, bu müziği Abdal müziği olarak adlandırmak için yeterli gerekçelerdir. Her ne kadar bu müzik kökenini ve pek çok bileşenini Abdalların sonradan geldikleri coğrafyanın müzik kültüründen alsalar da zaman içerisinde Abdallar kendi müziklerini yaratmışlardır. Bu müziği “Orta Anadolu’ya ait Abdal müziği” olarak adlandırmak, söz konusu müziği ‘kendi müzikleri’ olarak tanımlayan Abdal olmayanları dışarıda bırakmaz.

3.2.2. Abdal Müziğinin Oluşumunda Belirleyici Olan Faktörler

Bu başlık altında günümüzde Abdal müziği olarak tanımlayabileceğimiz müziğin mevcut haline gelme sürecinde büyük etkisi olan kişilerden, olaylardan ve dönüm noktalarından kısaca bahsedilecektir. Bu şekilde yapılmak istenen Abdal müziğinin var olma sürecine ışık tutmak olduğundan, bu başlık altında bahsedilen kişi ve olaylar detaylandırılmayacaktır.

Abdallar, tarihleri boyunca müzisyen olduklarına inanırlar. Ancak yazılı tarihleri olmadığından -sözlü tarihin aktarımının gücüyle de paralel olarak- müzisyenlikleriyle ilgili yaklaşık 100 yıldan geriye giden tarih bilgileri yoktur. Bu gerekçeyle müzisyenliklerini de kapsayacak şekilde tarihleriyle ilgili bildikleri en eski bilgiyi – operasyonel sınırlılıkla- bu çalışmada bahsedilecek tarihi seyrin başlangıcı olarak kabul edebiliriz.

Abdal müziğinin günümüzdeki haline gelişinde ana etken, Orta Anadolu Abdalları olarak adlandırdığımız Kırşehir-Kaman-Keskin Abdallarının birbirleriyle akrabalık bağlarını kuvvetlendirerek, mesleki olarak birlikteliklerini pekiştirmeleridir. Bu şekilde sınırları çizilmeye başlanan kültürel birimin teşkil ettiği sosyal yapı, Abdal müziğinin var olma sürecinin ilk basamağıdır.

Abdal müziğinin oluşumuna etki eden Abdal olan veya olmayan pek çok önemli isimden bahsedilebilir. Bu isimler içinde Abdalların yaş itibarıyla göremediği ve yalnızca büyüklerinden duydukları ilk kuşaktan olanlar ve sonrasında Neşet Ertaş'a kadar uzanan bir kronoloji söz konusudur. Günümüzde Abdalların müziklerini anlamlandırmalarından genç kuşaklara aktarmalarına kadar tüm değer atfetme süreçlerinin söylemsel boyutunda bu isimlere referans verilir. Abdalların önceki kuşakları ve hikâyelerini söylemsel boyutta kullanmalarını kavramsallaştırmak amacıyla, antropolojik perspektiften Malinowski'nin mitleri ele alışına başvurulabilir. Miti kültürel bir güç olarak değerlendiren Malinowski'ye göre (1990: 128) mitin işlevi “anlatıları aktarmak değil, bilgi vermektir; merakları doyurmak değil, güce güven yaratmak; öyküler bulmak değil, günlük yaşamın

sürekliği içinde inancın geçerliliğini kanıtlamayı başarabilen olayları saptamak ve belirginleştirmektir”. Mitler bağlı olduğu etkinlikler için “bir meşruiyet belgesi, bir ruhsatname, hatta çoğu kez pratik bir rehber”dir (1990: 94). Bu niteliğinden dolayı mitlerin emsal durumlar aracılığıyla haklı çıkarmak amacıyla tarihten örnekler sunma (Malinowski, 1990: 131) işlevini yerine getirdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Abdalların günümüzde müziklerine yönelik tüm otantisite isnatlarına referans olarak aşağıda bahsettiğimiz isimleri vermeleri, isnatlarına meşruiyet belgesi sunma çabası olarak değerlendirilebilir.

Günümüzdeki Abdal müziğine ilk hareketi veren bu önemli kişiler ve etkileri bir mit şeklinde aktarılır ve farklı yerleşim bölgelerinde farklı yaşlardaki Abdalların bu kişiler hakkında söyledikleri genellikle aynı ifadeleri barındırır. Bu kişilerden birinin - Yağmurlu Büyükkoba köyünden köken alan Abdalların, bağlamayı bir mesleki araç olarak kullanmalarında önemli bir rol oynayan- Yusuf Usta olduğu söylenir. Diğer bir ifadeyle bu bölgede yaşayan Abdallar bağlamayı kendilerine Yusuf Usta'nın getirdiğini söylerler. Sivas'tan göçen Yusuf Usta, Abdallarda ilk kuşak bağlama icracılardan Muharrem Ertaş'ı etkileyen ve - her ne kadar ilk heveslendiren Bulduk Usta olsa da (Yağmur, 2007: 562)- bağlamayı öğreten kişidir. Bu yıllarda Abdal müziğinin en önemli isimlerinden olan Muharrem Ertaş'ı etkileyen bir diğer isim ise Toklumenli Âşık Said'dir. Âşık Said'in bilhassa bozlaklar üzerindeki etkisi açıktır.

Kronolojik olarak bu ilk isimlerden sonra gelen önemli kişiler, günümüzdeki en yaşlı birkaç Abdalın birlikte zaman geçirme fırsatını bulduğu, fakat genel olarak yine haklarında dile getirilen anlatılanların mit kapsamında değerlendirilebileceği kişilerdir. Muharrem Ertaş gerek icracılık, gerekse bestecilik alanında Abdal müziğinin bir sonraki kuşağını etkileyen ve yönlendiren isimdir. Abdallar arasında büyük saygı gören ve ilk öykünülen kişi olarak Abdal müziğinin müzikal anlamda atalarından biridir denilebilir. Muharrem Ertaş'ın yanı sıra bir diğer 'ata' olarak kabul edilen kişi Keskin Abdallarından, sonraları Hacı Taşan başta olmak üzere Keskin'deki Abdalların müziğini peşinden sürükleyecek olan Salman Cöke'dir. Öyle ki Abdallar Hacı Taşan'ın tavrından müzikal birikimine kadar pek çok niteliğini Salman Cöke'den aldığını söylerler. Burada 'ata' kavramına yapılan vurgu -mit kavramıyla ilişkilenebilecek şekilde- Muharrem Ertaş ve

Salman Cöke'ye atfedilen değerle ilgilidir. Muharrem Ertaş ve Salman Cöke'yle başlayan ve kronolojik olarak aşağıda ele alacağımız Abdal kültüründe ve müziğindeki önemli kişilere gösterilen bağlılık ve saygı -Türklerin eski inançlarından biri olan- atalar kültüründeki değer atfetmeye benzer. Bir cümleyle açıklamak gerekirse: kült sözcüğü “atalar onuruna yapılan bütün dini uygulamaları” kapsar. Bu gerekçeyle “bir kişi veya düşünceye bağlılık göstermek” de kült kavramının kapsamında değerlendirilebilir (J. S. Mbiti 1970'ten akt. Arslan, 2016: 8). Abdal toplumunda bu isimlere duyulan saygı ve bağlılık, müzikleri ve kültürleriyle ilgili otantisite isnatlarında ve söylemlerinde aktarılır.

Aktarılan bu söylemler aynı zamanda Abdal toplumunun kültürel sermayesinin önemli bir parçasıdır. Tanımlamaları içinde önemli bir yer tutan ve bir “toplumda yüksek olduğu düşünülen değerler hakkında bilgi sahibi olmak anlamına gelen kültürel sermaye” (Palabıyık, 2011: 134) içinde yer alan bu mitler, bir yandan Abdal toplumunun kültürel değerlerinin ve kimliklerinin sigortası olarak işlev görürken, öte yandan ticari ilişkileri ve müzik yaşamlarındaki davranışlarından müzikal icra tavırlarına kadar pek çok unsur üzerinde etkilidir. Abdalların müzik icrası dinamiklerine yön veren temel düsturların, eski kuşaklardaki efsanevi ustaların icralarından ve onlar hakkında aktarılan anlatılardan geliyor olması, günümüzde Abdalların bedenselleşmiş kültürel sermayesi olarak tanımlayabileceğimiz müzikal icra becerilerinin yönünün de ataların ışık tuttuğu tarafa çevrildiğini gösterir. Bununla beraber Abdal toplumu, nesnelleşen kültürel sermayeleri olarak tanımlayabileceğimiz repertuarlarını da önceki kuşaklarla ilişkilendirme eğilimindedir, çünkü bu repertuarın önemli bir bölümü –hatta istisnalar dışında tamamına yakını- efsaneleştirilen önceki kuşaklar tarafından bestelenmiştir.

Abdal müziğinin kıvılcımını ateşleyen Yusuf Usta ve Âşık Said'in ardından ilk kuşak bağlama icracıları olan Muharrem Ertaş ve Salman Cöke bu müziğin temellerini atmıştır diyebiliriz. Salman Cöke Muharrem Ertaş'a kıyasla ülke genelinde yaygın şekilde tanınan bir isim değildir. Bunun sebeplerinden biri erken vefat etmesiyle, bir diğeri Muharrem Ertaş'ın radyo bünyesindeki araştırmacılar tarafından “keşfedilmesi”dir. Muharrem Ertaş, Kırşehir'i de kapsayan derleme gezilerini yürüten Muzaffer Sarısözen'in dikkatini çekmese de, daha sonraki yıllarda Nida Tüfekçi'nin yoğun ilgi gösterdiği bir “mahalli sanatçı” olmuştur. Mahalli sanatçı kavramı resmi

ideoloji çerçevesinde müziğin yaratıcısı olsa bile yerele bağlı ve yerelle sınırlı olan, resmi müzik öğrenme süreçleriyle ilişkilенmemiş icracılardır. “Türk halk müziği sanatçısı” olarak tanımlanan kişiler ise mahalli sanatçıların ürettikleri müzikleri belirli bir standardizasyon içinde seslendiren ve öğreten, bu konuda eğitim almış sanatçılardır. Günümüzde üstad olarak değerlendirilen mahalli sanatçılara gösterilen yoğun ilgi ve yüceltme kaygısıyla sergilenen davranışlar, resmi ideolojinin modernitesinden önemli bir sapmayı temsil ettiği için oldukça postmodern bir durumdur. O yıllarda devletin kültür politikaları gereği mahalli sanatçılara biçilen paye günümüzdeki gibi “ulaşılmaz bir dehaya sahip sanatçı” olmasa da, Muharrem Ertaş’ın yurt genelinde tanınmasına vesile olmuştur.

Salman Cöke ve Muharrem Ertaş’ın ardından bir sonraki kuşakta öne çıkan isimler olarak Hacı Taşan, Çekiç Ali ve Neşet Ertaş’ı sayabiliriz. Bu üç isimden Keskin’de yaşayan Hacı Taşan etkilendiği Salman Cöke’nin müzikal dokusunu, tavrını koruyan ve aktaran bir müzik karakterine sahiptir. İcracılığı yanında bestecilikte de Abdal müziği dağarına önemli sayıda eser bırakan Hacı Taşan, Keskin Abdallarının müzik kültüründe belirleyici rol oynar.

Çekiç Ali ve Neşet Ertaş’ın Abdal müziğine ilk önemli etkileri, tüm Abdal müziği dokusunun değişmesine sebep olacak olan, bağlama icrasında tercih ettikleri yeni icra tekniğidir. Ancak bundan önce Abdal müziğine bağlamanın dâhil olmasıyla meydana gelen değişimlerden kısaca bahsetmek faydalı olacaktır. Abdallar tarihleri boyunca en eski enstrümanlarının davul ve zurna olduğunu iddia ederler. Abdal müziğine bağlamanın dâhil olmasının tarihi yukarıdaki bilgiler ışığında yaklaşık 100 yıldan eski değildir. Bu yenilik Abdalların mesleki yaşamlarının devamlılığını –kuvvetlendirerek- sağlamanın yanı sıra, Abdal müziğinin tüm karakteri üzerinde köklü bir değişimi de beraberinde getirir. Diğer bir ifadeyle Abdal müziğinde bağlamanın kullanımı, Abdal müziği tarihinde önemli kırılma noktalarından biridir. Bağlamanın Abdal müziğinde yer ettiği yıllar hem resmi ideolojide hedeflendiği şekliyle bağlamanın ‘Türk ulusunun öz, gerçek ve en yaygın sazı’ olmasıyla ilgili “bir geleneğin icat edildiği”, hem de bu politikalarla birlikte bağlamanın popüler kültürde giderek önem kazandığı yıllara rastlar. Bu durum, Abdallar ve Abdal müziği için pragmatik anlamda iki bakımdan önemlidir: ilki yerel ölçekte mesleki

olarak ‘yeni’ şartlar altında dinleyicilerinin ihtiyacı olan tınıyı üretmekten geri kalmazlar ve değişen dünyada buldukları coğrafyanın müzisyenleri olarak yaşamaya devam ederler; bir diğeri ise önce TRT, ardından kendilerini popüler kültür aracılığı ile ülke çapında bağlama için çok elverişli bir müzik dünyasında tanıtırlar. Bunun da ötesinde bağlama günümüzde Abdal müziğinin en temel enstrümanı olarak görülür. Çünkü Muharrem Ertaş, Hacı Taşan, Çekiç Ali ve Neşet Ertaş gibi Abdal müziğinin ülke çapındaki en önemli temsilcileri bağlama çalarlar. Üstelik bağlama, aşağıdaki ilgili başlıkta da bahsedileceği üzere enstrüman hiyerarşisi göz önüne alındığında Abdal müzik yaşamında öne çıkan ve olmazsa olmaz özelliğe sahip enstrümandır. Diğer bir deyişle günümüzde Abdal müziği aslında bağlama merkezli bir müzik haline gelmiştir.

Abdal müziğinin oluşumuna bağlama üzerinden gelen bir diğer büyük etki Ankara’da şekillenen popüler kültür ortamı ve burada bağlama icracılığına getirilen yeni boyuttur. Ankara pavyonlarında bağlama çalış tekniğiyle tüm Ankara’yı ve Türkiye’yi etkisi altına alan Bayram Aracı (Tokel, 1999: 117), Çekiç Ali ve Neşet Ertaş’ın bağlamada ilk kuşağa göre oldukça farklı bir tekniğe geçmelerinin de esin kaynağıdır. Bu dönüşüm Abdal müziğinin tınısını bütünüyle değiştirir. Her ne kadar Abdal müziği bağlama icrasındaki bu teknik değişiminin başlangıcını Neşet Ertaş ile Çekiç Ali birlikte gerçekleştirirse de, Abdal müziği üzerindeki en büyük etkiyi tartışmasız Neşet Ertaş yapmış ve bu tekniğin benimsenmesinde görece daha fazla etki alanı yaratmıştır.

Abdal müziğine Neşet Ertaş’ın etkisini yalnızca bağlama çalım tekniğindeki yeniliğin yaygınlaşması olarak görmek eksik kalacaktır. Her şeyden önce Neşet Ertaş yaratım boyutunda Abdal müziği dağarında önemli bir yere sahiptir. Babasıyla birlikte ele alındığında, müzik üretme konusunda Abdal müziği içerisindeki varlıklarını ve önemlerini gösteren bir rivayetten şu şekilde bahsedilir: 1970’lerde Muharrem Ertaş ve Neşet Ertaş, gittikleri bir düğünde –kendileri de Abdal olan– müzisyenlerle ufak bir anlaşmazlık yaşarlar ve Muharrem Ertaş “Bu düğünde ne benim ne de Neşet’in türküleri çalınacak, ne çalarsanız çalın!” der. Bunun üzerine müzisyenler Muharrem Ertaş ve Neşet Ertaş türkülerinin dağarlarında büyük bir çoğunluğu oluşturduğunu, bu türküler olmadan dinleyicilerin beklentilerini karşılamalarının mümkün olmadığını fark ederler ve düğünde eğlence o noktada sona erer (Burhan Ertaş, Görüşme: 02.08.2017).

Abdal müziğine bağlama ile aşağı yukarı aynı zamanlarda giren bir diğer enstrüman kemandır; dolayısıyla bu müziğin tınısına ve dokusuna kemanın önemli etki bıraktığını söylemek önemlidir. Ayvaz Başaran'a göre Abdalların kemani bir mesleki araç olarak kullanmaya başlamaları, henüz nüfus mübadelesinin gerçekleşmesinden önce Gök Veli olarak tanınan Abdalın, bir gayrimüslimden kemanını satın almasıyla başlar (Ayvaz Başaran, Görüşme: 11.09.2013). Ardından kemanın Abdal toplumunda benimsenmesinde "İsmail Köçeğin Haydar" olarak da bilinen Haydar Usta'nın önemli rolü olduğunu söylerler. Keskin'de kendisi de keman çalan Çetin İçten'in babası ve Seyit Çevik öne çıkar (Adem Göçer ve Seyit Çevik, Görüşme: 28.01.2013). Kaman'da ise en eski keman çalan Abdal, Topal Mustafa ve Haydar Akyol'un amcasıdır. Anadolu'nun farklı yerlerinde zaten makam müziğinde kullanılan bir enstrüman olmasının yanı sıra kolay taşınabilir olması, Abdalların kemani bir çalgı olarak tercih etmelerinde etkili olmuş olmalıdır. Zaman içinde Abdal müziği tınısının ana unsurlarından biri olan keman, Abdallar arasında gelenekleşen bir çalım stiline sahiptir.

3.2.3. Abdal Müziksel Kimliğinin Bileşenleri

Herhangi bir müziği tanımlamanın en temel yolu müziksel kimlik bileşenleri üzerinden gerçekleşir. Bir müziği Abdal müziği olarak tanımlamak için de Abdal müziğine özgü çeşitli kimlik bileşenlerine referans vermek gerekir. Bu bileşenler çalışmamızda Abdal müziğindeki çalgılar, perde, üslup ve dağar olarak ele alınacaktır.

3.2.3.1. Çalgılar ve Perde

Abdal müziği kimliğinin önemli bir bileşeni olan enstrümanlar bağlama, keman, davul ve zurna olarak sıralanabilir. Diğer bir ifadeyle Abdal müziğindeki dokunun ortaya konmasında kendilerine özgü tını çerçeveleri ve icra teknikleriyle bu dört enstrüman, birlikte veya ayrı olarak varlık gösterirler. Dolayısıyla bu dördünden farklı enstrümanlarla yapılacak seslendirmeyi Abdallar otantik bulmazlar.

Bu dört enstrüman arasında bağlamanın Abdallara özgü yapısal farklılıklarından bahsetmek gerekir. Abdal müziğinde kullanılan bağlama, kendine özgü formu ve bazı özellikleriyle Orta Anadolu’da –Abdal olmayanlar tarafından- “Abdal sazı” olarak bilinir. Tekne boyu yaklaşık olarak 46-53 cm arasında olan Abdal sazları, düşük tekne boyuna sahip bağlamalara kıyasla daha hacimli ses üretirler. Abdalların büyük tekneli bağlamaları tercih etmelerini, seslendirme ortamlarıyla ilişkili olarak daha hacimli ses üretebilen enstrüman kullanma zorunluluğuyla ilişkilendirebiliriz. Abdal sazındaki diğer bir önemli özellik üç sıra telden orta sıradaki iki telden birinin, bir oktav pest ses verebilecek şekilde bambam teli olmasıdır. İcra sırasında sürekli dem sesi almak için orta sıradaki bu tellere vurarak Abdal müziği dokusunun önemli bir bileşenini üretirler.

Abdal müziğinde kullanılan kemanın diğer kemanlardan farkı yoktur. Yalnızca keman akortunu pestten tize dörtlü aralıklarla yaparlar. Tizden peste sıralandığından 3. tel açıkta durak sesini verir ve bağlamaların alt tel re perdesiyle aynı sese akortlanır. Yukarıda, görüşme tarihinde Abdal toplumunun en yaşlılarından olan Ayvaz Başaran’dan aldığımız bilgiler ışığında, kemanın Abdal müzik kültürü içerisine girişinin, Gök Veli adındaki bir Abdalın bölgede keman çalan bir Ermeni müzisyenden satın almasıyla gerçekleştiği iddiasına değinmiştik. Günümüzde Abdallar kemanlarını herhangi bir müzik aletleri satan satıcıdan alabildikleri gibi Kırıkkale’de Çağlayan müzik evine de yaptırabilirler. Abdallara göre; güzel ve doyurucu ses verdiğini düşündükleri kemanlar müzik aletleri satan dükkânlarda çok pahalıdır. Bu yüzden fiyat-performans dengesi açısından iyi buldukları Çağlayan Müzik Evi’nin kemanlarını tercih etmektedirler.

Abdalların kullandıkları zurnalar ülke genelinde kaba zurna olarak bilinen çalgılardır. Üç boyu olduğunu söyledikleri zurnalar içinde kendi tercihleri orta boy olanlardır. Bunlar 45’lik olarak adlandırılır, çünkü 45 cm boyundadır (Tacettin Köksal, Görüşme: 31.07.2017). Zurnalarını çok uzun yıllardır İstanbul’da yaşayan Ermeni bir usta olan Hasan Usta’dan aldıklarını söylerler. Yaklaşık 60 yıldır aynı adreste zurna yaptırdıklarını belirten Abdallar, aslında Hasan Usta’nın babasının çok daha iyi zurnalar yaptığını, vefat ettikten sonra oğlunun bu işi devam ettirdiğini, ancak yine Hasan Usta’nın şu anda en iyi zurna yapımcısı olduğunu kabul etmek gerektiğini ifade ederler. Zurnanın yapıldığı ağaçlar içinde en iyi performansla sahip ağaçlar dış budak, erik ve zerdali

ağacıdır. Zurnalar sipariş üzerine yapılıp Abdallara gönderilmez; zurna yaptırmak isteyen Abdal, İstanbul'a Hasan Usta'nın yanına gider ve istediği ağaçlardan zurnayı kendine göre 'açtırmak' için sipariş verir ve ertesi gün dener. Hoşuna gitmezse süreç tekrarlanır, beğenirse alarak memleketine döner (Kenan Cöke, Köksal Ertaş, Görüşme: 15.07.2017). Fethiye ve Turgutlu'da yaşayan Abdallarla Orta Anadolu Abdallarının zurna icraları arasındaki temel farklılık kamışın pozisyonundadır. Fethiye ve Turgutlu'daki zurnacılar kamışın en uç kısmındaki kenarını yere dik gelecek şekilde takarlarken, Orta Anadolu Abdalları yere paralel takarak çalarlar.

Abdallar buldukları bölgede yaygın olan davulu kullanırlar. Genellikle Ankara'dan aldıkları davulun bir tarafı tabaklı keçi derisidir ki buraya çomakla vurulur; çırpı vurulan yüzü ise plastik davul derisidir. Aslında iyi davulun kasnağının geniş ve ağacının ceviz olması gerektiğini söylerler. Ancak bununla birlikte "davul oynatma" denilen danslı gösteride davulla kıvrak hareketler sergilemeleri gerektiğinden, kullandıkları davulların kolay temin edilenlerden olması en isabetli tercihtir. Bunların kasnağı küçük ve ağacı gürgendir. Onlara göre, bu şekilde davul erkenden yıpranmayacağı için ekonomik açıdan avantajlıdır.

Abdal müziğinde çalgılarla ilgili bir başka ilgi uyandıran unsur, Abdal sazının perde sayısıdır. Abdal sazında Türk Halk Müziği'nde standartlaştırılan bağlamalara kıyasla daha fazla sayıda perde bağlıdır. Standartlaştırılmış Türk Halk Müziği bağlamasında Türk müziği mikrotonal seslerine özgü perdelerin bulunduğu yerlere Abdallar fazladan perdeler bağlarlar. Örneğin standart Türk Halk Müziği bağlamasında mi ve mi-bemol perdeleri arasında Türk Halk Müziği terminolojisinde mi-bemol² olarak adlandırılan bir perde bulunurken, Abdal sazında mi ve mi-bemol perdeleri arasında fazladan 2 veya 3 perde bulunur. Abdal sazındaki perde sayısının artışı, o dönemde fazla perde kullanımını ilk benimseyenlerden biri olan Bayram Aracı'dan Neşet Ertaş'ın etkilenmesiyle başlar (Parlak, 2013: 367).

Ancak Abdal müziğinin başlı başına kendine özgü bir perde sistemi veya Türk müziğinde kullanılan aralıklar içinde sistematik bir farklı kullanımı olduğunu söylemek güçtür. Abdal sazındaki toplam perde sayısının standart olmayışı, değişken sayılarda

perde kullanımı ile açıklanabilir. Bununla birlikte Abdalların icralarını Türk Halk Müziğinde standartlaştırılan bağlamadaki perdelerle sınırlandırmak istemedikleri de ortadadır. Perdelerle ilişkin bu tercihleri keman icrasında da gözlemleyebiliriz. Fakat farklı perde kullanımlarını kimi zaman yalnızca o anlık duyum tercihleriyle ilişkilendirebilirken, kimi zaman da Türk müziği icrasında yaygın olan perde kullanımının temel ilkesiyle ilişkilendirebiliriz. Bu ilke, sabit olmayan perdenin, ezgi seyrinin pest bölgeye veya karara gittiği durumlarda pestleşmesi, tiz bölgeye gittiği durumlarda da tizleşmesidir ve Abdalların icralarında da gözlenen budur. Abdalların farklı perde tercihlerinin bu niteliği, belirli bir veya birkaç “frekansa” odaklanmak yerine, belirli bir “frekans aralığı” içinde ezginin durumuna göre basacakları perdeyi belirlediklerini gösterir. Yani ortada farklı bir sistem olduğundan bahsetmek güçtür, fakat sistem olmaktan öte alışkanlıklarla icraya yansıyan bireysel ve anlık duyum tercihleri söz konusudur. Kaldı ki bağlama icrasında bu şekilde bir frekans tercihinin tarihi de oldukça yenidir; ilk kuşak bağlama icracıları olarak tanımlayabileceğimiz Muharrem Ertaş, ve Hacı Taşan’ın –ve hatta Neşet Ertaş’ın- görece daha erken tarihlerde çekilen fotoğraflarındaki bağlamalarında, bu fazladan bağlanan perdeleri göremeyiz.

3.2.3.2. Abdal Müziğinde Üslup

Müzik incelemesinde belirli bir kültüre veya türe özgü vokal ve çalgısal ses üretiminden, pek çok özgün tekniğe kadar icraya yönelik önemli bir kategorizasyonu temsil eden üslup kavramının Abdal müziği kimlik bileşenleri içinde ayrı bir başlıkta ele alınması önemlidir. Ancak burada ele alacağımız üslup ile ülkemizde sıklıkla kullanılan ve kökenini ‘manner and style’ ikilemesinden alan ‘üslup ve tavır’ kavramlarındaki üslup, aynı şeyi tanımlamaz. Yaygın olarak bilindiği üzere üslup ve tavır kavramlarının Türk Müziği araştırmalarındaki kullanımında, sıklıkla bireysel icra farklılıklarına dayalı özgünlüğü tanımlamak için üslup kavramına, yerel düzeyde yaygınlık sergileyen özgün icra bütünlüğünü tanımlamak için ise tavır kavramına başvurulur. Bu çalışmada ise, dünya genelinde yaygın olarak bilindiği şekliyle, İngilizce ‘manner and style’ olarak kullanılan kavram ikilemesinde style kelimesinin içeriğine karşılık gelen üslup kavramı

esas alınacaktır; yani yerel/kültürel düzeyde yaygınlık sergileyen özgün icra bütünlüğü bu çalışmada üslup kavramının içeriğini oluşturur.

Abdal müziğinde üslup konusu bu çalışmada iki odak üzerine yoğunlaşarak sunulmaya çalışılacaktır. Bunlardan ilki saz ve ses icrasında müziksel kimliğin en önemli işaretleyicilerinden biri olarak öne çıkan ‘tını ideali’, diğeri ise yerel bir terimden operasyonel amaçlarla üretilen ‘avaz’ kavramıdır.

3.2.3.2.1. Abdal Müziğinde İdeal Tını

Pek çok çalışma gibi bu çalışmada da üslup (style) kapsamında ele alınan tını ideali/ideal tını, aslında başlı başına bir kimlik bileşeni olarak karşımıza çıkar. Bir ses üretimi mevzusu olan tını idealinin var olma süreci, bir yandan kültürel olarak sınırlandırabileceğimiz müzik beğenisinin eleğinden geçerken, diğeri yandan mesleki gereklilikler, yaşam alışkanlıkları ve zorlukları gibi fiziki yönlendirmelerden etkilenir. Zaman içinde vücut bulan ideal tını, henüz çalınan veya söylenen parçanın ne olduğunun anlaşılamayacağı ilk birkaç notalık bir ses üretiminde bile, belirli bir kültüre mensup bireye, kendi müziğini dinlediği yönünde mesajlar verir. Bu gerekçeyle henüz genel bir üslub veya bireysel bir tavır duyurulmadan ve buna gerek kalmadan, kendi başına güçlü bir temsil yeteneğine sahip olması, tını idealinin müziksel bir kimlik bileşeni olarak ayrıca ele alınmasını gerekli kılar.

Abdal müziğinde de hem vokalde hem de enstrümanda yakalanması hedeflenen ideal tını, bu müziğin en önemli kimlik bileşenlerindedir. Diğeri bir ifadeyle, bütünüyle aynı frekansları aynı zamanlama ve aynı tavırla fakat farklı bir ses üretimiyle gerçekleştiren herhangi bir icra, Abdallar tarafından onaylanmaz. Abdal müziğinde ideal tınıyı vokal ve enstrüman ses üretiminde ayrı ayrı ele almak gerekir.

Hem kültürel hem de mesleki gerekliliklerden dolayı Abdal müziğinde vokal ses üretimi mümkün olduğunca tiz ses bölgesinden ve yüksek hacimli olacak şekilde gerçekleştirilir. Abdal müziğinde vokal tını idealini bu ön bilgi çerçevesinde

değerlendirmek gerekir. Vokal ses üretiminin ilk basamağı olan nefes alma alışkanlıklarını gözlemlediğimizde Abdalların hem diyafram kasının kasılmasıyla, hem de göğüs kaslarının yardımıyla akciğerlerini olabildiğince doldurdukları görülür. Ses, üretildiği yer olan gırtlaktan çıktıktan sonra üst yumuşak damağın fazlaca kubbeleştirilmediği bir rezonans bölgesinden geçer. Bu gerekçeyle sesin hacmi ve rengi, büyük ölçüde gırtlak ve bu bölgedeki kaslar tarafından üretilir. Hem göğüs kaslarının genişlemesiyle alınan havanın sert kullanımı, hem de sürekli hedeflenen yüksek hacimli sesin üretilmesi, ses sağlığı bakımından değerlendirildiğinde gırtlak zaman içerisinde deformasyonuna neden olur. Bu deformasyonda Abdalların sigara ve içki kullanımıyla birlikte, uzun saatler boyunca seslendirme yapma zorunluluklarının da etkisi büyüktür. Zaman içerisinde Abdalların gırtlaklarında oluşan bu patolojik durum, aslında vokal ideal tının bileşenlerinden biri olmasa da ideal tınıya ulaşmayı engelleyen bir pürüz olarak da algılanmaz. Alanda geçirdiğim süre zarfında vokal performansını dinlediğim Abdalların büyük çoğunluğunun pürüzsüz bir ses üretimi yapmadığına şahit oldum. Bu durumun iki açıklaması olabilir: Hem dinlediğim Abdalların büyük çoğunluğunun ses tellerinde kist, nodül, polip, ödem vs. patolojik oluşumlar söz konusudur; hem de bu şekilde ses üretmek Abdal müziği vokal ses üretiminde tını idealine engel değildir. Bu şekilde “hastalıklı” bir ses üretiminin vokal ses üretimindeki tını idealinin bir parçası olduğu iddiası da ortaya atılabilir. Ancak bu durumda, Abdalların “temiz” ses üretimine onay vermemeleri gerekir ki Abdalların Neşet Ertaş’ın veya Hulusi Gökmeşe’nin bu şekilde hastalıklı olmayan ses üretimlerini sevdikleri ve onayladıkları çok açıktır. Yineleyecek olursak günümüzde müzisyenlik yapan Abdalların çok büyük bir kısmında gözlemleyebileceğimiz patolojik durum kaynaklı ses üretimindeki pürüzler, Abdal müziği vokal ses üretiminde ideal tınının gereği olmamakla beraber, bir engeli de değildir.

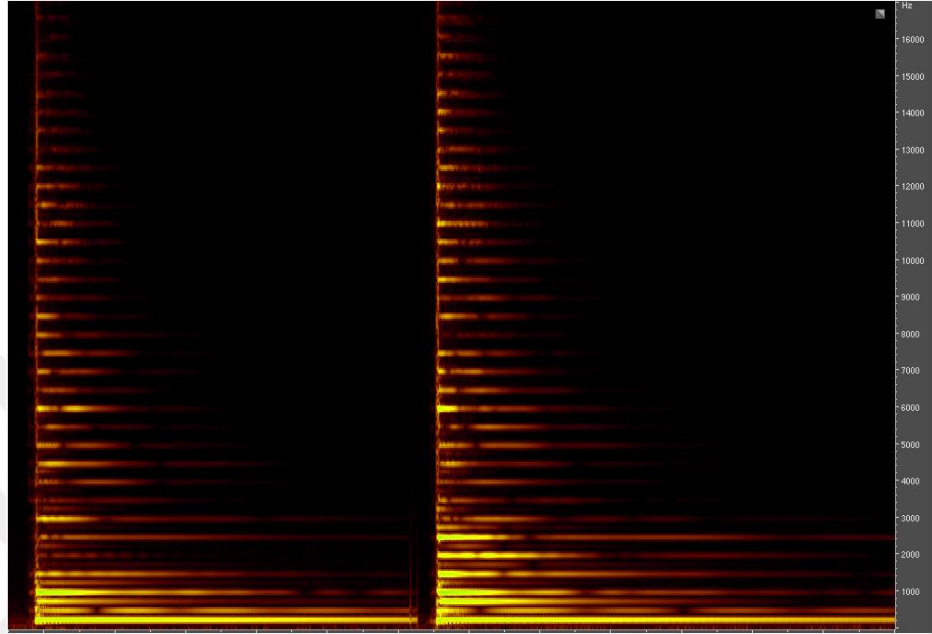
Bağlamada ulaşılması hedeflenen ideal tınıda ise zaman içerisinde çeşitli dönüşümler yaşanır. İlk kuşak bağlama icracılarının kullandıkları sistem, Neşet Ertaş ile Çekiç Ali’nin getirdikleri yeni teknikle bütünüyle değişir. Kısaca özetlemek gerekirse Muharrem Ertaş ve Hacı Taşan bağlamayı TRT Radyo icralarında da benimsenen şekilde üç sıra telden alt sıradaki tellerin hiç bir perdeye basılmamış açık halini durak perdesi olarak kullandıkları bir sistemle çalarlarken, Neşet Ertaş ve Çekiç Ali alt sıra tellerin açık

halinden tam dörtlü tiz (re perdesi) perdeyi durak olarak kullandıkları bir sistemin benimsenmesine aracılık ederler. Baēlama icrasında yaşanan dönüşüm, tınıyı bütünüyle deēiřtiren bir yeniliktir. Bu şekilde öncelikle baēlamanın etkili olarak kullanıldıēı oktavda bir genişleme söz konusu olur. Böylece türkülerin alındıēı alan sapın alt 2/3'sine kayar ve pest yönde büyük bir alanın kullanılmasına olanak tanır. Ayrıca alt tel üzeri re perdesi duraklı icraya geçiş, orta sırada bambam bulunan telden sürekli devam eden bir pedal sesin/karar perdesi sesinin iki oktav pestinin duyurulabilmesine olanak sunarak, aynı anda geniş bir ses aralıēının kullanılmasını saēlar. Ayrıca bu dönemde baēlamanın alt sırasında bulunan iki telinin üzerine, diēer iki telin bir oktav pestini tınlatabilecek fiziksel yapıdaki üçüncü bir tel eklenir. Bu durumda Abdal baēlaması, alt telde iki oktav ve orta sıradaki tellerde bir alt oktavı tınlatan ve pedal görevi gören bambam teliyle birlikte aynı anda  oktav aralıēın duyurulduēu bir ses aralıēına sahip oldu.

Bu bilgiler, Abdal mziēinde baēlama üzerinden düzen (tuning) meselesinin ayrı bir parametre olarak ele alınabileceēi fikrini doēurabilir. Ancak Abdalların sazlarında akorta yönelik dönüşüm, 'Abdallara özgü' bir evrilme sürecini tanımlamaz. nceki başlıklar altında da adından bahsedildiēi üzere, bu düzende baēlama çalanların başında, Neşet Ertaş'ın Ankara'ya gtēu yıllarda Ankara pavyonlarının en meşhur baēlama icracısı olan Bayram Aracı gelir. Abdallarda bu dönüşümü tetikleyen de Neşet Ertaş ve eki Ali'yi etkileyen Bayram Aracı'dır. Alt tel re perdesini durak olarak kullanan icrada Abdallara özgü olan akort deēil, Neşet Ertaş ve eki Ali'nin –yine Bayram Aracı'nın mızrap kullanımından etkilenerek (Parlak, 2013: 367)- geliştirdikleri üslup ve zamanla bu teknik ve akort sisteminin birleşimiyle üretilen tınıdır. Bu tını ise günümüzde Abdal mziēinin önemli kimlik bileşenlerinden biri haline gelmiştir.

Baēlamadaki fiziksel ve teknik deēiřimlerden kaynaklanan ideal tını deēiřikliēini özetledikten sonra vurgulanması gereken en önemli husus Abdal mziēi baēlama icrasında mızrapın, sazın kapak kısmında, alt eřiēe yakın bölgede tele vurulmasıdır. Telli-mızraplı çalgılarda genel bir olgu olarak eřiēe yakın mızrap vurulması, o sazdan üretilen tınının üst doēuřkanlarını kuvvetlendirirken, eřiēten uzaklařtıēıca üst doēuřkanlar zayıflar, orta ve alt doēuřkanlar kuvvetlenir. Bu duruma

göre, eşige yaklaştıkça “tiz” ve “tiz-orta” bölgedeki frekanslar kuvvetlenir ve tını değerine göre daha keskin ve tiz bir karaktere bürünür.

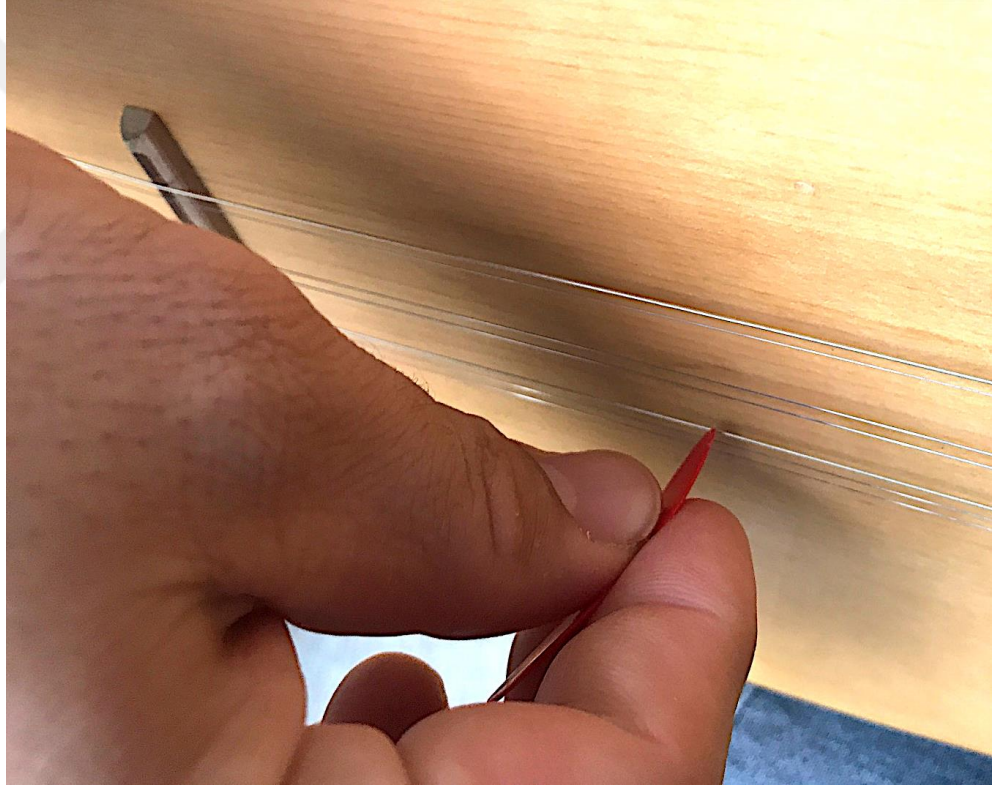


Şekil 1: Sol tarafta bağlamanın yansıtıcı kapağının klavyeye yakın olan 1/3’ünden elde edilen sesin spektral analizi, sağ tarafta ise Abdal geleneğinde yaygın olan alt eşige yakın bölgeden elde edilen sesin spektral analizi görülmektedir.

Abdal toplumunda yine Neşet Ertaş’ın öncülük ettiği bir pratik olarak mızrabın tele vurulduğu noktanın alt eşige yakın bölgeye kaydırılması, Abdal müziğinde bağlamada hedeflenen ideal tınının üst doğuşkanları kuvvetli, “tiz ve tiz-orta” karakterli olmasına neden olur.

Abdalların bağlama icrasındaki tını ideali kapsamında kabul edilebilecek bir diğer unsur sıklıkla bağlamadan “kapalı ses” üretmeleridir. Her ne kadar üslupla ilgili bir alışkanlık olarak yorumlansa da doğrudan tınıyla ilgili bir konu olduğundan burada bahsetmekte fayda var. Bağlama gibi perdeli enstrümanlarda “temiz” ses üretmenin ilk koşullarından biri sap üzerinde notaya basan parmağın, perde üzerine değil, iki perde arasına yeterli bir kuvvetle basmasıdır. Bu şekilde klavye üzerindeki parmaklar tarafından

telin titreşimini engelleyebilecek bir müdahalenin gerçekleşmesi önlenmiş olur. Ancak Abdallar söz konusu kapalı tonu kültürel olarak müzikte önemli bir ifade aracına dönüştürerek, gerek uzun hava açışlarında, gerekse türkü icralarında, sık sık perde üzerine basmak suretiyle üretirler. Ancak bu tonu üretirken yalnızca perde üzerine basmak yeterli değildir; mızrap vuruşunda da ufak bir farklılığa başvururlar. Mızrap vuruşu sırasında mızrabı tele yaklaşık 60 derecelik bir açıyla, sürtme etkisini katarak vururlar. Bu şekilde üst doğuşkanları mümkün olduğunca azaltma, dolayısıyla üretilen sesi kapalı hale getirme yoluna giderler.



Fotoğraf 1. Bağlamadan kapalı ton üretmek için -klavyede perde üzerine basmaya ek olarak- mızrabın tele mümkün olduğunca dik ve sürtme benzeri vuruşu

Abdal müziğine bağlamayla yaklaşık olarak aynı zamanlarda dâhil olan kemanın zaman içerisinde Abdallara özgü bir çalım stiline kavuştuğundan bahsetmiştik. Abdallarda ideal tınıya yansıtacak şekilde kemanın kullanımıyla ilgili birkaç teknik bilgiyi aktarmak gerekirse: Abdal icrasında 3. Tel (Batı Müziği keman icrasında Re teli olarak adlandırılan tel) durak olarak kullanılır ve bu tel ağırlıkla Do veya Do-diyez sesine akortlanır. Diğer teller ise pestten tize dörtlü aralıklarla akort edilir. Gerek re telinin Batı Müziği icrasında olduğundan yarım veya tam ses pest akortlanması, gerekse -buna ek olarak- tiz bölgedeki iki telin (Batı Müziği keman icrasındaki La ve Mi tellerinin) Batı Müziği keman akorduna göre hem pest referansla, hem de (Batı Müziğinde olduğu gibi 5'li değil) 4'lü aralık hesaplanarak akortlanması, Abdalların kullandığı kemanların Batı Müziğindeki keman kullanımıyla kıyaslandığında daha düşük tansiyona sahip tellerden, daha düşük frekanslarda ses üretmesine neden olur. Diğer bir ifadeyle Abdalların kullandıkları kemanlarda üçüncü tel Batı müziğinde kullanılan kemanlara göre yarım ses pest akortlandığında, dördüncü tel Batı müziği keman akortuna göre yarım ses tiz olacak ama ikinci tel 1,5 ses pest ve ilk tel de toplam 3,5 ses pest olacaktır. Bu durum akıllara, Abdal müziğinde kemadaki ses üretiminin alt doğuşkanlarının kuvvetli, üst doğuşkanlarının zayıf olduğu, daha koyu, davudi ve kapalı bir keman tınısının idealleştiği fikrini getirebilir. Kaldı ki Türk Müziği keman icracılarının tercih ettiği ideal tını da budur (Yükselsin ve Küçükebe, 2010: 678). Ancak Abdalların keman çalım tekniğiyle ürettikleri ideal tınıda -tıpkı bağlamadaki gibi- üst doğuşkanlar kuvvetlidir. Bu tınıyı üretmek için Abdallar yayı sert hareketlerle ve tele görece daha fazla bastırarak kullanırlar. Aslında bu tının ortaya çıkışında da ses yükseltici sistemler kullanılmayan yıllarda, keman icracısı olan Abdalların kalabalıklara seslerini duyurma kaygısının etkisi göz ardı edilemez. Bir başka ifadeyle Abdalların arşeyi bastırarak ve sert hareketlerle çalmalarının öncelikli sebebi üst doğuşkanları kuvvetli bir tını idealini yakalamak değil, yüksek hacimli ses üretmektir. Ancak zaman içerisinde üsluplaşan bir teknik olan bu uygulama Abdal müziğinde keman ideal tınısının da belirleyicisi olur.

Yaklaşık 30 yıldır Abdallar düğünlerde seslerini kalabalık insan topluluklarına duyurmak için ses yükseltici sistemler kullanırlar. Teknolojinin ve kendi imkânlarının el verdiği ölçülerde tercih ettikleri ses yükseltici sistemler ve özellikleri, enstrümanların tını

ideallerinin -akustik ortam dışında- ses sisteminin kullanıldığı düğünlerde de ayrıca şekillenmesine neden olur. Ses yükseltici sistemler üzerinden bağlamadaki ideal tınıyı analiz ettiğimizde karşımıza akustik ideal tınıdan farklı bir görünüm çıkar. Tınıya doğrudan etkisi olan farklılık, ses yükseltici sistemlerin kullanıldığı düğünlerde Abdalların akustik tınıya kıyasla daha fazla bas karakterli bir bağlama tınısına ulaşmayı hedefleyerek tonlama yapmalarındır.

Bununla birlikte bağlamada, kemanda ve vokal ses üretiminde göreceğimiz üzere, pek çok müzisyen Abdal, ses yükseltici sistemlerin ses çıkışlarının sınırlarını zorlayacak ölçüde yüksek hacimli ses duymak ister. Bu durum tınıya dolaylı olarak şu şekilde etki eder: çok yüksek hacimli ses dinamik alanın üst sınırı olarak kabul edilen noktayı aşar ve üretilen seste bozulma (distortion) (Önen, 2007: 180) meydana gelir. Elektrik gitarda ses işlemci (processor) kullanarak özellikle oluşturulan ve distortion olarak tanımlanan bu “bozuk” tının, rock müziğin bazı alt türleri ve metal müziğin vazgeçilmez tonu olduğu bilinir. Abdal müziğinde de düğünlerde enstrümanlarda ve vokal ses üretimlerinde ses yükseltici sistemlerin yüksek hacimli ses çıkarmasından kaynaklanabilecek bu bozulma, rahatsız edici değildir ve hatta bazı durumlarda arzulanan bir tını idealine dönüşür.

3.2.3.2.2. Abdal Avazı ve Üslubu

Abdal toplumunda sıklıkla müziksel kimlikle ilişkili olarak başvuru referanslardan biri avazdır. Üslup kapsamında bir kimlik işaretleyicisi olarak avaz, Abdal müziği icrasının sınırlarını belirleyen pek çok önemli unsuru barındıran ve Abdal toplumunun kendi söyleminde yer alan bir çatı kavramdır. Avaz vokal icrada sesin yukarıda bahsedilen tını idealiyle tanımlanan niteliklerine ek olacak şekilde diksiyon, metrik atımlarla ilgili müzikal vurgular ve kalıplaşmış gırtlak hareketleri gibi pek çok konuda geleneksel kodları barındırır.

Avaz kavramı bir kimlik işaretleyicisi olmasının yanında, Abdalların genellikle Abdal olmayan fakat Abdal müziği icra edenlerin hatalarını tanımlamak için kullandıkları

bir otantisite işaretleyicisidir. Abdal avazını “yakalamanın” veya “bozmamanın” kendi içlerinden çıkan müzisyenlerin kültürel zorunluluğu olduğu yönünde bir ön kabul hâkimdir. Bu gerekçeyle teoride olmasa da pratikte avaz kavramı tek yönlüdür: Abdallar tarafından, -genellikle- Abdal olmayanın icrası hakkında otantisite isnadı inisiyatifidir denebilir. Bu gerekçeyle avaz kavramının içini dolduran tüm kriterler, Abdalların bedenselleşmiş kültürel sermayelerinin bir parçasıdır. Bununla ilişkili olarak söylenebilir ki, Abdal avazı bütünüyle Abdal müzik kültürü içinde yetişen bireylerin kendi müziklerine ilişkin beğenileri çerçeveleyen, bunun dışında kalanları ise kolayca dışarda bırakabilmek için kullanılan bir karakteristiktir.

İcracı tarafından anlamın yerleştirildiği ‘müziksel kod’un dinleyici tarafından ne ölçüde alındığı ve yorumlandığına yönelik geliştirilen kavram ‘yeterlik’tir (competence). Gino Stefani’nin müziksel yeterlik modeli beş düzey içerir: Tüm deneyimleri (ve bu yüzden her sound deneyimini) alımlamamız, inşa etmemiz veya yorumlamamızla oluşan temel uzlaşmaları ifade eden ‘genel kodlar’; konser, bale, opera, eleştiricilik gibi müziksel pratiklerin dahil edildiği dil, din, endüstriyel çalışma, teknoloji ve bilim benzeri kültürel kurumları ifade eden ‘sosyal pratikler’; Çalgısal teknikler, aşitlar ve besteleme formları gibi müziksel pratiklere ilişkin belirli ölçüde spesifik olup, yalnızca ona ait olan teorileri, yöntemleri ve aygılları ifade eden ‘müziksel teknikler’; tarihsel dönemler, kültürel hareketler, çalışmaların veya eserlerin yazarları ve grupları (yani müziksel teknikler, sosyal pratikler ve genel kodların somut olarak gerçekleştirildiği belirli tazları) ifade eden ‘stiller’; ve son olarak somut veya maddi kişisellikleriyle tek tek müzik eserleri ya da olaylarını tanımlayan ‘opus’tur. Stefani, bireylerin bu düzeylerde verdikleri farklı yanıtlara göre değişen iki temel yeterlik tipinden bahseder: yüksek yeterlik ve popüler yeterlik (akt. Erol, 2009: 196-197).

Abdalların, kültürel sermaye esas alınarak, avaz kavramıyla genellikle Abdal olmayanların icraları üzerine yaptığı değerlendirme, müzikal yeterlik ile ilişkilendirilebilir. Fakat yeterlik kavramı, avazın bir otantisite işaretleyicisi olarak kullanıldığı bu örnekte, ‘icracının’ müziksel kodları ‘dinleyici olan Abdalın beklediği gibi’ yükleyip yüklemediğini ölçen bir kritere dönüşür. Bu şekilde bağlamın Abdal müziği, değerlendirmesi yapılanın icracı ve değerlendirenin de Abdal müzisyenler olduğu

durumda, yüksek yeterlik (high competence) sahibi bireylerin Abdal müziği çerçevesinde kültürel sermayesi güçlü kişiler olması gerekir. Çünkü Stefani'nin yüksek yeterlik ve Middleton'ın eğitilmiş (cultivated) yeterlik olarak tanımladığı (akt. Erol, 2009: 197) bu yeterlik tipi, bireylerin kültürel sermaye birikimleriyle ilişkilidir. Dolayısıyla Abdal müziği bağlamında -kültürel sermayenin Abdal kültürü bileşenleriyle inşa edilmiş olması nedeniyle-, yüksek veya eğitilmiş yeterlik sahibi birey, Abdal kültürel sermayesine sahip olmalıdır. Yüksek veya eğitilmiş yeterlik tipinde hal böyleyken, popüler yeterlik tipindeki icraların ve değerlendirmelerin, -Abdal müziğinin TRT öncülüğünde şekillenen rafine performanslarına aşına olsa da- Abdal kültürel sermayesine uzak olması beklenir.

Müzikal yeterliği gösteren bir kavram olarak avaz, sözel icrada Abdal müziğini yalnızca Abdalların öğrendiği süreçlerle öğrenen kişilerin bütünüyle sunabildiği bir üsluba işaret eder. Avazın içeriği aşağıda ele alınacak olan ideal tınıdan diksiyona, dinamiklerden artikülasyonlara, metrik atımlarla ilgili müzikal vurgulardan kalıplaşmış gırtlak hareketlerine kadar Abdal kültürü içinde şekillenmiş pek çok teknik bileşenden oluşur. Dolayısıyla avaz, Abdalların söylemsel bilinç düzeyinde dile dökmekte zorlandıkları söz konusu teknik beklentilerin tümünü ifade eder. Abdal kültüründe şekillenen bu teknikler üzerine gelişen beklentilerden uzak olan icraları, yüksek yeterlik kapsamında değerlendirmek olanaksızdır. Stefani'nin beş yeterlik düzeyinden yalnızca 'müziksel teknikler'le ilgili olan bu teknik beklentiler dışında, icranın değerlendirileceği dört düzey daha söz konusudur. Stefani, azami anlamlandırmanın bir icranın beş yeterlik düzeyinin hepsiyle yorumlanması sonucunda sağlanabileceğini söyler (akt. Erol, 2009: 197).

Avaz kavramı üzerinden 'müziksel teknikler' düzeyinde bir değerlendirme yapıldığında, ülke genelinde Türk Halk Müziği kapsamında Abdal müziğinin öne çıkan icracıları, Abdallar nazarında yüksek yeterlikten çok uzaktır. Ancak Abdal olmasa da Abdal müziğini Abdalların öğrendiği şekilde öğrenen ve Abdal kültürel sermayesi güçlü olan başka bir örnek, Abdallar nazarında yüksek yeterlik seviyesine sahip bir icracı olarak değerlendirilebilir. Avazın "yakalanması" ve "bozulmaması" meselesinin Abdal kimliğine sahip olmakla bir ilgisinin olmadığını, bütünüyle söz konusu kültürel sermaye ışığında yapılan icrayla alakalı olduğunu göstermek için her ikisi de Abdal olmayan

İsmail Altunsaray ve Hulusi Gökmeşe örneklerini, Abdal Avazı yeterliği bakımından analiz edebiliriz.

İsmail Altunsaray kültürel olarak müzik birikiminin ilk yıllarını, Abdal müziğinin geleneksel kodlarının kuvvetli olduğu Kırşehir’de edinir. 17 yaşından itibaren yükseköğrenim sürecini İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuari’nda tamamlar. Dolayısıyla İsmail Altunsaray’ın müzik birikimi iki kaynaktan beslenir diyebiliriz: Geleneksel Abdal müzisyenlerin Abdal müziği icraları ve Türk Halk Müziği. İsmail Altunsaray’ın Türkiye müzik piyasasında var olma süreci öncelikle bağlama icracısı kimliğiyle gerçekleşir. Öyle ki albüm kayıtları ve TRT programlarında aranan isim olarak kendisine yer bulan Altunsaray, bütünüyle modern müzik eğitimi sürecinde edindiği birikimiyle ön plana çıkar; ilk yıllarda görev aldığı icralarda emredici (prescriptive) notasyon kullanan, icra sırasında kendine çizilen müzikal sınırları kesinlikle aşmayan, birlikte müzik yaptığı diğer bağlama icracılarıyla ürettikleri müzikte tartımlardan metronoma, dinamiklerden tınıya kadar homojeniteye önem veren bir müzisyendir. Ancak vokal icrasıyla da ön plana çıkmaya başladığı süreçte bütünüyle postmodern kapsamda değerlendirilebilecek bir müzik kimliğine bürünür. Kısa bir ifadeyle postmodernin, gelenekseli özleyen ve ona yönelen, modernin tekçi anlayışına, homojenite tutkusuna tepki gösteren, ancak yine de bütünüyle moderniyi yok etmeden, moderniyi de kısmen içinde barındırdığı karakterini, Altunsaray’ın müziğinde okuyabiliriz. Örneklendirmek gerekirse; Altunsaray’ın vokal ses üretimi Türk Halk Müziği’nin hedeflediği rafine ses üretiminden uzaktır ve Abdalların geleneksel olarak sürdürdükleri ses üretimini “andırır”. Ayrıca vokal icrasının ön plana çıktığı süreçte bağlama icrasında da büyük değişimler yaşanır. Öncelikle bağlamadan ürettiği tınıyı doğrudan etkileyecek şekilde İsmail Altunsaray’ın sıklıkla kullandığı bağlamalar, Türk Halk Müziği inşa sürecinde standartlaştırılan bağlamadan farklıdır; çok daha büyük tekneli, alt sıra tellerinde sırma teli olmayan, orta telde bambam teli bulunan, standartlaşmış bağlamaya göre daha fazla perdesi olan ve farklı bir tınıya sahip bağlamalardır. Kişisel ‘tavrının’ Abdal müziği ‘üslubuyla’ benzerliği ve Türk Halk Müziği’nde resmi ideolojiyle uzun yıllar boyunca inşa edilen Orta Anadolu ‘bağlama tavrına’ olan mesafesi de saz icrasında kendini gösterir. Her ne kadar saz ve ses icrasında moderniyi pek çok noktada reddetse de

Türk Halk Müziğiyle metrik yapının korunması, müzikal yapının korunması, metronom takibi, orkestra içerisinde görevinin belirlenmesi gibi gelenekten farklı modernist icra unsurlarını da Altunsaray'ın müziğinde okuyabiliriz. Altunsaray'ın müziğinin, beslendiği iki kaynak olarak sunduğumuz Abdalların icra ettiği geleneksel 'Abdal müziği' ve eğitimini aldığı 'Türk Halk Müziğinin' bir araya gelmesiyle oluştuğu ve her ikisinden de farklı olan yeni bir karaktere sahip olduğu açıktır. Bu fark, Türk Halk Müziği dinleyicisi tarafından Altunsaray'ın icrasının geleneksel Abdal müziği kapsamında değerlendirilmesine neden olurken, Abdallar nazarında tam tersidir: yani Altunsaray'ın bağlama icrası "radyo tavrı" olarak adlandırdıkları rafine yöresel bağlama tavrı kapsamındayken, ses icrası Abdal avazını bozar.

Abdallar perspektifinden, kendilerinden olmayan icracılar içinde 'müziksel teknikler' düzeyinde bir yeterlik değerlendirmesi örneği olarak sunacağımız ikinci isim olan Hulusi Gökmeşe'nin Türkiye müzik dünyasındaki varlığı henüz çok yenidir. Müzikal birikimi formal bir çizgi takip eden modern eğitim sürecinin tamamlanmasıyla şekillenmez; bütünüyle geleneksel yollarla, dinleyerek ve izleyerek Abdal müziğini öğrenir. Bu gerekçeyle ilişkilendirilebilecek şekilde, bütünüyle geleneksel Abdal müziği icra üslubunu paylaşır. Diğer bir ifadeyle Türk Halk Müziği inşa sürecinde benimsetilen icra kriterleri, amaçları ve kaygılarından uzaktır. Kullandığı sazdan diksiyonuna, saz ve vokal ses üretiminden müzikal yapıdaki asimetriye, metronomla olan ilişkisinden estetik anlayışına kadar bütünüyle Abdal toplumunun geleneksel yollarla icra ettiği Abdal müziği kapsamındadır. Bu gerekçeyle İsmail Altunsaray'ın aksine Abdallardan onay alır. Abdal avazını bozmadığı iddia edilen Gökmeşe'nin saz icrası da kabul görür. Gökmeşe'nin Abdallar nazarında yüksek yeterlik seviyesinde bir icracı olarak değerlendirmesinin müziksel referanslarını sıralayacak olursak başta hem saz icrasında hem de vokal ses üretiminde yakaladığı tını idealinin rolünü göz ardı edemeyiz. Yaklaşık 15 Abdalın bir arada bulunduğu bir ortamda Hulusi Gökmeşe'nin bir bozlak açışının ilk birkaç saniyesini dinlettiğimde (ki bu birkaç saniyede de yalnızca durağın yedilisini ve bir oktav tizindeki perdeyi kullanarak ses üretti) "bu çalan bizden" yorumuyla karşılaştım. Kaydın geri kalanını dinledikçe icrayı onaylayan yorumlar devam etti. Dolayısıyla kayıttaki tüm icra teknikleri ve yöreyle ilgili kalıp motifler de Abdalların beğeni

süzgecinden geçebildi. Aslında dinledikleri kayıta bağlamayı çalanın bir Abdal olmadığını söylediğimde ise “Adam işi kavramış” diyerek Gökmeşe’nin bağlama icrasının yeterliğini onayladılar. Ardından sesini dinlediklerinde ilk defa dinleyenler de dahil olmak üzere, ideal tınıdan diksiyonuna, kalıp motiflerin icrasından yerel vokal tekniklerine kadar Gökmeşe’nin icrasını onaylayarak “Bizim avazımızı bozmuyor, Abdal avazını yakalamış” şeklinde yorumladılar (Kırıkkale İl Kültür Müdürlüğü Ustalar Topluluğu’nda görevli Abdallar, Görüşme: 19.01.2016). Dinledikleri kaydın bir Abdal müzisyene ait olmadığını öğrendikten sonra da yorumlarında en ufak bir değişiklik olmaması, Abdal bağlama üslubunun ve Abdal avazının bir soy veya etnisite meselesi olmadığını, belirleyici olanın paylaşılan kültürel sermaye olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

İkisi de Abdal olmayan Altunsaray ve Gökmeşe’nin Abdallar nazarında üslub ve avaz bakımından karşılaştırılması amacıyla sorduğum bir soruya verdikleri yanıt ilginçtir. Hem icracıların hem de dinleyicilerin Abdal olduğu ve müzikal olarak önemli bir sınav yeri olan Abdal düğünlerinde Altunsaray ve Gökmeşe’nin çalıp söylemesinin uygun olup olmayacağı yönünde sorduğum soruya aldığım yanıt şöyledir: “İsmail Altunsaray nezaketen birkaç türkü okuyabilir ama Hulusi tek başına Abdal düğünü çalar” (Burhan Ertaş, Görüşme: 09.02.2017).

3.2.3.3. Dağar

Abdal müziği pek çok yerel müzikle kıyaslandığında kendi içinde çeşitli gruplar halinde sınıflandırılabilir. Abdal müziğinin niceliksel büyüklüğünü Türk Halk Müziği inşası sürecinde yerel müziklerden alınan müzikal malzemeyle inşa edilen TRT Türk Halk Müziği dağarındaki varlığından ve sayısından da anlayabiliriz.

Abdal müziği dağarı üç kaynaktan beslenir. İlki Anadolu’da aşıklar arasında yaygın olarak bilinen “usta malı satma” ile benzerlik gösterir. Yani Abdallar kendilerinden önce yaşamış aşıkların, ozanların ve ustaların söz ve/veya müziklerini

yeniden yorumlayarak yeni bir müzik ortaya çıkarırlar. Bu konuda sözleri veya müzikleri yeniden yorumlanan kişilerin Abdal olma zorunluluğu yoktur. İkinci olarak bütünüyle yeni söz ve müziklerin yaratılmasından bahsedebiliriz. Bu şekilde özgün müzikler ortaya koyan en önemli isim Neşet Ertaş'tır diyebiliriz. Son olarak Abdal müziği dışındaki müziklerin Abdal müziği kapsamına ufak değişikliklerle zaman içinde dahil edilmesidir. Kültürlerin geçirgenliğinin bir gösterimi olarak da yorumlayabileceğimiz bu durum, Abdalların gerek mesleki zorunluluklarla, gerekse karakterleri gereği müzik bakımından kültürel olarak dışa açık bir toplum olduklarının da göstergesidir. Bu şekilde Abdal müziği kapsamına alınan müzikler yakın veya çok uzak bir coğrafyanın müziklerinden örnekler olabilir.

Abdallar kendi müziklerinin “radyo tavrı” olarak adlandırdıkları üslupla seslendirilmesini onaylamasalar da kendi dağarlarını büyük ölçüde Türk Halk Müziği terminolojisinden ödünç aldıkları terimlerle şu şekilde sınıflandırırılar:

- Oyun Havası
- Halay
- Kırık Hava/Türkü
- Bozlak ve Uzun Hava

Abdalların yaptıkları bu sınıflandırma, büyük oranda kendi içinde müziğin nazarı olarak ele alınabilecek bazı yönleriyle ilgili homojeniteye sahiptir. Bunun öncelikli nedeni, söz konusu sınıflandırmayı Türk Halk Müziği terminolojisinden kopyalamış olmalarıdır. Bu sınıflandırma da kendi içinde farklı alt gruplara ayrılır ki bu ikinci sınıflandırma müziğin nazarı yönleriyle değil, icra edildiği ortam, işlevi veya müziği yaratan kişinin adı gibi diğer bileşenlerle ilgilidir.

3.2.3.3.1. Oyun Havası:

Oyun havaları, Abdalların mesleki dağarının önemli bir bölümünü oluşturur. En temel özelliği 2/4 ritim kalıbını koruyan ve metronomu yaklaşık 95-120 bpm arasında olan (ancak sıklıkla 100-115 bpm arasının tercih edildiği), oyuna eşlik amacıyla çalınan müzikler olmalarıdır. Bununla birlikte Türk Müziği Nazariyatı terminolojisiyle belirtmek gerekirse³⁸, Uşşak, Hüseyini, Muhayyer, Gerdaniye, Saba-zemzeme, Kürdi, Hicaz ailesi gibi pek çok makamla büyük oranda uyumlu olan örneklerini görmek mümkündür. Belirli makamlarla sınırlı olmamakla birlikte Hüseyini ve Hicaz dizisinde icra edilen örnekler çoğunluktadır. Oyun havası dağarı yukarıda bahsedilen üç kaynaktan ikinci ve üçüncü gruptan beslenir: Abdalların kendi besteleri ve buldukları coğrafyaya ait müzik örneklerinden oluşur. Neşe ve eğlencenin amaçlandığı düğünlerde bu amaca yönelik en önemli bileşenlerden biri olarak karşımıza çıkan oyun havalarının sözlerindeki anlam, genellikle söz konusu neşeyi ve eğlenceyi yansıtmaz; sözlerde sıklıkla seveda, ayrılık, aşk acısı gibi konular işlenir. Oyun havalarının bu niteliği ezginlik kavramıyla ilişkilendirilebilir. Öncelikle mesleki amaçlarla geliştirilen bir dağar türü olarak oyun havaları, danslara eşlik etmek amacıyla üretilir veya dönüştürülür. Üçüncü grup kaynaktan gelen –yani Abdallar dışındaki müzisyenlerce üretilmiş olan fakat Abdallar tarafından oyun havası olarak çalınan- müziklerdeki sözel ögenin üretiminde Abdalların rolü yoktur. Ancak Abdallar tarafından üretilen oyun havalarının sözel içerikleri ilgili bölümde temel bileşenleri sıralanan Abdalların “ezginliklerini” yansıtır.

3.2.3.3.2. Halay

Abdal müziğinde dans eşlikli diğer bir tür olarak karşımıza çıkan halaylar, Abdallar tarafından üç grupta değerlendirilir:

³⁸ Türk Halk Müziği terminolojisindeki ayak kavramıyla kıyaslandığında makamlara yönelik ifade gücü görece daha belirgin olduğundan, sağladığı iletişim kolaylığı nedeniyle Türk Müziği Nazariyatı terminolojisi tercih edilmiştir. Çalışmanın ilerleyen kesimlerinde notaya alınan icraların gösteriminde de terminolojik bütünlük sergilemesi amacıyla yine aynı nazariyatın değiştirici işaretlerine yer verilecektir.

- Ağrlama
- İkileme
- Yelleme

Ağrlama bölümündeki halaylar sözel ve çalgısal olabilir. 4/4'lük ritmik yapıdadır ve metronom olarak diğer halaylar ve oyun havalarından oldukça yavaştır. Örnek vermek gerekirse çalgısal bir müzik olan Keskin Halayı 30 bpm civarında çalınır ve bu ağır metronomuyla erkeklerin yavaş hareketleriyle sergiledikleri dansa eşlik amacını taşır. Bu grupta değerlendirilebilecek diğer müzik örnekleri Su Gelir Millendirir ve Başımda Altın Tacım olarak verilebilir. Ağrlama bölümündeki halayların bir diğer özelliği ise, davulun çomağının hareketli halaylar ve oyun havalarında olduğu gibi periyodik olarak tüm kuvvetli zamanlarda vurulmamasıdır. Halay çekenlerin ayak hareketleriyle de uyumlu olacak şekilde çomağın çırpıya kıyasla çok daha az kullanıldığı, çırpının ağırlıkla öne çıkarıldığı bir icra tekniğine sahiptir.

Ağrlama halaylarını takiben çalınan grup olan ikilemeler de sözel ve çalgısal müzik örneklerini barındırır ve ağrlama halaylarındaki gibi 4/4'lük bir ritmik yapıya sahiptir. Görece daha yüksek bir metronomla (40-50 bpm) çalınırlar ve davulda ağrlama halaylarına göre çomak daha sık vurulur. Örnek olarak Arapoğlu Halayı (çalgısal), Karanfil Suyu Neyler, Bugün Ayın Işığı, Allı Turnam Bizim Ele Varırsan, Yaylalar İçinde Erzurum Yayla, Yare Gidem, Değirmene Taş Koydum gibi müzikler verilebilir.

En yüksek metronomlu kısım olan Yelleme bölümünde de hem sözel hem çalgısal müzik örnekleri bulunur. Diğer iki halay grubundan farklı olarak davulun çomağı 2/4'lük ölçüde her bir vuruşta -kuvvetli zamana denk gelecek şekilde- vurulur. Bu bölümde yine Abdal müziği kapsamında görülebilecek örnekler Sıçratma Halayı (çalgısal), Suda Balık Oynuyor, Soku Baba, Oy Nare Topak Taşın Kenarı, Çubuğuna Lüleyim, Pencereden Bakıyor Roman Almış Okuyor gibi parçalardır.

Düğünlerde genel olarak çalınan yelleme halayları ve oyun havaları arasındaki ayırım nazari niteliklerle alakalı değildir ve dolayısıyla bu ayırımın müzik bakımından çok

net olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Abdallar oyun havası olarak çaldıkları 2/4'lük müzikleri ikileme halaylarının içinde de çalabilirler. Öyle ki bir süre sonra dans edenler yan yana halay pozisyonunda ve ayak hareketlerinde halay figürlerini tekrar ederken, elleri ve kollarıyla da oyun figürlerini sürdürürler. Dolayısıyla halayın ilerleyen dakikalarında hem dansta hem de müzikte oyun havası ve halayların iç içe geçtiği görülür.

Abdal müziğine ait yukarıda tanımlanan halay müziklerine ek olarak, ülke genelinde Türk Halk Müziği kapsamında halay olarak bilinen müzik örnekleri de çalınır. Örnek vermek gerekirse Caney Caney ve Mavilim (Selahattin Ertürk, Görüşme: 07.02.2017) veya Pınara Gel ki Görem, Kayseri Mektebinde Oldum Jandarma (Uğur Ertürk, Görüşme: 02.07.2012) gibi parçalarla, Mahzunî Şerif gibi sevdikleri ozanların besteleri de Abdallar tarafından halay dağarlarında yer alır.

3.2.3.3.3. Kırık Hava/Türkü

Kırık havalar düğünlerde oyun havalarından oluşan bölümlerin aralarında oynayanları dinlendirmek için çaldıkları, oyun havalarının hareketli ve yüksek metronomlu ritmik karakterini yansıtmayacak şekilde görece daha düşük metronomlu müziklerdir. Metronomu merkeze alarak yapılan bu sınıflandırmaya göre kırık havaların görece en düşük metronomlularını Abdallar Maya olarak adlandırır. Türk Halk Müziği terminolojisinde en belirgin özelliği Hüseyini Makamı hissini taşıyan, sıklıkla Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde rastlanan bir uzun hava türünü tanımlamak için kullanılan Maya'dan (Emnalar, 1998: 366-367) farklı olacak şekilde ritimli bir müzik türü olarak da karşımıza çıkar. Örneğin Hacı Taşan'ın yaygın olarak bilinen "Allı Turnam Bizim Ele Varırsan" isimli "türküsü" bir mayadır (Selahattin Ertürk, Görüşme: 28.01.2013).

Kırık havalarda, oyun havalarına ve halaylara kıyasla sözel ögenin ifade gücüne Abdallar arasında çok daha fazla önem atfedilir. Öyle ki pek çok ortamda Abdallar kırık havaların sözel anlatım gücünü gerek müziğiyle gerekse sözleriyle iletişim aracı olarak kullanırlar ve ifadelerini güçlendirmede başvururlar. Bununla birlikte Abdalların kırık

havalara atfettikleri önem, bu havaları Abdalların kendi “müzik atalarının” yaratmış olmasıyla da yakın ilişkilidir. Bu gibi özellikler bakımından kırık havalar bozlaklarla beraber Abdal müziği dağarının en saygın kısmını oluşturur.

3.2.3.3.4. Bozlak ve Uzun Hava

Abdallar kendi müzik geleneklerinde ritimsiz müzik örneklerini, Türk Halk Müziği tür sınıflandırmasından farklı olarak ikiye ayırırlar: Bozlaklar ve Uzun Havalar. Bozlaklar Türk Halk Müziği terminolojisinde İç Anadolu ve Güney Anadoluda yaşayan Avşar ve Türkmen oymaklarına ait, kendine özgü icra teknikleri ve inici ezgi yapısıyla Uzun Havaların bir alt grubu olarak değerlendirilse de (Emnalar, 1998: 337-338) Abdalların müzik dağarında bu şekilde bir hiyerarşiden bahsetmek söz konusu değildir; hatta Bozlaklar Abdallar için Uzun Havalardan daha önemli bir konuma sahiptir denilebilir.

Bozlak kelimesinin etimolojisiyle ilgili aktarılan bilgiler, kelime kökeninin Orta Asya'ya dayandığını gösterir. Divan-ı Lûgat-it Türk'te “bozladı, bozlar ve bozlamak” olarak geçen kelime “titir bozladı” cümlesindeki örnek kullanımıyla verilir ve anlamının “dişi deve bozladı, bağırdı” olduğu yazar (Atalay, 1985: 291). Buradan, bozlamak kelimesinin bağırarak anlamına geldiğini çıkarabiliriz. Benzer şekilde bozlak kelimesinin Türkçe metinlerde “...matemlilerin melonkolik bir sesle ağlamaları...; ...bozladı, matemzedeler de sağu sağıp hazin hazin inledi...; ...sağudan bozlamak, yalvarmak” gibi kullanımlarına değinen Özbek, bir müzik terimi olarak bozlak kelimesinin “...içli, aynı zamanda yüksek bir sesle söylenen ağıt ve yakarış türünden uzun havalar olduğunu” söyler (2014: 32).

Abdallar perspektifinden Uzun Havalar ve Bozlakların birbirinden farklı değerlendirilmesinin ne sözel içeriğin teknik dizilimiyle, ne sözlerde bahsedilen konuyla, ne icra bağlamıyla ve ne de söz konusu müziğin yaratıcısıyla ilgisi vardır. Aradaki fark, sesle ilgili olsa da sıkı kurallara bağlı makamsal kurallarla da ilgili değildir. Abdalların Bozlaklar ve Uzun Havaları tanımlama biçimleriyle ilgili Ayvaz Başaran şunları söyler:

“Uzun havalar yüzlemeye alınır, Bozlaklar çekeden alınır” (Ayvaş Başaran, Görüşme: 11.09.2013). Bu cümlede “yüzlemeye” ve “çekeden” kelimeleriyle ifade edilen, bozlakların söz kısmının dik perdeden başlanarak durağa gelmesi, uzun havaların ise görece daha pest perdelerden başlaması ve durağa inmesidir. Türk Makam müziği terminolojisiyle ifade etmek gerekirse, Abdalların sınıflandırmalarına göre uzun havaların sözleri inici-çıkıcı iken, bozlaklar inici bir karakter sergilerler. Bozlakların geneline bakıldığında, söz konusu inciliğin ve uzun havalardaki “görece” pest perdeden söze başlama durumunun sınırları netleştirilebilir. Bozlakların sözlerinin durak sesinin 11’li, 10’lü veya bir 8’li tizinden başladığını söyleyebiliriz. Uzun Havalarda ise sözel kısım, durak sesinin 4’lüsü, 5’lisi ve 7’lisinden başlar. Bozlaklar ve Uzun Havaların farkını Seyit Çevik’in iki icrasının notası üzerinden gösterebiliriz:

Notaya Alan
Barış Gürkan

Aşağıdan Yorgun Yorgun Gelirim
(Uzun Hava)

İcracı
Seyit Çevik
19.06.2012
Kırıkkale

KEMAN

A ma naş şa ğı dan da yor gun _____ KEMAN _____

_____ yor gun ge li rim _____ KEMAN _____ i çe rim de _____ der dim

var _____ KEMAN _____ Ben de ö _____ lü _____ rüm _____ KEMAN _____

_____ Se nol maz san _____ ben kim _____ KEMAN _____ le ri na _____ lı _____

rim _____ KEMAN _____ Der din be ni de le _____ KEMAN _____ di yo sev di ğim

Şekil 2. Seyit Çevik tarafından icra edilen bir “Uzun Hava” notası. Sözel kısım durak sesinin 7’lisinden başladığı için Bozlak değil Uzun Havadır.


Notaya Alan
Barış Gürkan

Taze Haber Gelmiş Dostun Elinden
(Bozlak)


İcra
Seyit Çevik
19.06.2012
Kırıkkale



Ta ze ha ber gel miş dos tu ne lin den_____ KEMAN Dur ma




yıp sev di ğim ge le sin de___ miş___ oy___ KEMAN_____



___ Ber gü zar ha ber gön der miş zül fün te lin den_____ KEMAN_____ te lin




den_____ KEMAN_____ Sal dı ğım ha ber den bi le sin de miş



KEMAN vay de_____ miş_____ KEMAN_____ vay de___ miş_____ KEMAN___







A man böy le se lam sal miş kaş lar___ ka ra_____ KEMAN_____ Gi ne ta ze len di yü rek te ya ra_____

___ oy___ oy___ KEMAN_____ ya___ ra_____

KEMAN Dost tan ha ber gel miş ben na sıl

du ram du ram KEMAN Ge

lip bu ra lar dan bu la sın de miş vay de miş de miş

Şekil 3. Seyit Çevik tarafından icra edilen bir “Bozlak” notası. Sıklıkla sözleri birden fazla dörtlükten oluşan Bozlaklarda sözlerin melodik kısmı her dörtlükte tekrar edilir. Ancak bu Bozlak, ilk dörtlüğün söz girişinin durağın 8’lisinden, ikinci dörtlüğün söz girişinin ise durağın 10’lusundan başlaması sebebiyle Bozlak tanımındaki iki gerekliliği de örnekleme amacıyla seçilmiştir.

Uzun havalar Abdal dağarında Bozlaklara kıyasla oldukça az sayıdadır. Abdallar tarafından yaratılabilecekleri gibi zaman içerisinde Abdal müzik kültürü içerisinde benimsenerek geleneksel dağarın bir parçası haline de gelirler. Örnek vermek gerekirse “İki Büyük Nimetim Var” isimli müzik örneği Neşet Ertaş’a aittir ve Neşet Ertaş bu ritimsiz sözlü müziği Uzun Hava olarak tanımlar (Tokel, 1999: 84). Bununla birlikte Abdallar arasında bir Uzun Hava türü olarak bahsedilen Maya dikkat çeker. Bu çalışmada Kırık Havalar başlığı altında ritimli nitelik de taşıyabildiğinden bahsettiğimiz Maya, Uzun Havalar içinde ve yine Türk Halk Müziği terminolojisinden farklı şekilde karşımıza çıkar. Yukarıda da değinildiği gibi Türk Halk Müziğinde Maya, Uzun Havaların bir alt türüdür ve en belirgin özelliği Hüseyini Makamı hissini taşıması, sıklıkla Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde yaygın olmasıdır (Emnalar, 1998: 366-367). Ancak Abdal müziğinden en bilinen Maya örneği olarak verilen “Zahidem” (Tokel, 1999: 84) isimli uzun hava hem Hicaz makamı hem de Neva perdesini güçlendiren yapısı gereği Türk Halk Müziğindeki Maya tanımının dışındadır. Hatta köken olarak önceleri “Zahidem” isimli uzun havanın Anadolu’nun Doğusunda Türk Halk Müziğindeki Maya

tanımına uygun bir şekilde seslendirildiği iddia edilse bile, Neşet Ertaş aracılığıyla Abdal müziğinde gelenekselleşen icrasıyla artık bütünüyle Türk Halk Müziğindeki Maya tanımından uzaklaşmış, Abdal müziği içerisindeki Maya kapsamına girmiştir diyebiliriz.

Bozlakların Abdal müzik kültüründeki geçmişinin ne kadar eskiye uzandığını söylemek zordur. Ancak Abdallar, Bozlaklar ve kendi kimlikleri arasında bir bağ kurarlar. Bu yüzden bir kimlik işaretleyicisi olarak Bozlaklar, Abdal müziği dağarının en önemli bileşenlerindedir. Bozlakların bütünüyle Abdallara özgü bir tür olduğu söylenemez; Abdalların yaşadığı coğrafyanın da bir geleneği olarak görülmelidir. Benzer şekilde Romanlar da içinde buldukları sosyal çevrenin müziğini öğrenir ve bu öğrendikleri müziği para kazanmak için, öğrendikleri topluma satarlar. Bu geri dönüştürme sürecinde seslendirme üslubunda kendilerine özgü pek çok bileşeni müziğe eklerler. Abdalların Bozlaklarla ilişkisi de ilk bakışta bu şekilde algılanabilir. Ancak Abdallar ve Bozlaklar arasındaki ilişki ekonomik amaçlarla benimsenen müziğin seslendirilmesine üslup çerçevesinde katkılar yapılması durumuna indirgenemez. Çoğunlukla Bozlakları üretenlerin, icra edenlerin ve toplumun geri kalanıyla birlikte tüketenlerin Abdallar olması, üretim sürecindeki hedeflere, doğrulara, çekincelere, tekniklere ve estetik kaygılara yön verenlerin Abdallar olması sonucunu doğurur. Belki asırlardır süren bir ilişkileneyle oluşmuş olan bu organik bağdan dolayı hem Bozlak kavramının içeriğinde Abdalların payı, hem de Abdal müzik kültüründe Bozlakların hem niceliksel hem de niteliksel yeri, yaşadıkları coğrafyada Bozlaklarla en sıkı bağına sahip topluluğun Abdallar olduğunu ortaya koyar.

Abdal müziği kapsamında Bozlakların sözleri ve müzikleri hem Abdalların kendileri tarafından üretilebilirler, hem de yakın coğrafyanın Abdal olmayan söz ve saz ustalarının üretimi olabilirler. Çoğunlukla göç, gurbet, ayrılık gibi çekilen sıkıntılara yönelik konuların işlendiği sözler Dadaloğlu gibi asırlar önce yaşamış bir ozana ait olabileceği gibi 1968 yılında Almanya'da gittiği turneden dönerken Yugoslavya'da geçirdiği trafik kazası sonrası yaşanan iletişim sıkıntısından dolayı kısa bir süre de gurbet ellerde hapisanede kalan (Parlak, 2013: 375) Neşet Ertaş'ın, hapisane hakkında yazdığı bozlak sözleri de olabilir.

Bozlaklar melodik olarak incelendiğinde iki gruba ayrılabilir. Bunların ilkinin, bütünüyle söz ve müziğiyle kendine özgü bir yapıya sahip olan bozlaklar oluşturur. Sayıca ilk gruptan fazla örneği barındıran diğer grupta ise “kalıp ezgi” olarak adlandırabileceğimiz bir ezginin farklı sözlerle seslendirildiği bozlaklar yer alır. Bozlak yaratımı perspektifinden bakıldığında bütünüyle orijinal bir bozlak ortaya koymanın yanı sıra, zaman içerisinde Abdal müzik dağarında oluşmuş olan bir ‘kalıp ezgi havuzu’na yeni bir bozlak üretilirken başvurulduğu görülür. Adnan Saygun’un yaşadığı dönemde ortaya attığı Bozlakların bir “kalıp” ile söylendiği ve bu kalıpların farklı coğrafyalara özgü niteliklerle farklılaştığı iddiası (Saygun 1963’ten akt. Karakaya, 2002: 14) bir varsayım olarak öne sürülen “kalıp ezgi havuzu” oluşum sürecinin ilk aşamalarına işaret eder. Diğer bir ifadeyle, Adnan Saygun’un araştırmalarını yürüttüğü cumhuriyetin ilk yıllarında henüz –örneğin- Niğde Bozlakları kendi içinde homojenite gösterecek biçimde tek bir kalıpla icra edilirken, zaman içerisinde bozlak kalıplarının kültürel akışkanlık süreçleriyle farklı coğrafyalara da taşınmasıyla ilişkili olarak, Orta Anadolu’da farklı bozlak kalıplarının barındırıldığı bir müzik dağarı veya bir “kalıp ezgi havuzu” oluşmuştur diyebiliriz.

Türün sesle ilgili en belirgin özelliği en az bir oktav ses genişliğine sahip olması ve sözün durak sesinin tiz yönde 11’li, 10’lu ve 8’li aralıklarından biriyle başlamasıdır. Dolayısıyla Bozlakların hepsinin inici bir karakter taşıdığı kesindir. Bu şekilde dik perdelerden söze girilmesi bozlakların melodik yapısının da temel karakterlerinden birisidir. Aynı zamanda etimolojisiyle ilgili paragrafta değinildiği gibi, bozlak kelimesinin türediği iddia edilen ve “bağırarak, ağlamak” anlamına gelen “bozlamak” anlamıyla örtüştürülmesi de bu özelliğiyle ilişkilidir. Makamsal açıdan incelendiğinde yaygın olarak Muhayyer, Kürdi, Karcıgar ve Hicaz makamları ile kimi noktada -makamın ezgi hareketini tanımlayan- seyir, kimi noktada yalnızca -makamın icra edildiği aralıklarla ilişkili olan- dizi bakımından uyumlu oldukları söylenebilir.

Bozlakların yukarıda bahsedilen “çığlık koparmak” anlamıyla ilişkilendirilebilecek şekilde bir “yakarış”ı ifade ettiğinden bahsedebiliriz. Anadolu’daki diğer uzun havalar gibi Bozlaklarda da sıkıntının ifade edilmesi, vatandan veya sevgiliden ayrılığın veya ölümün ağıtının dile getirilmesi gibi örneklere sıkça rastlanır.

Abdalların Bozlakları kendi içinde sınıflandırırken başvurdukları referanslar Türk Halk Müziği araştırmacılığında yapılan sınıflandırmadan farklılıklar arz eder. Türk Halk Müziği üzerine çalışan araştırmacılar arasında da Bozlakların tasnifiyle ilgili bir fikir birliğinden bahsedilemez. Avşar Bozlağı, Türkmen Bozlağı, İskân Bozlakları, Kırat Bozlağı, Aydest Bozlağı gibi alt sınıflandırmalar yapılsa da (Tokel, 1999: 80) farklı kriterlere ait bağlamlarda yapılan bu sınıflandırmaların Orta Anadolu Abdalları arasında bir karşılığı yoktur. Abdallar arasında Bozlak adlandırmasının ve başlı başına bozlakların bir tür olarak sınırlarının çizilmesi önemlidir ancak Türk Halk Müziği kapsamında yapılan sınıflandırmalardan farklı olarak bozlaklar içerisinde kültürel olarak yaptıkları tek sınıflandırma, Bozlakların geri kalanlarından farklı gördükleri Said Bozlağı veya Kağnıcı Bozlağı olarak adlandırdıkları bir grup Bozlak içindir. Diğer bir ifadeyle Abdallar Bozlakları Uzun havalardan ayrı bir tür olarak tanımlar; Bozlaklar kapsamında Said veya Kağnıcı Bozlağı olarak adlandırdıkları ayrı bir Bozlak kümesinden bahsederler.

Said Bozlağı veya Kağnıcı Bozlağı dedikleri bu bozlakları diğer bozlaklardan iki temel farklılıkla ayırırlar: ilki sözel unsurdur ki bu bozlakların sözleri Toklumenli Âşık Said'e aittir. İkincisi Said Bozlaklarının diğer bozlaklarda karşılaşılmayan bir makamsal özgünlüğü ve bir kaç melodik kalıp ezgiye sahip oluşudur. Said/Kağnıcı Bozlaklarındaki müzikal farklılığın kökeninin Âşık Said'den kaynaklandığı söylemek zordur.

Said/Kağnıcı Bozlaklarının müzikal karakterini anlatmakta Türk Müziği makam terminolojisini kullanmak, ifadede sağladığı kolaylık bakımından tercih edilecektir. Bu terminolojiyle tanımlayacak olursak: Said/Kağnıcı bozlaklarının müzikal olarak öne çıkan belirleyici özelliği, diğer bozlaklarda pek karşılaşılmadığı şekilde buselik perdesi üzerinde yapılan kalıplardır. Hatta çoğu Said Bozlağında buselik perdesi o kadar öne çıkarılır ki, ilk söz bitimine kadar durak olarak kullanılan düğâha gelinmez ve buselik perdesi kalış yapılan bir perdeden ziyade bir durak perdesi gibi algılanır.

Said Bozlağını diğer bozlaklardan ayıran diğer bir müzikal özgünlüğü, duraktan önce yarım ses yeden kullanabilen bir karaktere sahip olmasıdır. Karakaya bozlakların hiçbirinde yeden ile karar verilmediğini, durağa gelirken kürdi perdesi ve düğâh perdesi arasında yapılan trillerin kullanıldığını söyler (Karakaya, 2002: 50). Ancak Said

Bozlakları bu tezi geçersiz kılar. Diğer bozlaklarda görülmediği şekilde bazı Said Bozlaklarında, Nim Zirgüle (Sol Diyez) perdesi ile düğâhta karar kılınır.

Said bozlakları da diğer bozlaklar gibi düğâh perdesinin 8'li, 10'lu ve 11'lisinden başlar. En az bir oktav genişliğe sahip ve inici karakter taşıyan bu haliyle, Abdalların bozlak tanımlarında yer bulur.

Bu bölümde Burhan Ertaş (Görüşme: 09.02.2017) ve Çetin İçten'in (Görüşme: 02.03.2016) icra ettiği iki farklı Said Bozlağının notasına, bu türe ilişkin fikir vermesi amacıyla yer vermek faydalı olacaktır:

Notaya Alan
Barış Gürkan

Taramış Zülfünü Kırkmış Kabadan
(Said / Kağnıcı Bozlağı)

İcra
Burhan Ertaş
09.02.2017
Kırşehir

Ay dost a man ta ra miş zül fû nü de kırk miş ka ba dan a ma ne... ye... ye... yey... SAZ... Ka ba dan... da... SAZ... A man bir ge lin te zik miş sav cı lı bü yü ko ba dan... o ba

7
dan SAZ Ay rı

8
düş müş te a na yı nan ba ba dan

9
ba ba dan SAZ

10
Yay la sı na sö kün de sö kün

11
oy SAZ

12
et ti bu ge lin bu ge lin SAZ

Şekil 4. Burhan Ertaş tarafından icra edilen bir “Said / Kağnıcı Bozlağı” notası.

Notaya Alan
Barış Gürkan

Bülbül Hasret Kalmış Gonca Gülüne
(Said/Kağnıcı Bozlağı)

İcra
Çetin İçten
02.03.2016
Kırıkkale

KEMAN

A man bül bül has ret kal mış ta yar yar yar

yar yar o yoy KEMAN

Gon ca gü lü ne gü lü ne

KEMAN A ma ne ri şip bir ke re bir ke re

bir ke re de ka vu şur mo la ey of of

Şekil 5. Çetin İçten tarafından icra edilen bir “Said / Kağnıcı Bozlağı” notası.

3.2.4 Abdallarda Müzik Öğrenimi

Herhangi bir ifade kültürü pratiğinin aktarımı, toplumsallaşma, kültürlenme, eğitim, öğretim ve öğrenim gibi kavramlarla ilişkilidir; dolayısıyla Abdallarda müzik öğrenimi sürecinin analizi de bu kavramlara odaklanmayı gerekli kılar. İçerik bakımından birbirinin tanımlanmasında ve mekanizmasında rol alan bu kavramlar içinde toplumsallaşma ve kültürlenme, hiyerarşik olarak diğer kavramları birer alt birim olarak bünyesinde barındırır.

Toplumsallaşmayı toplumun normlarının ve değerlerinin içselleştirilmesiyle, toplumsal rollerin yerine getirilmesinin öğrenilmesi ve sonuç olarak “toplum üyeleri haline gelmek” olarak tanımlayan Marshall’ın (2014: 760) tanımının içindeki öğrenime yönelik bileşenin, Giddens’in toplumsallaşma tanımında daha da öne çıkarıldığını görürüz. Giddens’a göre “toplumsallaşma, yardıma gereksinimi olan bebeğin, yavaş yavaş içerisinde doğduğu kültür için geçerli olan becerileri edinerek kendi bilincinde olan, bilgili bir kişi haline gelmesi sürecidir” (2012: 201). Yaşlıların davranışlarını öğrenerek taklit eden çocuklar Marshall’ın tanımında vurgulanan normlar, değerler ve pratikleri sürdürerek, kuşaklar arasındaki bağın devam etmesini sağlarlar (Giddens, 2012: 201). Yukarıdaki iki tanımdan yapılabilecek en yalın çıkarımlardan biri, toplumsallaşmanın bir öğrenme ve öğretme süreci olmasıdır. Kaplan da bireylerin içinde bulunduğu toplumsal grubun normlarını, törelerini ve inançlarını edinme sürecinde kendi davranışları hakkında başkalarının beklentilerinden de haberdar olduğu düşüncesinden hareketle, -hem öğrenmeyi hem de öğretmeyi kapsadığı için- toplumsallaşmayı eğitimle eş anlamlı olarak kabul eder (Kaplan 2005’ten akt. Keleş, 2016: 117).

Kültürlenme ise, en yalın anlatımla kişinin bir kültür içinde büyüyerek o kültürü öğrenmesi ve bu şekilde kültürün bir nesilden diğerine aktarılmasıdır (Haviland, vd, 2008: 115). Toplumsallaşmayla benzer şekilde kültürlenmede de süreç doğumla başlar ölüme kadar sürer (Emiroğlu-Aydın, 2003: 536-537). Buradan hareketle söylenebilir ki kültürlenme de öğrenme ile yakından ilişkilidir. Bu düşüncüyü destekleyecek şekilde Pelissier (1991), öğrenmenin insanın adaptasyonunda, toplumsallaşmasında, kültürel değişiminde ve en geniş anlamıyla toplumun ve kültürün yeniden üretiminde temel

olduğunu söyler. Herskovits ise kültürlenmeyi daha spesifik öğrenme biçimlerinden ayrı ele alır. Herskovits'e göre "kültürlenme, öğrenme deneyiminin, insana içinde yaşadığı kültüre dair yeterlik kazandıran yönüdür. Yani kültürlenme, kültürel yeterliğe yönelik bir öğrenme deneyimidir (Pelissier 1991 ve Herskovits 1948'den akt. Keleş, 2016: 119).

Eğitim kavramı, ilgili pek çok çalışmada karşımıza çıkan eski ve yaygın tanımlarından birine göre, bireyin kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak davranışlarında istedik değişme meydana getirme süreci olarak tanımlanır (Ertürk 1972'den akt. Keleş, 2016: 116). Bireyin toplumsallaşmasında eğitimin rolü büyüktür. Ancak eğitimle toplumsallaşma ve kültürlenme kavramlarının arasındaki farkın vurgulanması Abdalların müzik öğrenimi sürecini konumlandırabilmemiz için önemlidir. Toplumsallaşma ve kültürlenme, sosyal yaşamda kendiliğinden gerçekleşen öğrenme ve uyumlanma etkinliklerini, görece çok daha yapılandırılmış öğrenme ve öğretme pratiklerinden ayırmak amacıyla geliştirilen kavramlardır (Keleş, 2016: 121). Bu noktada netleştirilmesi gereken konu ise öğrenme ve öğretme kavramlarıdır. Öğretme kavramının tanımlanması için önce öğrenmenin anlaşılması işimizi kolaylaştıracaktır. Cross, en genel tanımıyla öğrenmenin deneyimler sonucu, davranışlarda meydana gelen değişiklik olduğunu iddia ederken, Morgan öğrenme durumunun oluşabilmesi için tekrar ve yaşantı sonucu meydana gelen davranıştaki değişikliğin kalıcılık göstermesi gerektiğini belirtir. Hergenhahn ve Olson'un ise yukarıdaki tanımlara ek olarak vurguladığı nokta, öğrenmenin yalnızca davranıştaki kalıcı değişiklik değil, davranışı meydana getirme 'potansiyelindeki' nispeten kalıcı değişiklik olduğudur. Driscoll ise deneyim ve dünya ile etkileşim sonucu oluşan performans veya performans potansiyelinde değişimin sürekliliğine vurgu yapar (Cross 1974, Morgan 1991, Hegenhahn ve Olson 2001 ve Driscoll 2012'den akt. Yazar ve Karataş, 2018: 4). Öğretme kavramı ise en basit ve geniş tanımıyla öğrenmeyi sağlama etkinlikleri olarak tanımlanabilir. Daha detaylı bir tanımla öğretme "öğrenmenin kolaylaştırılması, öğrenmeye rehberlik edilmesi, öğrenene öğrenmeyi gerçekleştirmesinde yardımcı olunması" süreci olarak tanımlanır (Gürkan 2006'dan akt. Şenel, 2008: 8).

Öğrenme kavramının genel bir değerlendirmesi yapıldığında vurgulanan noktaların, davranış değişimi, davranış meydana getirme potansiyelindeki değişim,

deneyim, tekrar, nispeten kalıcılık, değişimdeki süreklilik olduğu görülür. Öğrenme kavramında yaşanan değişime yönelik süreci deneyimleyen kişinin edilgen olarak konumlandırılmamış olması, yani bireyin bu değişiklikler için farklı bir merkezden kasıtlı bir müdahaleye gereksinim duyacağı şeklinde bir şartın belirtilmemiş olması öğrenimi öğretimden ayırır. Bununla beraber öğrenme ve öğretme arasındaki ilişki “bir madalyonun iki yüzü” olarak indirgenebilecek bir basitlik sergilemez. Drucker, öğrenme ile öğretmenin farklı süreçler olduğunu, öğretilebilecek şeylerin öğretilmesi gerektiğini ve bunların başka şekilde öğrenilemeyeceğini söylerken, öğrenilebilecek şeylerin de öğrenilmesini gerektiğini ve bunların başka türlü öğretilmeyecek olduğunu vurgular (Drucker 1996’dan akt. Ünsal, 2010: 130). Drucker’ın yaklaşımına karşı pek çok eleştiri getirilebilecek olsa da öğrenmenin bireyin çabasıyla işleyen bir süreç olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Öğrenme kavramının teorik ilişkilendirmelerinden bahsederken Abdallardaki müzik öğrenimiyle ilişkilendirmemiz gereken önemli bir diğer kategorizasyon enformel öğrenmedir. Enformel öğrenmenin ana karakteristiklerini Peter Mak çalışmasında şöyle özetler: Enformel öğrenmeyi aktif, gönüllü, kendini keşfetme ve kendini belirlemeyi içeren, açık uçlu, tehdit içermeyen, eğlenceli ve keşifçi olarak nitelendirebiliriz. İçsel motivasyonun oldukça yüksek olduğu enformal öğrenme kendi kendine düzenlenen bir dizi süreci kapsar. Çoğunlukla sosyal bağlamlara gömülü olan bu öğrenme biçiminde öğrenen kişiler, ortak öğrenme süreçleri içinde deneyim kazanırlar. Öğrenme sürecinde, topluluk içinde güçlü şekilde bağlaştırılmış araç ve gereç kullanılır. Nitelikselden ziyade nitel yanına önem verilen, ürün yönelimli, süreç odaklı ve analitikten çok sentetik karakterlidir. Herhangi bir zaman kısıtlaması olmayan, çok daha serbest ve açık uçlu bir süreçtir. Bu yüzden zorunluluk durumu öncelikle söz konusu değildir. Resmi bir değerlendirme prosedürü olmasa da geri bildirim dayalı olarak kolektif ve gayri resmi bir değerlendirme veya öz değerlendirme sistemine dayanır (Mak, 2006: 4).

Geleneksel toplumlarda sıklıkla gözlemleyebileceğimiz enformel öğrenme süreciyle müziksel kültürlenmenin gerçekleşmesini, eğitim yaklaşımları içinde yapılandırmacı kuramla ilişkilendirebiliriz. Yapılandırmacı kuramda, öğrencilere sadece temel kavramlar kazandırılarak, onların bireysel deneyimleri üzerinden anlam

oluşturmalarına odaklanılır. Dolayısıyla amaç bilgi aktarımından ziyade öğrencilerin kendi bilgilerini oluşturmalarıdır. Kendi bilgilerinin oluşturulma süreci de eski bilgilerin yeni deneyimler ve yaşantılar ışığında yeniden yorumlanmasına dayanır (Atıcı 2000, Gürol 2002, Semerci ve Semerci 2001'den akt. Çerçi ve Semerci, 2004: 208). Yani bu kuramın özünü, öğrenenin bilgiyi yapılandırması ve uygulamaya koyması oluşturduğu için, öğretimle ilgili değil, bilgi ve öğrenme ile ilgili bir kuramdır (Demirel 2000 ve Perkins 1999'dan akt. Karadağ, Deniz, Korkmaz ve Deniz, 2008: 384). Bu gerekçeyle yapılandırmacılık eğitim açısından, bir 'öğrenme kavramı' ya da bir çerçevesidir denebilir (Savery ve Duffy 1995'den akt. Karadağ, Deniz, Korkmaz ve Deniz, 2008: 385).

Öğrenenler bilgiyi bir öğretmenden alabileceği gibi herhangi başka bir kaynaktan da edinebilirler. Ancak bireyin bilgiyi alması bilgiyi yapılandığı anlamına gelmez; birey yapılandırma sürecinde yeni bilgi ile karşılaştırıldığında, tanımlama ve açıklama için önceden oluşturduğu kurallarını kullanır veya algıladığı bilgiyi açıklamak için yeni kurallar oluşturur (Beevevino, Dengel ve Adams 1999; Brooks ve Brooks 1993'den akt. Karadağ, Deniz, Korkmaz ve Deniz, 2008: 385). Laney (1990) süreci biraz daha ayrıntılı şu şekilde anlatır: Öğrenme sürecinde çocukların önceden var olan zihinsel şemaları, çevredeki yeni deneyim ve bilgilerle işbirliği yapar. Çocuğun düşünmesinde sayısal değişikliklerin meydana gelmesinin ardından, zihne yerleştirme yeni bilgilerin önceki bilgilerle bütünleşmesi ile oluşur. Bilişsel özümleme de yeni ve eski bilginin birbiriyle karşılaştırılması sırasında az ya da çok değişime uğrar. Eğer yeni yapı eskisi ile uyumlu değilse, daha uygun ve faydalı olacak yeni yapı yaratılır ve çocuğun kafasında niteliksel değişimler meydana gelir. Yeni bilgi ile uğraşılması, çocuğun bilişsel gelişimi bakımından yeterli değildir, fakat özellikle anlamlı ve etkileşimli bağlamda süreç, karşılaştırmaları ve düzeltmeleri gerektirir (akt. Karadağ, Deniz, Korkmaz ve Deniz, 2008: 385).

Önceki paragraflardaki teorik tartışmalar ışığında, Abdallarda bir sonraki neslin müzikle ilişkilmesini bir eğitim sürecinin ürünü olarak değerlendiremeyeceğimizi söylemeliyiz. Yani geleneksel kodlarla devam eden müzik icrası ve aktarımına paralel olarak, modern ilkeyle ilişkisi olabilecek hiçbir resmi müzik öğretimi süreci ve tekniği söz konusu değildir. Hatta Abdallarda gayri resmi müzik öğretiminden bahsetmek de –

birkaç istisna dışında- söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle resmi ya da gayri resmi, başlı başına planlı, kontrollü, müzik öğretmeye yönelik bir girişim, etkinlik, faaliyet veya süreçten -yani istendik davranış değişikliğini hedefleyen bir eğitim sürecinden- bahsedilemez.

Eğitim ve öğretim süreçlerindeki “istendik” ifadesinin içini dolduran öznenin kontrolünün aksine, çocuğun öğrenme isteği Abdal müzik öğreniminin en temel motivasyonudur. Basite indirgenerek söylenecek olursa, genele bakıldığında öğretim amacının olmadığı ancak öğrenim talebinin gözlemlerle karşılandığı tek yönlü bir işleyiş söz konusudur. Çalışmanın bu alt başlığının “Abdallarda müzik öğretimi” veya “eğitimi” yerine “öğrenimi” olarak seçilmesinin nedeni de budur. Örneğin bir Abdala “Sana bağlama çalmayı kim öğretti?” sorusunun yanıtı “Kimse!” olur. Ancak “Bağlamayı kimden öğrendin?” sorusunun yanıtı, civarında bağlama çalışını gözlemlediği, taklit ettiği ve/veya hem bireysel hem de kolektif kimliğiyle ilişkilendirmek istediği kişiler olur. Yapılandırılmış bir eğitim ve öğretim sürecinin bir parçası olmasa da öğrenim kavramına yapılan davranış değişimi, davranış meydana getirme potansiyelindeki değişim, deneyim, tekrar, nispeten kalıcılık, değişimdeki süreklilik gibi vurgular, Abdalların müzik ‘öğrenme’ sürecinin de niteliğini tanımlar.

Abdallar arasında konuştuğum hemen tüm müzisyenler kendisine çalgı çalma veya söyleme konusunda kimsenin bir şeyler öğretmediğini, bakarak ve sürekli gözlem yaparak “kendilerinin” öğrendiklerini söylerler. Kimsenin müzik öğretmemesine rağmen, hemen tüm erkeklerin nesiller boyunca müzisyenlik yaptığı Abdal toplumunda, müzik öğrenme sürecinin oldukça normal, hatta toplumsallaşma sürecinin bir gereği olarak kabul edildiği açıktır. Kendileri de birer baba olan müzisyen Abdalların, çocuklarına yine programlı ve istekli bir müzik öğretme girişimleri olmadığını, ancak öğrenme sürecindeki çocuklarının hata yaptıklarında –her zaman olmamak koşuluyla- “bazı” durumlarda ufak müdahalelerle yön vermeye çalıştıklarını söylediklerine şahit oldum. Bu şekilde bir öğrenim sürecinde modern dünyanın formasyonel, küçükten büyüğe, azdan çoğa çizgisel bir ilerlemeyi hedef alan ve sonunda hedeflenen seviyede öğretimin sonlandığı bir eğitim süreci yerine, çocuğun doğduğu andan itibaren, “bütün halde” toplumsallaşma sürecinin parçası olan bir öğrenme faaliyeti söz konusudur. Abdallar gibi görece kapalı bir

toplumun toplumsallaşma sürecinde ailenin, akrabaların ve yakın çevrenin önemini Giddens'ın toplumsallaşma eyleyenleri ifadesi üzerinden gösterebiliriz.

Giddens toplumsallaşma eyleyenlerini, toplumsallaşmanın önemli süreçlerinin içerisinde gerçekleştiği toplumsal bağlar veya gruplar olarak tanımlar ve iki genel aşamada kategorize ettiği toplumsallaşma süreciyle şu şekilde ilişkilendirir: İlk toplumsallaşma süreci 'birincil toplumsallaşma'dır ve bebeklik ve çocukluğun ilk döneminde gerçekleşir. Bu dönem kültürel öğrenmenin en yoğun olarak yaşandığı dönem olmanın yanı sıra çocukların sonraki öğrenme süreçleri için temel oluşturacak olan dil ve temel davranış kalıplarının öğrenildiği dönemdir. Bu aşamadaki esas toplumsallaşma eyleyeni ise ailedir. İkincil toplumsallaşma süreci çocukluğun sonraki dönemi ile olgunluk dönemini kapsar. Ağırlıkla bireyin kendi kültürünün kalıplarını, değerlerini ve inançlarını öğrendiği süreç ikincil toplumsallaşma sürecidir ve bu süreçte toplumsallaşma eyleyenleri olarak ailenin yükünün bir bölümünü diğer eyleyenler devralır ki bunlar okullar, akran grupları, örgütler, medya ve işyeridir (2012: 204-205). Giddens'ın bu kategorizasyonu ve eşleştirdiği toplumsal eyleyenler, Abdal toplumunun müzik öğrenim sürecinde pek çok toplulukla kıyaslandığında kısmen farklılıklar sergiler. İlk farklılık, ikincil toplumsallaşma sürecinde öne çıkan ve toplumsallaşma eyleyeni olarak aileden yükün büyük kısmını alan okul, örgütler ve işyeri gibi bileşenlerin Abdalların yaşamında toplumun geri kalanına göre daha az öneme sahip olması veya hiç olmamasıdır. Bu durum kapalı bir grup olarak Abdalların tüm toplumsallaşma sürecinde ve Abdallar için toplumsallaşmanın en önemli bileşenlerinden olan müzik öğrenme süreçleri üzerinde de önemsenecek bir etkiye sahip değillerdir. Abdallarda toplumsallaşma sürecinde ailenin ve akrabaların eyleyen rolünün, modern yaşam biçimini benimseyenlere kıyasla daha önemli olduğunu söyleyebiliriz çünkü geleneksel toplumlarda bireyin içine doğduğu aile, büyük ölçüde bireyin yaşamının geri kalanının yer alacağı toplumsal konumu da belirler (Giddens, 2012: 205).

Toplumsallaşma ve kültürlenme sürecinin içinde cereyan ettiği Abdal toplumunun müzikle ilişkilmesi, Abdallarda müzik öğreniminin omurgasını oluşturur. Abdal bir anne-babanın çocuğu olarak dünyaya gelen "erkek çocuk" tüm rol modellerinin müzik üzerine çalıştığı ve hedefin, heyecanın bu kültür içerisinde onaylanan bir müzik

üretimiyle ilişkilendirildiği bir ortamın içinde büyür. Dolayısıyla müzik doğal bir iletişim aracı olarak kabul edilebileceği gibi kimliğin ve dolayısıyla var olmanın da önemli bir aracıdır.

Abdallarda müzik öğrenim sürecini birkaç döneme ayırabiliriz. İlki henüz açıkça bir girişimde bulunulmayan ve bu çalışma özelinde operasyonel olarak adlandırmak gerekirse ‘pasif öğrenim’ sürecidir. Bu süreçte çocuklar ev içinde ve dışında sürekli duyduğu davul, zurna, bağlama ve keman sesleriyle müziksel olarak ilişki kurmaya başlar. Biraz daha ayrıntılı ele almak gerekirse, kültürlenmeye gömülü ve enformel öğrenme kapsamında değerlendirebileceğimiz Abdal toplumunda müzik öğrenme süreci, doğumdan itibaren başlar. Bireyin içinde bulunduğu toplumun müziksel normlarına, ürünlerine, davranışlarına sürekli maruz kalarak bir birikim inşa etmeye başlar ve müziksel olarak kültürlenme sürecine girer. Kaemmer, yapılacak tüm müziksel seslendirmelerin, bir toplumda kabul edilebilir müziksel etkinlik biçimlerini öğrenme sürecinden geçmesi gerektiğini söyler. Bu şekilde bir müziksel kültürlenme sürecinde birey dil öğrenme sürecine benzer bir şekilde duyduklarını bilinçsizce yapılandırır. Sürekli bir müzik kültüründeki sesleri duyuyor olmak bireyin zihninde bir birikimin oluşmasına neden olur ve zamanla duyduğu seslerin o kültür çerçevesinde doğru veya yanlış olduğuna yönelik bazı alışkanlıklar geliştirir (Kaemmer, 1993: 41-42).

İkinci süreç, müziğin ve müzik aletlerinin oyuncaklarla oyunlarına katıldığı süreçtir ki bunu operasyonel açıdan ‘oyunla öğrenim’ süreci olarak adlandırabiliriz. Bu süreçte çocukların hayal dünyalarında çalı süpürgesi bağlama veya boyunlarına ipe bağlanan boş deterjan bidonları davuldur ve bu faaliyetlerin simülatif etkisi önemlidir. Enformel öğrenmede öne çıkan topluluk içinde güçlü şekilde bağlamlaştırılmış araç ve gereç kullanımı, bu dönemde çocukların ellerindeki oyuncaklarla eşleştirilebilir. Bu dönemde başlayıp bir sonraki dönemde de devam edecek olan taklit ise yazısız toplumlarda müzik öğrenmenin en önemli aracı olan edimlerinden biridir (Kaemmer, 1993: 41-42). Bu süreçte taklitin temel işleyişi, duyulan seslerin deneme yanılma yoluyla vokal ya da bir çalgı simülasyonu olan oyuncak kullanılarak üretilme girişimleridir. Müzik öğreniminin bu süreci bir zaman kısıtlaması içermez, serbesttir ve bu gerekçeyle çocuklar bir zorunluluk hissetmezler.

Sonraki dönem çocukluğun son yıllarında başlar ve artık yapılan gözlemin gerçek müzik aletleriyle ilk birleştirme girişimlerinin yaşandığı dönemdir; öğrenimin uygulamayla birleştiği bu dönemi ‘uygulayarak öğrenim’ süreci olarak adlandırabiliriz³⁹. Bu süreçten itibaren çoğunlukla büyüklerinin doğrudan müdahalesi olmadan, çocuklarının çalma ve söyleme girişimlerini takip ettikleri bir dönem başlar. Artık çocuklar büyükleriyle düğünlere giderler ve üstlenebilecekleri tüm görevleri yerine getirmeye başlarlar. Zaman içerisinde de büyükleriyle düğünlerde seçilen müzik aletleriyle müzik üretmeye başlarlar. Bu süreç enformel öğrenimin sosyal bağlamlara gömülü karakterinin güzel bir örneğidir ve ‘öğrenciler’ kolektif öğrenme süreçlerinde birbirlerini olumlu yönde etkilerler. Abdallar arasında çocukların müzik öğrenim süreçleriyle ilgili resmi bir değerlendirme prosedürü yoktur, ancak hem büyükleri tarafından tavırlara yansıyan bir gayri resmi değerlendirme, hem de kendisini akranlarıyla kıyaslama gibi yöntemlerle bir öz değerlendirme, sürece eşlik eder.

Son dönem olarak kabul edebileceğimiz dönem aslında mesleki olarak sorumluluk alınan ilk dönemdir. ‘Mesleki öğrenme’ olarak adlandırabileceğimiz bu dönemde çocuk eğer bağlama veya keman çalıyorsa, ilk kez bir düğünde baştan sona tek başına tüm sorumluluğu üstlenen müzisyen olarak görev alacaktır ve artık bireysel olarak dinleyici tepkileri ve talepleriyle de kendini eğitebileceği bir sürecin içindedir. Bu süreç genellikle 15-18 yaşlar arasında başlar ve devam eder. Mesleki olarak varlık gösteremeyeceği yaşa kadar yaşamının büyük bir bölümünü bu devrede geçiren Abdallar için bu dönem eş, baba ve dede gibi yeni roller ve sorumluluklarla birlikte mesleki olarak kendini sürekli güncellediği yılları kapsar. En uzun zaman alan bu süreçte yapılandırmacı kuramın işaret ettiği şekilde önceki bilgileri yeni bilgilerin değerlendirilmesi için bir zemin oluşturur ve zihin şemaları müziğin niteliğinin yaşamın diğer alanlarıyla daha fazla ilişkilendirildiği yeni şekline dönüştürülür.

³⁹ Bu dönem, günümüzde ve yakın tarihte rastlanmasa da geçmişte var olduğu bilinen köçekliğin de öğrenim sürecinin bir parçası olarak yer aldığı bir süreçtir. Ancak müzik öğrenim sürecinden ziyade mesleki ortama giriş olarak değerlendirilmesi gerektiğinden ve günümüzde çok yaşlı Abdallar dışında bu süreci deneyimleyen olmadığından bu başlık altında ele alınmamıştır.

3.2.5. Abdal Müziğinde Yaratma ve Yeniden Yaratım Süreci

Abdal müziğinde yaratım sürecini kendi içinde sözde ve müzikte yaratım olarak iki ana kola ayırabiliriz. Söz yaratımının, Abdal kültüründe müzikteki yaratıma kıyasla oldukça az olduğu söylenebilir. Abdal müziği dağarındaki sözler genellikle Abdalların kendilerine ait değildir; Anadolu’da yaşamış Dadaloğlu, Pir Sultan Abdal, Karacaoğlu, Aşık Said gibi bilinen veya bölgede yaşamış ve çeşitli olaylar karşısında söz üretmiş, kim oldukları bugün bilinmeyen ozanların sözleridir. Abdal müziğinde önemli etki bırakan Muharrem Ertaş, Hacı Taşan ve Çekiç Ali’nin söylediği müzik örneklerindeki sözlerin kendilerine ait olduğunu söylemek zordur. Ancak bir sonraki kuşak olarak kabul edilebilecek Neşet Ertaş, Abdal müziği dağarına kendi sözlerine sahip müzik örneklerini en çok katan Abdaldır denebilir. Neşet Ertaş’la aynı kuşaktan Seyit Çevik ve Bahri Altaş gibi önemli isimler de –Neşet Ertaş’a kıyasla oldukça az miktarda- kendilerine ait sözlere sahip müzik örneklerini söylerler.

Müzikte yaratımı ise kendi içerisinde a)Bozlak açışlarındaki doğaçlamalar, b) besteleme c) yeniden yaratım olarak kendi içinde üç ana kısma ayırabiliriz.

Bozlakların başında, özel bir terimle ifade ettiklerine şahit olmadığım, sözel bölüme hazırlık niteliğinde –Türk Halk Müziği terminolojisinde açış olarak adlandırılan- serbest çalgısal doğaçlama bir giriş seslendirilir. Bu çalgısal giriş bölümünü bazen bağlama, bazen keman, bazen zurna çalanlar seslendirilebileceği gibi, bağlama ve keman icracılarının birlikte seslendirmeleri de yaygın bir uygulamadır. Birlikte çalınan bozlak giriş bölümleri, Azerbaycan mugam pratiğinin serbest doğaçlama kısımlarında tar ve kemançanın birlikte yaptıkları icraya benzer şekilde, Abdal müziğinin önemli bir karakteristiğini oluşturur. İki sazın da eş zamanlı ses ürettiği bu icra şeklinde, doğaçlama olarak üretilen seyir iki saz tarafından da takip edilir. Kimi icralarda bir çalgı diğer çalgının yaptığı melodik temaları ve cümleleri takip eder; dolayısıyla bir çalgı seyri belirler. Kimi zaman bu şekilde bir hiyerarşik ilişki yoktur ama karşılıklı olarak çalgılar birlerinin melodik hareketlerini takip eder ve benzeri cümlecikler yapılıır. Gerek tek çalgının gerekse iki çalgının eş zamanlı seslendirdikleri serbest ritimli bozlak girişi, doğaçlamanın geleneksel beğeni sınırları içerisindeki önemine işaret etmektedir. Bu

eğilim ve doğaçlamaya değer atfı, modern müzik öğrenimiyle yerleştirilmeye çalışılan kriterlerinden uzaktır. Bunun yanısıra modern müzik eğitimi sürecinden geçen ve beğeni kriterlerini de modern müzik dünyasıyla paralel şekillendiren bir yaklaşımın bekleyeceği mümkün olduğunca ‘temiz’ ses üretimi, perdelerin kesin frekansları yansıtması, dinamik alanın geniş tutulması, zamanların keskinliği ve netliği vb. teknik gereklilikleri karşılamayı birinci plana alan bir icra söz konusu değildir. Burada sergilenmesi beklenen icra tamamen Abdal kültürü içerisinde şekillenen müzik algısının bekleyebileceği bir icradır. İçerisine Türk Halk Müziği icracılarını da katabileceğimiz modern müzik algısıyla eğitilen ve müzik üreten icracıların doğaçlamalarında sıklıkla görebileceğimiz, bireylerin çok sık başvurdukları ve aynı uzun havanın veya aynı makam taksiminde tekrar icrasında neredeyse aynısını tekrarladıkları ve sonrasında çeşitlendirdikleri kişisel melodilere veya kalıplara Abdallarda nadiren rastlanır. Farklı Abdalların geleneksel olarak benzer bozlaklarda yaptıkları motifler, yerel olarak müzik kültürünün kimliğini yansıtan melodiler oldukları için bu kapsamın dışında tutulmalıdır; ki bu türdeki bozlakların sayıları da azdır. Fakat yukarıda vurgulanmak istenen, Abdallarda görülmeyeceği şekliyle “bireysel olarak” büyük oranda aynı kalıp ezginin ufak farklarla çeşitlendirilmesiyle ortaya konulan doğaçlamalardır. Abdallarda bu şekilde bir doğaçlamayla karşılaşılmıyor olmasının, Abdallarda “modern müzik eğitimi” sürecinin yaşanmamasıyla ilgili olduğu çok açıktır. Diğer bir ifadeyle Abdallar müzik, nota ve tartımlar üzerine kurulu görsel hafıza vb. modern araçların müzik üretirken sağladığı yardımdan veya referanstan uzak, farklı bir müzik algısına sahiptir.

Bu durum Abdalların bozlakların başındaki doğaçlamalarda görülebileceği gibi Oyun Havası ve “Türkü” dedikleri ritimli müzik türlerinde de kendini gösterir. Abdallar; ritimli müzik türlerinin icrasında da, tekrarlanacak kalıplar, tek tek notalar ve tartım zamanları arasında ilişki kurarak algılamadıkları için, modern eğitim sürecinden geçmiş müzisyenlerden beklenenlerin aksine farklı icra kaygılarını taşırlar. Bu gerekçeyle her tekrarında çaldıkları müziği daha farklı çalar ve hatta bütünüyle aynı çalmaları istense bile çalamazlar. Abdallar nazarında bir sorun teşkil etmeyen bu durum aslında modern müzik algısına sahip olmayan pek çok geleneksel müzik üreten müzisyende de gözlenebilir. Bu noktada bir Abdal müzisyenin beklentisi, bütünüyle kendi müzik kültürü

içerisinde şekillenen müzik beğenisinin gereklerini yapmaktır; ki bu gereklilikler modern müzik algısı için hatalı bir icraya neden olur. Örnek vermek gerekirse, birlikte aynı türküyü icra eden iki bağlama icracısı veya bir keman ve bir bağlama icracısı hiçbir noktada bir nota birliği sergilemezler; çünkü buna ihtiyaç duymazlar. Bu gerekçeyle modern müzik eğitime sahip birey, tek sesli bir müziğin “unison” icrası olması beklentisiyle birlikte çalan Abdalların icralarını hatalı olarak değerlendirir.

Önceki paragrafta Abdallar gibi Türkiye’de modern müzik öğrenim sürecinden geçmemiş, müziği bütünüyle geleneksel yollarla öğrenmiş müzisyenlerin, çaldığı bir müziği bir sonraki seslendirişinde bütünüyle aynı çalamayacağından, hatta Abdallar özelinde sonraki icranın büyük oranda farklı olacağından bahsetmiştik. Anadolu topraklarında geleneksel müzik icrasının karakteristiklerinden biri olarak karşımıza çıkan bu tutum, Abdal müziğinde de gözlemlenebileceği gibi farklı bir estetik algısına işaret eder. Gerek bozlak icrasında, gerekse ritimli müziklerin icrasında kalıp halde bir melodinin her defasında çeşitlendirilmesi üzerine inşa edilen bu estetik arayışını, ‘varyant estetiği’ olarak adlandırabiliriz. Burada kalıp melodi -ya da bozlak icralarında kalıp motifler- aslında bir seyir halini tanımlar. Ancak burada kullandığım seyir terimiyle belirtmek istediğim, Türk Müziği nazariyatı çerçevesinde bir makam tanımı içinde yer alan ve belirli bir makamda bestelenen tüm eserlerin oldukça genel melodik seyrini ifade eden seyir kavramından farklıdır. Burada bahsettiğim seyir, makam tanımında kullanılan seyir kadar özgür olmayan, fakat bir Batı müziği eseri notasında göreceğimiz şekliyle belirli bir dizideki seslerin ve/veya o dizi içinde seyir sürecinde değiştirilen (altere) seslerin, sırası ve süresi katı kurallarla sınırlandırılmış ve küçük birimler halinde art arda konumlanmış olduğu bir yaratımı da tanımlamaz. Burada asıl yaratım, makam hissi kapsamında ve o beste özelinde görece serbest bir melodik akış inşasıdır. Varyant estetiği ise, seyir hissini bütünlüğünü bozmamak koşuluyla, her defasında müziğin perdesinden dinamiklerine, süsleme tekniklerinden tınıya kadar pek çok unsurunun çeşitlendirilmesiyle inşa edilen beğenidir. Bu durum, Abdal müziğinde yaratımın besteciyle sınırlı olmadığını göstermesi bakımından da önemlidir. Varyant estetiğinde müzik her farklı kişide ve/veya aynı bireyin her icrasında yeniden yaratılır.

Abdal müziğinde yaratıma ilişkin ikinci grupta değerlendireceğimiz konu besteleme konusudur. Bu konuda ele aldığımız besteleme ile, bir sözün bütünüyle ‘orijinal bir melodik seyirle’ türkü haline getirilmesi ifade edilir. Günümüzde Abdalların müzik pratiklerine bakıldığında, kendilerini var etme sürecinde en önemli araçlarından birisinin aslında icracılık olduğunu görürüz; yani bestecilik günümüzde Abdalların kendilerini öne çıkardıkları ve ispatladıkları bir mecra değildir. Bununla birlikte günümüzde var olan Abdal müziği dağarını oluşturanlar da çoğunlukla Abdallardır. Geçmişten gelen önemli bir dağar birikimine sahip olan Abdallar, aslında bu birikimin önemli bir bölümünü şu anda hayatta olmayan büyüklerine borçludurlar. Başlıcaları Muharrem Ertaş, Hacı Taşan, Neşet Ertaş, Çekiç Ali olan bu isimler günümüzdeki Abdal müziği dağarındaki orjinal bestelerin sahipleridir. Bahsedilen yıllara kıyasla günümüzde yeni bestelerin fazlaca üretilmediğini görürüz. Farklı zamanlarda ve yerleşim yerlerinde bu durumun nedeninin ne olduğunu sorduğumda verilen yanıt, günümüzde Abdalların yukarıda adı geçen büyükleri kadar zor bir yaşam yaşamıyor olmalarıdır. Birol Ertaş bu durumu şu cümleyle ifade eder: “Aç kaldım desen aç kalmadın, sevda çektim desen sevda çekmedin. Neşet Ertaş’ın çektiğini çeken yok ki!” (Birol Ertaş, Görüşme: 11.09.2013). Benzer şekilde müzisyenliğin değersizleştiğini ve yapılan işin önceki müzisyenlere göre çok daha kolaylaştığını da söylerler (Tunay Cöke, Selahattin Ertürk, Görüşme: 25.02.2016). Dolayısıyla yeni müzik ortaya koymayı mesleki alandan ve gerekliliklerden bağımsız, bütünüyle bireysel ifadenin bir aracı olarak görürler ve bireysel olarak bir müzisyenin beste üreterek kendini ifade etme sürecinin en temel itkisinin sıkıntı çekmek olduğu görüşündedirler.

Abdal müziğinde yeniden yaratım süreci, müzikal yaratımda değineceğimiz üçüncü grubu oluşturur. Abdal müziği dağarının hiç de küçümsenmeyecek bir bölümünü Abdal müzisyenlerin müziğini bütünüyle kendilerinin yaratmadıkları parçalar oluşturur. Diğer bir ifadeyle Abdallar geçmişten günümüze buldukları coğrafyanın kültürel birikimine ait müzikleri veya gezgin âşıklar gibi kültürler arası geçirgenliğe sebep olan unsurların taşıdıkları farklı kültürler ait müzikleri yeniden yorumlayarak zaman içerisinde kendi dağarlarına katarlar. Bu durum Ekici’nin “halk bilgisi ürünlerinin” özelliklerinden biri olarak verdiği “eş metinler ve benzer metinler (varyan/versiyon)”

özelliğiyle ilişkilendirilebilir. Çeşitli kültürel ürünler yeniden yaratılırken belirli oranda değiştirilirler. Bu gerekçeyle yeniden yaratılan ürünler aslında önceki hallerinin ya eş metni (varyant) ya da benzer metni (varyasyon) olurlar (Ekici, 2004: 12-13). Bu durumda yeniden yorumlanarak farklı bir kimlik kazanan ve artık Abdal müzik dağarı ürünü haline gelen müzikler, Türk Halk Bilimi kapsamında bütüncül bir yaklaşımda yeniden yorumlanmadan önceki halinin varyantı olurlar. Ancak bu yeniden yaratımla artık Abdal müzik dağarındaki müzik örneği, çoğunlukla Abdal müzik kültürü içerisinde zamanla çok fazlaca değişime uğramaz. Diğer bir ifadeyle yeni bir müzik kimliğine kavuşan müzik, Abdal müzik kültürü içerisinde artık farklı yeni bir kimliğin de ifadesi/işaretidir ve güçlü bir otantisite isnadının getirisi olarak kabul edildiği şekliyle korunur. Bu sahiplenme o kadar kuvvetlidir ki, günümüzde Abdal müzik kültürünün en bilinen ve Abdal müzik kimliğini yansıttığı iddia edilebilecek pek çok müzik örneğinin Abdallar nazarında kendi müzik dağarlarına farklı bir kültürden gelmiş olma ihtimali akıllara getirilmez veya onlar için önemsizdir. Toklumenli Aşık Said bunun en güzel örneklerindedir. Abdal müzik kültürünün önemli pek çok türküsü ve bozlağının Muharrem Ertaş ve Neşet Ertaş aracılığıyla Aşık Said'den geldiği (Seyit Çevik, Görüşme: 19.06.2012), Hacı Taşan'ın da Salman Cöke'nin müzikal mirasını devraldığı (Ayvaz Başaran, Görüşme: 11.09.2013) Abdallar arasında bilinir.

3.2.6. Kırşehir-Kaman-Keskin Abdalları Arasındaki Müziksel Farklar

Orta Anadolu'da farklı yerleşim yerlerinde yaşayan Abdallar içinde Kırşehir, Kaman ve Keskin'de yaşayan Abdalların, aralarındaki mesleki ve akrabalık bağlarıyla da ilişkilendirilebilecek şekilde, çalgılarından repertuarlarına kadar neredeyse bütünüyle aynı olan bir müzik kültürünü paylaştıkları düşünülür. Fakat bu üç merkez arasında da çeşitli farklılıklar söz konusudur; diğer bir ifadeyle Orta Anadolu Abdalları içinde Kaman, Kırşehir ve Keskin Abdalı olarak icralarında kendi karakteristiklerini de barındırırlar.

Bu durumun başlıca nedenlerini sıralayacak olursak, öncelikle farklı yerleşim yerlerinde, o bölgede yaşayan Abdalları müzikal bakımdan peşinden sürükleyebilecek

önemli müzisyenlerin etkisi ve ikinci olarak kısmen dinleyicilerin farklılığının yansımadır. Aslında bu üç merkez arasındaki en önemli farklılık Keskin ve Kırşehir arasında görülür. Coğrafi olarak Keskin ve Kırşehir'e aşağı yukarı aynı mesafede bulunan Kaman ise müzikal olarak da iki bölgenin arasında bir nitelik sergiler.

Kırşehir'deki Abdalları müzikal olarak etkileyen en önemli iki isim Neşet Ertaş ve Çekiç Ali'dir; Keskin'de yaşayan Abdallar ise büyük oranda Hacı Taşan'ın müzikal etkisi altındadır. Bu etkilerin uzantısı olarak zaman içerisinde şekillenen farkların ilkinin Bozlakların giriş bölümünde çalan doğaçlama bölümünden verebiliriz. Kırşehir'i etkileyen Neşet Ertaş ve Çekiç Ali'nin icra teknikleri, Keskin'de yaşayan ve Salman Cöke'nin tavrını sürdüren Hacı Taşan'ın icra tekniğine göre daha kısa süreli nota değerleriyle daha fazla mızrap vurulan, çok daha girift melodileri barındırır. Günümüzde Keskin Abdallarına nazaran Kırşehir'de yaşayan Abdallar Bozlak açışlarında Neşet Ertaş ve Çekiç Ali gibi fazlaca daha kısa süreli notaların kullanıldığı ve daha girift melodileri barındırır. Benzer durum Bozlakların vokal icrasında da görülür. Burhan Ertaş kendi cümleleriyle bu farkı şu şekilde ifade eder: "Hacı Taşan'ın avazı daha az nağme gırtlak yapıyor, düz ayak söylüyor. Neşet Ertaş ama daha detaylı söylüyor." (Burhan Ertaş, Görüşme: 09.02.2017). Bu noktada Tacettin Köksal, Kaman'daki icranın kısmen Keskin'e yakın olduğunu söyler: "Kaman'da mesela bozlak okunurken Neşet Ertaş gibi fazla bağırılmaz, daha sakin. Muharrem Ertaş ve Çekiç Ali 'Aydost' dediğinde çok farklı. Kırşehirli olmasına rağmen (Kaman'da yaşayan) bir Bahri Altaş, Aydın Ertürk, gırtlaklarını yerinde kullanıyor ama düz kullanıyor." (Tacettin Köksal, Görüşme: 10.09.2013).

Kırşehir, Kaman ve Keskin arasındaki ikinci önemli müzikal fark ritimli müziklerin metronomlarında kendini gösterir ve bu fark Hacı Taşan'ın Neşet Ertaş ve Çekiç Ali'ye göre daha sade icrasıyla ilişkilendirilir. Kırşehir'de yaşayan Abdallar aynı türküyü veya oyun havasını Keskin'e göre daha yüksek metronomda çalarlar. Metronom farklılığını bu üç merkez arasında kıyaslırsak en hareketli icra Kırşehir'de, daha yavaş icra Kaman'da ve görece en yavaş icra ise Keskin'de yaşayan Abdallarda görülür.

Hacı Taşan, Neşet Ertaş ve Çekiç Ali'nin etkisinden bağımsız gelişen bir farklılık, vokal icralar sırasında dudakların yapısında kendini gösterir. Kırşehir'de

yaşayan Abdallar türkü veya bozlak söylerken ağızlarını Kaman ve Keskin’de yaşayanlar gibi açarak ses üretmezler. Ayrıca yaygın bir süsleme tekniği olarak, 4’lük ve üzeri değerlikteki notaların kiminde dudaklarını birbirine yaklaştırarak (ama tamamen birbirine değirmeden) ses çıkışını dudaklarıyla kısmen kapatıp açarlar. Bu alışkanlık için Kaman ve Keskin Abdalları bu durumu “Onlar akordu dudaktan alır” (Verdi Taşan, Görüşme: 25.02.2016) sözüyle tanımlarlar. Diğer bir ifadeyle Kaman Abdallarının Keskin Abdallarıyla müzikal anlamda uyduğu diğer nokta, Kırşehir Abdallarının söz konusu dudak hareketlerini onaylamamalarıdır; bu alışkanlığı oldukça yadırgarlar.

Müzikal beğeniyle doğrudan ilgisi olan bu üç merkez arasındaki müzikal farklılıklar, dolaylı olarak her bir yerleşim yerinde yaşayan Abdalların bir diğerinin müzikal icrasını, -kısmen de olsa- kendi yerel beğeni alışkanlıklarından daha az “kaliteli” veya “inotantik” olarak değerlendirmelerine sebep olur. Kırşehir, Kaman ve Keskin’de yaşayan Abdalların bir arada buldukları bir ortamda, Keskin’de yaşayan ve ortamdaki en yaşlı Abdal olan Seyit Çevik, bu üç merkez arasındaki farka ilişkin –Keskin’deki icrayı övmeye yönelik- şu tanımlamayı yapar: “Yozgat’tan türkü çıkar halay olur, Kırşehir’e gelir oyun havası olur, Keskin’e gelir elim elim elenir” (Seyit Çevik, Görüşme: 10.09.2013). Kısmen espri niteliği taşıyan bu cümlenin ardından Kaman ve Kırşehir kökenli Abdallar bu durumu onaylamayan tepkiler verdiler.

3.3. Müzisyen Topluluk Olarak Abdallar

Orta Anadolu Abdallarının hemen hepsi müzisyenlik mesleğiyle bir şekilde ilişkilidir. Son zamanlarda pek çok nedenle müzisyenlik dışındaki mesleklere yönelimin giderek artmasına rağmen, farklı mesleklere giren bu kişilerde de hafta sonları, izin günleri ve mesai dışında kalan zamanlarda müzisyenlik bir yan iş olarak devam eder. Bu şekilde üç farklı yerleşim yerinde yaşayan ve kalabalık bir nüfusa sahip Abdalların hemen hepsinin müzisyenlik yapıyor olması, bu toplumun müzisyenlikle ilişkilenebilmesinin bir tercih süreciyle mi, yoksa yaşam şartlarının yönlendirmesiyle bir zorunluluktan mı kaynaklandığı sorularını akıllara getirir.

Mesleklerin farklılaşması ve başlı başına birer faaliyetler alanı olmasının öncüsü, toplumda iş bölümü fenomeninin varlık göstermesidir. Toplum bilimler yazınında iş bölümüyle ilgili hepsi yalnızca belirli bir perspektiften tanımlamalar ve sınırlar getiren farklı model önerileri dikkat çeker. Örneğin iş bölümünün temelini iktisadî perspektiften değerlendiren Adam Smith'in (1957) iddialarına karşın diğer bir görüş sosyo-ekonomik ve kültürel yaşamın izahında coğrafi faktörlere önem verir. Ya da psikik fenomenlere öncelik veren görüş iş bölümünün kişilerin psikik farklılıklarından doğduğunu söylerken, sosyo-ekonomik ve kültürel olguları salt sosyal faktörler ile açıklamaya çalışan sosyolojik görüşe göre iş bölümü salt sosyal bir fenomendir (akt. Kemerlioğlu, 1973: 68). Abdalların müzisyenlik mesleğiyle eşleştirilmelerinin gerekçesinin salt iktisadi, coğrafi ya da psikik gerçekliklere dayandığı iddiası yeterli ve açıklayıcı değildir; zira inançsal, iktisadi, coğrafi ve psikik nedenler dışında marjinal bir topluluk olarak yine kenarda bırakılan mesleklerle –ve bunlardan biri olan müzisyenlikle– yaşamlarını sürdürme zorunluluğu çok açıktır. Müzisyenlik ve Abdal toplumu eşleşmesinde, inançsal etkenlerden bahsetmeden önce Abdalların majinallikleri ile de ilgili olan sınıfsal yönlendirmeyi kast ve meslek eşleşmeleriyle örneklendirebiliriz. Orta Asya'dan Kuzey Hindistan'a gelen Aryan grupların getirdikleri pratikler ve yerel kültürel unsurların karışımıyla meydana gelen kast sisteminde görüldüğü gibi, çeşitli referans noktalarından hareketle toplumsal algıda “marjinal” olarak tanımlanan sınıflar, tıpkı kast sistemindeki gibi bazı mesleklerle ilişkilendirilirler. Bu eşleşme hep düşük statüye sahip mesleklerin düşük statüye sahip topluluklara bırakılması şeklinde olur (Volta, 2008'den akt. Kemerlioğlu, 1973: 68). Bu durum tarihsel olarak müzisyenliğe yönelik algıyla ilgili Anadolu kültüründe pek çok örneği barındıran bir fenomendir. Eski Yunan ve Roma düşünürleri, zanaatkârlar ve sanatkârları mesleki itibar ve şeref hiyerarşisinin tabanında görürler. Hür olmalarına rağmen kölelerin biraz üzerinde bir itibara sahiptirler. Örneğin çiftçiler bu iki zümreden üstündür; çünkü çiftçilik insanı bağımsız kılan bir çalışma biçimidir. Bu hiyerarşi sıralamasında çiftçilerin üzerindeki sıralama şu şekildedir: askerler, yöneticiler ve filozoflar (Kemerlioğlu, 1973: 133).

Bu tip yönlendirmeler dışında bireyi bir aktör ve mesleği de bir tercih meselesi olarak değerlendiren meslek sosyolojisi, bireylerin meslek seçimlerine ilişkin farklı

teorilerden yararlanır. Kısaca özetleyecek olursak, bireyin meslek seçimini durgun ve değişmez bir iç eğilim olarak kabul eden teori ‘klasik meslek seçimi teorisi’dir. Bu teoriye göre seçilecek meslek istidat ve kabiliyetlere uygun olmalıdır. ‘Rasyonel meslek seçimi teorisi’ ise uzun vadede meslek seçimini rasyonel bir süreç olarak ele alır ve bu sürecin dinamik yönüne ağırlık verir. Burada üzerinde durulan, seçilen mesleğin bireye en faydalı meslek olması ve bunun yanı sıra eğitim harcamalarının en düşük seviyede tutulmasıdır. Mesleği kişiliğin bir yansıması olarak gören ‘psikolojik ağırlıklı meslek seçimi teorisine’ göre meslek seçimi, bilinçli veya bilinçdışı gereksinimler, gördüler veya benlik tasarımı gibi psikolojik faktörlerle açıklanır (Uzun, 2000: 25-26). Müzisyenlik dışında farklı mesleklerin de görülmeye başlandığı yakın zamana kadar Abdallarda meslek seçimi farklı dinamiklerce şekillendirilen bir süreç olduğundan, yukarıdaki teorilerin yalnızca biri aracılığıyla bütünüyle açıklanması mümkün değildir. Günümüzdeki az sayıdaki örneği değerlendirme dışında tuttuğumuzda Abdallar ‘müzisyen olarak doğarlar’. Çünkü içine doğdukları akrabalık ilişkileri, Abdal toplumunda bireyin kiminle evleneceğine, nerede yaşaması gerektiğine, çocukların nasıl büyütülmesine gerektiğine, ortak çıkarlar için kimden yardım isteneceğine vb. konulara karar veren bir güce sahip olmanın yanında büyük oranda hangi mesleğin yapılacağını da belirler (Holy, 2016: 45). Burada belirleyici dinamikler bütünüyle etnik kimlikleri, sosyal statüleri, marjinalleştirilmiş yaşam şartları gibi pek çok bileşenle ilişkilidir. Ancak tüm bu bileşenler yanında, Abdalların meslekleriyle ilişkilendirmelerini yukarıdaki teoriler perspektifinden değerlendirmek gerekirse aslında meslek seçimlerinin tüm bu teorilerle de uyumlu olduğu görülür. Öncelikle bir yetenek meselesi olan müzisyenliği durgun ve değişmez bir iç eğilimle tercih eden Abdalların bu tercihi, klasik meslek seçimi teorisiyle örtüşür. Bununla birlikte en faydalı ve en az masraflı öğrenim süreci kriterleriyle, ekipmanından iş gücüne kadar içine doğduğu toplumla özdeşleşen müzisyenlik mesleğinde varlık göstermeleri, rasyonel meslek seçim teorisiyle de uyumludur. Öte yandan müzisyenliği hem kendi kimlikleriyle, soylarıyla ve tarihleriyle ilişkilendiren hem de eğlenceye düşkünlükleri üzerinden müzisyenliğin ve müzik icrasının kendi mizaçlarının ve kişiliklerinin yansıması olduğunu vurgulayan Abdallar için psikolojik ağırlıklı meslek seçimi teorisi de ters düşmez.

3.3.1. Abdallarda Meslek Algısı, Müzisyenlik ve Kimlik

Abdallarda meslek kavramı, Anadolu’da pek çok toplulukta örneği görüleceği şekilde bazı inançsal referanslarla ilişkilendirilir. Abdallarda inanç ve meslek arasındaki ilişkiyi tarihsel boyutuyla ele almak, konuyu “İslam ve meslek” gibi görece yakın tarihe sahip bir eşleştirmeye sınırlamaktan daha doğru olacaktır. Geleneksel kodları kuvvetli pek çok toplum gibi Türklerde de, tarihleri boyunca gündelik yaşamdaki pek çok pratik, değer, alışkanlık bir şekilde insanüstü referanslarla ilişkilendirilir. Bu ilişkilendirmenin amacı söz konusu pratikleri, değerleri ve alışkanlıkları meşrulaştırmak olabileceği gibi gündelik yaşamın devamında bu referansların kontrol mekanizması görevi görmesi de olabilir. Yerleşik yaşama geçilmesiyle önemi artan meslek grupları özelinde de oldukça geniş bir coğrafyada ve tarihsel derinlikte bu tip ilişkilendirmeleri görmek hiç de zor değildir. Gerek İslami dönemde gerekse İslam öncesinde mesleklerin inançsal boyutla ilişkilendirmelerini anlayabilmek için iki odak üzerinde durmak faydalı olacaktır. İlki Aça’nın (2000: 43) mitolojide karşımıza çıkan ve insanoğluna ilk eylemleri öğreterek yaşamı kolaylaştıran olağanüstü-tanrısız kahramanlar olarak tanımladığı ‘kültür-mediyet kahramanları’ veya ‘medenileştirici kahramanlar’la ilişkili olan ‘meslek pirleri’dir. İkinci odak ise İslami süreçte öne çıkan ‘rıızık’ kavramı ve meslekle ilişkilendirilmesidir.

Meslek pirleri, geleneksel mesleklerde sıklıkla karşımıza çıkacağı şekliyle belirli bir meslek grubunun kendi mesleklerini icat ettiğine ve mensuplarını koruduğuna inandıkları, haklarında bu meslek grubunun ortak değerleri olarak kabul edilen çeşitli inanışlar, uygulamalar ve hikâyelerin olduğu kahramanlardır (Duymaz ve Şahin, 2010: 107). Meslek pirleri, Abdallarda mitolojik boyutta örneğini görebileceğimiz varlıklar değildir çünkü müzisyenlerin tarihsel derinliğe sahip bir pirleri yoktur (Erol, 1996: 223). Fakat bu çalışmada meslek pirlere yapılan vurgu, Türklerin İslam’ı kabul edişlerinin ardından meslek pirlere İslam inancı kapsamına uyarlanılarak dâhil edilmesiyle ilgilidir. İslam dinine geçişin ardından meslek piri olarak kabul edilen önemli kişilerin, yani “...esnaf arasında çeşitli sanatların ilk bulucusu ya da kurucusunun peygamber, ashop ya da veli olduğu hakkında bir inanç beslenmiş ve o kişi, esnafın piri olarak benimsenmiştir” (Aça, 2000: 45). Peygamber veya veli pirlere ve meslekler

arasındaki eşleşmelerden örnekler vermek gerekirse: ekincilerin Hz. Âdem; tüccarların ve gemicilerin Hz. Nuh; çobanların Hz. Musa; hekimlerin Hz. Lokman; balıkçıların Hz. Yunus; gezginlerin Hz. İsa; demircilerin Hz. Davud; fırıncıların Hz. İbrahim; terzilerin Hz. İdriz; saatçilerin Hz. Yusuf; dokumacıların Hz. Şit; tacirlerin Hz. Muhammed; ayakkabıcılığın Hz. Salih; berberlerin Selman-ı Pak; kalaycıların Abdülmecid Ayine Pak; marangozların Habib Neccar; kahvecilerin Şeyh Şazeli; dericilerin Âhi Evran; keçecilerin Hallac-ı Mansur (Aça, 2000 : 44; Duymaz ve Şahin, 2010: 108; Tek, 2016: 890-891). İslam öncesi pratiklerini ve inançlarını İslam dinine bu şekilde uyarlayan meslek grupları hem mesleklerinin saygınlığını ve meşruiyetini, hem de kontrolünü ilahi referanslarla temin ederler. Diğer bir ifadeyle bir meslek grubu mensubu olarak birey aslında İslam dininde en üst mertebelerden birine sahip peygamberlerden veya velilerden birinin hem kimliğini paylaşır hem de koruması altındadır. Bu özel durumun kendine kattığı statü ve temsiliyet, öte yandan büyük bir sorumluluğu da beraberinde getirir. Tüm davranışlarının, piri olan peygamberle ilişkilendirileceğinin farkında olan meslek erbabı için, mesleki yaşamda büyük bir kontrol söz konusudur.

Bir meslek grubu olarak müzisyen Abdalların da içinde değerlendirilebileceği Müslüman geleneksel toplumlardaki meslek gruplarının, meslek kavramını İslam dini içinde ilişkilendirdikleri bir diğer kavram, yukarıda ikinci vurgu olarak belirttiğimiz “rızık” kavramıdır. Sözlükte “yiyecek, içecek şey, azık” ve “Tanrı’nın bütün yarattıklarına verdiği nimet”⁴⁰ şeklinde içeriği verilen bu kelime Kuran’da 123 yerde geçer. İslamî anlayışta rızık kavramı ve rızıklandırma fiili genellikle Allah’a mal edilirken bazı ayetlerde buna aracı olması sebebiyle rızık insandan da gelebilir; ancak tek kaynak Allah’tır. İnsanların tevekkül konusunda yanlış bir anlayışa sığınmak yerine rızıkının peşinden koşması emredilir. Ancak bu süreçte başkalarının rızıkına göz dikmek gibi İslam dini kapsamındaki yasakların çiğnenmemesi gerekir⁴¹. Rızık kelimesiyle ilgili TDV İslam Ansiklopedisi’ndeki bir diğer maddede çoğulu erzak olan rızık kelimesinin içeriğiyle ilgili “nasip, pay; kendisinden faydalanılan şey, yiyecek, azık” bilgilerini verir. Meslek konusuyla kolaylıkla ilişkilendirilebilecek verilerin aktarıldığı bu maddede, İslam

⁴⁰http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c3b75bbae14f4.75057826 [11.01.2019]

⁴¹ <https://islamansiklopedisi.org.tr/rizik> [11.01.2019]

tarihinde devlet tarafından hak sahiplerine dağıtılan nakdî (atâ, atıyye) ve aynî (erzak) şeyler olduğundan bahseder ki burada devletin verdiği rızık meslekle ilgilidir. Vali, kadı, âmil gibi görevlilere tahsil edilen rızık maaş anlamında kullanılır⁴². Yukarıda bahsettiğimiz meslek pirleri ile rızık kavramı birbiriyle ilişkilidir. Ayrıntılandırılacak olursak, mesleklerin peygamberler gibi dini referanslarla ilişkilendirilmesi, toplum nazarında geleneksel olarak meslek kavramının algısında da rol oynar. Günümüzde bu şekilde bir pirin himayesinde olsun veya olmasın, rızık peşinde din ve/veya ahlak kuralları çerçevesinde koşan herkesi temsil ettiğinden, meslek kavramı kutsaldır. Çünkü çaba, yalnızca Allah'tan geleni almak için, yine Allah tarafından emredildiği şekliyle rızık peşinde koşmaktır ve bu şekilde elde edilecek kazanç helaldir.

Meslek ve inanç konusu ele alınırken, mesleğin 'müziyenlik' ve -Abdalların yaşadığı coğrafyada paylaşılan ve Abdalların da yaşadığı- inanç biçiminin 'İslam' olduğu durumda, konu müziyenlik ve İslam arasındaki ilişki perspektifinden de ele alınmalıdır. Bu konuda yapılan tartışmaların odağının 'İslam'da müzik' olduğu da açıktır. İslam dininin en temel referansı olan Kuran'ı Kerim'de, müziğin aleyhinde veya lehinde ayetler olmadığı, bununla birlikte hadisler külliyyatında müziğin kullanımına açıkça destek veren hadislerin olduğu bilinir. Buna rağmen İslam düşünürlerinin müzik hakkındaki açıklamaları ve İslam felsefesiyle ortaya koyduğu geleneklerden kaynaklanan uygulamalar sonucu, müziğin İslami açıdan yasaklanmış olduğu fikri yaygındır (Sağlam, 2001: 12). Ehl-i Sünnet kapsamındaki dört fıkıh mezhebinden Hanefilik, Şafilik, Malikilik ve Hanbelilikte, müzik hoş karşılanmaz (Uludağ, 2005: 136-145). Diğer bir ifadeyle, Anadolu'da ve özelde Orta Anadolu Abdallarının yaşadıkları coğrafyada hâkim olan inançsal iklim, müziği meşru görmez. Bu durumda müziyenlik de meşru bir meslek değildir; bu gerekçeyle Ehl-i Sünnet perspektifinden müziyenlik kendilerinin yapabileceği bir meslek de değildir. Ancak Abdalların da mensubu olduğu Alevilikte müzik, Alevi kültürel kimliğinin aidiyetini onaylayan, pekiştiren ve sürdürülmesinde önemli rol oynayan bir unsurdur (Erol, 2009: 100). Bu bakımdan müziyenliğin Abdalların anlam dünyasındaki yeri ve önemi yaşadıkları coğrafyayı paylaştıkları insanlardan farklıdır. Daha açık bir ifadeyle, Abdalların yaşadıkları coğrafyada Sünni

⁴² <https://islamansiklopedisi.org.tr/rizik--maas> [11.01.2019]

inanış gereği müzisyenlik mesleği meşru bir meslek değilken, Abdalların inanç dünyalarının da uzantısı olarak müzisyenlik hem inançsal bağlarının temsili hem de Abdal toplumuna bahşedilen “üstün” müzik yeteneklerinin vücut bulmuş halidir.

Abdallar meslek kavramını yalnızca geleneksel olarak sembolik değer yüklenen ve pragmatik çağrışıma sahip “ekmek”le değil, İslam’da Allah’tan geldiğine inanılan “rızk” ile de ilişkilendirirler. Bu gerekçeyle, yukarıda açıklandığı gibi, Abdalların algısında meslek hem dünyevi hem inançsal boyutta önemli referanslarla desteklenir. Dolayısıyla kutsiyet atadıkları mesleklerine karşı özenli ve istekli olmayı, korumayı ve sahip oldukları için şükretmeyi gerekli görürler. Ayrıca mesleklerinin var oluşları ve kimlik inşalarındaki rolünün ve öneminin de farkındadırlar. Bu gerekçeyle meslekleri ve kendileri arasında organik bir bağ kurma eğilimiyle mesleklerini soylarına bahşedilen bir ayrıcalık olarak görürler. Abdalların meslek algılarıyla ilgili yukarıda sıralanan özellikleri örneklerle biraz daha açıklamak faydalı olacaktır.

Yaşadıkları coğrafyalarda hâkim olan dini inanışın tesiriyle toplumun geri kalanının kendileri için uygun görmedikleri ve pek saygı duymadıkları meslekleri yapmak zorunda kalan Abdallar nazarında, kendi meslekleri büyük saygı gösterdikleri “ayrıcalıklı” mesleklerdir. Örneğin düğünlerde davul çalan Abdallar gerek davullarıyla gerekse davullarını bırakarak şenlik halinin artması için oynarlar. Oldukça eğlenceli ifadelerle görevlerini en iyi şekilde yerine getirmeye çalışırlar. Bu aktivite için düğüne misafir olarak gelenlerin izlenimleri kimi zaman “oynayarak para kazanıyorlar” cümlesiyle temsil edilebilecek şekilde küçümser bir tavır olabilir. Ancak bir Abdal perspektifinden bu aktivite aslında oynayanın pek de eğlenmediği, büyük bir dikkatle hedeflenen etkiyi bırakmak için çalışılan ve ‘kutsal’ bir değer atfettikleri mesleklerinin gereğinin yerine getirildiği bir süreçtir. Kaman’da yaşayan ve 2012 yılında kızını evlendiren Adem Göçer, yukarıda bahsedilen amaçla sergilediği danslarıyla büyük ilgi çeken bir Abdaldır. Ancak kızının düğününden birkaç yıl önce kaybettiği oğlunun yasını tuttuğu için –bir hafta önce mesleki amaçla gittiği düğünde oynamasına rağmen- kendi kızının düğününde hiç oynamadı. “Yas tutan insanlar ‘kendi düğünlerinde’ oynamazlar. Başkasının düğününde oynarım, en büyük köçekliği yaparım, niye? Ekmeğim için...” (Adem Göçer, Görüşme: 24.07.2012). Burada dikkati çeken unsur mesleki olarak görev

bilinci ile duygularını birbirinden ayıran bir tutuma sahip olmalarıdır ki bu da meslek ve ekmek kavramlarına atfettikleri önemden ileri gelir.

Abdallar mesleklerine duydukları saygıyla ilişkili olarak “iş” kapsamında kılık kıyafetlerinden, çalgılarının ve teknik donanımlarının yeterliliğine kadar pek çok noktada özenli davranırlar. Herhangi bir müzisyenin ihmalinin, birlikte işe gittiği diğer müzisyenlerin “rızkıyla oynamak” anlamına geleceğini bilirler. Bu konuda eğer özenli davranmayan olursa yaptırım uygulamak için uyarılarda bulunurlar. Örneğin bağlama çalan Selahattin Ertürk, birlikte işe gittiği bir keman icracısı Abdalın çalgısına karşı olan özensiz tutumunu eleştirip, kemanın sesini mikser ve amfiye taşıyan ara birimin kalitesizliği ve eskiliğine değinip, artık değiştirmesi gerektiğini söylediğine şahit olmuştum.

Bununla beraber Abdal toplumunda “egemen meslek” (Yükselsin, 2000: 73) olan müzisyenlik kimlik inşasında da belirleyici bir rol oynar. Müzisyenlik, müzik bağlamında inşa edilen bir kimliği ortaya koyduğundan, içinde yaşanan grubun şekillendirilme sürecinde çok defa “biz ve onlar” arasındaki farklılıkları inşa etmek ve korumak için kullanılır. Abdal toplumunda da görüldüğü gibi, pek çok etnisite ve müzisyenlik eşleşmesinde müzisyenlik doğrudan soya ilişkindir, kan bağımlı gerektirir. Bir çeşit kast oluşumuna işaret eden bu sistemde de müzisyenlik doğrudan bir kolektif kimlik işaretleyicisine dönüşür. Bu olgu, Abdal toplumu arasında müzisyenliği en iyi kendilerinin yaptığı, Abdal olmanın genler aracılığıyla müzisyenlikteki üstün yeteneği aktarmanın tek koşulu olduğu yönündeki görüşlerini sık sık dile getirmelerinden anlaşılır. Bu şekilde Abdal toplumu, müzisyenlik mesleğiyle kendilerinin toplum içinde buldukları konumu tanımlamalarında, başkaları tarafından tanınmalarında ve icradaki yeterliliklerine yaptıkları vurgularla aidiyetlerini ortaya koymalarında kendini gösterir.

Müzisyenliğin Abdal kimliği içinde bir diğer önemli etkisi, dünyadaki sosyolojik değişimlere paralel olarak Türkiye’de kabul edilen kültür politikaları ve yaşanan ‘değer dönüşümleri’ göz önüne alınarak anlaşılabilir. İslam’ın geleneksel olarak yaşandığı Anadolu’da müzik ve müzisyenlik, nüfusun çoğunluğunu oluşturan Sünni Müslümanlar tarafından heterodoksi ile ilişkilendirilir ve marjinaldir. Dolayısıyla böyle bir zeminde

Abdal toplumu mensupları başkaları tarafından “kendilerinin yapmalarının sakıncalı görüldüğü bir meslek icra eden ve çok fazla önemsenmeyen çalgıcılar” olarak kabul edilirdi. Zamanla yönünü Batı’ya dönmüş ve kültür politikalarını da bu doğrultuda belirlemiş olan Türkiye’de de artık müzik ve müzisyenlik, Batı’da olduğu gibi 250-300 yıllık güzel sanatlar sistemi (Shiner, 2010: 20) kapsamında ele alınır oldu. Her ne kadar Abdal toplumunun müziği cumhuriyetin yaklaşık ilk 50 yılında bu kapsamda ele alınmamış olsa da, son 30-40 yıldır dünyadaki son gelişmelerin ülkemizdeki yansımaları, Abdal toplumunun mesleğini de sanat kapsamına sokan bir algıyı şekillendirdi. Bu süreçte en büyük etkinin Neşet Ertaş gibi ülke genelinde saygın bir “sanatçı” kimliği inşa eden bir Abdala ait olduğunu söylemek hatalı olmaz. Artık kimliğini profesyonel müzisyenlikle şekillendiren Abdallardan bahsedildiğinde, marjinal bir meslekle geçinen önemsiz çalgıcılar değil, ‘müzik gibi yüksek bir estetik dünyada, üstün yetenekleriyle yerleri sarsılmaz olan sanatçılar’ ima edilir oldu. Böyle bir sosyal zeminin getirisi olarak, Abdal toplumunun sürekli kendini yenileyen kimlik inşasında meşruiyeti giderek artan müziğe ve müzisyenliğe atfedilen önem de o ölçüde arttı.

Etnik kimlikler/grup kimlikleri birbiriyle ilişkili iki temele dayanır: gerçeklikler ve tahayyül. Gerçeklikler kimliğin dayandırıldığı morfolojik ortak özelliklere olanak sağlayan genetik bağdan, gündelik sosyal ilişkilerin nesnel boyutuna kadar kimlik inşasında aynılık-farklılık ikiliğinin konumlandırıldığı gözle görülebilir unsurlardır. Tahayyül ise sayıları yüzlerce hatta binlerce olabilen grupların kimlik inşasında başvurdukları, var olduğu sorgusuzca kabul edilen ve kurgulanmış olma ihtimali göz önüne getirilmeyen, mekanizması inanmak üzerine kurulu kısımdır. Tahayyül grup tarafından ortak olarak kurgulanmış tarihi bilgilerle birlikte, grubu bir arada tuttuğuna inanılan ve gruba atfedilen kutsiyeti de kapsayabilir. Meslek ve kimlik arasındaki ilişkiyi bu iki temel üzerinden ele almak, bu ilişkinin organik boyutunu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Meslek ve Abdalların kimliği arasındaki ilişkinin gerçeklikler boyutuna örnek olarak yukarıda vurgulanan marjinal toplum-marjinal meslek ilişkisi verilebilir. Abdallar bu yaşadıkları coğrafyada bu veya benzer birkaç meslekten birini yapmak zorundadırlar. Yine kimlikteki gerçeklikle ilişkilendirebileceğimiz şekilde Abdallar bu mesleği icra ederken içe kapanıklığı fiziki kolaylık ve ekonomik çıkarlar yönünden tercih

ederler. Ayrıca Abdalların yaşam alışkanlıklarının yaptıkları meslekle örtüşen ve ters düşmeyen karakteri de kimliğin meslekle ilişkilendirilmesinde gerçeklikler tarafına örnek olarak verilebilir. Abdal kimliğinin tahayyüle dayanan inşa sürecinde meslek, yukarıda bahsedilen Abdal olmanın müzikteki ayrıcalıklı konumuna olan inançla ilişkilendirilir. Bu tahayyüle dayalı ilişkilendirme hem Abdallar hem de buldukları coğrafyalardaki diğer topluluklar tarafından inanılır.

Bununla birlikte bir mesleğin tahayyüllerle kurgulanmış görev sorumluluklarının yerine getirilme süreci de meslek ve kimlik arasındaki ilişkilendirmede rol oynar. Yukarıda bahsettiğimiz şekilde mesleğe atfedilen kutsiyet, bu kapsamda geleneksel olarak sınırlandırılmış davranışlar ve tutumlar da bir topluluğun söz konusu mesleği en iyi yapabileceği inancının oluşması üzerinden kimlik ve meslek arasındaki doğrudan bir ilişkinin kurulmasına olanak tanır. Yukarıda sözü edilen meslek pirleri, bu pirlerin peygamberler olması ve bugün herhangi bir meslek erbabının davranışının, dolaylı yolla pirini temsil ediyor olması gibi tahayyüle dayalı kabuller ve kimlikler bu duruma örnektir.

3.3.2. Mesleki İcra Alanları

Abdalların mesleki olarak en temel icra alanları düğünlerdir. Bunun dışında özel eğlencelerde de anlaşılan ücret karşılığında müzik yaparak görev alırlar ancak günümüzde düğünlerle karşılaştırıldığında gerek maddi getirisi gerekse sayısı bakımından oldukça azdır. Bu ikisi dışında yaklaşık son 15 yıldır Kırşehir ve Kırıkkale Kültür Müdürlükleri bünyesinde Ustalar Topluluğu adıyla adlandırılan ve devlet kadrosunda yaklaşık 40 kişinin istihdam edildiği (diğer bir ifadeyle 40'tan fazla ailenin geçim kapısı olarak) farklı bir icra alanı daha söz konusudur. Düğünlerle birlikte, Abdalları temsil niteliği bakımından zaman içerisinde önemi artan Ustalar Topluluğu, günümüzde Abdalların iki ana mesleki icra alanını oluşturur.

3.3.2.1. Düğünler

Abdalların varlık gösterdikleri en önemli performans alanları olan düğünler, yaşadıkları coğrafyada geleneksel prosedürlerin izlendiği ve düğün salonlarından farklı olarak açık havada gerçekleştirilen etkinliklerdir. Bu icra alanları genellikle düğün sahibinin evinin önü veya varsa bahçesidir. Abdallar düğün salonlarında çalışmayı, kazancının düşüklüğünden dolayı tercih etmezler. (Zeynel Göçmen, Görüşme: 28.01.2013). Cuma günü öğleden sonra başlayan düğünler, Pazar gününe kadar sürer. Günümüzde sıkı kurallarla sınırları çizili olmasa da yaygın olarak düğünlerde gerçekleşen süreç şu şekildedir. Cuma günü Cuma namazından sonra camide düğün için “bayrak yemeği” verileceği anons edilir ve düğün sahibinin evine geçilir. Bayrak yemeğinin ardından dua okunur ve yaklaşık 13:30-14:00’de “bayrak kaldırılırken” davul-zurna çalanlar bir bozlak ve peşinden türküler seslendirir. Yaklaşık bir saat süren davul-zurna icrasının ardından bağlama ve keman çalan Abdallar misafirlere oyun havası çalmaya başlarlar. Gece saat 23:00’e kadar çok kısa birkaç ara dışında sürekli müzik devam eder ve bu saatte düğünün Cuma günü olan kısmı sona erer. Cumartesi sabah “okuntucu” denilen davetlilerin gelmesiyle bağlama ve/veya keman icrası başlar; eş zamanlı olarak davetliler geldikçe bağlama ve keman’dan bağımsız olarak davul ve zurna çalanlar davetlileri “karşılar”. Cumartesi akşam davul-zurna eşliğinde önce damat ve yakınları gelinin evine sonra gelin ve yakınları damadın evine giderler. Buralarda kınalar yakılır. Yine gece geç saate kadar bozlaklar, türküler, oyun havaları ve halaylar çalınmaya devam eder. Pazar günü sabah saat 09:00-10:00 olduğunda damadın evinde “gelin alıcı” denilen kalabalık toplanana kadar davul-zurna icrası sürer. Ardından toplanan kalabalık yine davul-zurna eşliğinde gelinin evinden gelini alır. Bu süreçte davul ve zurna icracıları yerine göre türküler, oyun havaları ve halaylar çalar. Gelin alındıktan sonra müzik kesilir ve düğün son bulur.

3.3.2.1.1. Abdallarda Düğünün Mesleki ve Toplumsal Anlamı

Başlıkta da ifade edildiği üzere Abdallar düğün kavramıyla iki şekilde ilişkilendirilir: a) mesleki, b) toplumsal. Mesleki olarak düğün ve düğün müzisyenliği,

kuşaklar boyunca yerleşmiş bir algıyla Abdalların en temel geçim kapısıdır ve rızkını bu şekilde kazanırlar. Bu gerekçeyle düğünler ve düğün müzisyenliği başkalarının nazarındaki anlamından çok daha saygın ve kutsaldır. Her ne kadar düğünlerde var olma nedenleri eğlence olsa da büyük bir mesleki ciddiyetle “eğlendirme” görevlerini yerine getirmeye çalışırlar. Ayrıca düğünün amacına ulaşmasında belirleyici role sahip olduklarının da farkındadırlar. Beğenilen bir düğün performansının, bir sonraki düğüne çağırılmalarının kapısı olduğu ana fikrine sahip pek çok ifadeyi, hem kendi aralarındaki hatırlatmalarında hem de düğünler hakkındaki fikirlerine başvurulduğunda duymak mümkündür.

Bir düğüne müzisyen olarak çağırılmanın maddi anlamının yanında, mesleki olarak da anlamının büyük olduğunu bilirler. Meslek-etnisite eşleşmesinin görüldüğü bir topluluk olarak Abdallarda iyi müzisyen olmak, Abdallığın gereğini de yerine getiriyor ve kimliğini pekiştiriyor olmaktır. Çünkü Abdalların yaşadıkları bölgede müzisyenlik, Abdallara ait bir kimliktir. İlgili başlıkta bahsedildiği gibi, bir meslek temelinde inşa edilen “biz ve ötekiler” ayrımı, bu durumda mesleği kimlik olarak değerlendirmemize olanak tanır. Kırşehir, Kaman veya Keskin’de Abdal olmayan müzisyenler de olabilir ancak bu bölgede Abdallık dışında müzisyenlikle bu şekilde organik bağa sahip bir etnisiteden bahsetmek zordur.

Abdallarda düğünün toplumsal anlamı ‘Abdal toplumu içerisinde var olma ve kimlik inşasıyla’ ilgilidir. Bu boyutta Abdallar ya düğün sahibidir ya da düğüne davetlidirler. Her ikisinin de toplumsal önemi ve etkisi birey olarak Abdal toplumu içerisinde kişinin -ve hatta ailenin- konumunu korumasında çok büyüktür. Düğün sahibi olan Abdalın düğüne gösterdiği özen ve dolayısıyla kazandırdığı önem, bir bakıma bireyin Abdal toplumu içerisindeki statüsü ve prestijini de temsil edeceğinden, bu konuda büyük hassasiyet gösterirler. Öncelikli şart, düğün sahibi olarak mümkün olduğunca büyük harcama yapma zorunluluğudur. Bunun için ekonomik durumu uygun olmayanlar –ki genel olarak maddi güçleri düşük bir topluluktur- mümkünse bankadan kredi alır veya kendi tabirleriyle “tefecilerin eline düşerler”. Bu masraf öncelikle düğünde ikram edilecek alkollü içecekler ve yemek için yapılır. Kaliteli ve pahalı alkollü içecek ile yemekte servis etmek için kesilecek birkaç dana ve koyun/kuzu için büyük harcamalar

yapılır. Örnek vermek gerekirse 2016 yılı yaz aylarında pek çok kez yalnızca alkollü içecek için yaklaşık 20.000 TL civarında harcama yapıldığına şahit oldum. Düğün sahibi eğer Abdalsa, düğününde müzik yapacak olan Abdallara kesim denilen ücreti ödemez. Ancak düğünde misafirlerin verdiği bahşişler dışında, düğün sahiplerinin de çokça bahşiş bırakmaları ve müzisyenlerin düğünden maddi beklentileri karşılanmış olarak dönmeleri önemlidir.

Düğünlerin toplumsal anlamının bu denli önemli bileşenlere sahip olması, Abdalların düğün tarihlerini başka bir düğünle çakıştırmamaları anlamına da gelir. Bunun için yazın yapılacak düğünler, düğün tarihlerinde bir çakışma olmaması için kış aylarında sürekli olarak iletişim halinde bulunularak ayarlanır. Dolayısıyla düğünlere çağırılmak kadar çağırıldığında davetli olarak düğüne katılmak da önemli simgesel anlama sahiptir. Sürekli yaşadıkları mahallede, kahvehanelerde ve mesleki yaşamda birlikte zaman geçirirler ancak düğün günü kılık kıyafetlerine özen göstererek düğün yerine gelirler, düğün sahibi büyük bir ciddiyetle karşılar ve davetliler kendilerini karşılayan davul ve zurnaya bahşiş vererek düğün prosedürünü yerine getirmeye başlarlar. Bununla birlikte oynarken, halay çekerken veya bozlak dinlerken, müzisyenlere bahşiş vermek de önemlidir. Düğünlerde aslında tüm davetliler bir değerlendirme sürecinin içindedirler. Bu süreç bir bakıma ikramlardan müziğe, davetlilerin ne kadar eğlendiğinden genel olarak düğünün ihtişamına kadar düğün sahibinin bireysel kimliğiyle ilişkilendirme ve eşleştirme sürecidir.

Bununla birlikte düğünler İzmir'deki Abdalların memleketleriyle bağlarının devamında rol oynayan en önemli etkenlerden biridir. Bir cümlelik ifadeyle, yazın hiç memleketine gitmek istemeseler bile, davetli oldukları düğünlere katılmak için yazın memleketlerine gitmeyi bir görev olarak değerlendirirler. Kışın İzmir'de yaşasalar da düğünlerini yazın memleketlerinde yaparlar. Daha kış aylarından, yazın katılmaları gereken düğünlerin tarihlerini not ederler ve yaz geldiğinde hemen her hafta içi mutlaka bir düğüne davetli olarak katılırlar. Dolayısıyla memleketleriyle bağlarını ister istemez organik olarak devam ettirirler. Akraların düğünlerine davetli olarak gitmek aslında ülke genelinde oldukça yaygın bir gelenektir ancak bu durumu Abdallar için özel ve

önemli yapan, bu geleneğin yerine getirilmesi konusunda büyük bir hassasiyet göstermeleri, hatta yaz aylarını bütünüyle düğün tarihlerine göre organize etmeleridir.

3.3.2.1.2. Düğün Orkestrası, Roller ve Hiyerarşi

Abdal müziğinin çalgılarının bağlama, keman, davul ve zurna olduğundan ilgili başlık altında bahsetmiştik. Bu çalgılar Abdalların, yaşadığı coğrafyadaki müzik kültürüyle zaman içerisinde gerekler ve olanaklar çerçevesinde etkileşime girerek, şekillendirdiği tınıyı ortaya koyabilen çalgılardır. Söz konusu kültürel şekillenmenin ana mekânı ise düğünlerdir. Düğünlerde zaman içerisinde gelişen şartların etkisiyle, değişen orkestra üyesi sayıları ve çalgıları söz konusudur. Günümüzde Abdallar farklı sayı ve türdeki enstrümanlardan oluşan orkestralarla düğünlere giderler. Kesin bir sayı ve tür verilemese de en yaygın şekliyle düğünlere birer veya ikişer davul ve zurna, bir bağlama ve bir keman çalan müzisyenle, ritim çalma özelliğine sahip elektronik org'dan oluşan bir orkestrayla giderler. Bu başlık altında orkestra oluşturma sürecine etki eden faktörlerden, Abdal kültüründe mesleki olarak makbul olan iyi müzisyenin temel niteliklerinden, Abdal müziği enstrümanlarından biri olarak bahsedilmeyen ancak burada düğün orkestralarında yer aldığını söylediğimiz elektronik orgun orkestradaki konumu ve etkisinden ve son olarak çalgıların düğün sürecindeki görevlerinden, rollerinden ve aralarındaki hiyerarşik ilişkiden ayrıntılı olarak bahsedilecek.

3.3.2.1.2.1. Takım Oluşturma ve Makbul Müzisyen

Her yaz başında lider konumda olacak olan ve düğün işi alan kişi, o yaz boyunca çalışacağı ve “takım” olarak adlandırdığı orkestrayı belirler. Dolayısıyla hemen herkes ya bir takım oluşturur ya da bir takıma dâhil edilir. Bu takımlarda yukarıda saydığımız çalgıları (2 davul, 2 zurna, bağlama, keman) çalan kişiler yer alır. Bir takımın üyelerini belirleyen kişinin en temel referanslarının başında akrabalık gelir. Diğer bir ifadeyle bir takımda en az 3-4 kişi ya birinci derece ya da çok uzak olmayan akrabalık bağlarıyla

birbirlerine bağlıdır. Çünkü akrabalık, Abdalların sosyal sermayelerini dayandırdığı en büyük kaynaktır. Bu şekilde meydana getirilen takımın üyelerinin öncelikle akrabalarından oluşturulması sosyal sermaye çerçevesinde dikkate alınması gereken bir unsur ise, diğeri ekonomik sermaye ile ilişkili olarak gelirin aynı hane veya kardeş hanelerinde kalmasına işaret etmektedir. Diğeri bir amaç ise organizasyon ve iletişim kolaylığıdır. Kardeşler veya yakın akrabalarından karşılanamayan çalgıcı ihtiyacı, ortak sosyal sermayeyi paylaşan ağa mensup Kırşehir, Kaman ve Keskin’de yaşayan diğeri Abdallardan karşılanır. Bu durumda bir takımda ortak sosyal sermayeyi paylaşan birkaç kişi kardeş/baba oğul veya yakın akrabayken, diğeri kişiler yaklaşık 85 km uzaktaki yerleşim yerinde yaşayan Abdallardan olabilir. Sonuç olarak çoğunlukla ekonomik sermayeye dönüştürülen sosyal sermayenin devamlılığı ve güçlendirilmesinde, bu tür uzaklıkların pek önemi yoktur.

Takım oluştururken, birinci derece akrabalar dışında üye seçiminde Abdal kültüründe “makbul müzisyen” niteliklerinin belirleyici olduğu görülür. Diğeri bir ifadeyle aslında takım oluşturulurken yapılan iş, aşağıda sıralanacak ve açıklanacak olan iyi müzisyenlik nitelikleri arasında bir denge gözeterek iş arkadaşını belirleme işlemidir. Bu özellikleri sıralayacak olursa ilk sırada “müzisyen olarak mahir olma ve müzik yoluyla insanları etkileyebilme” özelliği gelir. Bu özellik, Abdallar için Allah vergisidir, bu kişilerde teknik olarak büyük bir beceri ve hakimiyet bulunmaktadır. Kendilerine kaliteli gördükleri müzisyeni belirleyebilecek asgari sayıda ve türde parçalardan oluşan ve ‘eşik’ olarak kabul edilebilecek bir dağar olup olmadığı sorulduğunda, ortak bir yanıt almak güçtür, ancak bozlak icrasının önemi sıklıkla vurgulanır. “Bozlak sanatçıyı teşhir eder, gösterir, sanatçıyı öne çıkartır... Bozlak çalmadığın zaman sazıcı demezler bizde gardaşım” derler (Duran ve Verdi Taşan, Görüşme: 28.01.2013). Gerek bozlak, gerekse türkü icrasında “zor” kabul edilen bazı kriterler de şunlardır: Öncelikle ses genişliğinin fazla olması beklenir. Kamil Öge, eşik dağar kapsamında Neşet Ertaş’a ait “İkilik Noktası” isimli türküsünün ve “Yaralandım Bu Aşk Elinden, Yaraladı Bu Aşk Beni” bozlaklarını örnek olarak vermesinin nedeninin bu olduğunu söyler (Kamil Öge, Görüşme: 25.02.2016). Ses genişliğinin yanı sıra sesin güçlü ve etkileyici olması gerektiği de farklı zamanlarda ve farklı konuşmalarda Abdalların iyi müzisyene yönelik beklentileriyle ilgili yapılacak çıkarımlardan biri olabilir. Örneğin Muharrem Ertaş için

söylenen “Bu köyden söylerdi, öteki köyde suya giden gelin, durur dinlerdi” (Seyit Çevik, Görüşme: 23.07.2012) cümlesi de bunun bir ifadesidir. Bununla birlikte aksak ritme sahip türkülerde, sürekli olarak ritmik vurgunun değiştiği türkülerin çalınıp söylenmesi de önemli kabul edilir ve Burhan Ertaş’ın verdiği örnek olan “Karlı Dağlar Geçit Vermez Olunca” türküsü buna örnektir. Bununla birlikte Burhan Ertaş vokal icradaki trillerin de başarıyla yerine getirilmesi gerektiğini vurgular ve bunun da iyi müzisyenin göstergelerinden biri olduğunu söyler; “Kan Ağlar Dideler” türküsünü bu tip icra zorluğu için örnek gösterir (Burhan Ertaş, Görüşme: 09.02.2017). Görüldüğü gibi değinilen tüm unsurlar hem çalmayı hem söylemeyi içerir. Bir müzisyen eğer keman veya bağlamayı iyi çalıyor, Abdallar nazarında iyi müzisyen olabilmesi için kesinlikle söyleme konusunda da iyi olmalıdır. Diğer bir ifadeyle çok iyi bağlama veya keman çalan bir müzisyen sazına ne kadar hakim olursa olsun eğer vokal seslendirme yapamıyorsa, müzisyen olarak “yok sayılır”. Aslında bu konu bir kimlik konusuymuş gibi de algılanır. Söylemeyen bir müzisyen için “sen Teber uşağı değil misin, niye söylemiyon” derler. Ayrıca bu bir mesleki gerekliliktir: “Bizim camiada çalıp söyleyecen. Söyleyip çalmadın mı o da yok. Biz solist okutmuyok ki, televizyonda birinin arkasında çalmıyok ki!” (Burhan Ertaş, Görüşme: 09.02.2017).

Makbul müzisyenin içeriğini dolduran ikinci unsur, ahlaki olarak toplumun genelinin belirlediği sınırlar içerisinde davranmasıdır. İyi çalgı çalmanın ve/veya söylemenin bileşenlerden yalnızca biri olduğu makbul müzisyen tanımlamasında, iyi ahlaka sahip olmak daha önemli bir konuma sahiptir. Diğer bir ifadeyle asgari kabul edilebilirlik düzeyinde çalgı çalan bir müzisyenin “ahlaklı” olduğuna güvenildiğinde makbul müzisyen tanımına daha yakın olduğu söylenebilir. Verdi Taşan, düğünlerinde mutlaka kendisinin keman çalarak söylemesini isteyen –ve Abdal olmayan- düğün sahiplerine eğer düğün tarihlerini kendisine göre ayarlarlarsa gelip çalabileceğini söylediğini aktarır. Bu kişilerin ısrarla Verdi Taşan’ı istemelerinin sebebini müzisyenlikle açıklamaz. “Kapımda, çoluğumun çocuğumun yanında seni görmek istiyom gardaşım dedi” (Verdi Taşan, Görüşme: 25.02.2016) sözünü hatırlatarak aslında kendisinden iyi keman çalanlar olmasına rağmen kendisinin ahlaki tutumlarından dolayı tercih edildiğini ifade eder. Bu durum aslında hem Abdallar arasında hem de Abdal olmayanların Abdal

müzisyenlerde bekledikleri ahlaki davranışların önemini ortaya koyar. Abdallar da bunun farkındadırlar. Bu yüzden kendi içlerinde de ahlaksızlık olarak değerlendirilebilecek davranışlara prim vermezler. Bunu iki amaçla ilişkilendirebiliriz: İlki pragmatik kabul edebileceğimiz kaygıdır ki Abdal olmayanların gözünde bıraktıkları izlenim ekmek kapılarının daima açık kalması veya kapanması sonuçlarından birisiyle sonuçlanabilir. Diğeri ise kendi toplumsal yapılarının da gereği olarak ahlaki sınırlar içerisinde kalmaları yönündeki yaptırımlarla karşılaşmak istememeleridir. Takım oluştururken öncelikle akrabalarına başvurmalarının gerekçelerinden biri de mesleki performansa yönelik güvenin inşasıdır. İlgili başlık altında bahsedildiği şekilde, “mesleki alandaki akrabalık bağları iyi hazırlanmış iş etiği kodlarına ihtiyaç duymadan, mesleki alanda güveni tesis etmektedir” (Legerman 1962’den akt. Plattner, 1978: 78). Güven tesisiyle tanımlanmak istenen, hem meslektaşları olan akrabasının mesleki alanda yeterlilik ve etik anlamda deneyimlediği güvenin, hem de müşteri konumunda olan yabancıların mesleki performans ve ahlaki gerekliliklerle ilgili güvenin oluşturulmasıdır.

Makbul müzisyenin ahlaki sınırlar içerisinde bulunma özelliği kapsamında ele alınması gereken birkaç özellik, daha çok yaşlı müzisyenlerin gençlerden beklentileriyle ilgilidir. Yaşlılar, makbul müzisyenin ukala olmayan, mütevazı ve mesleğine yönelik her fırsatta kendisini geliştirmeye niyetli, her icracıdan ve icradan birşeyler öğrenmeye açık olması gerektiğini ifade ederler. Bu beklentilerini dile getirmelerinin en önemli nedeni, kendi gençlikleri ile şimdiki genç müzisyenleri karşılaştırdıklarında ortaya çıkan farktır (Seyit Çevik, Görüşme: 19.06.2012). Aslında Abdallar arasında ataya saygı çok özen gösterilen bir ahlaki davranıştır. Yaşça büyük olmanın statü göstergesi olduğu bir geleneksel topluluk yapısına sahip olan Abdallar, pek çok durumda hem kendi baba ve dedelerine hem de Abdallar için önemli kabul edilen büyüklerine, konuşmalarında ve davranışlarında sürekli referans verirler. Müzik icrasında da geleneksel kodları bırakmamaları ve miras kabul ettikleri müziklerini hala geleneksel yollarla öğreniyor, anlamlandırıyor, yaşıyor ve aktarıyor olmaları, Abdallarda atalara gösterilen saygıyla doğrudan ilişkilidir. Fakat bilhassa Abdalların kendi düğünlerinde rağbet gören kişileri sorduğumda yanıt genel olarak aynı isimler üzerinde toplanır ve bu isimlerin hepsi de genç kuşaktır. Örneğin Kırşehir’de hala aktif olarak düğüncülük yapan Çekiç Ali’nin oğlu

Aydın Çekiç veya Veli Ertem; Kaman'da Dursun Uçar veya (yakın bir tarihte vefat eden) Bahri Altaş; Keskin'de Seyit Çevik veya Çetin İçten gibi ileri yaştaki müzisyenler, geleneği gençlere göre daha kuvvetli temsil güçleri olmalarına rağmen, ilk akla gelen isimler değildir.

Oluşturulan takım her düğüne tüm üyeleriyle katılmaz. Bu durumda sezonluk takımdan ziyade düğüne özel orkestra düzenlenir. Burada belirleyici unsur genellikle düğün sahibidir; örneğin düğün sahibi ekonomik nedenlerle keman istemeyebilir. Ya da düğünün bittiği saatten sonra uygun olan bir mekânda içki eşliğinde eğlenmenin sürmesini planlayan bir düğün sahibi ısrarla keman isteyebilir. Hatta öyle ki düğün sahibi özellikle bir çalgıyı, düğün işini verdiği kişinin takımında olmamasına rağmen, icrasından çok hoşlandığı başka bir Abdalın çalmasını isteyebilir. “Saza sen gel, kemana filanca gelsin, zurnaya falanca gelsin diyebilir” (Tunay Cöke, Görüşme: 07.02.2017). Bu durumda Abdallar kendi takımlarının tüm üyelerinin düğüne gelmesi konusunda ısrarcı olmazlar ve mümkün olduğu ölçüde kendilerinden istenenler doğrultusunda belirledikleri bir orkestrayla işe giderler.

Yukarıda bahsedilen nedenlerden biriyle düğün sahibinin istemediği bir müzisyenin, aynı gün başka müzisyenlerle gününbirlik organize edilen bir takım içine dâhil olması gibi durumlarla da sıkça karşılaşılır. Ya da bir takım henüz sezon bitmeden, çeşitli nedenlerle dağılılabılır. Bu gibi durumlarda belirli günlerde veya devamlı olarak bir takıma dahil olmayanlar, belirli bir iş için geçici takım oluşturmak suretiyle bir araya gelirler. Bu noktada kriterler, sezon başında takım oluşturma kriterleri gibi seçici değildir. Böyle bir durumda geçici gününbirlik takımı oluşturan kişi çok nadir de olsa -Abdal müzisyenler arasında işi olmayan uygun müzisyen bulamamaları şartıyla- buldukları coğrafyadaki Abdal olmayan müzisyenleri işe çağırır ve beraber çalarlar. Normal şartlar altında yaygın söylem, Abdal olmayan müzisyenlerin kendilerine uyum sağlayamayacağıdır. Ancak bu tip durumlarda “durumu idare etmek” amacıyla mecburen birlikte çalıştıklarını söylerler.

Elektronik org aslında bir çalgıdan ziyade, düğüne götürülen teknik malzemelerden biri gibidir. Abdallara düğünlerde hangi çalgılar ve çalgıcılar yer alır diye sorduğumda hiç kimse işe götürdükleri veya gittikleri orkestradaki çalgıları sayarken

elektronik orgu saymaz. Bu çalgıyı çalan ayrı bir müzisyen yoktur. Elektronik org, ritim çalabilme özelliği nedeniyle düğüne dâhil edilir; keman veya bağlama çalan kişi yalnızca birkaç ritimden birini seçer ve metronomu belirler. Bunun dışında elektronik orgun ne ses bankasındaki yüzlerce ses, ne de ritim bankasındaki geri kalan ritimler bu müzikte kullanılır. Elektronik org konusunda Abdallar arasında bir görüş ayrılığı kendini gösterir. Bu konuda, genellikle iki grubun var olduğu ve bu grupların aslında belirli sazları çalan müzisyenlerden oluştuğu kolayca fark edilir. Davul ve zurna çalanlar, klavyenin ritim özelliğinin kendi müziklerinde var olmasından oldukça rahatsızken, çoğunlukla bağlama ve keman çalanlar bu durumdan diğerleri kadar rahatsız değildir; hatta müziği “doldurduğunu” da düşünen Abdallar vardır. Davulcu ve zurnacılar davulla eşlik edilen müzikte, belirleyicinin solo sazı çalan ve söyleyen olduğunu ve davulun ritmi söyleyene ve çalana göre ayarladığını, ancak elektronik org ritminin, diğer müzisyenleri ve müziği kendisine hapsettiğini söylerler: “Şimdi sazıcı orga uymak zorunda, rahatça çalıp söyleyemiyor. Ama sadece davul olsa davulcu sazıcıya göre çalar, oynayana göre çalar...” (Zeynel Göçmen ve Adem Göçer, Görüşme: 25.12.2013). Yani elektronik org bir yandan müzik üretimine yardımcı olurken, öte yandan icrayı sınırlar.

Elektronik orgu düğün takımlarına dâhil etme süreci yalnızca müziksel gerekçelerle ortaya çıkan bir ihtiyaçtan kaynaklanmaz. Genellikle gelinlerin ve gelinin arkadaşlarının ısrarla elektronik org’un takıma dâhil edilmesi yönünde istekleri olduğunu söylerler. Bu noktada gelin ve arkadaşlarının, elektronik orgun aslında müzikte davulla beraber çalan ritim sesleri görevini yerine getirmekten başka bir müzikal bir önemi ve görevi olmadığını bilmediklerini ya da yalnızca görüntüsünün varlığıyla tatmin olup müziksel görevini önemsemediklerini de eklerler (Adem Göçer, Görüşme: 28.01.2013). Elektronik org, aslında bir bakıma “yeni”nin ve çağdaşın temsilidir. Geleneksel bir ailede yetişen gelinin kendi düğününü modernle birkaç noktada ekleme girişimlerinden biridir diyebiliriz. Yani Batılı düğün orkestrasının temel bileşenlerinden biri olarak modernin temsilidir.

3.3.2.1.2.1.1 Akrabalık ve Müzisyenlik

Akrabalık bağlarını iç evlilikle kuran kapalı bir toplum yapısına sahip Orta Anadolu Abdallarında herkes bir şekilde birbirinin akrabasıdır. Bu akrabalığın yakınlık derecesini soy isimlerle sınırlamak da hatalı olacaktır; çünkü soy isimleri farklı olan iki Abdalın annesi veya kız kardeşinin karşısındaki Abdalın ailesinden gelmiş veya onlara gelin gitmiş olma ihtimali de çok kuvvetlidir. Bu şekilde oldukça iç içe girmiş akrabalık ağları içinde birimler küçükten büyüğe doğru önce büyük aile/hane, ardından sülaledir. Ancak bu şekilde iç evliliğin hâkim olduğu diğer toplumlarda da görüleceği gibi sülaleler arası sınırlar belirgin değildir. Hemen herkes bir kuşakta değilse bile bir üst kuşakta mutlaka birbirinin akrabasıdır.

Bu denli kuvvetli akrabalık ilişkileri bir bakıma yalnızca sülalenin değil Abdallığın da sınırını belirler. Çünkü bir Abdal (istisnai durumlar dışında) başka bir Abdalla evlenir ve her Abdal birbiriyle bir şekilde akrabaysa, bu durumda akrabalığın dış sınırları Abdallık sınırı anlamına da gelir. Dolayısıyla Abdallığı sadece bir etnisite olarak tanımlamaktan öte, Orta Anadolu bölgesinde sözünü ettiğimiz Keskin-Kaman-Kırşehir üçgeninde, akrabalığın belirlediği bir kimlik olarak da tanımlayabiliriz. Yukarıda yaptığımız sınıflandırmaya akrabalığın en geniş boyutu olan Abdallığı da eklersek sınıflandırma yakından uzağa, en kuvvetliden daha az kuvvetliye bir akrabalık ilişkisini de belirlemiş olur. Yani seyir şu şekildedir: 1) Büyük aile/hane – 2) Sülale – 3) Abdallık.

Öyleyse örnek olayımızdaki Abdallarda meslek ve akrabalık arasındaki ilişkiyi de üç boyutta tanımlayabiliriz: büyük aile/hane, sülale ve iç evliliğin hâkim olduğu küçük topluluklarda görülebilecek şekilde akrabalığın bir soyu tanımlar hale gelmesiyle ilişkili olarak, Abdallık boyutu.

Söz konusu bu sınıflandırma ve sıralamanın yönü, takım oluşturulurken dikkat edilen en temel kriterlerdendir. Yukarıda ilgili başlık altında da bahsedildiği üzere makbul müzisyenin niteliklerine ne derecede hakim olduğuna eş değer görülebilecek diğer kriter, kişinin üst paragraflarda bahsettiğimiz akrabalık gruplarından hangisine dahil olduğudur. Basit bir ifadeyle, sazında iyi olmayan ve hatta düğündeki vazifesini de tam olarak yerine getiremeyen biri eğer ilk gruptaysa takıma alınabilir. Ancak burada beklenen, zaman

içerisinde açıklarını kapatmasıdır. Çünkü söz konusu akrabalık sıralamasında ilk sınıfa giren yani büyük aileden/haneden olan diğer müzisyen kardeşler veya yeğenler bu kişinin yerini alabilir. Bu gerekçeyle oluşturulan takımlarda mutlaka ya baba-oğul, ya da kardeşlerin bir arada bulunması yaygın görülen bir durumdur. Ayrıca amcalar, dayılar, eniştelere, dünürler, damatlar gibi çeşitli akrabalık derecesindeki kişiler de birinci derece akrabalarla birlikte takımda yer alabilirler. Bu iki kriter –makbul müzisyenlik ve akrabalık derecesi- arasındaki ilişki ters orantılıdır. Yani çok iyi bir müzisyense, aynı haneden olmasa da –hatta aynı soy ismini taşımayan farklı sülaleden biriye - takıma alınmak için bir engeli yoktur; çünkü aslında Abdallık da bir akrabalık tanımıdır, takım kuracak kişi perspektifinden zaten tüm Abdallar “bizden”dir.

Bu noktada Abdallarda aile ve akrabalığın ayrıntılı ele alındığı bölümde değinilen ‘akraba karması’ kavramı, Abdallar arasındaki meslek ve akrabalık bağıyla ilişkilendirilebilir. Hatırlatmak gerekirse, ego merkezli olarak tanımlanan akraba karmasında merkezdeki egonun etrafında konumlanan çekirdek aileden, uzak akrabalara kadar genişleyen halkalar söz konusudur. Bu halkalar dışa doğru genişledikçe, ego ile ilgili samimiyete dayalı bilgi gittikçe azalırken, ego ile karşılıklı belirleyicilikler ve sorumluluklar da azalır. Farklı akraba karmalarının üyeleri birbiriyle çakışırken, yalnızca kardeşler aynı akraba karmasını paylaşır (Holy, 2016: 79). Fakat Abdalların akraba karmalarında Türkiye geneliyle kıyaslandığında çok daha sıkı bir ağ yapılanmasının dikkat çektiğinden söz etmiştik. Yani hem halka sayısı çok, hem de en dıştaki halka ve ego arasındaki karşılıklı samimiyet ve sorumluluk fazladır. Bu durumda dışa doğru halka sayısı ne olursa olsun, bu halkalar üç grupta değerlendirilebilir. Yukarıdaki sınıflandırmamız bu grupları tanımlar ki, ilki egonun hemen dışındaki halka olan aile/hane, ardından yine egoya yakın sülale halkaları ve son olarak akrabalık kapsamında olan Abdallık halkasıdır. Dolayısıyla en dış halka Abdalların tümünü kapsar. Abdallardaki akraba karmasının görece homojen ve sıkı yapısına rağmen takım oluşturulurken ilk tercih edilenler -müzikal yeterliği ikinci planda kalabilecek şekilde- egoya en yakın halkadan seçilir. Makbul müzisyenlik seviyesi ve akrabalık derecesi arasındaki ters orantının gösterdiği şekilde, çok iyi müzisyen olan bir Abdal en dış halkada olsa da takımda yer bulur.

Takım oluşturma sürecinde akrabalığın belirleyiciliği, kazanılan paranın paylaşımını da etkiler. İlgili başlık altında Abdalların kazanılan tüm parayı eşit bölüştüklerinden bahsedildi. Bu durumda belirli bir işten elde edilebilecek geliri artırmanın en mantıklı yolu, kurulan takımda aynı haneden birden fazla bireyin görev almasıdır. Bu şekilde aynı işten kazanılacak miktar birkaç kat artacaktır. Diğer bir ifadeyle düğün sürecinde elde edilecek para hane içinde kalacaktır. Akrabalık derecesi gereği hane içinden seçilenlerin ardından, takıma aynı sülaleden müzisyenler dâhil edilir ki, yine kazanılan paranın dışarı gitmemesi, içeride kalması asıl amaçtır. Bu şekilde kazanılan paranın hane ya da sülale içinde kalması, yeni nesillerin müzisyenliğe teşvik edilmesinde de etkilidir.

İlgili başlık altında sosyal sermaye kavramının yapılan tanımlarında karşımıza çıkan anahtar kelimelerin ‘iletişim ağları, norm, güven, yarar, karşılıklı beklenti, ortak değer, kaynak, gayri resmîlik’ olduğundan bahsetmiştik. Ayrıca yapılmış olan pek çok sosyal sermaye tanımının temel ortak noktalarının, ‘*fayda üretebilmek amacıyla*’ bireyin çeşitli türdeki ‘*kaynakları*’ barındıran ‘*ilişki ağları*’ içine girerek, bu ilişkilerin bir ‘*parçası*’ olması (Portes 1998’den akt. Çelik, 2014: 267) olduğuna da yer vermiştik. Abdalların akrabalıkları, sosyal sermayelerini besleyen en büyük kaynaktır. Akrabalıkları sayesinde güven duyabildikleri ve çok iyi ilişki içinde oldukları, gerektiğinde hemen ulaşabildikleri ve maksimum fayda sağlayabileceği şekilde iyi iletişim içinde oldukları ağ, aslında Abdalların akrabalık ağlarıdır. Abdalların tüm akrabalarının müzisyen olması, mesleki yaşamlarını benzeri bir sosyal sermayeye sahip olmayanlara kıyasla farklı bir noktaya taşır. Örneklerle ayrıntılandırılacak olursak: birbirinin pek çok niteliğini iyi bilen bireyler bir ekip olarak gösterecekleri performansın sınırlarının da farkındadırlar. Söz konusu farkındalığın kazandırdığı tecrübe mesleki olarak pek çok avantajı da peşinde getirir. Aile veya sülale içi yaşa ve akrabalık durumuna bağlı baba-oğul, abi-kardeş, amca/dayı-yeğen gibi statü farkları mesleki amaçlarla bir araya gelindiğinde, görev paylaşımında da etkisini gösterir ki bu şekilde bireylerin üzerlerine düşen görevi benimsemeleri kolaylaşır. Bu şekilde organize olan bir takımı yönetmek de lider konumundaki Abdal açısından çok daha kolay olacaktır. Ayrıca birlikte çalışırken yapılabilecek hataların toleransı da akrabalar arasında daha kolaydır. Bu durum acemi

kabul edilen takım üyelerinin adaptasyonunu kolaylaştırırken, zaman içinde yaşlılıktan dolayı oluşabilecek yetersizliklerde de tolerans eşiğini düşürür.

Abdallarda müzisyenlik ve akrabalık arasındaki sıkı ilişkinin Abdalların mesleki yaşamları kadar gündelik yaşamlarında da etkisi büyüktür. Yalnızca aile içinde değil, sülale içinde de bütünüyle ortak gündem paylaşılır ki bu durum bireyler arası iletişim kopukluklarının önüne geçer. Bu durumda bir Abdalın birey olarak kendisini ailesinin bir parçası olarak tanımlayabildiği en erken yaşlardan, öldüğü güne kadar gündeminde müzisyenlik temel çerçeveyi şekillendirir. Bu özel durumun geleneklerin aktarımından kimliğin korunmasına kadar olumlu etkisinin yanı sıra, yukarıda vurgulanan akrabalık bağlarının sık ve kuvvetli bir şekilde örülmesinde de etkisi büyüktür.

Orta Anadolu Abdallarının yaşadığı üç merkez içinde Abdal nüfusunun en çok yaşadığı yer Kırşehir'dir; ardından Keskin ve Kaman gelir. Soy isimlere bakıldığında üç merkez arasında ortak soy ismin az olduğu dikkat çeker. Erkek kardeşlerin yaşadıkları şehri değiştirmediklerinin göstergesi olan bu durum, akrabalığın farklı şehirlerden “kız alıp vermek” suretiyle tesis edildiği anlamına gelir ki bu şekilde genellikle Abdalların yaşadığı yerleşim yerleri ve belirli sülaleler eşleşir. Bu durum bir esnaf gerekliliği olarak da karşımıza çıkar. Her ne kadar üç merkezde de düğünlere gitseler, ilgili bölümde bahsettiğimiz gibi ağırlıkla kendi yaşadıkları yerlerde düğünlerden geçimlerini sağlarlar. Esnaflığın diğer kollarındaki gibi müşteriye güven vermek, alışkanlık oluşturmak gibi sebeplerle yaşanan yerleşim yerinde tanınıyor olmak Abdallar için de önemlidir.

3.3.2.1.2.2. Çalgıların Düğün Sürecindeki Roller

Günümüzde yaygın olarak düğünlere giden takımdaki sazları, düğün sürecindeki rolleri bakımından iki grupta ele alabiliriz: ilki davul ve zurna, diğeri ise bağlama ve kemandır. Abdalların kadim çalgıları olan davul ve zurna günümüzde düğünlerde ana müzik akışını belirleyen sazlar değildir; ancak bu görevle kıyaslandığında hiç de küçümsenmeyecek rolleri üstlenirler. Davul ve zurna, mehterhânenin ve mehter müziğinin çekirdeği olması vesilesiyle, Abdalların da yaşadığı coğrafyayı kapsayan çok

geniş bir alanda hem tarihsel derinliğe hem de kültür içinde yaygınlığa sahiptir. Diğer bir ifadeyle Anadolu'da halâ varlığını sürdüren davul ve zurna göreneği, beşyüz yıllık mehterhâne geleneğinin izlerini taşır. Günümüzde Anadolu'da davul ve zurna ikilisinin mehter olarak anılması da bununla ilişkilidir. Davul ve zurnanın mehterhânedeki müzik amaçlı icrasının yanında, açık havada devlet töreni ve saat duyurulması, halkın savaş konusunda yüreklendirilmesi gibi pek çok yan işlevinin olduğu da bilinir (Erol, 1996: 220-221). Günümüzde Abdalların davul ve zurna icraları da müzik üretmenin yanı sıra, pek çok yan işlevi de üstlenir. Davul ve zurnanın öncelikli görevi, geleneksel anlamda gerçekleştirilen düğünlerde insanlara düğünün başladığını duyurmaktır. Davul ve zurna ikilisi, köken aldığı mehterhânelerden günümüze 'duyurma' işlevini yerine getirir; kırsal bölgelerdeki düğünlerin alameti-farikasıdır denebilir.

Davul ve zurna, Abdalların yaşadığı coğrafyadaki toplumun geri kalanı için de tarihi rolleri nedeniyle, geleneksel göndermeleri yüksek çalgılardır. Dolayısıyla davul-zurna çaldırmak düğün sahibinin geleneksel toplum yapısını muhafaza ettiğinin de ispatı gibidir. Yani insanlara düğünün başladığını duyururken davul ve zurnanın çaldırılmasının alt metninde, kimlik imaları da söz konusudur. Düğünü başlatan sazlar olarak davul ve zurna Cuma günü öğleden sonra bağlama ve kemanın müzik yapmaya başladığı saate kadar çalar. Davul ve zurnanın ilk etapta üstlendiği bu görevi takip eden sonraki görevi, düğüne gelen davetlileri karşılamasıdır. Ancak düğün evinin bahçe girişinde sürekli karşılama müziği çaldıkları söylenemez; misafir kapının yakınına geldiğinde çalmaya başlarlar ve misafir oturacağı yere giderken sonlandırırlar.

Geleneksel yaşamda bir kişinin düğün sahibi olarak evladının düğününde davul-zurna çaldırması, o kişiye ayrı bir saygınlık katar ve o kişi hakkında "zurna çaldırdı, davul dövdürdü" benzeri 'iltifatların' dile dökülmesine neden olur. Bunun dışında düğüne misafir olarak gelen kişilerin davul ve zurna ile karşılanması da misafire değer verildiğinin ve yüceltildiğinin göstergesidir. Davul ve zurna icrası ile bireylere bu şekilde değer atfetme eylemi arasındaki ilişkinin köklerini de mehterde bulabiliriz. Osmanlı Devleti döneminde siyasi iktidarın egemenlik simgesi olarak padişah, vezir ve vali gibi hiyerarşinin en üstündeki kişilerin şerefine çalan mehter (Erol, 1996: 223), günümüzde 'şerefine' çalındığı kişileri onurlandırmayı amaçlayan davul ve zurna icrasının muhtemel

öncüsüdür. Benzer şekilde tarihi köklerin uzantısı olarak kabul edebileceğimiz ve onure etmesi amacıyla üstlendikleri diğer bir görev, kına yakmak için kız evinden erkek evine veya erkek evinden kız evine giderken, düğün alayının önünde müzik yapmalarıdır. Bu icralar da padişahın saraydan çıkıp açıklık yerlerden geçerken, mehterin nevbet vurması ve devlete özgü bir şanın öne çıkarılmasının (Hızır İlyas'dan akt. Erol, 1996: 224) günümüzdeki uzantılarıdır denebilir.

Bunun dışında davul ve zurna, gerek karşılamada takılan bahşişler, gerekse kaşıkla oynamaları veya davulla yaptıkları gösteriler sırasında takılan bahşişler hesap edildiğinde, ekonomik olarak kilit bir rol oynarlar; çünkü Abdallar pek çok düğün işine yalnızca bahşişlerden gelecek parayı kazanmak ve bölüşmek üzere giderler. Düğünün başında ve cumartesi akşamında yapılan rutinlerde görev almanın dışında kaşık oyunu ve davul gösterisiyle bahşiş toplayan davulcular, düğünde sürekli çalan müziğe zaman zaman dâhil olurlar.

Bağlama ve keman ise düğünde ana müzik akışını belirleyen iki çalgıdır. Günümüzde düğünlerde ses siteminin yanında, oyun alanının kenarında sabit haldedirler; çünkü ses yükseltici sistem kullanmaları gerekir. Bağlama ve keman çalan çalgıcılar düğün başladıktan sonra, yavaş yavaş kalabalığın oluşmaya başladığı saatlerden düğünün sonuna kadar düğün dağarını seslendirerek düğündeki eğlencenin seviyesini kontrol eder. Bağlama ve keman, aslında Abdal müzik kültürünün en önemli isimlerinin, son dağarın, ülkedeki ana akım müzik türleriyle eklemlenmenin –daha kısa bir ifadeyle Abdal müziğinin son şeklinin- temsilidir. Sembolik değerinin ötesinde nesnel ifade gücü çok kuvvetli olan çalgılardır; çünkü günümüzde Abdal müziğinin tınısını, davul ve zurnaya göre daha güçlü üreten çalgılardır. Bu gerekçeyle düğünlerde beğeni toplama ve bahşiş verilmesine neden olma bakımından, davul ve zurnayla benzer getiriye sahip çalgılardır.

Bağlama ve kemanın davul ve zurna ikilisine kıyasla zaman içinde artan değeri ve önemi, ince saz – kaba saz ayrımıyla da ilişkilendirilebilir. Aksoy, muhtemelen kendilerinden estetik bakımdan yüksek bir müzik üretmesi beklenmediğinden kaba saz olarak adlandırılan mehterin, fasıl müziği çalan ve ince saz olarak adlandırılan çalgı gruplarından estetik olarak ayrıldığını vurgular (akt. Ayas, 2013: 73). Yukarıda da

belirtildiği gibi, kökenini mehterle ilişkilendirebileceğimiz ve günümüzde de Anadolu'da pek çok yerde mehter olarak adlandırılan davul ve zurna ikilisi kaba saz olarak, estetik değerlendirme bakımından da ince sazla ilişkilendirebileceğimiz bağlama ve kemanın gerisindedir.

Tarihte de örneği görüldüğü şekliyle davul ve zurnanın estetik ifade gücünden ziyade işlevsel yanıyla değerlendirildiği (Ayas, 2013: 69) düşünülebilir ancak ince saz (bağlama ve keman) ve kaba saz (davul ve zurna), düğün sonrası düzenlenen içkili ve yemekli eğlencelerde görece eşit değere sahiptir. Yani kimi içkili eğlencelerde yalnızca bağlama ve/veya keman görev alırken, kimi içki âleminde davul ve zurna da görev alabilir. Bu eğlenceler de düğünde -alkolün etkisiyle- bahşişin bol olduğu zamanlardır. Davul ve zurnaya göre bağlama ve kemanın bu tip eğlencelerde daha fazla rol aldığını söyleyebiliriz. Ancak bu fark ince sazın, kaba saz karşısında üstün olduğu estetik niteliklerinden kaynaklanmaz. Bu eğlenceler gece geç saatlere kadar sürdüğünden ve davul-zurna ikilisi fazla gürültü çıkaracağından, çevre için rahatsız edici olacaktır. Düğün meydanındaki aksine bağlama ve keman çalan Abdallar, burada mobilizedir; sürekli farklı masalara giderek bahşiş toplamaya çalışırlar.

3.3.2.1.2.3. Düğünde Çalgılar Arası Hiyerarşik İlişkiler

Yukarıdaki şekilde sazların görevlerini iki gruba ayırarak incelediğimizde, sazların aşağı yukarı birbirine yakın öneme sahip olduklarını ve benzer zorluklarla çalıştıklarını söyleyebiliriz. Çoğu kez Abdallara çalgılar arası bir hiyerarşik yapılanmanın var olup olmadığı sorulduğunda verdikleri yanıt, sıklıkla böyle bir ilişkinin olmadığı, her çalgının diğeriyle aynı değere sahip olduğudur. Ancak zaman içerisinde yapılan gözlemler, pek çok davranışın ve hiyerarşi olmadığına yönelik iddialara ters düşen ifadelerin, düğün sürecinde sazlar arasındaki gizli hiyerarşik ilişkilenemenin var olduğunu ortaya koyar. Çalgıların düğünlerdeki rollerinden bahsettiğimiz başlıktan da anlaşılacağı üzere tüm çalgılar önemlidir ancak konumlar arasında büyük farklar olmasa da bir gizli hiyerarşik yapılanma söz konusudur.

Bu hiyerarşik konumlanmanın ilk işaretini, bir düğünde mutlaka bulunması gereken bir çalgı olup olmadığına yanıt arayarak bulabiliriz. Bu şekilde Abdallara bir soru sorulduğunda ilk etapta verilen yanıtların geneli –zurna dışında- hemen her sazın tek başına bir düğünde çalabildiği yönünde olur. Bunu desteklemek için sürekli tek çalgıyla düğün tamamlandığı durumların örnekleri verilir. Örneğin Keskin’de yaşayan ve keman çalan Çetin İçten, başka hiçbir saz olmadan tek bir kemanla düğün alanında gezinerek ve ses sistemi olmadan çaldığını; benzer şekilde trafik kazasında hayatını kaybeden ve Keskin’de keman icracısı olarak büyük saygı gören Erol Cöke’nin de benzer şekilde yalnızca keman kullanarak düğünü tamamladığını söyler (Çetin İçten, Görüşme: 23.07.2012). Benzer şekilde Adem Göçer de zurna olmadan tek davulla giderek düğünde çaldığını söyler (Adem Göçer, Görüşme: 28.01.2013). Fakat bu örnekleri verirken ısrarla hatırlatılan şey, bu söz konusu tek çalgıyla düğün çalma durumunun kendi içlerindeki düğünlerde –yani Abdal düğünlerinde- olduğudur. Başkalarının düğünlerinde bağlama olmadan düğün çalınamayacağını söylerler. Adem Göçer tek başına düğün çaldığını belirttikten sonra, kendi düğünleri dışındaki düğünlerde oluşturdukları takım için “Tekersiz araba yürür mü?” benzetmesiyle bağlamayı merkezi konuma yerleştirir (Adem Göçer, Görüşme: 28.01.2013). Bağlama çalan müzisyen ritim ihtiyacını elektronik orgla karşılayarak, diğer çalgılar olmadan düğün tamamlayabilirken, bağlama olmayan bir kombinasyon bilhassa Abdal olmayanların düğünlerinde kabul görmez. Dolayısıyla önem sırasında bağlama zaman içerisinde üst sıraya yerleşmiştir ve hiyerarşik ilişkilenmede en üstte bağlamanın olduğunu söyleyebiliriz. Ayvaz Başaran ise bağlamanın müzikal ihtiyacı karşılama konusunda üstünlüğü nedeniyle en önemli saz olduğunu ifade eder: “Bağlamayla olur ama sade kemanla kafa bulunmaz” (Ayvaz Başaran, Görüşme: 11.09.2013) cümlesi bunun bir ifadesidir. Bununla birlikte düğün sırasında dağarın belirlenmesinden icra sırasında yapılan çeşitlemelere kadar çoğunlukla keman çalanın bağlama çalanı takip ettiği yönündeki ifadeler de hiyerarşide bağlamanın kemandan üstün olduğunu gösterir (Burhan Ertaş, Görüşme: 09.02.2017). Ancak kemana çalan müzisyenin bağlamayı çalan karşısında, yaş ve/veya çalgı hakimiyeti gibi alanlarda üstün görülmesi, o takım için hiyerarşik ilişkilenmeyi değiştirir. Ancak bu tip durumlar haricinde bağlama en önemli konuma sahiptir denebilir.

Bağlamanın hiyerarşik listede üst sırada olması, icra sırasında bir sınırsızlığa sahip olduğu anlamını taşımaz. Bağlama çalan genel olarak merkezi konumda olduğunu bilir ancak keman çalan müzisyenle sürekli icra sürecinde bir iletişim halini devam ettirir. “Ne sen onu basacaksın, ne o seni basacak” (Burhan Ertaş, Görüşme: 09.02.2017) ifadesi, bu ilkenin güzel anlatımıdır.

Genel bir değerlendirmeye gizli hiyerarşik sıralamada ikinci sırada yer alan çalgının bağlama-keman ve davul-zurna eşleşmesinden dolayı keman olabileceği düşünülebilir. Ancak bir melodi üretmiyor olmasına rağmen, çoğu durumda düğün sürecinde eğlencenin ve dikkatin kontrolündeki görevi ve sağladığı maddi getiri nedeniyle ikinci sırada gelen çalgının davul olduğunu söyleyebiliriz. Belki kaba saz olarak temsil edilmesi ve melodi üretmemesi nedeniyle müzikal ve estetik açıdan ikinci planda değerlendirilebilir, fakat para kazanmak amacıyla mesleki bir iş bölümüyle gerçekleştirilen düğün performanslarında davulcunun görevlerini çok iyi yapması, herkesin daha çok kazanması anlamına gelir. Daha açık bir ifadeyle, iyi bir davulcunun, iyi bir zurnacı veya iyi bir kemancıdan çok daha fazla para kazandırabileceği gerçeği, davulun konumlandığı gizli hiyerarşik basamağın açıklamasıdır.

Üçüncü ve dördüncü sıradaki çalgılar değişen teknoloji ve yaşam şartları nedeniyle zamanla önemlerinde azalma olan çalgılardır. Gizli hiyerarşik ilişkilenmede üçüncü sırada olan çalgı kemandır. Ses yükseltici sistemlerin kullanılmadığı zamanlarda, düğün evinde bağlama ile birlikte odaları gezerek müzik üreten keman icracısı, teknolojik yeniliklerin getirisiyle değişen düğün seyrine paralel olarak, görece daha az önemli bir konuma yerleşir.

Gizli hiyerarşide son sırada gelen çalgı zurnadır. Kemanla benzer bir kaderi paylaşan zurna, ses yükseltici teknolojik aletlerin kullanılmadığı dönemde tüm müzikal yönlendirme görevini üstlenir. Ancak günümüzde bu rolü üstlenen çalgıların bağlama ve keman olması ve düğün sonlarında düzenlenen içkili toplantılarda yüksek sesinden dolayı zurnanın daha az tercih ediliyor olması gibi sebeplerle, zamanla zurna düğünlerde daha az rol almaya başlar. Giderek azalan rolü ve paralel şekilde azalan önemi, hiyerarşik sıralamada zurnayı en sonda konumlandırır.

3.3.2.1.3. Düğün Dağarı

Düğün süresince çalınacak parçalar, bütünüyle dinleyici odaklı belirlenir. Bu gerekçeyle Abdalların düğünlerde icra ettikleri parçalar, tamamen Abdal müziği dağarındaki parçalardan seçilmezler. İçinde yaşadıkları coğrafyada zaman içinde kültürel olarak şekillenen ve yaygın olarak seslendirilen –ve dolayısıyla kültürel olarak bir beklentiyle icra edilmesi umulan bir dağar ve bu dağara eklenmesi beklenen yeni parçalardan oluşan bir düğün dağarını icra ederler. Bu dağar içerisinde Abdal müziği dağarından parçalar olduğu gibi, Türk Halk Müziği inşa sürecinde TRT dağarına alınan parçalarla birlikte, yine Türk Halk Müziği kapsamında kalan ancak TRT dağarında bulunmayan, Mahzunî Şerif, Özlemî, Şekip Şahadoğru gibi farklı kültürel birimlere mensup müzisyenlerin, ozanların vs. bestelerine yer verilir. Ayrıca, başlangıçta yerel bir müzik kültürü kapsamında Ankara pavyonlarında 90’lar sonrası şekillenen yeni eğlence anlayışıyla organik bir bağa sahip olan ve günümüzde yerel bir müzik olmanın ötesine geçen Ankarabesk veya Ankara Oyun Havaları gibi isimlerle anılan (Satır, 2014) müzik türünün, Ankara başta olmak üzere civar illerde yapılan düğünlerde sıklıkla yer verilen parçalarına Abdal müzisyenlerin icralarında da yer verilir. Bu müzik türlerine ek olarak arabesk müzik parçaları ve bir veya birkaç yavaş dans parçası da Abdalların düğünlerde seslendirdikleri dağar içindedir.

Bütünüyle Abdalların düğün dağarını temsil etmese de bir fikir vermesi açısından, 14-16 Temmuz 2017 tarihleri arasında Kırşehir’de Köksal Ertaş, Burhan Ertaş, Kenan Cöke, Haydar Ertaş ve Kemal Cöke’den oluşan takımla çaldıkları düğünün dağarını örnek olarak verebiliriz. Düğünün, sabah 10: 30’da başlayıp gece 23: 00’de biten en uzun günü olan ikinci gününde, Abdallar zaman zaman ara vererek toplamda yaklaşık 360 dakika aktif olarak çaldılar. Toplamda yaklaşık 65 parça seslendirdiler ancak tekrar edilenler çıkarıldığında 53 farklı müzik parçası seslendirildi. Bu parçalar içerisinde 5’i bozlak ve 2’si kırık hava olmak üzere 18’i Abdal müziği dağarından; tamamı oyun amaçlı yüksek metronomlu (105 bpm ve üzeri) olmak üzere 10’u TRT Türk Halk Müziği Dağarından; 3’ü oyun eşliği maksatlı yüksek metronomlu olmak üzere 13’ü THM

kapsamında kabul edilebilecek ozanların müziklerinden; 2'si yörede uzun yıllardır geleneksel olarak icra edilen oyun havalarından; 5'i Ankara pavyonlarında seslendirilmek üzere bestelenen veya devşirilen oyun amaçlı yüksek metronomlu müziklerden; 4'ü arabesk müzik parçalarından ve biri yavaş dans eşlik parçalarındandır. Görüldüğü üzere tür olarak dağarda ağırlığı olan müzikler öncelikle Türk Halk Müziği parçaları ve aşağı yukarı yakın sayıdaki Abdal müziği örnekleridir. Oynatmak amacıyla çaldıkları 31 hareketli parçanın ise 11'i Abdal müziğinden, 13'ü TRT ve diğer Türk Halk Müziği parçalarından ve son olarak 7'si Ankara Oyun Havaları ve yörede uzun yıllardır çalınan oyun havalarından seçilmiştir. Görüldüğü gibi her ne kadar Abdallar düğün dağarını bütünüyle kendi müziklerinden oluşturmasalar da dağarın en önemli iki ayağından biri Abdal müziğidir. Ayrıca Abdallar yaşadıkları bölgelere yakın bazı illerdeki müzisyenlere nazaran, arabesk parçalar ve bozlaklara görece daha fazla yer verirken, Ankara Oyun Havalarına fazla yer vermezler. Bunun gerekçesi Ankara Oyun Havalarının metronomlarının kendilerine göre düşük olmasıdır. Selahattin Ertürk Ankara Oyun Havalarının 80-85 bpm olduğunu, kendilerinin oyun havalarını değil, kırık havaları bu metronomda çaldıklarını, parçayı hızlandırdıklarında da yapısının ve karakterinin bozulduğunu ifade etti (Selahattin Ertürk, Görüşme: 07.02.2017). Ankara Oyun Havalarına yer vermemelerinin bir diğer nedeni olarak da sözlerdeki müstehcen içeriği gerekçe gösterdiler (Zeynel Göçmen, Görüşme: 28.01.2013). Bu sebeple istek olmadıkça fazlaca yer vermezler ve söylerken müstehcen sözleri değiştirerek söylerler.

Bir düğün dağarının icra sırası için alışlagelen kalıplar söz konusu olsa da temel hareket noktası dizilimin fonksiyonel olarak belirlenmesidir. Abdallar düğünlerde uzun saatler boyunca müzik üretirken zaman zaman ara verirler. Bu şekilde gerçekleştirilen icra, dağarın sunumunda modüler bir yapının ortaya çıkmasına neden olur. Süresi birkaç saati bulabilen her modülde, düşük metronomdan yükseğe giden bir yapısı söz konusudur. Bozlak – kırık hava – oyun havası şeklindeki dizilim, en yaygın olan sıralamayı verir. Her bir türün kaçır parçadan oluşacağı ise icra edildiği anda düğündeki genel duruma göre müzisyenlerce belirlenir. Ayrıca bazı modüllerde yalnızca bozlak ve ardından oyun havaları çalınabilirken, bazılarında oyun havalarının ardına –istek olduğu durumlarda– halaylar çalınır. Bazı durumlarda ise bozlak ve kırık hava yerine arabesk karakterli farklı

sayılarda parçalar veya Abdal kültüründen farklı kültürlere mensup aşıkların besteleri çalınır ve oyun havalarına geçilir. Ancak döngünün temel unsuru ritmik akışı yavaştan hızlıya doğru kurgulamaktır.

Bozlak – kırık hava – oyun havası kalıbında çalınacak müzik örneklerinin belirlemede makamsal yapının bir önemi yoktur; bütünüyle ritmik devamlılık esastır. Örneğin karcıgar makamı dizisiyle seslendirilen bir bozlağın ardından hicaz veya kürdi dizisinde bir kırık hava veya oyun havası çalınabilir. Önemli olan metronomun hedeflenen etkiyi oluşturacak şekilde ayarlanmasıdır. Bu bilgi, Abdalların düğün dağarı sıralamasında referans aldıkları temel unsurun, dinlemekten ziyade oynamak olarak belirlenmiş olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir.

Yukarıda dağara ilişkin örnekleri aktardığımız düğünde tüm oyun havaları 105 bpm ve üzerinde çalınır. Oyun havaları da kendi içinde görece daha düşükten yüksek bpm değerine göre sıralanır. Örneğin görece düşük metronomlu olan Sallan Boyuna Bakayım ve N’olur Hey Gelin Nolur isimli türküler önce, Süpürgesi Yoncadan ve Atı Olan El Atına Biner mi? gibi türküler daha yüksek metronomlu olduklarından sonra seslendirilir (Tunay Cöke, Görüşme: 07.02.2017). Benzer şekilde oyun havalarında da yavaştan daha hareketliye giden bir ritmik yön izlenir.

Bu üç yerleşim yerinden birinde yaşayan Abdalların, diğer ikisindeki düğünlerde de çaldığından, açıkça büyük bir dağar farklılığı olduğundan bahsetmek zordur. Ancak yukarıda da bahsedildiği şekilde, üç yerleşim yerinden her birini müzikal anlamda etkileyen önemli müzisyenlerin bestelerine, düğünün başında yer vermek önemlidir. Örnek vermek gerekirse “eğer düğün Keskin’deyse Hacı Taşan’ın bestelerinden, Kırşehir’deyse “Biter Kırşehir’in Gülleri Biter” türküsüyle başlamak daha uygun olur” (Tunay Cöke, Görüşme: 07.02.2017). Kırşehir, Kaman ve Keskin arasında göze çarpan en belirgin düğün dağarı farklılığı bundan ibarettir.

“Okuntu karşılaşması” denilen davul ve zurna çalanların düğüne gelen davetlileri karşılarken çaldıkları müzikler de düğün dağarı kapsamında değerlendirilmelidir. Ancak bu süreçte çalınan müziklerin herhangi bir sınırlaması yoktur. Melodiyi belirleyen kişi, zurnayı çalan kişidir ve bütünüyle o anda ne çalmak isterse onu çalar. Bu Abdal müziği

dağarından bir müzik olabileceği gibi Türk Müziği parçası da olabilir; hatta zurna çalan müzisyenin bildiği herhangi bir pop müzik parçası da olabilir.

Düğün dağarına dinleyiciler bazen istek parça talep etmek yoluyla müdahil olurlar. Kimi durumlarda bu istek isteme, bir bahşişle birlikte yapılır. Ancak misafirler, o esnada çalınan müziği kesip kendi isteklerinin yerine getirilmesini istemezler.

3.3.2.1.4. İş Karşılığı Alınacak Ödeme/Ücret

Abdalların çalıştıkları düğünden kazanacakları paranın miktarı iki aşamada belirlenir. İlki Abdalların “kesim” olarak adlandırdıkları ücrettir ve düğün sonunda Abdallara ödenmesi için düğün sahibiyle düğünden önce kararlaştırılan bedeli tanımlar. Kesim, müzisyen Abdalın düğün sahibinden alacağı tüm bedeldir, kapora olarak yapılan bir ön ödeme değildir. Kesimin ne kadar olacağı yerleşim yerine ve düğün sahibinin ekonomik durumuna göre değişir. Abdallar Kaman ve Keskin’de pek çok kez kesim ücreti almadan da düğünlere çalışmaya giderler. Bu noktada ikinci aşama olan bahşiş devreye girer. Aslında “yapılan bir hizmete ödenen ücretten ayrı olarak fazladan verilen para...” anlamını taşıyan bir kelime olsa da pek çok kez Abdalların bir düğünden asıl beklentileri bahşişin yüksek olmasıdır. Kimi düğünlerde bahşiş, kesim ücretinden fazladır ki Abdalların asıl beklentisi budur. Bununla birlikte çok fazla bahşiş verilmeyeceğini düşündükleri düğünler için, yüksek kesim ücreti üzerinde anlaşarak giderler. Diğer bir ifadeyle, Abdallar kesim adı altında talep ettikleri ücret olsa da olmasa da genellikle bahşişten para kazanırlar fakat bahşişin düşük olacağını bildikleri yerlerde, yüksek kesim ücreti üzerine anlaşmaya çalışırlar.

Fazla bahşiş kazanmak, hem kesim ücreti olan hem de olmayan düğünlerin temel kaygısı ve amacıdır. Diğer bir ifadeyle Abdalların düğün sürecindeki hemen tüm davranışları, bahşiş aracılığıyla maddi getiriye artırma amacını taşıyan mesleki reflekslerinin yönlendirmesinden etkilenir. Misafirlerin bahşiş verebileceği hemen her durum değerlendirilmeye çalışılır. Bahşiş verilen durumları planlı ve plansız olarak ikiye ayırabiliriz. Planlı bahşiş kazanılabilecek ilk girişim karşılımadır; düğüne gelen tüm

misafirler düğün alanına gelirken davul ve zurnayla karşılanır. Bazı durumlarda bahşiş istemek için davulcu davulun deri yüzeylerini yere paralel gelecek şekilde tutup çomak vurulan yüzeyi üste alır, çalan müziğin sadece kuvvetli zamanlarında davula vurarak davetlilerden bahşiş ister; hemen her misafir bahşiş verir. Bir diğer planlı bahşiş verilen durum, gelinin erkek evine gelmesi, kına yakılması vb. gibi durumlarda anons edilen kişilerin oyun alanında oynarlarken, onlara takılan paraların orkestraya yönlendirilmesidir. Gelin ve damadın/sünnet çocuğunun kendilerinin, babalarının ve annelerinin, yakın akrabalarının, iş arkadaşlarının, okul arkadaşlarının vs. anons edilerek oynatılması bu duruma örnektir. Planlı bahşiş isteme durumlarına bir diğer örnek, davul çalanların gerçekleştirdikleri “davul oynatma” dedikleri gösteri sırasında takılan bahşişlerdir. Genellikle iki davulcu oyun alanında davulu başlarının üstünde tutup çalarken, hızlıca kendi eksenlerinde döndürerek, davulun üstüne çıkararak, çomağı bacak aralarından vurarak vb. hareketlerle misafirlerin ilgilerini çekecek bir gösteri yaparlar. Bu gösteri sırasında misafirler arasında bahşiş vermek isteyenler davulculara para takarlar. Planlı bahşiş isteme grubunda değerlendirilebilecek son örnek olarak, belirli türkülerin bahşiş almak için kullanılması verilebilir. Türk Halk Müziği literatüründe yer alan “karma ritimli türküler” (bir türkünün hem ritimli hem de serbest ritimli bölümleri olması durumu) tanımlamasıyla uygun olan “Biter Kırşehir’in Gülleri Biter” gibi oyun havaları, ‘bahşiş koparmak’ için fazlaca kullanılır. Oyun havasının serbest ritimli bölümlerinde davetliler yere çökerler ve davulcu yere çökenlerin başlarının yanında davula vurmaya başlar; bu hareket davulcunun oynayanlardan bahşiş istemesi anlamına gelir ki isteyenler davul derisini geren iplerin arasına bahşişleri takarlar. Ardından oyun havasının ritimli bölümünün başlamasıyla, yere çöken davetliler kalkarak oynamaya devam ederler.

Plansız bahşiş verilen durumlar ise düğün sürecinde her an şekillenebilir. Bunun için Abdalların girişimleri olabileceği gibi kendiliğinden gelişen durumlar da söz konusudur. Örneğin bağlama veya keman çalan müzisyenler bozlak ve türkülerle misafirleri etkilediklerinde dinleyicilerden bahşiş alabilirler. Ya da düğünde heyecanın yükseldiği anlarda davul ve zurna çalan Abdallar sazlarını bırakıp ellerine aldıkları kaşıklarla oynayanlar arasına karışırlar ve bahşiş almak istedikleri kişiyle oynarlar. Burada da bazen bahşiş alabilirken, kimi durumlarda başarılı olamazlar. Bir diğer plansız

bahşişe örnek ise kendilerinden istek yapan misafirlerin, istekleriyle birlikte bahşiş bırakmalarındır. Düğünde başlarına gelen beklenmedik gelişmeler de Abdallar tarafından bahşiş kazanma fırsatına dönüştürülebilir. Örneğin düğünde çalarken derisi az da olsa yarılan bir davul, düğün sahibi veya zengin bir misafir oynarken “patlatılması” amacıyla önüne götürülür ve bahşişle beraber o kişi –zaten yarılmış olan- davulu patlatır. Bahşişin yüksek olması öncelikle yapılan müziğin beklentiyi karşılayıp karşılayamamasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu gerekçeyle Abdallar icralarına büyük özen gösterirler ve tüm maharetlerini sergilerler.

Abdallar içerisinde kesim ücreti almadan düğüne gitmeyen Abdallar da vardır. Hatta kendilerine bir sezon boyunca geçerli olacak bir kesim ‘alt limiti’ de belirlerler. Gelirlerini artırmak için çeşitli girişimlerde de bulunan ve geleneksel olarak süregelen sistemin kısmen dışına çıkan bu müzisyenlere örnek olarak Tunay Cöke verilebilir. Tunay Cöke, Keskin Abdallarındandır ve görev yaptığı kurum olan Kırıkkale İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Ustalar Topluluğu’ndaki diğer Abdallardan farklı olarak Keskin veya Kaman’da değil, Kırıkkale’de ikamet eder. Kesim ücreti olarak 2017 yılında hem Keskin için hem de Kırıkkale için en az 3000 TL talep edeceğini ve bu rakamın altında bir meblağ ödendiğinde çalışmayacağını söyler. Bu şekilde bir alt limit koyabilmenin ön koşullarından birinin müzisyenin bir albüm çıkarmış olması olduğunu ve bu amaçla 9 yıl aradan sonra bir albüm daha yapma sürecini başlattığını da ekler. Ayrıca Keskin’de yaşayan halkın Abdallara karşı tutumunun, Kırşehir ve Kaman’la kıyaslandığında görece daha katı ve zorlayıcı olduğunu, bu gerekçeyle de diğer yerlerdeki gibi rahat değil, zahmetli geçen düğünlerin bedelinin de yüksek olması gerektiğini iddia eder (Tunay Cöke, Görüşme: 07.02.2017).

Müzisyen Abdallarda, çalışmanın önceki bölümlerinde ayrıntılı bahsedilen ezginlik kavramıyla da ilişkilendirilebilecek bir ücret paylaşımı söz konusudur. Abdallar düğünlerde, gerek kesim gerekse bahşiş olsun, tüm parayı tek elde toplarlar ve toplanan para takımında yer alıp düğünde çalışan herkes arasında eşit olarak bölüştürülür. Örneğin - düğün sürecinde çalgılar arasındaki hiyerarşik yapılanmadan bahsedilen başlık altında vurgulandığı şekilde- bağlama en önemli çalgıdır ama bu konum ücrete yansımaz. Ücret dağılımı konusunda oldukça eşitlikçi bir tutum sergileyen Abdallar pek çok imkâna

ulaşımında kenarda bırakılmış bir topluluk oldukları gerçeğinden hareketle, “biz birbirimizi gözetmeli, korumalı ve destek olmalıyız” ilkesiyle, mesleki alanda birbirlerine karşı davranışlarında oldukça hassaslardır ki ücretin bütünüyle eşit paylaşımının tartışılmaz konumu bu tutumun bir göstergesidir. Hatta Abdal olmayan müzisyenlerin yevmiye usulüyle bir takım oluşturması ve kendisinin diğer müzisyenlerden çok kazanmasını ise insani bir davranış olarak tanımlamazlar.

Abdallarda görülen eşit ücret paylaşımı, eşitlikçi toplum yapısını akıllara getirir. Morton H. Fried’in formülasyonunda, toplumlar katmanlı ve katmansız toplumlar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Eşitlikçi toplumları da kapsayan katmansız toplumlar, temelde doğa kaynaklarına ulaşmanın belli bir birey veya zümreye ait olmadığı toplumlardır. Eşitlikçi toplumlarda bireyler kendi cinsiyet rolleri içinde kişisel yetenekleri uygun olduğu sürece bir artı değer üretimi kontrolünü ele geçirme amacı olmadan, herhangi bir toplumsal rolü yerine getirerek yaşarlar ve eşit paylaşım esastır (Fried, 1967’den akt. Kaemmer, 1993: 17). Ancak Fried’in sınırlarını çizdiği gibi bir eşitlikçi toplum yapısını günümüz şartlarında gözlemlemek zordur. Bununla birlikte Abdalların eşitlikçi tutumunu geleneksel ve modern yaşam biçimleri, yaşanan dönüşümler, soy ve akrabalık bağları gibi Abdallarla doğrudan örtüşen pek çok bileşenle açıklayabiliriz. Örneğin akrabalık temelli soy grupları, ağırlıkla yönetim bakımından gelişmemiş toplumlarda oldukça etkili ve önemlidir. Bu şekilde toplulukların yaşamla ilgili organizasyona bağlı gereksinimleri karşılanır. Ama zaman içinde insanlar politik örgütlenmeler şekline dönüştükçe soy gruplarının pek çok işlevi çeşitli kurumlarca üstlenilir (Haviland, vd, 2008: 502). Elbette soy ve akrabalık gruplarının varlığının devamlılığı yalnızca devlet yapısı eksikliğine indirgenemez ama etkenlerden biri olarak karşımıza çıkar. Tarihsel süreçte ekonomik çıkarlar konusunda Abdal toplumun devletle ilişkilmesi asgari düzeyde olduğu için, en azından ekonomik konularda birbirlerine karşı olan muhtaçlıkları akrabalık bağlarının devamlılığında önemli etkenlerden biriyken, birbirlerine karşı eşitlik gözetilen tutumlarıyla da ilişkilidir.

Bu durum Abdalların meslekleriyle ilişkili olan akrabalık temelli bir ahlak anlayışı kapsamında değerlendirilmelidir. Aslında ilk bakışta bu eşitlikçi tutuma yol açan ahlak kurumunun bir diğer kâmlık anlayışı üzerine inşa edildiği düşünülse de karşılıklılık

öne çıkan en temel dinamiktir. İlgili başlık altında ele alınan bilgiyi hatırlamak gerekirse Fortes'in (1969) akrabalık ahlâkının esasını "hesapsız paylaşım"a dayandığını, ancak Sahlins'in (1973) bu ifadenin "genelleşmiş karşılıklılık (generalized reciprocity) kodları"ndan biri olduğu üzerinde durduğunu söylemiştik. Bu karşılıklılık ilişkisinde net bir şekilde ortaya koyulamayan yükümlülükler olduğundan; karşılık olarak yapılacakların genellikle belirsiz olduğundan ve hatta tanımlanamadığından bahsetmiştik. Karşılıklı yapılanlar eşit düzeyde olmasa da burada önemli olanın akrabalık ilişkisi içindeki aktörlerin 'zamanı geldiğinde gerekenin mutlaka yapılacağı adil bir ilişki' olarak değerlendirmesidir. Çünkü bu durum, akrabalık ahlakının bir parçasıdır ve karşılıklılık altında sömürü sisteminin yattığı düşüncesi gibi kaba hesaplar söz konusu değildir (akt. Duben, 2012: 92). Bu durum yalnızca yakın akrabalarda bu şekilde değildir. Uzak akrabalıklarda da davranışın ana itkisi olarak görülen diğerkâmlık bütünüyle gerçeği yansıtmaz. Sahlins'in hesaba dayanan ve daha az şahsi olan 'denkliğe dayalı karşılıklılık' (balanced reciprocity) olarak tanımladığı yaklaşımda mutlaka var olan karşılık beklentisi diğerkâmlıktan daha önemlidir ve uzak akrabalıklarda karşılığın yerine getirilme yükümlülüğü çok daha nettir. Denkliğe dayalı karşılıklılık, akraba olmayan yakınlarla kurulabilse de ikisi arasındaki temel fark, akrabalıkta diğerkâmlık iddiasının olmasıdır (akt. Duben, 2012: 93).

Gelirin bütünüyle eşit paylaşıldığı bu şartlar altında, hane başına düşen geliri artırmanın tek yolu, hane halkından mümkün olduğunca çok kişinin takımda yer almayı hak etmesi ve düğünlerde yer almasıdır. Bu amaçla uyumlu olacak şekilde Abdalların düğün takımı oluştururken ilk başvuracakları isim, müzisyen olan Abdalın erkek çocukları/çocuğudur. Bu şekilde bir düğünden hem baba hem de çocuk/çocukları pay alır ve hane başına düşen gelir birkaç kat artmış olur. Bir sonraki isim Abdalın erkek kardeşidir; ardından yine benzer amaçlarla yakın akrabalar gelir. Abdallar mesleki bakımdan akrabalarla çalışmayı tercih ederler ancak bunun öncelikli nedenlerinden birinin paranın fazlaca bölünmemesi veya daha fazla payın bir haneye girmesi olduğu açıktır. Diğer bir ifadeyle akrabalık takım oluştururken önemli bir kriter olsa da tüm bu sistemin oluşmasında belirleyici olan kazanılan ücretin eşit bölüştürülmesidir.

3.3.2.1.5. Dügünlerde Süreklilik – Değişim

Abdalların mesleki icra mekânları olan düğünler, dünyayla beraber ülkemizin de deneyimlediği dönüşümler ve etkilendiği yeniliklere pek çok alanda yanıt verir ve yeni şartlar altında sürekli olarak yeniden yorumlanarak güncellenir. Bu süreçte mesleki olarak düğünlerdeki kimi özellikler ve uygulamalar kısmen veya tamamen değişirken, kimileri büyük oranda direnir. Dügünlerde yaşanan değişimleri, teknolojik değişimler ve icra mekânlarındaki değişim olarak sınıflandırarak ele almak, analitik açıdan işimizi kolaylaştıracaktır.

Teknolojik yenilikler, söz konusu değişimlerin ve sürekliliklerin ya doğrudan, ya da dolaylı belirleyicisi olarak bu başlık altında ele alınması gereken en önemli olgudur. Teknoloji, yaşamın gereklerine verilmiş karşılıktır ve teknolojinin değeri ve anlamı, içinde şekillendiği toplumun kültürel deneyimince üretilir. Bir toplumun müzik yapmasına verdiği önemin ve değerin sonucu olarak teknolojik bir karşılık şeklinde tanımlayabileceğimiz ‘çalgıda’ meydana gelecek değişimler, tınıda, müziğin kullanımında ve işlevinde değişimlere neden olur. Bu değişimlerin, aslında biçimde değişime yol açabilmesi (Erol, 2005: 135) gerekçesiyle, önemi bir kat daha artar. Bu denli önemli etkileri olan teknolojik değişimlerin Abdalların düğün performanslarında ve dolaylı olarak Abdal müziğinde çalgılara, çalgıların rollerine ve tınıya etkisi ele alındıktan sonra, biçimdeki değişimle ilişkili bir diğer değişim olan dağardaki değişim de (Erol, 2005: 135) yine teknolojik değişimler kapsamında, ayrıca ele alınacaktır.

Teknolojik yenilikler Abdalların mesleki performanslarında yer bulan çalgıların rolleri üzerine dolaylı yoldan etki eder ve değişime neden olur. Ses yükseltici cihazların kullanımından önce, önem ve emek açısından düğünlerin başrollerindeki çalgılar davul ve zurna iken, zamanla bu cihazların kullanımıyla birlikte bağlama ve keman ön plana çıkar. Önceleri davul ve zurna çalan müzisyenler insanların oynaması ve halay çekmesi için, birkaç gün süren düğünün büyük bölümünde müzik yaparlarken, bağlama ve keman çalanlar genellikle düğün evinde, oyun oynanan alan dışında kalan kısımda, masaları ve/veya odaları gezerek müzik yaparlardı. Diğer bir ifadeyle fazlaca emek sarf edenler davul-zurna çalanlarken, bağlama ve keman çok daha az yorularak eşit ücret alırlardı.

Ancak günümüzde roller değişmiştir ve davul-zurna çalanlar karşılaşmalar, bayrak kaldırma, kına davarı gibi düğünün mobil kısımlarında rol alırken, öncelikle bağlama, ardından gerek duyulursa orkestraya alınan keman icracısı, düğün alanında kendilerine ayrılan bölümde ses yükseltici cihazlarla bütün düğün boyunca ana müzik üretici olarak görev alırlar. Bu teknolojik yeniliğin sebep olduğu dönüşümde büyük ölçüde önemi azalan çalgı zurnadır; öyle ki önceleri halayların melodik kısımları bütünüyle zurna ile çalınırken, günümüzde halayların melodik kısımlarının icrasında bile çoğunlukla bağlama tercih edilir. Davul ise –ilgili başlıkta da bahsedildiği üzere- gerek insanlar oynarken ses yükseltici cihazlar seviyesindeki gür sesiyle insanları coşturması, gerekse bahşiş toplamadaki rolü nedeniyle önemi düşse de zurnacılarla kıyaslanamayacak bir öneme sahiptir. Abdallar arasında teknolojik yeniliklerin etkisiyle oluşan değişimlerin sonucu olarak, davul-zurna çalanlarla bağlama-keman çalanlar arasında, oldukça tatlı ama gerçeklik payı da olan bir tartışma/atışma da söz konusudur.

Teknolojik yeniliklerin biçem üzerindeki etkisine sebep olan değişimlerden birinin, tının bu süreçten etkilenmesi olduğunu söylemiştik. Çalgıların ses yükseltici cihazlar üzerinden ses üretmesi, kullanılan teknoloji sebebiyle tınıyı değiştirir. Bağlamaya entegre edilen ve bu çalgıyı ses yükseltici cihaza bağlayan iki ana sistem söz konusudur. İlki bağlamanın yansıtıcı kapağı üzerine monte edilen ve elektrik gitarlardan model alınarak bağlamaya uyarlanan manyetikli sistemdir. Diğeri ise yansıtıcı kapak üzerinde köprü ya da alt eşik olarak adlandırılan yere yerleştirilen ses alıcı cihazdır ve Abdallar tarafından ‘eşik altı’ veya en yaygın markalardan birinin adı olan ‘Fishman’ olarak anılır. Abdallar yaklaşık son 15-20 yıla kadar çoğunlukla manyetik yerleştirilen bağlamalar kullanırken, günümüzde genellikle eşik altılı veya hem eşik altı olan hem de manyetik olan bağlama kullanırlar. Teknolojik yenilikler ve tınıyla doğrudan ilişkisi olan bu değişimi şu şekilde açıklayabiliriz: Eşik altı kullanılan bağlamalar, manyetik kullanılan bağlamalara göre akustik sese daha yakın tını üretirler. Bu gerekçeyle günümüzde Abdallar genellikle bozlaklarını ve kendi kırık havalarını icra ederken eşik altı tınısını tercih ederler. Her iki sistemi de üzerinde barındıran bağlamalarda ise bozlak, kırık hava ve pek çok oyun havasının icrasında eşik altı, Ankara oyun havalarının icrasında ise manyetik kullanırlar. Hatta pek çok bağlama çalan Abdal, manyetik

kullanmayı tercih ettiği icralarda, manyetikten aldığı sinyali, ‘distortion’ üreten bir ses işlemciden geçirerek kullanırlar ki bu durumda üretilen tını bütünüyle değişir.

Teknolojik yeniliklerin tınıda değişime neden olduğu bir diğer örneği elektronik org kullanımında görürüz. Yukarıda ilgili başlık altında detaylıca denildiği şekilde elektronik org önceleri görsel, ardından zaman içinde ritmik amaçlarla düğünlere götürülen, ancak elektronik orgu çalan bir müzisyen olmadığı (bağlama çalanın yalnızca metronomu belirlediği ritimleri başlatıp durdurduğu) için, orkestrada yeni bir çalgı kimliğinden öte bir ses sistemi teçhizatı gibi değerlendirilen bir çalgıdır. Fakat bu çalgı aktif olarak kullanımının yaygınlık kazanmasıyla, zamanla Abdalların düğünlerde çaldıkları müziğin tınısını da değiştirmeye başlar. Davul ve zurna çalanlar tercih etmese de düğünün ana müzik akışını belirleyen bağlama ve keman çalan müzisyenler, bu çalgının ritmik olarak müziği “doldurduğunu” savunur ki biçemdeki değişime örnek olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte Abdalların müşterilerinin müzik anlayışında da yer eden beğeni gereği, elektronik org’un ritimleri artık düğünlerde mutlaka bulunur ve düğünlerdeki müziğin tınısına def ve zilden, erbani ve darbukaya, kaşıktan bendire kadar pek çok sesi –sıkı bir metrik düzenlilik içinde- ekler.

Abdalların yaşamlarında yer eden teknolojik yeniliklerin dağar üzerinde de dolaylı etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu kapsamda akıllı telefonlar, Abdal toplumunun düğün ve müzik üretim rutinlerine doğrudan etki eden önemli bir teknolojik yeniliktir. İlk etkisini Abdalların küreselleşen dünya ile eklemlenme araçlarından biri olarak verebiliriz. Günümüzde hemen her Abdalın kullandığı akıllı telefonlar, Abdalların eskiye nazaran giderek çoklu bir müzik kültürüne sahip olmalarına sebep olur. Sürekli hem kendi müziklerini hem de farklı müzikleri dinlerler. Bu etki yalnızca Abdallar perspektifinden değil, düğünlerde müzik beğenilerini ve taleplerini karşılamak zorunda kaldıkları davetlilerin müzik dinleme alışkanlıklarına da yansır. Televizyon ve radyodan hiç de geri kalmayacak bir etkiyle, bireylerin popüler kültür içerisinde var olmalarına neden olan internet, popüler müzik türlerinden pek çok örneğin Abdalların düğün dağarındaki sayısının artmasında önemli bir etkiye sahiptir. Duran Taşan, düğünlerde çaldıkları bozlak ve uzun hava sayısının giderek azaldığını, buna karşılık Ankara piyasasından

müziklerin ve arabesk müzik örneklerinin sayısının arttığını söyler (Duran Taşan, Görüşme: 28.01.2013).

Teknolojik yeniliklerin dağar üzerine olan diğer bir etkisine yönelik verileri, kuşaklar arası çatışmaların söylemlerinde gözlemleyebiliriz. Günümüzde yaşlı kabul edilen Abdallar, gençlerin giderek tembelleştğini, bunda akıllı telefonun da etkisi olduğunu söylerler. Yaşlılar kendilerinin tüm dağarı ezbere bildiğini, ancak gençlerin bir dağar defteri olarak kullandıkları telefonlar üzerinden parçaların sözlerini hatırlayabildiklerini söylerler. Ayrıca kendilerinin yeni ve farklı müziklere en az gençler kadar ilgili ve meraklı olduklarını, zamanında duydukları tüm müzikleri belleklerinde konumlandırmak için sürekli tekrar edip içselleştirdiklerini, fakat gençlerin hafızalarını telefona angaje ettiklerini ima ederler. Hatta bu durumun, zamanla beste yapma yeteneklerini de körelttiğini söylerler (Seyit Çevik, Görüşme: 19.06.2012). Fakat gençler perspektifinden kendilerine eleştiri olarak yöneltilen akıllı telefon kullanma alışkanlığı oldukça kullanışlıdır. İşlevsel bir dağar defteri olarak kullandıkları telefonları, bilmedikleri bir parça istendiğinde, internet aracılığıyla ulaşılan kaydın, hemen telefonla bağlantı kurdukları ses yükseltici cihazlar tarafından dinleyenlere sunulmasına olanak tanır. Genç kuşak bu gerekçeyle akıllı telefonları, kendilerine mesleki olarak avantaj sağlayan bir yenilik olarak kabul ederler.

Teknolojik yeniliklerin Abdalların mesleki yaşamına olumsuz olarak tanımlayabileceğimiz bir etkisi, düğün sahipleriyle iletişimlerinde kendini gösterir. Aslında iletişim kolaylığı sağlamasıyla avantaj getireceği öngörülse de cep telefonları, Abdalları pek çok kez mağdur eder. Önceleri yüz yüze görüşmeyle kararlaştırdıkları -hatta kesim olan düğünlerde belirli bir miktarda kapora da aldıkları- eski sistemin, cep telefonları yüzünden ortadan kalktığını söylerler. Günümüzde düğün sahibinin telefonla kendilerine ulaşarak düğününde çalması için anlaştıklarını ancak düğüne bir veya birkaç gün kala –büyük bir ihtimalle daha ucuza anlaştıkları başka bir müzisyen bulduğu için- anlaşmayı iptal ettiğinden dert yanarlar. Bu kadar kısa sürede iptal edilen işin yerine başka iş bulmalarının da imkânı olmadığını ve bu gerekçeyle çok kez mağdur olduklarını söylerler.

Teknolojik yeniliklerin etkisinin, düğün sürecinde müzisyenlerin işini kolaylaştırdığı örneklerden de bahsetmek mümkündür. Ses yükseltici cihazlardan önce vokal icracılıkta önemli gerekliliklerden biri kişinin oldukça gür hacimli ve uzun saatler boyunca büyük kalabalıklara hitap edebilecek bir sese sahip olmasıdır. Ancak günümüzde ses yükseltici cihazlar nedeniyle eskisine kıyasla bu gereklilik önemini yitir. Fakat her ne kadar artık ses yükseltici cihazlar kullanılsa da eskiden yerleşen ve ses üretim tekniklerine etki eden alışkanlıklar bugün de korunur. Günümüzde de bozlaklar ve inici karakterli kırık havalarda Abdallar, oldukça hacimli bir ses üretimini tercih ederek icraya başlarlar. Benzer durum bağlama ve keman icrasında da kendisini gösterir. Ses yükseltici cihazların kullanılmadığı zamanlarda tercih edilen büyük tekneli bağlamalar ve eşige yakın bölgeden mızrap vurularak çalma alışkanlığı ve ürettiği tını günümüzde de devam ettirilir. Benzer şekilde kemanda da yay çekimi oldukça yüksek volümlü ve sert karakterli bir ses üretmeyi hedefler; günümüzde de bu teknik ve ürettiği tını Abdal müziğinin karakteristiklerinden olmayı sürdürür.

Düğünlerdeki bir diğer önemli değişim olarak gruplandığımız icra mekânlarındaki değişimler öncelikle Abdalların çalgı tercihlerine etkisi bakımından öne çıkar. Daha yalın bir ifadeyle, icra mekânlarındaki değişimler bazı çalgıların önemini yitirmesine veya bütünüyle takımdan çıkarılmasına neden olur. Takım oluşturulurken zamanla daha az tercih edilir olan keman üzerinden bu durumu örneklendirebiliriz. Kemanın Abdal müziği içine girmesinin önemli amaçlarından biri, alkollü içki ikram edilen ve gecenin geç saatlerine kadar eğlencenin sürdüğü düğünlerde, Abdalların “fasıl” olarak tanımladığı müzik icrasını bağlama ile birlikte yapmasıdır. Zaman içinde düğün salonlarının yaygınlaşması ve mahalle içinde yapılan düğünlerde hem ekonomik nedenlerle, hem ülkedeki konjonktürel eğilimle, hem de etrafa verilebilecek rahatsızlıkların gözetilmesiyle giderek içkili eğlencelerin tercih edilmiyor olması bu anlamda kemanın gerekliliğinin sorgulanmasına neden olur. Biraz daha açıklamak gerekirse, ülkedeki kentleşme politikalarıyla ilişkili şekilde mahallelerde birim alanlarda yaşayan nüfusun artması ve komşuluk ilişkilerinin zayıflaması, mahalle sakinlerinin hareketlerini ve tercihlerini çok daha fazla kontrol altında tutmaya iter. Önceleri insanların komşularının düğününden rahatsız olduklarını dile getirmeleri ayıp

karşılarken, günümüzde mahalle düğünleri çevreye büyük oranda rahatsızlık verdiği iddiasıyla hoş karşılanmaz. Ayrıca genel olarak toplumda geleneksel kimliklerle aralarına koyulan mesafelerle ilgili olarak düğün kavramının ifade ettiği anlamın gücündeki azalma ve düğün salonlarında düğünlerin yapılmaya başlanması zamanla düğünün kısa sürelerde ve belirli yerlerde yapılarak çok daha kompakt bir yapıda bitirilmesine neden olur. Bu gibi sebeplerle keman çalan müzisyene rağbetin azalması, zamanla Abdallar arasında keman çalanların sayısının da azalmasına neden olur. Hatta önceden keman çalanlar arasında zaman içinde bağlama ile işe gitmeyi tercih edenler de çıkar. Bu gibi nedenlerle genç nesil arasında keman öğrenme gayretinde olanların sayısının azalması, zamanla Abdal müziğindeki tınıyı da dönüştürecek önemli bir etkiye sahip olacaktır.

Kemanın takım oluşumunda giderek azalan öneminin benzeri bir durum, yıllar önce aslında Abdalların kendi tabirleriyle “dümbek” (darbuka) dedikleri çalgının da başına gelir. Darbuka, ses yükseltici cihazların olmadığı dönemde, kapalı düğün odalarında bağlama ve kemanın yanında onların seslerini bastıran asma davula alternatif olarak Abdal müzik kültürüne girer. Ancak zamanla ses yükseltici cihazların çıkması, davul çalanların mobil kabiliyetiyle bahşiş toplama olanaklarına karşın darbukanın görece daha sabit konumu ve son olarak elektronik org kullanımı gibi başlıca sebeplerle darbuka takımlarda yer bulamaz hale gelir.

3.3.2.1.6. Teber Düğünü

Teber düğünü, Abdalların kendi içlerinde gerçekleştirdikleri evlilikler için organize edilen ve pek çok özelliğiyle Abdalların anlam dünyasında müzik-meslek-akrabalık/soy bağı arasındaki ilişkiye yönelik işaretleri barındıran törenlerdir. Abdalların müzisyen olarak gittikleri düğünlerden pek çok açıdan farklı olduğu için, Abdalların kendilerini ifade ederken kullandığı Teber nitelemesiyle anılan düğünü, ayrı bir başlık altında değerlendirmek yerinde olacaktır.

Düğünün gerçekleştirilmesi sürecinin tüm gerekliliklerini, sorumluluğunu ve masrafını damadın babası karşıladığı için “düğün evi” olarak bahsedilen ev, damadın

evdir. Teber düğününde izlenen rutini kabaca tarif edecek olursak: Üç gün süren düğünün ilk günü akşam saatlerinde başlar. “Danışık” olarak adlandırılan ilk gün, düğün evinde içki ve yemek ikram edilir ve davetliler bozlaklar ve türküler seslendirilirken, bazen isteklerle yön verdikleri performans dinler. Bu gün farklı herhangi bir rutin gerçekleştirilmez. Düğünün ikinci günü öğlen namazından sonra “bayrak kaldırma” için davetliler düğün evine gelir. İmamın okuduğu dua ile birlikte bayrak kaldırılır ve düğün evinde meydana bayrak asılır. “Bayrak altı” adını verdikleri ve en fazla 1-1,5 saat sürecek olan zaman diliminde davul ve zurna eşliğinde damadın erkek ve kadın yakınları asılan bayrağın altında oynarlar. Bu süreçte damadın babası, abileri, amcaları, dedesi gibi erkek büyükleri oynayanların üzerine çok miktarda para atarlar. Bu atılacak miktar düğün sahibinin gücüne bağlıdır ancak genellikle bu ücret 2017 yazı için yaklaşık 2000 TL ve üzerinde olacak şekilde ayarlanır. Alana gelen tüm davetliler davul ve zurna ile karşılanır ve herkes davulcuya bahşiş verir. “Okuntu karşılması” olarak adlandırılan bu işlem düğün boyunca her gelen davetli için gerçekleştirilir. Düğüne gelen kadınlar ve erkekler farklı yerlerde hazırlanan masalara alınırlar ve öğlen saatlerinden başlamak üzere her gelen misafire yemek ikram edilir. Güneşin yakıcı etkisini yitirdiği saatlerden itibaren yemeğini yemiş olan erkek misafirlere içki ve meze servisi başlar. Bu arada bağlama ve ritim için kullanılan elektronik orgla müzik icrası da başlar. Zaman içerisinde alınan alkolün de etkisini göstermesiyle çalınan düşük metronomlu kırık havalar, arabesk müzik parçaları ve bozlaklar yerini oyun havalarına bırakır. Gece geç saatlere kadar oyunlar ve halaylar devam eder. Yüksek metronomlu müziği takiben tüm dağarın isteklerle belirlendiği bir süreç başlar ki genellikle bozlaklarla düşük metronomlu parçaların istendiği bir bölümdür. Artık misafirlerin kalkmaya başladığı veya polislerin düğünü bitirmeleri yönünde uyarılarının geldiği saatte düğün biter. Üçüncü gününde sabah saat 10 civarında damat ve yakınları gelinin evine, davul ve zurnayla “gelin alıcı”ya giderler ve gelini düğün evine getirirler. Davetlilerin büyük kısmı dağılır ve az sayıda kalan davetliye de içki servisi devam eder; bir süre sonra onların da kalkmasıyla düğün son bulur⁴³.

⁴³ Düğündeki dağara yönelik aşağıda ayrıntılı bilgi verileceğinden, etnografi içinde herhangi bir oyun havası veya türkü adına verilmemiştir.

Yukarıda kısaca 3 günlük akışı özetlenen Teber düğünlerinin bölgedeki diğer geleneksel düğünlerden farkını müzikal farklılıklar ve müzik dışı farklılıklar olarak iki ana kategori altında değerlendirebiliriz. Müzik dışı farklılıkların ilki, düğün günlerinde kendini gösterir. Bütünüyle ekonomik nedenlerle Abdallar düğünlerini Pazartesi, Salı ve Çarşamba günlerinde yaparlar. Çünkü Abdalların müşterileri olan –ve kendileri arasında Abdal olmayanları tanımlamak için kullandıkları tabirle- Gebenler, düğünlerini Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar günleri gerçekleştirirler; bu yüzden Abdallar ekonomik açıdan “ölü gün” kabul ettikleri günleri kendi düğünleriyle doldururlar.

İkinci müzik dışı farklılık ise yukarıda özetlenen anlatımdan da görülebileceği üzere bölge düğünlerindeki rutin seyreden uygulamalarla ilgilidir. Örneğin bölgedeki düğünlerde ilk gün olan dualarla “bayrak kaldırma” Teber düğünlerinde ikinci gün, ama yine öğle namazından sonra gerçekleştirilir. Birinci gün, Teber düğününde yukarıda bahsedildiği gibi “danışık” adı verilen toplantının yapıldığı gündür. Her iki düğün geleneğinde de ikinci gün damat ve akrabaları gelinin evine kına götürürler ve orada kına yakılır. Ancak bir süre sonra gelinin evinden damat evine kına yakmak için gelinmesi âdetine Teber düğünlerinde çok sık rastlanmaz.

Teber düğünleri günümüzde bütünüyle yukarıda bahsedildiği gibi 3 gün sürmez. Artık pek çok Abdal düğününde, danışık denilen düğünün ilk günü çeşitli nedenlerle gerçekleştirilmez. Danışık yapmayanlar bu ilk günün düğünden çıkarılmasının nedenin ekonomik olduğunu iddia ederler. Aynı insanların düğünün hem birinci hem de ikinci günü gelmesinin ve onları ağırlamanın anlamsız olduğu iddiası da ekonomik gerekçeye ek olarak sunulur. Ancak danışığın kaldırılmasından yana olmayanlar bu girişimin ekonomik boyutunun yansıtıldığı gibi büyük olmadığını iddia ederler; çünkü bir Abdal düğününün en büyük giderlerinden biri ikram edilecek alkollü içkidir ve danışığa gelenler büyük oranda kendi içkilerini getirirler. Danışığın kaldırılmasının aslında kendilerince bir “yozlaşma” olduğunu söylerler. Bu ilk günün amacının aslında insanların bir araya gelerek paylaşımlarda bulunmaları olduğunu, zaman içerisinde aralarındaki bağın zayıflamasıyla bu tip eğilimlerin ortaya çıktığını iddia ederler. Diğer bir ifadeyle akbalık, dostluk, komşuluk ve Abdallık gibi değerlerin birkaç yüz liraya satıldığı yönünde bir değerlendirmede bulunurlar.

Teber düğünlerinde genellikle içki ikramı merkezi bir roledir. İçki ikram edilmeyen düğünlerle de karşılaşılır, ancak sayıları azdır. Düğünün en büyük giderlerinden biri alkollü içeceğe yapılan harcamadır. Oğlunu evlendirecek Abdallar birkaç yıl öncesinden evinde içki stoklamaya başlarlar. 2017 yılı için ortalama yaklaşık 20000-25000 TL alkollü içeceğe harcanır. Bunun yanında yemek ikramına da çok özen gösterilir. Mutlaka büyük ve/veya küçükbaş hayvanlar kurban edilir ve eti ikram edilir. Tavuk etine ise genellikle akşam saatlerinden sonra verilen mezeler arasında rastlanır; kırmızı et yerine tavuk eti ikram etmek, masraftan kaçıldığına göstergesi olarak değerlendirilir ve ‘ayıp’ olarak kabul edilir.

Teber düğünlerinde müzikle ilgili farklılıklar önemli bir kalem oluşturur. ‘Müzik ve içki’ nin merkezde konumlandırıldığı düğünler olarak Teber düğünlerinin belki de en önemli yanı müzik icrasıdır. Yapılan tüm masrafın karşılığını bulması da gelen misafirlerin beklentilerini karşılayabilecek bir müzisyenin düğünde çalmasıyla gerçekleşecektir. Bu noktada Teber düğününün en büyük farkı, davetlilerin hemen hepsinin Abdal müzik kültürü içinde ‘pişmiş’ müzisyenler olmasıdır. Bu gerekçeyle düğün sahibi olan Abdallar, kendi organize edecekleri düğünde çalması için buldukları yerin “en iyileriyle” anlaşmaya çaba sarf ederler. Teber düğünlerinin müzikle ilgili ilk farklılığını takım oluşturma sürecinde görürüz. Abdallar, Gebenlerin düğünlerine kendi takımlarıyla giderlerken, Teber düğününde zaten tüm müzisyenleri tanıyan düğün sahibi, oluşturulan takıma bütünüyle müdahale eder; tüm çalgılar için ayrı ayrı Abdallarla görüşerek düğününde çalması için anlaşır.

Takımla ilgili Teber düğünlerinin bir diğer farkı, Teber düğünlerinde kemanın giderek daha az tercih ediliyor olmasıdır. Bazı düğünlerde özellikle keman çalan müzisyenle anlaşılrsa da zaman içerisinde Abdallar kendi düğünlerinde kemana yer vermez hale gelmiştir. Dolayısıyla Teber düğünü takımında ağırlıklı iki davul, bir veya iki zurna ve bir bağlama çalan müzisyen bulunur; bununla birlikte bağlama çalan müzisyenin kontrol ettiği, ritimleri çalan elektronik org vardır.

Teber düğünlerine bağlama çalmak için çağırılan müzisyen, toplumsal olarak onay verilen bir eşği aşmış müzisyendir. Her bağlama çalan Abdal, Teber düğünü çalmak

için çağırılmaz, çünkü pek çok niteliği olan bir müzisyen olması beklenir: Örneğin sazının ve sesinin dinleyiciyi doyurması gerekir. Bunun dışında düğünün seyrinde müzikle ilgili geleneksel olarak yerleşen tüm yazısız kurallara hakim olması ve belki saatlerce sürebilecek oyun havası isteğini karşılayabilecek bir dağara da sahip olması beklenir. Tüm davetlilerin müzisyen olduğu bir ortamda çalan Teber müzisyenin nitelikleri, ‘mesleki cemaatlerindeki’ konumlarının belirlenmesinde en önemli role sahiptir. Benzer durum aslında Geben düğünlerinde de karşımıza çıkar. Yani müzisyenin hitap ettiği dinleyici önceliğinin, düğüne gelenler mi yoksa birlikte çaldığı diğer müzisyenler mi olduğu konusunda net bir şey söylemek zordur. Bir başka ifadeyle her ne kadar düğündeki dinleyicileri memnun etmek mesleki gereklilikse de, müzik topluluğundaki diğer Abdalların beğenisini kazanmak da çok önemlidir. Fakat bu durum Teber düğünü perspektifinden ele alındığında, dinleyicinin değerlendirmesi çok büyük önem taşır.

Müzikle ilgili bir diğer farklılık, Teber düğünlerinde çalacak müzisyenlere düğün sahibinin kesim ödememesidir. Bu uygulamanın hareket noktası aslında hem ötekilikleriyle ilgilidir hem de soy ve dolayısıyla akrabalıkla ilgilidir. Zaten kenarda bırakılmış bir toplumun üyeleri olarak, kendilerine en büyük yardımın ve desteğin yine kendilerinden geleceğini bilirler ve çalacak müzisyenler büyük masraflarla evlenecek gence ve ailesine maddi bakımdan daha fazla yük olmak istemezler. Bununla birlikte kesim ödenmiyor olması, Teber düğününde çalacak müzisyenin gelirinin düşük olacağı anlamına da gelmez. Bütünüyle bahşişten gelen paranın paylaşılacağı bu uygulamada Abdallar çoğu kez, Geben düğünlerinden kazandığının kat kat fazlasını yalnızca gelen bahşiş üzerinden kazanırlar. Bu noktada yine yukarıda bahsedilen duygular devreye girer. Düğün sahibi de kendisinden kesim istemeyen Abdalın ekonomik olarak zor duruma düşmesini istemez ve çok fazla bahşiş verir.

Teber düğünü dağarı da Geben düğünlerine göre farklılık sergiler. Her ne kadar genelleme yapmak hatalı olsa da bir fikir vermesi açısından, yukarıda Düğün Dağarı başlığı altında çalıştığı bir düğünde çaldığı parçaların değerlendirmesini yaptığımız Burhan Ertaş’ın, aynı ay içerisinde bir Teber düğününde çaldıklarını şu şekilde özetleyebilir ve farkını yorumlayabiliriz: Öğleden sonra 15.00’de çalmaya başlayan Burhan Ertaş, 00.14 de bitirdi. Aktif olarak yaklaşık 310 dakika aralıksız çaldı ve söyledi.

Bu süreçte 94 parça çaldı ancak bunların 10 tanesini bir kez daha tekrar ettiğinden birbirinden farklı 84 parça çaldılar. Bu 84 parça içinde ağırlık, 43 parça ile Abdal müziği dağarına aittir. İkinci sırada 21 parçayla Mahzuni Şerif, Âşık Nurşani gibi müzik endüstrisi aracılığıyla Türkiye'deki popüler müzik dolaşımında yer bulan ve Türk Halk Müziği kapsamında değerlendirilebilecek parçalar gelir. 16 türkü ise TRT Türk Halk Müziği dağarında kayıtlıdır. Bunlara ek olarak 2 arabesk, 1 yöresel oyun havası ve 1 Ankara Oyun Havası da düğün dağarında yer alır. Geben düğünleriyle kıyaslandığında, bu düğünlerde görülmediği şekilde, Teber düğününde ağırlığın büyük farkla Abdal Müziği dağarından seçilmiş olması dikkat çekicidir. Bu aslında yaşayan bir müzik olarak Abdal müziğinin olağan dinamiklerinden biri olarak kendini gösterdiğinin de kanıtıdır ve beklenmedik bir durum değildir; ancak Abdalların Geben düğünü için dağar oluştururken takındıkları profesyonel tutumun da bir göstergesidir. Yine bir gün boyunca 2 arabesk ve 1 Ankara oyun havası icrası da bu görüşü destekler niteliktedir. Fakat burada çarpıcı olan, 21 Türk Halk Müziği kapsamında değerlendirilen parçanın 16 tanesinin Mahzuni Şerif'e ait olmasıdır. Kendisi Abdal olmayan ve yaptığı müzik de Abdal müziği kapsamında değerlendirilemeyen bir müzisyenin Abdal toplumunda bu kadar beğenilmesi ve kendilerinin düğünlerinde bu kadar tercih ediliyor olması belki ideolojik ve inançsal perspektiften Abdallarla sergiledikleri ortak noktalarla ilişkilendirilebilir ancak Türkiye'de sayıları hiç küçümsenmeyecek Alevilik inancına sahip ve siyasi yelpazenin solunda konumlanmış Türk Halk Müziği sanatçısı veya aşık içinde Mahzuni Şerif'e olan ilgi dikkat çekicidir.

Düğün dağarı bakımından Teber düğününün bir diğer farklılığı, düğünlerde Abdal müziği kapsamında değerlendirilecek halaylara Geben düğünlerine kıyasla fazlaca yer verilmesidir. Geben düğünlerinde de halay çalınır ancak çoğunlukla ülke genelinde halay eşlik parçaları olarak bilinen Türk Halk Müziği kapsamındaki müziklere ağırlık verilir. Teber düğününde ağırlama, ikileme ve yelleme gibi halayın bölümleri peşpeşe ve mümkün olduğunca Abdal müziği dağarından çıkmadan icra edilir. Teber düğününde halaylara gösterilen ilgi, sık sık halay çekildiği anlamına da gelmez. Çünkü Geben düğünlerinden farklı olarak Teber düğünlerinde halay çekenlere düğün sahibi ve davetliler tarafından yüklü miktarda para atılır.

Düğün dağarıyla ilgili vurgulanması gereken bir diğer farklılık, dağarın belirlenmesinde dinleyicilerin isteklerinin etkisidir. Abdal düğününde özellikle düğünün ilerleyen saatlerinde -arka arkaya potpori şeklinde bağlanan oyun havaları hariç- çalınan müziklerin çoğu dinleyicilerden gelen isteklerle belirlenir. Çünkü dinleyicilerin hemen hepsi müzisyendir ve düğünde müziğin önemi çok büyüktür. Yukarıda da bahsedildiği gibi Teber düğünleri alkollü içki eşliğinde kuvvetli bir müzik iletişimin yaşandığı etkinliklerdir. Diğer bir ifadeyle bölgedeki ve hatta ülkenin genelinde pek çok düğünde odak nokta gelin, damat ve dans eden misafirlerken, Teber düğünlerinde müzik, merkezî bir rol oynar. Örneğin düğündeki müziğin kusursuz olması istenirken, pek çok kültürde düğünün merkezinde yer alan damat, Teber düğününde rutinler dışında davetlilere hizmet eden biridir.

3.3.2.1.7. Almanya Düğünleri

Almanya'da yaşayan Orta Anadolu kökenli gurbetçiler için düğünlerinde Abdalların müzisyen olarak varlık göstermelerinin sembolik anlamı büyüktür. Diğer bir ifadeyle Abdalların düğünlerindeki varlığı ve ürettikleri müzik, Almanya'daki hemşehrileri için bir kimlik işaretleyicisi görevini üstlenir. Bu amaçla 1980'li yılların ortalarından günümüze, Almanya'daki Orta Anadolu kökenli gurbetçilerin düğünlerini yapmayı tercih ettikleri zaman aralığı olan nisan ayında, Abdallardan bazıları Almanya'ya giderler.

Almanya'ya müzisyenlik yapmak için giden Abdalların ortak özellikleri müzisyenlikleriyle takdir gören isimler olmalarıdır. Süreç, Almanya'dan kendilerine gelen çağrı ile başlar. Bazen bir kişiden oluşturacağı takımla Almanya'ya gelmesi beklenirken, bazen tüm takım üyeleri Almanya'dan gelen çağrıda belirtilir. Oluşturulan takımlarda mutlaka davul, zurna ve bağlama olurken, keman isteğe bağlı olarak varlık gösterir. Bu şekilde oluşturulan yaklaşık 4-5 takım (15-20 kişi) Almanya'ya gider. Kendilerine bu çağrıyı yapan kişiler hem Almanya'da geçirdikleri günlerde kendilerine yardımcı olan, hem de orada gurbetçilerle Abdallar arasında diyalog kuran kişilerdir. Ancak bütünüyle profesyonel organizatör olduklarını söylemek zordur; çünkü Abdallar

müziyen olarak çalıştıkları düğünlerin ücretlerini bu kişilerden değil, doğrudan düğün sahibinden alırlar ve kendilerine yardımcı olan kişiye, uygun olacağını düşündükleri ücreti verirler; bu ücret nadiren bir kişilik paydır. Yaklaşık 4-6 hafta boyunca Almanya’da kalan Abdallar hemen her hafta sonu Cuma ve/veya Cumartesi olmak üzere 1 veya 2 gün işe giderler.

Almanya düğünleri Abdallar için çalışma şartları bakımından Türkiye’deki düğünlere göre oldukça rahattır ve getirisi yüksektir. Kendilerine yardımcı olan kişiler birkaç ay önceden hangi Abdalların ne zaman Almanya’ya geleceği konusunda reklam çalışmasını tamamlar. Söz konusu reklam çalışması büyük oranda sosyal medya aracılığıyla yapılır ve Almanya’ya gidecek Abdallar, reklam çalışmaları için çektiydikleri fotoğrafları gönderirler. Almanya’ya ait bir mobil telefon hattı alan Abdallar, iletişimlerini bu hatlar üzerinden kurarak düğün sahipleriyle anlaşma yaparlar. Düğün günü önce damadın evine giderler. Sokak kapısının önünde yaklaşık 15-20 dakika davul ve zurna ile oyun havası çalarlar ve insanlar oynar. Ardından araçlarla kimi zaman yakın kimi zaman 4-5 saat mesafedeki gelinin evine giderler. Orada da yaklaşık 15-20 dakika davul ve zurnayla çalınan oyun havalarıyla davetliler sokak kapısının önünde oynarlar. Gelin alındıktan sonra düğün salonuna doğru hareket edilir ve davul-zurna, araçlardan düğün salonuna kadar gelin ve damada eşlik eder. Gelin ve damat düğün salona geldikten sonra düğün salonunun kendi müzisyeni programına başlar ve yaklaşık bir saat sonra bağlama (istendiyse keman) çalan Abdal müzisyeni sahneye davet eder. Düğün salonundaki program içinde kendilerine ayrılan süre yaklaşık 1-1,5 saattir ve bir bozlak ve türkünün ardından oyun havaları çalınır. Bu süreçte davul çalan kişi veya kişiler oynayarak ve gösteri yaparak bahşiş kazanmaya çalışırlar. Bu şekilde düğündeki görevleri sona eren Abdallara kesim ücreti verilir ve düğün sahibinin temin ettiği araçla Abdallar konakladıkları yere bırakılırlar. Kesim ücreti olarak 1000-2000 Euro arasında bir ücret alırlar ve bunun üzerini yine bahşiş çıkararak kazanırlar.

Bunun dışında Almanya’da düğün vesilesiyle veya farklı bir amaçla bir araya gelen gurbetçiler bazen kiraladıkları kahvehane veya benzer bir mekânda, içkili eğlenceler planlarlar ve burada da o günlerde Almanya’da olan Abdallar müzik yaparak para kazanırlar. Bu toplantılar düğünle ilgili organize edilse de ve misafirler düğün

vesilesiyle bir araya gelen gurbetçiler olsa da burada kazanacakları ücret, kesim ücretinden ayrıdır.

3.3.2.2. Kırıkkale ve Kırşehir İl Kültür Müdürlükleri Ustalar Topluluğu

Kırıkkale’de ve Kırşehir’de İl Kültür ve Turizm Müdürlüklerine bağlı olarak görev yapan Ustalar Toplulukları, dönemin ilgili politikacıları üzerinde Neşet Ertaş’ın etkisiyle 2001 yılında kuruldu. Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın belirlediği bir jüri karşısında Kırıkkale, Keskin, Kaman ve Kırşehir gibi Abdalların sayıca çok olduğu yerleşim yerlerinden gelen çok sayıda Abdalın değerlendirildiği sınavda, dönemin Kültür Bakanı Erkan Mumcu’nun da talimatıyla her soy isimden bir kişinin bulunmasına (Murat Karakuş, Görüşme: 28.01.2013) dikkat edilerek personel alındı. Burada aslında yapılmak istenen, hemen her sülaleden bir yetenekli kişinin devlet kapısında ekmeğini kazanmasıydı ki bu şekilde hem kendisinin ve hem de kardeşlerinin düğün olmayan kış aylarında gelirleri bütünüyle kesilmemiş olacaktı. Yapılan sınavla iki topluluğa da 15’er personel alındı ancak zaman içerisinde emekli olanlar, farklı birimlere görevlendirilenler ve yaşamını yitirenler olduğu gibi yeni alınan veya farklı kurumlardan görevlendirmeyle gelenler de oldu ve personel sayısı sürekli değişti.

Bu topluluğun kuruluş amacı yerel müzik kültürünü, müdürlüğün görevlendirdiği etkinliklerde temsil etmektir. Ancak resmi olmayan amaç, ekonomik nedenlerle zaman içerisinde yok olmasından korkulan Abdal müzik geleneğinin direnebilmesini sağlamaktır. Zaman içerisinde düğünlerin getirisinin azalması ve Abdalların İzmir’e göçerek alternatif yaşam şekillerine yönelmeleri bu endişenin şekillenmesine neden olur. Nitekim bu vesileyle topluluk elemanlarının yaşadığı yerler olan Keskin, Kırıkkale, Kaman ve Kırşehir’de personelin bazılarının birinci derece akrabaları dâhil olmak üzere, yaklaşık 40 aile sadece bu nedenle yaz-kış memleketlerinde kalmaya devam ederler.

Aslında oluşturulan bu topluluk, müzik üretimi konusunda birbiriyle örtüşmeyen pek çok niteliği içinde barındırır. Bu topluluktan ‘istenilen’ çalışma şekli, geleneksel

müzik üretim metotlarıyla kendi müzik dünyalarının sınırlarını oldukça kalın çizgilerle belirleyen Abdalların, modern bir müzik icrasıyla müzik üretmelerini gerekli kılar. Hedeflenen ve gerçekte olanlar göz önüne alındığında, paradoks açıktır. Biraz daha detaylı anlatmak gerekirse, Abdallar daha önce hayatlarında hiç olmadığı şekilde çok sayıda bağlama, çok sayıda keman ve ritim aletleriyle, bir sahne müziği icra etmek durumunda kalırlar. Erken cumhuriyet dönemi politikalarının etkisiyle Radyo bünyesinde kurulan Yurttan Sesler Korolarının deneyimledikleriyle yüzleşirler. Bu, daha önce olmadığı şekilde bir toplu müzik icrasıyla karşı karşıya oldukları anlamına gelir. Abdallarda, kendilerinden beklenen, güzel sanatlar sistemi içerisindeki Batı müziği konser pratiğinden model alındığı şekliyle ‘radyo tavrı’ olarak tanımlayabileceğimiz sahne icrasını, istenilen şekilde ortaya koyacak herhangi bir tecrübe, donanım, beklenti ve istek söz konusu değildir. Yani çok sayıda aynı tür enstrümanın homojen ve tek bir melodi çalmalarını sağlayacak nota bilgileri ve tecrübeleri olmadığı gibi, birlikte çaldıkları durumda bir nota birliği ihtiyacı da kendi müzik beğenilerinde ve beklentilerinde yer etmez. Benzer şekilde çaldıkları müzik parçalarının başlangıç ve bitişlerinde de modern müzik topluluklarında görmeye alışık olunan birlikteliğe rastlanmaz; benzer şekilde buna da ihtiyaç duymazlar. Ayrıca bireysel farklılıklar ve müzikal olarak yapılan çıkışlar da diğer müzisyenleri hiç rahatsız etmez. Ancak Abdallar düzenleme ile ilgili bazı yenilikleri icralarına katarlar. Örneğin bazı parçalarda çalgısal olan giriş bölümünün ilkinde kemanlar çalarken, ikinci tekrarda bağlamalar da katılır; veya önce birkaç ölçü ritimler çalar ardından bağlamalar girer ve ikinci tekrarda kemanlar da katılır. Ancak Batı müziğindeki konser icra alışkanlıklarıyla bundan öteye bir eklemlenme görmek zordur.

Yaklaşık 15-16 yıl boyunca birlikte çalmalarına rağmen toplu müzik icralarında köklü bir dönüşüm olmaması, yukarıda bahsedilen ‘radyo tavrı’ icra gerekliliklerinin Abdalların müziği anlamlandırma, algılama ve yorumlama dünyalarında yer bulmuyor olmasının ispatıdır. Buna ek olarak Abdalların bu topluluklarda yaptıkları müzik, resmi otorite tarafından kendilerinden beklenen müzik değilse de artık geleneksel müzik tınısında olduğunu da söylemek zordur; ortaya çıkan aslında modern bir toplu müzik icrası değil, geleneksel müzik üreten çok sayıda müzisyenin bir arada ürettiği müziktir.

Abdalların mesleki icra mekanları düğünlerdir ve dinleyicileriyle konser deneyiminden oldukça farklı bir iletişime sahiplerdir. Müzik icraları aslında işlevsel temellidir ve yaptıkları müziğin değeri güzel sanatlar sistemindeki gibi müziğin kendinde değildir. Fakat bu topluluklardaki görevli Abdallar yeni bir kimliğe bürünüp, artık sahnede müzik icra ettiklerini benimseyip, tavırlarını ve hareketlerini sahne gerekliliğiyle örtüştürmeyi başarırlar. Bununla birlikte –müzik teorisi ile ilgili konular dışarıda tutulacak olursa- söylemsel boyutta da Batı müziğinden model alınarak oluşturulan sahne müziği atmosferiyle eklemlenme, büyük oranda tamamlanmış gibidir. Yani bu topluluk özelinde müzikte geleneksel kodlardan ısrarla ayrılmayan Abdallar, davranışlar ve kavramlar konusunda kendilerini kökenini Batı müziğinden alan ve sanat kapsamında müzik üreten bir dünyanın parçası olarak görürler.

Ustalar topluluğunda çalışan Abdalların artık iki ana mesleki icra alanı bulunur: Ustalar Topluluğu ve düğünler. Ustalar topluluğunda çalışıyor olmak kendilerine düğünlerde bir ayrıcalık da katar. Yani Ustalar Topluluğu personeli gittikleri düğüne değer katarlar ve düğün sahibi “bizim düğünde kültürden gelenler çaldı” diyerek kendilerini ayrıcalıklı konumlandırır. Bu örnek Bourdieu’nun önceki kesimlerinde bahsedilen kültürel sermayenin üç biçiminden, kurumsallaşmış kültürel sermaye kapsamında değerlendirilmelidir. Hatırlamak gerekirse, kültürel sermaye Marksist ekonomik sermaye düşüncesinin Bourdieu tarafından genişletilmesiyle, kültüre dayalı iktidar kiplerinin ve statünün devamlılığını meşrulaştıran, bilgi ya da fikirler biçimindeki serveti tanımlar. Kültürel sermayenin üç biçiminden ilki sunum üslubu, konuşma tarzı, güzellik vb. şekillerde kendini gösteren bedenselleşmiş kültürel sermayedir ve bir dinleyici grubu tarafından bir müziğin neden iyi olduğuna yönelik geliştirilen söylemler bedenselleşmiş kültürel sermaye kapsamındadır. Bir müzik kültürü içindeki müziğin kaydedilmiş ürünleri ise nesnelleşmiş kültürel sermaye olarak değerlendirilmelidir (Erol, 2009: 218). Üçüncü kültürel sermaye biçimi olan kurumsallaşmış kültürel sermaye, Ustalar topluluğundaki çalışan Abdalların ‘kültürde çalışanlar’ şeklinde edindiği sermaye biçimini tanımlar. Ustalar topluluğundaki Abdallar, yöredeki diğer Abdallarda bulunmayan kurumsallaşmış kültürel sermayelerini bu sıfatlarının etkisiyle aldıkları işlerle ekonomik sermayeye dönüştürme avantajına sahiptir. Ancak bazen de sırf

“kültürde çalıştıkları” için yüksek ücret talep edebilecekleri ihtimaliyle çekimserlik yaşanır, bu yüzden bazı düğün sahipleri teklifte bile bulunmaz (Kenan Cöke, Görüşme: 28.01.2013).

Önceki bölümlerde zikredildiği üzere Abdallar, söylemsel boyutta ve davranışlarında Türk Halk Müziği ve folklor gibi alanların milli kimlik, milli kültür ve ulusal bilinç gibi konulardaki amaçlarını ve doğrularını paylaşırlar. Bu durum çalıştıkları kurum kapsamında görev alacakları etkinliklerdeki dağar seçiminde de kendini gösterir. Gittikleri görevlerin düğünlerle kıyaslanamayacak bir ciddiyeti olduğunu ve çalınacak müzikleri belirlerken buna çok dikkat ettiklerini söylerler. Burada oyun havalardan ziyade kendi kültürlerini “ciddiyetle” temsil ettiğini düşündükleri bozlaklar, kırık havalar ve mayalara yer verirler. Seçtikleri müziklerin sıralamasında da herhangi bir makamsal bağlayıcılık söz konusu değildir; önemli olan ritmik olarak düşükten yüksek metronomluya giden bir seyir izlenmesidir. Bu ciddiyet ve ritim odaklı tercih dışında dikkat ettikleri bir unsur daha vardır: Düğünlerde politik içeriği olabilecek müziklere yer verdiklerini ancak görevlerde bu konuda hassas olduklarını, politik olarak göndermesi olan hiç bir müzik örneğine yer vermediklerini söylerler (Adem Göçer, Görüşme: 28.01.2013).

3.3.3. Abdallarda Müzisyenlik ve Abdal Kadınlar

Orta Anadolu Abdal toplumunun neredeyse bütününde müzisyenlik, ekonomik kaynak olarak rol oynarken, bu süreçte aile ve akrabalığın da önemi ortadayken, Abdal nüfusunun yarısını oluşturan kadınların ‘görünür’ hiçbir boyutta müzikle ilişkilendirilmiyor olması, konunun toplumsal cinsiyet perspektifinden ele alınmasını zorunlu kılar.

Kadınlarla erkekler arasındaki farklılıkların toplumsal boyutta kurulmuş olan yönlerine dikkat çeken toplumsal cinsiyet kavramı (gender), ilk kez Britanyalı feminist Ann Oakley tarafından kullanılır. Bu kavramla kadınlık ve erkekliğin biyolojik ayrımı olan cinsiyete (sex) değil, buna paralel ancak toplumsal bakımdan inşa edilen eşitsiz bölünmeye gönderme yapılır (Marshall, 2014: 98). Daha açık bir ifadeyle toplumsal

cinsiyet, kadınlık ve erkekliğin -biyolojik cinsiyetten farklı olarak- sosyal ve kültürel olarak tanımlanmasını, toplumların kadın ve erkeği birbirinden ayırt etme biçimini ve onlara yüklediği toplumsal rolleri anlatmak için kullanılan bir kavramdır. ‘Toplumsal cinsiyet’ kapsamında 1970’li yıllardan beri yapılan çalışmalar⁴⁴ üç aşama geçirir: ilk aşamada cinsiyet farklılıklarına vurgu yapılır ve bu süreçte çalışma yapanlar söz konusu farklılıkların biyolojik temelli olduğunu savunurlar. İkinci aşamada ise öğrenilen cinsiyet rolleri ve toplumsallaşmaya vurgu yapılır. Bu süreçte toplumsal cinsiyet, kadını bireye indirgemeyen özgül toplumsal düzenlemelerin bir ürünü olarak kabul edilir. Son aşama, toplumsal cinsiyetin sınıflı ve ataerkil tüm sosyal sistemlerde merkezi bir rol üstlendiğinin fark edildiği aşamadır. Bu yaklaşımla ücretli çalışma, politika, aile, hukuk, eğitim, ekonomik kalkınma, gündelik yaşam ve daha pek çok alanda toplumsal cinsiyet, analiz süreçlerine katılır (Ecevit, 2011: 4).

Kadın ve erkekler arasındaki sosyal farklılıkların, biyolojik farklılıklarının birer yansıması olduğunu iddia eden “doğacı görüşe” karşın günümüzde toplumsal cinsiyet çalışmalarına ana karakterini kazandıran, kültürel olarak belirlenen toplumsal cinsiyet rollerinin sosyal olarak inşa edildiğini savunan “gelişmeci görüştür”. Sosyalleşme sürecini konu alan bu çalışmalar, kadın ve erkeğe doğuşla başlayan bir süreçte rollerinin ve beklentilerinin yüklendiğini ortaya çıkarır. Batı ve benzeri kültürlerden örnek vermek gerekirse, önce kıyafetlerde bazı renkler kızlarla, bazı renkler erkeklerle ilişkilendirilir, ardından kızlar ve erkekler farklı oyuncaklara yönlendirilir. Biraz büyüdüklerinde kızlar sosyal bilimler ve edebiyat gibi sözel disiplinlere yönlendirilirken, erkekler fen bilimleri ve mühendislik gibi teknik bölümlere yönlendirilir. Bu gibi örnekler üzerine odaklanan çalışmalar cinsiyetler arasındaki biyolojik farklılıkların, mevcut toplumsal farklılıkları ve

⁴⁴ Her ne kadar toplumsal cinsiyet ana başlığı altında yapılan çalışmaların tarihi görece yeni olsa da aslında bu süreci hazırlayan gelişmeler oldukça eskidir. Örneğin Ortaçağ döneminde toplumsal cinsiyete yönelik yazılar genellikle erkekler, kadınlar ve tanrı arasındaki ahlak temelli ilişkilerle ilgili tartışmayı konu edinirdi. Tanrının kadınlar ve erkeklerin izlemeleri gereken bir yol öngördüğü yönündeki inanışın çöküşü bu çerçevedeki ilk büyük değişiktir. Ancak bu düşünce Ortaçağ’ı takip eden Aydınlanma ile sona ermedi; bu kez kadın ve erkeklerin izlemeleri gereken yol dünyevi perspektiften belirlenir oldu. Diğer bir ifadeyle ortaçağda kadın ve erkeğin toplumsal rolleri din tarafından dini amaçlarla tanrıdan geldiği öngörülen düşünce çerçevesinde şekillendirilirken, dinin prestijinin ve etkisinin düştüğü Aydınlanma ile toplumun merkeze alındığı bir yönlendirme ile şekillendirilir oldu. Fransız devrimiyle birlikte ortaya atılan insan hakları erkek hakları odaklı üretildi ve bu durum bir bakıma feminizmin de doğuşu oldu. Bu alanda ilk önemli yayın Mary Wollstonecraft tarafından Vindication of the Rights of Women (Kadın Haklarının Savunusu) adıyla yayımlandı (Sakar, 2007: 46).

meşru gösterilen cinsiyet eşitsizliğini açıklayamadığını ortaya koyar. Bu süreç büyük oranda kadın ve erkeğin farklı toplumsallaştırılmasıyla inşa edilir (Ecevit, 2011: 4). Fransız filozof Simone de Beauvoir'ın, 1970'ler ve sonrasında vücut bulacak olan pek çok çalışmaya referans teşkil eden metni *İkinci Cinsiyet (Le deuxième Sexe)* isimli çalışmasındaki toplumsal cinsiyetle ilgili ünlü cümlesi gelişmeci görüşü özetler niteliktedir: “Kişi kadın doğmaz, kadın olur/kadın doğulmaz, kadın olunur” (akt. Özkişi, 2009: 52).

Yaygın olarak toplum kadını annelik, duygusallık ve doğayla eşleştirirken, erkek otorite, rasyonellik ve kültürle eşleştirilir. Bu şekilde ikinci planda konumlandırılan kadın aynı zamanda biyolojik makyajından dolayı anormaldir ve erkeğin “olumsuz ötekisi”dir. Neyin meşrulaştırılıp neyin marjinalleştirileceği konusunda belirleyicilik “normal” olan erkeğin elindedir (Özkişi, 2009: 52-53)⁴⁵.

Ortner, kadınların ikinci planda konumlandırılmasının antropolojideki kültür kavramı gibi hem evresensel bir yönünün olduğunu, hem de tikel bir olgu olarak karşımıza çıktığını söyler. Evrensel şekilde kadın ikincildir ancak bu ikincillik, toplumdan topluma değişen kültürel düşünceler ve simgeleştirmelerle inşa edilir (Sakar, 2007: 51). Ortner'ın kadınların evrensel olarak ikincil olduğu yönündeki görüşü eleştiriye açıktır. Evrensel boyutta toplumsal cinsiyet perspektifinden kadın ve erkek arasında meşrulaştırılan bir eşitsizlik ve bir asimetriden bahsetmek mümkündür ve evrensel olan söz konusu asimetri ve eşitsizliktir; ancak asimetride hep ikincil konumlananın kadınlar olması beklenemez. Margaret Mead *Üç İlkel Toplumda Cinsiyet ve Mizaç (Sex and Temperament in Three Primitive Societies)* isimli çalışmasında birbirine yakın Batı dışı üç kültürdeki cinsiyete göre farklı şekillenen davranışları Batı toplumundaki erkek ve kadın davranışlarıyla karşılaştırır ve söz konusu davranışların büyük ölçüde kültürel

⁴⁵ Bu durumu bütünüyle eğitimsizlikle ilişkilendirmek yanlış olacaktır. Bu tutum yakın geçmişe kadar dünya genelinde yaygın olan kanıyı yansıtır. 19. yy düşünürleri arasında Rousseau, Kant ve Schopenhauer gibi önemli isimlerin kadınlarla ilgili görüşleri bu duruma güzel bir örnektir. Bu üç düşünürün görüşlerini değerlendiren Özkişi üç temel çıkarımda bulunur: İlki kadınların doğuştan itibaren ojektiviteden yoksun oldukları düşüncesidir. Bundan dolayı kadınlar soyut düşünce gücüne ve yaratıcı zekâyâ sahip değillerdir. İkinci nokta, kadınların erkeklerde bulunan özelliklere sahip olmak istemelerinin desteklenmemesi gerektiği, çünkü bu durumun kadınların doğasına ters olduğudur. Son olarak kadınların kamusal alanda bir meslek icra edebilecek şekilde değil, evlilik ve annelikle sınırlı olacak şekilde erkeğe yardımcı olmak amacıyla yetiştirilmeleri gerektiğidir (2017: 72-73).

şartlanma sonucu oluştuğunu fark eder. Söz konusu kültürlerde Batı kültüründeki erkekler gibi davranan kadınlarla, kadınlar gibi davranan erkeklerin olduğunu görür (akt. Özkişi, 2009: 14).

Abdal toplumunda toplumsal cinsiyet rolleri Türkiye'deki geleneksel topluluklardakine benzer bir yapı sergiler. Bütünüyle erkek egemen bir yapı hâkimdir ve kadınlar kamusal alanda varlık gösterme konusunda hemen her yönden baskılanırlar. Müzik ve Abdal kadınları arasındaki ilişkilene de meşru kabul edilmediğinden gerek müzik öğrenimi, gerek özel alan dışında müzik icracılığı ve bestecilik, gerekse mesleki bakımdan müzisyenlik Abdal kadınlarının dışarıda bırakıldıkları alanlardır.

Abdal toplumunda toplumsal cinsiyet kavramının müzikle ilişkisini iki şekilde ele alabiliriz. İlkin Abdal toplumunda yerleşik toplumsal cinsiyet rollerinden ve yönlendirmelerinden, müziğin etkilenmesi olarak verebiliriz. Abdal toplumunda müzik “erkek işidir”. Müzik alanında Abdallar kendilerinin toplumun geri kalanına kıyasla daha başarılı olduklarına inanırlar ki bu başarının sahibi ancak Abdal erkekleridir. Dolayısıyla müzik bütünüyle erkeklerin psikolojik, anatomik ve toplumsal cinsiyet rollerinin sınırları içindedir. Abdal müziğinde aşk, ayrılık acısı ve gurbet gibi konular işlense de tümüyle yaklaşım erkek bakış açısını yansıtır. Örneğin aşk temalı bir türkünün sözlerinde aşık olunan kişi “güzel” bir kadındır. Ya da sevip de erkeğin alamadığı yâri bir kadındır. Ama bir kadının yakışıklı bir adama duyduğu aşkı konu alan, maddi zorluklardan dolayı “kocasını” ve çocuklarını köyünde bırakarak gurbete çalışmaya giden bir kadının çektiklerini anlatan veya ailesi izin vermediği için sevdiği erkeği “alamayan” bir kadının çaresizliğinden bahsedilen müziklere Abdal müziği dağarında rastlayamayız. Ayrıca Abdal müziğinin tınısında kadın sesine yer yoktur. Müziğin tınısına direkt etki edecek bir şekilde, Abdal müziği aşağı yukarı yakın frekanslara akortlanan sazlarla icra edilir; durak sesi olarak kabul edilen bu frekanslar yaklaşık olarak piyano üçüncü oktav Do diyez ile üçüncü oktav Mi notaları arasındadır. Kadınların Abdal müziği repertuarını icra edebileceği durak seslerinin frekansları olarak kabul edebileceğimiz ikinci oktav Sol ve Si arasındaki frekanslar üzerine çalgılar akortlanmaz.

Abdal toplumunda toplumsal cinsiyet kavramı ve müziğin ikinci ilişkilene şekli, Abdal toplumunda toplumsal cinsiyet inşasında müziğin etkin bir rol oynaması olarak verebiliriz. Sugarman, müziğin genellikle uygun cinsiyet davranışının öğretilmesinde ve toplumsallaştırılmasında temel araç olduğunu söyler (Sugarman 1989'dan akt. Doğu Varlı, 2017: 107). Örneklendirecek olursak: Anadolu'nun pek çok yerinde görülebileceği gibi Abdallarda da toplumsal cinsiyet ayrımı çok kuvvetlidir ve iki cinsiyete tanınan haklar arasındaki fark oldukça fazladır. Bu durumda erkekler –ve aynı zamanda kadınlar- perspektifinden toplumsal cinsiyet bağlamında müzik ve müzisyenlik bir mücadele alanı olmaktan uzaktır. Abdal erkeklere müzik konusunda Abdal kadınların ortaya bir başarı koyup koymayacakları sorulduğunda, toplumsal cinsiyet rolleri ve iktidar mücadeleleri konusunda hiç bir endişe duymadıklarından “yapabilecek kabiliyetleri vardır ama yap(a)mazlar!” anlamına gelecek yanıtlar verirler. Belki bu ifadeleri ‘Abdal genlerinin müzik konusundaki üstünlüğünün’ Abdal olmayan bir araştırmacıya vurgulama amacını da taşır. Ancak bu ihtimali bir kenara bıraktığımızda, Abdal toplumunda ‘müzik icrası, müzik yaratımı ve meslek olarak müzisyenlik’ yalnızca mesleki durumun ifadesi değil, cinsiyetin de işaretleyicisi ve cinsiyet rollerinin bir sınırı olarak değerlendirilebilir. Buradan varılabilecek bir diğer sonuç, erkek çocukların ‘doğal olarak’ müzisyen olmalarıdır; bu durumda müzisyenlik ve erkeklik toplumsal cinsiyet bakımından aynı kategoriye tanımlar.

Yukarıda cinsiyet temelinde toplumun uygun gördüğü veya sapkınlık olarak değerlendirdiği davranışların aktarımının doğumla birlikte başladığından ve ömür boyu devam edecek bir süreçle sağlandığından bahsetmiştik. Connell bu sürecin mekanizmasını “rolün öğrenilmesi”, “toplumsallaşma” veya “içselleştirme” ile açıklar. Böylece kadınlık ve erkeklik rolleri toplumsallaşma ile üretilir ve ayrılmalar sapkınlık olarak nitelendirilir (akt. Sakar, 2007: 54). Abdallarda da toplumsal cinsiyet rollerinin aktarımı aile içinde başlar. Anadolu'nun pek çok coğrafyasında geleneksel toplumlarda görüleceği gibi büyük aile tipinin yaygın olduğu Abdallarda, hane içinde otorite sahibi erkektir ve kadınlar büyük ölçüde baskılanır. Hem erkek hem de kız çocukları rol model olarak benimsedikleri kendi cinsiyetindeki büyüklerinin özgürlükleri, sınırları, ilgi alanları, görevleri ve sorumluluklarını gözlemleyerek öğrenmeye başlar. Bunun dışında

toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin aile içi yönlendirmelere ve yasaklamalara da maruz kalarak kültürel olarak belirlenen rollerini aile içinde edinmeye başlarlar. Aile içinde başlayan bu sürecin denetleyicisinin Abdallar arasındaki hane dışı ilişkilenebilir. Toplumsal cinsiyet rollerinin sınırlarının aşılması evde hoş görülürken bu durumun kamusal alanda yaşanması istenmez. Çocuklar kendi evleri dışında da toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin pek çok yönlendirmeye karşılaşır ve rollerini öğrenirler. Öğrenilen roller yaş ilerledikçe toplumsallaşmalarının ana belirleyicisi olur. Erkekler ve kızlar zaman içerisinde birbirinden ayrılarak kendi sınırları ve sorumlulukları içerisinde öğrendiklerini pekiştirir ve içselleştirirler. Çoğu erken yaşta yapılan evlilikler ve sahip olacakları bebekler, kız ve erkek çocuklara kadınlık ve erkeklikle ilgili yeni sınırlamalar ve roller kazandırır; süreç bu rollerin yeni hayatlarında toplumsallaşmayla yeniden yorumlanması ve zaman içinde içselleştirilmesiyle devam eder.

Toplumlar bir yandan hiç bitmeyen bir sosyalleşme süreciyle toplumsal cinsiyet rollerini ve beklentilerini yeni şartlara göre yeniden yorumlarken, öte yandan oluşturulan asimetric dengenin devamlılığı için rollerin sürekli diri kalmasını sağlarlar. Kadınların müzik üretiminde dışarıda tutulmaları ve dolayısıyla eğitim sürecinden başlayan soyutlanmış olma hallerinden daha önemli olan engelleri, kendi zihinlerinde büyüyen ve kültürel yaklaşımların içselleştirilmesinden kaynaklanan psikolojik duvardır (Fromm'dan alıntılanan Wolf 1988'den akt. Özkişi, 2009: 19-20). Sosyalleşme süreci ve sürekli kadınlara yöneltilen telkinlerinde oluşturduğu psikolojik duvar, Abdal toplumundaki kadınların müzikle ilişkilenebilir de rol oynar. Bu durum, kadınların müzikle uğraşmalarının inançsal veya kültürel gerekçelerle yasaklanmasından öte, kadınların bu alanda başarısız olacağı konusunda inşa edilen “gerçeği” kabullenmeleri anlamını taşır⁴⁶ ki bu durum yukarıda Connell'in içselleştirme olarak ayırdığı basamağın örneğidir.

⁴⁶ Kadınların müzik alanını da kapsayacak şekilde ikincil olarak konumlanmalarına neden olan cinsiyet rollerinin devamlılığının sağlanmasına Batı müziğinden de örnekler verebiliriz. 19. yy'da akademik müzikte kariyer hedefleyen kadınlara sürekli bu durumun “uygunsuzluğu” da sosyalleşme süreciyle sürekli hatırlatılır. Johannes Scherr ve Seksolog Krafft-Ebing'in bu niyetteki kadınlar için söyledikleri, dönemin bakış açısını yansıtır niteliktedir. Scherr: “Kendilerinden istenmediği halde topluma zorla girmeye çalışan kadınlar, ya evde kalmış çirkin kız kuruları ya da beceriksiz ev kadınları ve sorumsuz annelerdir” derken, Krafft-Ebing erkek gibi düşünen, hisseden veya davranan kadınları “aşırı derecede dejenere bir eşcinsellik” sergilemekle suçlar (Herminghouse 1992'den ve Krafft-Ebing 1886'dan akt. Özkişi, 2009: 19).

Abdal toplumunda toplumsal cinsiyet rollerinin inşasında yaşadıkları coğrafyada hâkim olan Sünni İslam'ın da etkisi büyüktür. Kadın-erkek eşitliği veya ayrımcılığı konusunda İslam dininin konumunu değerlendiren farklı perspektiflerden bahsedilebilir. Bir yaklaşım İslam dininin kadını ikinci planda konumlandıran bir karakteri olduğunu iddia ederken, diğer grup bu perspektifin aslında İslam'ın birincil kaynaklarını yansıtmadığı ve eleştirel tavır takınan araştırmacıların yaklaşımlarında pek çok teorik eksiklik olduğunu iddia eder. İslamcı feministler ise İslam ve feminizm arasında bağ kuran bir tutumla İslami uygulamaları toplumsal cinsiyet perspektifinden yeniden yorumlama çabasındadırlar (Tunç, 2013: 54-56). Meselenin teorik boyutunda sürdürülen tartışmaları bir kenara bırakacak olursak günümüzde özellikle Türkiye'de yaşanan İslami kültür içerisinde toplumsal cinsiyet rolleri ve konumları tartışma götürmez şekilde kadını ikinci planda konumlandırır. Bu süreçte dinin meşrulaştırma konusundaki etkisi önemlidir çünkü meşrulaştırma, dinin toplumlar üzerindeki en önemli etkilerinden biridir. Yaşamın pek çok alanında meşruluğun dinden ve dini kaynaklardan sağlanması süreci, dini meşrulaştırma (religious legitimation) olarak tanımlanır. İnsanlık tarihi boyunca iktidar mücadelelerini, devletleri, sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi olayları anlamının yanı sıra toplumsal cinsiyet kapsamında değerlendirilecek roller ve kimliklerin kavranabilmesi için dini meşruiyet sürecini değerlendirebilmek büyük önem taşır (Okumuş 2005'ten akt. Tunç, 2013: 48). Toplumların benimsediği katı toplumsal cinsiyet ayrımcılıklarının din aracılığıyla meşrulaştırılması ve dinin buyruğu olarak gösterilmesi, kadın-erkek eşitsizliğinin önündeki en kuvvetli engellerden biridir. Diğer bir ifadeyle din kadın haklarının inkârı için gerekçe olarak öne sürülebilmektedir (Berktaş 2006'dan akt. Gürhan, 2010: 62).

Yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı gibi toplumsal olarak belirlenen ve bireye kültürlenme sürecinde aktarılan kadınlık - erkeklik kalıpları ve imgeleri, dinin meşrulaştırıcı etkisi ve kültür aracılığıyla yüzlerce yıllık bir süreçte oluşan geleneklerin hem sonucu hem de bir parçasıdır. Ancak bir süre sonra kendinin dindar olmadığını iddia eden bireylerin bile bu imgeleri benimsediği ve kendilerini buna göre "kurdukları" oldukça sık karşılaşılan bir durumdur (Berktaş 2012'den akt. Tunç, 2013: 49). Nitekim Abdallar da İslam'ı ortodoksi çerçevesinde yaşayan bir toplum olmamalarına rağmen,

Sünni İslam'ın müziği değerlendirilme şekli toplumsal cinsiyet rolleri kapsamında etkilenirler. Açıkça müziğe ilişkin bazı cinsiyet rollerinin inşasının İslami ilkeler doğrultusunda şekillendiğini bilmeseler ve bu şekilde açıklayamazlar da bu rolleri benimser ve devamlılığını sağlarlar.

Abdal kadınların mesleki anlamda müzikle ilişkilenmeleri mümkün değildir. Benzer şekilde müzisyenlikle geçimini sağlayan pek çok toplulukta, kadınların aktif olarak müzik ve müzisyenliğe katıldıkları durumlar yaygındır. Erkeklerin düğünlerde müzisyenlik yaptığı bu topluluklarda kadınlar da aynı düğünde yalnızca kadınların toplandığı mekânlarda def, darbuka, keman, cümbüş vb. çalgılarla müzik yaparlar. Ancak Abdallarda bu durum da kesinlikle söz konusu değildir. Aslında Orta Anadolu Abdallarının memleketleri özelinde konuşacak olursak, kadınların müzik dışındaki işlerde çalışmaları da kesinlikle onaylanmayan bir durumdur. Daha net bir ifadeyle Abdal kadınları Kırşehir, Keskin ve Kaman'da ücret karşılığı çalışma hayatının hiç bir alanında varlık gösteremezler. Aslında bu durum sanayi devrimi öncesi Batı toplumunda da pek farklı değildir. Sanayi devrimi sonucu ortaya çıkan proleteryan aile tipi öncesi, kadının ev dışında ücretli bir işte çalışması özellikle evin reisi olarak görülen erkek için aşağılayıcı bir durumdur. Ancak proleteryan aile tipinde kadın görece daha fazla söz hakkına sahip olmakla birlikte, ev işleri ve çocuk bakımı gibi görevlerinden dolayı iş hayatında yarı ücretli olarak yer alır. Erkek daha fazla ücret kazansa da kazanılan para kadına teslim edilir ve evin ekonomisinden kadın sorumludur (Sakar, 2007: 78)⁴⁷. Memleketleri özelinde değerlendirecek olursak, bu şekilde bir sosyo-ekonomik ve

⁴⁷ Tüm bu gelişmelere rağmen hala çalışma hayatında cinsiyet eşitsizliği -işin gerçekleştirilmesi sürecinde herhangi bir eksikliği veya olumsuz etkisi olmamasına rağmen- yalnızca cinsiyetlerinden dolayı kadınların dışlanması ve iş yerindeki güç, tatmin düzeyi ve gelirin erkekler arasındaki paylaşımında görebiliriz (Curry vd. 1997'den akt. Demirbilek, 2007: 21). Kadınlar ev dışında ücretli çalıştıkları işlerde genellikle iş gücü piyasasının ucuz emek sağlayıcıları olarak görülürler, erkeklere nazaran daha az sürekli istihdam edilirler ve daha düşük statülü işlerde sosyal güvencesiz olarak daha az ücret karşılığı çalıştırılırlar (Demirbilek, 2007: 21-22). Sanayi devriminden günümüze emeğinin karşılığında ücret olarak aktif olarak iş gücüne katılan kadınların karşılaştığı cinsiyet ayrımcılığının bir diğeri kariyer inşasıdır. Pek çok durumda kadınlar yeterli düzeyde çalışmasına rağmen hak ettikleri kariyere ve pozisyonlara ulaşamazlar. Aslında herhangi bir engel yokmuş gibi görünmesine rağmen yalnızca cinsiyetlerinden dolayı önlerinde yükselmelerinin önüne geçen engeller söz konusudur. "Cam tavan etkisi" olarak adlandırılan bu durum cinsiyet ayrımcılığının gizli mekanizmasına bir örnektir (Dökmen 2006'dan akt. Tunç, 2013: 36-37).

kültürel süreci deneyimlememiş geleneksel bir topluluk olarak Abdallarda kadınların benzer rolleri paylaşmadığı söylenebilir.

Yaratıcılık boyutunda kadınların baskılanmaları yalnızca Türkiye gibi geleneksel kodların hala çok kuvvetli olduğu ülkelerde değil, modernizmin beşiği olan Batı dünyasında da rahatlıkla gözlenebilir. Batı müziği tarihine baktığımızda cinsiyetçi yaklaşımın ve ayrımların direkt etkisini kısmen icrada ama ağırlıkla yaratım boyutunda görürüz. Diğer bir ifadeyle kadınların müzik alanındaki meşru kabul edilen var oluş şekilleri, performans alanıyla kısıtlıdır. Kadınların piyano başta olmak üzere ‘kadın kimliğine yakışacak enstrümanları’ çalmaları evlenme çağında olumlu etki yapacak bir maharet göstergesiyken (Özkişi, 2017: 80), söz konusu bestecilik olduğunda benzer değerlendirmeye tabi tutulmazlar; aksine bestecilik kadınlar için uygun değildir ve erkeklere özgüdür (Reich 1993’ten akt. Sakar, 2007: 80). Batı sanat dünyasında sanat çalışmalarını değerlendiren erkek tanımlı kategoriler ve erkek merkezli geleneksel hiyerarşi, sanat yaratıcısı olarak kadınları sistematik bir biçimde görmezden gelir (Sakar, 2007: 82). Geçmişte kamusal alanda kadınlar yaratılarını sergilediklerinde veya yayınladıklarında, amatörlükle ve yaratıcı dehaya sahip olmamakla eleştirilirdi (Nochlin 1973 ve Espenlaub 1993’dan akt. Sakar, 2007: 83). Kadınların bestecilik konusundaki “yetersizliği” ya da “neden önemli kadın besteci olmadığı” konularında yapılan pek çok araştırma bulunur. 19. yy Romantik dönem felsefesine dayanan fikirler, kadınların besteci olarak erkeklerle eşit seviyede olmalarına mani olan biyolojik eksiklikleri olduğu üzerine temellenir. Öyle ki yüzyılın ortalarında cinsiyetlerin zihinsel kapasitelerini ve kadın “eksikliğini” biyolojik temellerini araştıran çalışmalar ortaya koyulur (Özkişi, 2009: 16-17). Günümüzde bile kadınların bir erkek alanı olan bestecilikte yer edinmeleri –açıkça dile dökülme de- zordur⁴⁸.

⁴⁸ Altaras, Batı müziğinde 20. ve 21. yy'lara damgasını vurmuş önemli besteciler göz önüne getirildiğinde içlerinde hiç kadın olmadığını kolayca fark edilebileceğini söyler. Biraz pozitif ayrımcılık yaparak hafızaların zorlandığı durumlarda bile 5-6 kadından bahsedilebileceğini ekler. Hatta 1980’li yıllarda erkeklerden oluşan Berlin Filarmoni Orkestrası’na Sabine Meyer’in Herbert von Karajan tarafından keşfedilip alınmasından ve peşinden gelen baskılar yüzünden yaklaşık dokuz ay sonra ayrıldığından da bahseder (Altaras, 2017. 245).

Abdal müziğinde ise toplumsal cinsiyetin etkisini hem icra hem de yaratım boyutunda gösterdiğinden bahsetmiştik. Diğer bir ifadeyle kadınlar açık açık müzik icra edemez ve müzik besteleyemez. Ancak tüm bu toplumsal yönlendirmelere rağmen Abdal kadınların müzikle ilgileri söz konusuysa ve bir şekilde müzikle ilişki kurmuşlarsa da müzik dünyaları özel alanları olan evleriyle sınırlıdır. Kadınların özel alan dışına yönelik herhangi bir müzikal müdahalesi olacaksa, toplumun cinsiyet rollerinin getirdiği sınırların dışına çıkmadan müzikle ilişkilenebilmek için bazı yöntemler geliştirmiş olmaları gerekir. Bu yöntemler ancak besteledikleri müzikleri eşleri, babaları ya da erkek kardeşleri aracılığıyla ama kendi isimlerini kullanmadan Abdal müziği dağarına kazandırmak olacaktır. Benzer durumun zaman içinde Batı toplumlarında da deneyimlendiğini görebiliriz. Batı müziğinde kadın besteciler de sadece kadın olmalarından dolayı hak etmedikleri olumsuz eleştirilerin önüne geçebilmek için zaman içinde bazı stratejiler geliştirdiler. Konser programlarında isimlerinin yalnızca baş harflerine yer vererek isimlerini gizlediler (Özkişi, 2017: 75). Ayrıca bir kadının bestelerinin yayınlanma sürecinde isminin de yayımlanıyor olması, o kadının asaletinin zedelenmesi anlamını taşırdı. Bu gerekçeyle bazı kadınlar bestelerini anonim olarak yayımlatır, diğerleri ise bestelerini yayımlatırken ya erkek ya da başka bir kadın takma ismi kullanırlardı (Özkişi, 2017: 82-83). Kadın bestecilerin geliştirdikleri bir diğer strateji de babalarının, kocalarının veya erkek kardeşlerinin isimleriyle bestelerini gün ışığına çıkarmaktır (Doğuş Varlı, 2017: 09)⁴⁹.

Abdal toplumunda da benzer şekilde kadınların beste yaptığından, ancak bir kadın olarak bu müziği sunamayacağı için söz konusu bestenin eşinin, kardeşinin veya babasının bestesi olarak anıldığı örnekler olduğu açıktır. Hatta yurt genelinde oldukça popüler olan bir oyun havasının aslında Abdal bir kadının bestesi olduğu ancak eşinin

⁴⁹ Romantik dönem sanatçıları olarak bilinen Clara Schumann ve Alma Mahler eşlerinin, Fanny Mendelssohn-Bartholdy ise kardeşinin gölgesinde var olmak zorunda bırakılan üç kadın sanatçıdır (Altaras, 2017: 242). Avusturyalı müzikolog Jarvis, iddiasını “eşinin ya da kardeşinin gölgesinde kalmak” ifadesinden bir adım ileri taşıyarak, Bach’ın bazı eserlerinin tamamen Anna Magdalena tarafından bestelendiğini söyler (Jarvis 2007’den akt. Altaras, 2017: 242).

bestesi olduğu soylenerek önce Abdal müziği dağarına ve oradan da yurt geneline yayıldığı Abdallar arasında konuřulur⁵⁰.

Bununla birlikte, Abdal kadınlar kendi kimlikleriyle özel alanlarında veya eşlerinin, babalarının ve kardeşlerinin isimleri üzerinden kamusal alanda ürünler ortaya koyduklarında, yaptıkları bestenin bir kadın tarafından bestelendiğini anlamak da zor olacaktır. nk kadınlar bu müziği hemen hepsi erkek olan ustalardan ve bütünüyle erkek normlarında sosyalleşme ile (zkişi, 2017: 87) ğrenirler. Dolayısıyla ortaya çıkardıkları müzik örnekleri de erkek ifadeleriyle dolu, konu ve icra üslubu bakımından erkek perspektifini yansıtır. Diğer bir ifadeyle bütünüyle erkek normlarında inşa edilen beğeni ve kriterlerle, bütünüyle yine erkekler için müzik üretirler.

Toplumsal cinsiyet konusunda çalışan farklı disiplinlerin hemen hepsinin ortak noktası, toplumsal cinsiyetin bir kimliklenme süreci olduğu görüşüdür. (Sakar, 2007: 48). Alcoff'un konumsallık (positionality) yaklaşımına göre cinsiyet bir pozisyon veya bir konum alma şeklidir. Bu yaklaşım aslında bir anlamda yeni bir özne kuramıdır ve cinsel kimliği ne nominalist ne de tözcü bir açıdan değerlendirir. Bu yaklaşıma göre kadın kavramı biyolojik değil toplumsal bir olgudur. Bu durumda kadının konumu evrensel değerildir ve toplumdan topluma değerir. Buradan hareketle kadın kimliği akışkandır ve kadın olmak, tarihsel bir bağlamda bir konum almaktır (akt. Işık, 1998: 57) denilebilir. Bu yaklaşıma göre cinsiyet kimliği bağlamında sabit bir kadın kimliğinden –dolayısıyla sabit bir kadın cinsiyet rolünden- bahsetmek zordur ve cinsiyet sadece bağlantısal olarak anlaşılabilir. Bir kimlik meselesi olan toplumsal cinsiyetin tamamlanamaz bir süreç olduğu açıktır. Abdallardaki toplumsal cinsiyet rolleri ve bu kapsamda tanımlanan erkek ve kadın da değerikendir; nk Orta Anadolu Abdallarının pek çoğunun yaşam alanı, biri memleketleri, diğerisi ise kışlık gurbet olan İzmir'dir. Dolayısıyla Abdallarda kadınlık ve erkekliğin toplumsal cinsiyet perspektifinden -biri memleketlerini, diğerisi İzmir'i referans alan- iki farklı tanımı ve kapsamı söz konusudur. Ancak bu iki farklı tanım ve kapsam

⁵⁰ Söz konusu kadının eşi oyun havasının kendisine ait olduğunu söylediği ve bu şartlarda eşine ait olması durumunun ancak bir söylenti olarak kalacağı gerekçesiyle burada şahıs isimlerine yer verilmemiştir.

içinde kadınların müzikle ilgilenebilmeleri ve müzisyen olarak çalışmaları söz konusu değildir.

Ancak müzik dışında Abdal kadınların meslek hayatıyla görece daha rahat ilişkilendikleri yer İzmir'dir. İzmir'de Abdal kadınlar apartmanların merdivenlerini yıkamak gibi gündelik ancak kamusal alanda olan ücretli işlerde çalışabilirler. İzmir'de tanımlanan toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde kadınların çalışabilmesi de aslında erkek merkezli cinsiyet rolü inşasının bir görünümüdür. Kadınlar başkalarına ait özel alanlarda çalışamaz ve bu çalışma hayatını yalnızca 'gurbette' sürdürebilirler; memleketlerinde merdiven yıkamaları mümkün değildir. Kadınlara karşı sergilenen tüm bu baskılayıcı tutumun altında erkeğin egemenliğini yitirme korkusu öne çıkar. Bir erkeğin karısının maddi ihtiyaçlarını karşılayamamasına gönderme yapacak şekilde "Bizde 'bir it bir deriyi sürükleyemedi mi?' derler" (Adem Göçer, Görüşme: 18.07.2012) düşüncesi kadının çalışmasının hoş karşılanmamasının temelini teşkil eder.

Abdal toplumunda erkeklere kıyasla kız çocukların eğitime katılımı geleneksel olarak ikincil öneme sahiptir. Zaman içinde erkeğin hâkimiyetini meşrulaştıran geleneksel katı kurallar esnetilmeye başlansa da –hatta kızlarının eğitimini destekleyen ailelerin sayısındaki artışın neticesinde Abdal kadınlardan öğretmen veya hemşire olanlar olsa da- çoğunlukla Abdallar kız çocuklarını zorunlu eğitim dışında okutmazlar. Kadının öğrenim hayatından yoksun bırakılması ve özel alanla sınırlandırılan yaşam öğretilerini meşrulaştıran kültürel yönlendirmelerin etkisiyle, okul sürecini engellemeyecek aileler olsa bile, genel olarak yükseköğretim kız çocuklarının hayal dünyalarında yer bulmaz. Konuyu resmi eğitim sürecinden koparıp geleneksel olarak Abdalların müzik öğrenimine uyarladığımızda benzer kısıtlama burada da karşımıza çıkar. Abdal müziğinde cinsiyetçi yaklaşım ve etkisi, aslında müzik öğrenimi sürecinde başlar. Genel olarak kadınlar müzik öğrenimine aktif olarak katılmazlar/katılamazlar. Abdalların yaşadığı mahallelerde oyunlar aracılığıyla müziğin ve müzisyenlik kimliğinin kazandırılması çocuklar 3-4 yaşındayken başlar. Dolayısıyla kadınlık rolleri içerisinde müzik ve müzisyenliğin olmadığı öğrenilmesinin başlangıcı da bu yıllara tekabül eder. Boş deterjan bidonlarının çocukların hayal güçlerinde davul olarak değerlendirilmesi ebeveynlerin bir tercihi ve yönlendirilmesidir; ip bağlayarak bu bidonları çocuklarının boyunlarına

takmalarını sağlarlar. Sokak aralarında bu şekilde oynayan pek çok çocuk görülür fakat içlerinde kız çocukların bu şekilde oyunlaştırılmış müzik aktiviteleriyle ilgilendiklerini görmek erkek çocuklarla karşılaştırıldığında kolay değildir. Abdallarda müzik öğreniminin ilk aşaması olan bu seviyede engellenmeye başlanan kız çocukları, zaman içerisinde müzik öğrenimiyle ilişkilendirilebilecek tüm süreçlerden kamusal alanda mahrum kalacaklardır. Dolayısıyla bestelemek veya kamuya açık herhangi bir alanda müzik icra etmek için gerekli olan birikimi de edinemeyeceklerdir.

3.3.4. Geben Müzisyenler

Önceki kesimlerde de bahsedildiği gibi Abdallar, Abdal olmayanları tanımlamak için ‘Geben’ terimini kullanırlar. Orta Anadolu Abdalları kendi tarihlerine ilişkin bildikleri en eski zamanlardan beri buldukları toplumun ve/veya yaşadıkları yerleşim yerlerinin müzisyenleridir. Bu duruma neden olan sebepler arasında Abdalların müzisyenlik işinde başarılı oldukları görüşünün yanı sıra yaşadıkları coğrafyada toplumun geri kalanında hâkim olan Sünni İslam geleneğinin müzisyenliği meşru mesleklerden kabul etmeyişinin etkisine önceki başlıklar altında değinmiştik. Ancak başlangıcı için kesin bir tarih vermek zor olsa da bir süredir Kırşehir, Keskin ve Kaman’da Abdal olmayan müzisyenler de geçimini bu yolla sağlar. Bu yeni durum, Abdallar perspektifinden bir dizi çelişkiyi de peşinde getirir. Abdallar açısından toplumun geri kalanının bir zamanlar küçümsedikleri mesleği günümüzde tercih ediyor olmaları, bir yandan olumlu bir gelişme olarak görülür. Çünkü önceleri marjinal bir toplum olarak toplumda meşru görülmeyen bir mesleği yapmaya mecbur bırakılmaları ötekileştirilmelerini pekiştiren bir etkidir; bu şekilde müzisyenliğin artık talep gören bir meslek haline gelmesi ise toplum içindeki statülerinin yükselmesine işarettir.

Öte yandan Abdallar için gebenlerin müzisyenlik yapmaları kazançlarının zaman içinde azalma ihtimalini de doğurur. Bu gerekçeden dolayı duydukları rahatsızlık söylemlerine doğrudan ve sıkça yansımaya da zaman zaman “babanın işi değil, atanın işi değil, git başka iş yap!” (Verdi Taşan, Görüşme: 25.02.2016) gibi cümlelerle bu konuya değinirler. Aynı coğrafyayı ve ekonomik fırsatları paylaştıkları geben müzisyenlerle ilgili

görüşlerini, sıklıkla müzik alanındaki yetersizliklerine yaptıkları vurguyla sergilerler. Çalışmanın ilgili bölümünde de söylendiği gibi Abdallar kendilerinin müzik konusunda özel bir yetenekleri olduğunu iddia ederler. Bu sebeple müzisyenlik mesleğini buldukları coğrafyada en iyi kendilerinin yapabileceğini söylerler. Aslında bu cümlenin içeriği kıskançlık duygusuna indirgenemeyecek kadar makul bir gerekçeye dayanır. Abdallar, sergilenecek müzik icrasından beklentileri yalnızca kendilerinin karşılayabiliyor oldukları düşüncesini paylaşırlar ki Hulusi Gökmeşe gibi hem sazına hem de sesine onay verdikleri Abdal olmayan müzisyen yok denecek kadar azdır. Ancak burada buldukları çevrenin müzik kültürünün inşacıları ve sürdürücüsü olarak kendilerini gördüklerinin bir ön kabulü söz konusudur. Diğer bir ifadeyle zaman içerisinde buldukları coğrafyada herkesin yalnızca kendi müzik kültürlerini paylaştığı düşüncesi Abdallar arasında hâkimdir. Bu gerekçeyle geben müzisyenlerin fazlaca varlık gösteremeyeceğine ve Abdalların yerini tutamayacağına inanırlar.

Abdalların müzisyenlik ve kendileri arasında kurdukları bu kuvvetli bağın gerekçelerini yalnızca ekonomiye indirgemek de hatalı olacaktır. Bu aslında bir kimlik vurgusudur. Plattner’ın hipotezi şöyledir: “Meslekler politik, ekonomik veya kültürel olarak ne kadar kontrol edilirse, o kadar kıymetli olur. Dahası, dışlayıcı baskıları uygulamak ne kadar kolay olursa, aynı mesleği uygulayan insanların birbirleriyle ilişkili olmaları daha fazla olacaktır” (Plattner, 1978: 78). Bu durum kolayca kimlik teorileriyle örtüştürülebilir; çünkü burada yapılan farkların vurgulanması ve “ötekiler” ile araya kalın duvarlar çekilmesidir. Bu şekilde içerideki birliğin güçlendirilmesi de sağlanır ki içerideki birlik zaten akrabalık gibi temellere dayandığı için ‘doğal olarak’ güçlüyse, ötekilerle farkın vurgulanması daha fazla tercih edilebilir. Abdalların “müzik işini en iyi Abdallar yapar” ifadelerinde bu gerekçelerle bir kimlik vurgusu da dikkat çeker. Yine bu söylemle ilişkili olarak bir statü inşası da söz konusudur. Profesyonel mesleklerin kapalı olmaları ve bu kapalılığı denetleyen mekanizmaları olmaları, profesyonel mesleklere diğer mesleklerde olduğundan daha fazla bir itibar sağlar (Goode, 1996: 69). Abdallar mesleklerini dışarı kapatarak –en azından bu yönde bir algı oluşturarak- kendi itibarlarını da mümkün olduğunca üst seviyede tutmaya çalışırlar. Abdalların mesleklerini dışarı kapatma müdahaleleri de, öncelikle piyasayı ellerinde tutma çabaları ve ardından

müziyenlik ve Abdallık arasında tahayyül ettikleri olağanüstü bağı vurgulayan bir söylem geliştirmeleri şeklinde özetlenebilir.

Abdallar mesleklerini dışarı kapatma yönünde bir algı yaratma çabasında olsalar da, yaşadığı bölgedeki diğer müzisyenlerin icralarına pek onay vermeseler de bu müzisyenlerle aralarına kalın bir duvar çekmezler; mesleki temelli bir ilişkilenmeyi pragmatik bir yaklaşımla tercih ederler. Pek çok kez davul veya zurna çalan bir Abdal bulamadıklarında, mecburen diğer müzisyenleri kendileriyle düğünde çalmaları için davet ederler; ya da pek çok kez Abdal olmayan müzisyenler düğün işi alır ve Abdallardan bazı müzisyenleri kendileriyle düğünde çalmaları için çağırırlar. Bu şekilde bir ilişkilene hem Abdalların temel düsturlarından biri olan “toplumun geri kalanıyla huzurlu ve sorunsuz ilişkiler kurmalarına” yardımcı olurken, hem de mesleki ve ekonomik açıdan oldukça pragmatik bir şekilde, Kırşehir’de Aşık Paşa Mahallesi’nde yaşayan ve Kürt Abdalı olarak bilinen geben müzisyenlerle ilişkilenmeler bir adım öteye gider. Aşık Paşa Mahallesinde yaşayan müzisyenlerden sazında ve kişiliğinde çok iyi olan birkaç müzisyen, Bağbaşı Mahallesi’nde yaşayan Abdalların oluşturduğu takıma sıklıkla dâhil edilirler; hatta Abdal düğününde de talep edilen müzisyenlerden birisi olarak önemli bir eşiğin üzerinde varlık gösterirler.

Bununla birlikte Abdallar, müzik dışı müdahalelerle bazı geben müzisyenlerin kendi ellerinden işlerini aldığını da düşünürler. Abdalların aktardığına göre bazı geben müzisyenler Abdallar hakkında tarihsel süreçten köken alan olumsuz fikirleri vurgulayarak, düğün sahiplerini Abdallarla değil, kendileriyle anlaşmak için yönlendirirler. Ayrıca aynı amaçla Abdalların kalabalık bir ekiple düğüne geldiğini ve maliyetlerinin fazla olacağını, kendilerinin ise bir org ve bir bağlamayı aynı anda kontrol eden tek kişi olarak düğün çalabileceklerini ve bu şekilde daha uygun bir bütçeyle düğünün müzik ihtiyacını karşılayabileceğini düğün sahibine söylerler.

SONUÇ

Etnomüzikoloji, incelediği toplumların kendi müziklerine ‘ne’ dediği, ‘nasıl’ tanımladığı ve ‘neden’ başka türlü değil de öyle yaklaştığını anlama çabasıdır. Bu anlama çabası temel olarak işevuruk tanımlamalarla gerçekleştirilir. Ancak bu çaba, incelenen topluluğun kendisi hakkında inşa ettiği ve yansıttığı bilgi ve pratiklerin araştırmacı tarafından kavranmış bir dökümünden ibaret değildir. Etnomüzikolojinin ya da başka disiplinlerin ürettiği kavramsal tanımlamalar, alan çalışması sürecinde öne çıkan işevuruk tanımlamalar ve gözlemlerin irdelenmesi ve belli bağlamlara yerleştirilmesi için zorunludur. Bu çalışma söz konusu disiplinler bilgi üretme sürecini izleyerek Orta Anadolu Abdallarını tarihsel, teorik ve etnografik veri temelinde ele almıştır. Her üç veri kaynağı da birbirlerini yalnızca desteklemesi için değil aynı zamanda denetlemesi için disiplinler bir ‘habitus’ olarak sürece dahil edilmiştir. Bu sürecin içinde ve sonunda elbette ki kimi sonuçlara ulaşılmıştır. Bunların en önemlilerini buraya yansıtmak gerekirse şunlar söylenebilir.

Öncelikle tarihsel perspektiften Abdalları tanımlamaya yönelik sonuca yer vermek gerekir. Abdalların kökenine ilişkin yapılan araştırmalarda gözlenen en temel sorun, Abdalların tek bir kökene sahip ve homojen yapı sergileyen bir etnik grup ön kabulüyle hareket edilmesidir. İlkçi etnisite yaklaşımı kapsamında değerlendirebileceğimiz bu çalışmaların tarihsel pek çok veriye dayandırdığı iddialar, Abdalların kökenini Türklük/Türkmenlik, tasavvufi dervişlerin uzantısı olma ve Çingenelik temelindeki odakların biri üzerinden açıklamaya çalışır. Türklük ve tasavvufi dervişlik temelli odakların bir arada ele alındığı çalışmalarda ise etimolojik gerçeklerin ortaya koyduğu anakronizm, bu iddiaların ilkçi etnisite yaklaşımlarından da öte, çeşitli manipülatif amaçlarla ilişkilendirilmesine neden olur. Bu noktada inşacı etnisite kuramı perspektifinden sunulabilecek en kapsayıcı iddia, kendi içinde tutarlı değerlendirmelere ve kanıtlara sahip bu üç odakla birlikte, Farsî köken bileşenlerinin de Abdalların tarihlerinde ve bir etnik grup olarak var olma sürecinde pay sahibi olduğudur. Sonuç olarak Abdallar, tek bir kökten gelen homojen bir grup değildir; yüzyıllar süren bir tarihsel derinlikte ve farklı şartlarda bir araya gelen farklı inançsal ve etnik unsurların

etkisiyle kimi zaman belli noktalarla birleşen belli noktalarda ise ayrışan etnisiteler olmuştur.

Çalışmanın en önemli sonuçlarından biri, Abdal toplumu ve müzik arasındaki ilişkinin niteliği üzerinedir ve bu sonuçla ilişkili olarak pek çok önemli alt çıkarım kendini gösterir. Abdalların, müziği anlamlandırmasının, müzikal çerçevede beklentilerinin, beğenilerinin, reddiyelerinin bütünüyle ‘farklı dinamiklerle’ işlediği ve kültürel sınırlarıyla çerçeveselendirilebilecek farklı, özgün ve büyük ölçüde izole edilmiş bir müzik kavrayışları söz konusudur. Geleneksel kodlarla örülü bu kavrayış, Abdalların müzik kültürlerinin inşa sürecine etkiyen pek çok dinamiğin ürünüdür. Çalışmanın kuramsal çerçevesi kapsamında bu dinamikler akrabalık, kimlik ve meslek terimlerinin kavramsal tanımlamalarının gücünü kullanarak yerine getirilmeye çalışılmıştır. Abdallar arasındaki akrabalık ve mesleki bağlar; ortak hak ve çıkarlar doğrultusunda sıkı kurallara bağlı iş etiği kodlarına ihtiyaç duymayan akraba meslektaşların, karşılıklı güven duygusunu, kolay iletişim avantajını, yoğun ve sürekli gündem paylaşımını yansıtır. Ayrıca akrabalık bağlarının kolayca silinememesi ve ekonomik gerekçelerle mesleki ilişkilenenin sürdürülme zorunluluğu, bireylere sosyal sermayenin sürekliliği, yeniden üretimi ve korunması konusunda optimum şartları sunar. Üstelik farklı sosyal sermaye kazanımları sunabilecek olan akrabalık ve meslek ağları, Abdallarda kesişir ve iki alan birbirinin sigortası olarak işler. Koordinasyon, bilgi paylaşımı ve ortak karar alma süreçlerine yönelik olumlu etkisi yanında, bireylerin sistem içinde meşruiyetinin inşası da Abdalların sosyal sermayelerinin mesleki alandaki önemli tezahürüdür.

Abdalların farklı müzikal kavrayışının inşasında ve devamlılığında, maruz kaldıkları ötekileştirme ve bu sürecin etkisiyle kısmen kapalı toplum yapısına sahip olmalarının rolü göz ardı edilemez. Yaşamın kazanımlarına ve fırsatlarına erişimde kenarda bırakılan Abdalların, ekonomik ve sosyal olarak tek var olabilme yolları meslekleridir. Yakın tarihe kadar formal eğitime ve bu eğitimin kazanımlarına uzak olan Abdalların müzisyenliği meslek olarak edinmeleri geleneksel yollarla olur. Başka bir deyişle, bir meslek kazandırma saikinin kültürlenme süreci içine gömülü olduğu bu sürecin tüm aşamaları, aile ve akraba bireylerin gözetimi altında gerçekleşir. Yetişkin Abdalların bilgi ve becerilerini çocukluktan itibaren topluluk üyelerine aktarması, bir

yandan akrabalık ilişkilerinin geliştirilmesi diğer yandan da meslek gruplarının sürekli yeni üyeler kazanarak kopmamış bir gelenek olarak sürdürülmesi anlamına gelmektedir. Böylece etnisite, yani kimlik, ile birlikte akrabalık ilişkileri ve mesleki formasyon içiçe geçmekte, bu da Abdal toplulukların icrasını gerçekleştirdikleri müziksel pratiklerin sınırlarının belirlenmesine, değiştirilmesine ve yeniden belirlenmesine klavuzluk etmektedir.

Dolayısıyla Abdal toplumunda söz konusu sınırlar yalnızca müziksel pratiklerin parametrelerinde değil aynı zamanda kimlik, akrabalık ve meslek çerçevesinde de sürekli yeniden biçimlendirilmektedir. Ancak bu, söz konusu bileşenlerden birinin hangi dinamiklerle şekillendiğine ilişkin daha özgül bir analiz yapılmasına engel değildir. Sözgelimi Plattner'in "mesleklerin kontrol edildiği ölçüde kıymetli olacağı ve meslektaşların dışarıdakilere yönelik dışlayıcı baskıları arttıkça birbirleriyle iletişimin kuvvetli olacağı düşüncesi" (Plattner, 1978: 78) Abdalların mesleki alanlarına yönelik geliştirdikleri korumacı tutumda kendini gösterir. Bu aynı zamanda Abdalların müzisyenlikle örtüştürülen kimliklerini de koruma çabasıdır. Abdalların kendilerini tanımlamaları ve başkaları tarafından tanınmaları sürecinde 'diğerleri' ile aralarında yaptıkları ayırımın müzisyenlikleri temelinde inşa ediliyor olması, müzisyenliğin de bir kimlik olarak değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. Fakat Abdallarda meslek ve kimlik arasındaki ilişkide öne çıkan bir diğer odak, kimliğin mesleğe belirleyici etkisinde kendini gösterir. Tarihte dünyanın farklı yerlerinde örnekleri görülen toplumsal tabakaların ana tiplerinin rençber sınıfı, dokumacı sınıfı, tüccar sınıfı, ruhban sınıfı vb. meslek adlarıyla adlandırılmaları, belirli bir toplumsal tabakanın belirli mesleği yaptığı için bu şekilde adlandırıldığı fikrini uyandırıyor olabilir. Fakat bu örneklerde asıl olan, toplumsal açıdan belirli sosyal katmanların yalnızca eşleştirildiği mesleği yapmasına olanak tanınmasıdır. Abdallarda da durum benzerdir. Yani Abdallar, içinde bulunduğu coğrafyada meşru kabul edilmeyen ve kendilerine 'bırakılan' mesleklerden olan müzisyenliği tercih etmek zorunda olduklarından müzisyen olmuşlardır. Bu çalışma için odak olarak belirlenen Orta Anadolu Abdalları araştırmasından çıkan etnofrafik gerçeklik, Abdalların müziksel pratiklerinin neden kimlikleri (etnisiteleri), meslekleri

ve akrabalık ilişkileri içinde değerlendirilmesi gerektiği sorusuna da doyurucu yanıt sağlamaktadır.

Çalışmanın kuramsal çerçeve bölümünde ele alınan çoklu kimlik kavramı ve bu kapsamda yapılan tartışmalar gösterir ki aslında çoklu kimlik tanımı geliştirilmiş bir kültürel kimlik tanımından farklı değildir. Tüm sosyal gruplar gibi Abdallar da çok boyutlu deneyimledikleri kimliklerinde bazı aidiyetlerini ön plana çıkarıp bazılarını tali konuma yerleştirirler, fakat burada önemli olan bu süreçte müziğin ve müzikle ilişkili kimlik bileşenlerinin rolü ve etkisidir. Abdalların kimlik müzakereleri sürecinde çeşitli referans noktalarından hareketle öne sürdüğü veya geri çektiği kimlikleri ile müzikleri arasında bir ilişki olduğu söylenebilir. Yani Abdalların müzikleri ve icraları, Türklüklerinden, Türkmenliklerinden, Abdallıklarından, Kırşehirli, Keskinli veya Kamanlı oluşlarından, ötekileştirilmiş olma hallerinden vs. sözel, çalgısal, tavrısal, ritmik ve bağlamsal olarak önemli izler barındırır. Kimliklerin müzakeresinde yerine göre müziği de bir ifade aracı olarak kullanan Abdallar, örneğin Pir Sultan Abdal veya Âşık Mahzunî gibi ozanların sözlerinin olduğu ezgileri icra ederken Alevilik kimliğini öne çıkarmak, kimi durumda Dadaloğlu'nun Osmanlı Devleti'nin iskân politikalarına tepki olarak dile getirdiği şiirlerden hareketle ezgilenen bozlakları seslendirirken Türkmenlik kimliğini vurgulamak isterler.

Abdallara özgü müzik kavrayışlarından yola çıkarak elde edeceğimiz önemli sonuçlardan biri, müziklerin tanımlanması ve sınırlarının çizilmesiyle ilgilidir. Abdal müziği, ses üretiminden çalgıya, icracının kimliğinden farklı tını kategorilerine kadar bütünüyle Abdalların yerel kriterler eleğinden geçirilir. Sözgelimi makro örnek olarak Abdallar tarafından kabul ya da reddedilen müziklerin sınırları özgül ölçütlerle çizili olduğundan, Abdal müziği ulusal boyutta ortak müzik beğenisi sağlamak amacıyla inşa edilen Türk Halk Müziği kapsamında görülmez. Abdallara ait olan müziklerin Türk Halk Müziği veya Anadolu Rock/Pop gibi popüler müzik türlerinin repertuarlarına kaynak teşkil etmesinin, meseleye Abdalların müzikleri ile ilişkili anlam dünyası açısından yaklaşıldığında, pek önemi yoktur. Abdallara göre; Türk Halk Müziği veya popüler müzik kapsamında yeniden yaratılan Abdal müziği örnekleri, kendi müzik pratiklerini anlamlandırırken başvurduğu ölçütlere uygun değildir. Başka bir deyişle bu yeni

versiyonlar, “inotantik” olarak işaretlenmektedir. Oysa ki “otantik” olan yerel müzisyenlerin sözünü ettiğimiz kimlik, akrabalık ve müzisyenlik çerçevesinde inşa ettiği bir pratiktir. Bunlar seslendirme usulplarından tını tasarımına, çalgı tercihlerinden repertuar oluşturulmasına kadar gerek meslekten yerel müzisyenlerin gerekse yerel/bölgesel müzik dinleyicisinin tanıyacağı ve tanımlayacağı “ayırt edici” bir pratiktir.

Abdal müziğinde çalgılar, dağar, perde, avaz ve ideal tını gibi unsurlar, bu müstakil müziğin kimlik bileşenleri olarak hayati öneme sahiptir. İlk bakışta Abdal müziğinin temel çalgıları olan bağlama, keman, davul ve zurna ve kendi müzik türlerini tanımlamak için kullandıkları oyun havası, türkü, uzun hava, bozlak gibi terimler Türk Halk Müziği kapsamında bir pratik olduğu fikrini uyandırabilir. Ancak, gerek çalgılarda benimsedikleri yapısal ve icraya dayalı kendilerine özgü farklılıklar, gerekse terimlerin içeriğinin Türk Halk Müziğinden farklı doldurulmuş olması, Abdalların kendilerine ait sınırları belirleme girişimine görünürlük kazandırmaktadır. Kimlik işaretleyicilerinden olan ve ideal tınıyı da kapsayan avaz, aynı zamanda Abdallar tarafından, Abdal müziği icra eden ancak Abdal olmayanların icralarını değerlendirirken başvurdukları bir otantisite işaretleyicisidir. Diğer bir ifadeyle “avazı yakalamak” ifadesiyle kastedilen pratik, Abdal müziğinde bedenlenmiş kültürel sermayenin bir parçasıdır.

Abdalların, sınır belirleme girişimlerinin sonucu olan müzik kavrayışları, gerek müzisyen gerekse dinleyici düzeyinde başka müzik pratiklerinden beklentilerle, pek çok noktada ayrışır. Söz konusu farklı müziksel kavrayış, Abdalların müzik öğrenimlerini geleneksel yollarla yapmalarıyla ve müzikleri konusunda kültürel korumacı bir tavır takınmalarıyla ilgilidir. Abdallar “modern müzik eğitimi” sürecini deneyimlemedikleri için, icrayı tasarlama ve pratiğe dökme süreçlerinde, nota ve tartım üzerine kurulu görsel hafıza yöntemleri kullanmazlar. Bu fark, Abdalların gerek serbest doğaçlamalarına, gerekse ritimli müziklerin icralarına yansır. Abdalların, aynı müziği her seferinde farklı çalmasını ya da tekrarlarda bütünüyle aynı seslendirmeyi yapmamasının nedeni, müziksel yetersizlikleri ile ilgili değil, “sistematik” ya da “modern” müzik eğitimi ve icra modelleriyle aynı kaygıları taşıyor olmalarıyla ilgilidir. Bu fark, kendilerine özgü bir estetik ölçüt oluşturma anlamına gelir. Bir kalıp melodinin her defasında başkalaştırması üzerine kurdukları bu beğeni anlayışı, ‘varyant estetiği’ olarak nitelendirilebilir.

Abdalların kendi müzikleri ile ilgili davranışlarını, kavramlarını, müziklerini (sound) ve bu üç odağın birbirleri üzerindeki etkilerini ele alma çabasının sonuçları, bütünüyle bu sürece bağlam oluşturan ve sosyal bilimlerin sunduğu kavramsal tanımlamalar içinde tercih edilen analitik araçlara bağlıdır. Bu çalışmada teorik çerçeve inşa edilirken sosyal psikoloji, sosyoloji ve antropolojinin sunduğu kavramsal tanımlamalar olan çoklu kimlik, meslek ve akrabalık kavramlarının tercih edilmesi, Orta Anadolu Abdallarının kültürel ve müziksel dinamiklerine ışık tutma ve analiz etme sürecine yönelik en kritik adımdır. Bu perspektiften yapılan çalışmanın alana ilişkin bölümündeki tüm alt başlıkları ve içerikleri gösterir ki Orta Anadolu Abdallarının müziksel dinamikleri, Abdal kimliğini inşa eden bileşenlerin, kimlik müzakerelerinin, akrabalık bağlarının ve müzisyenliği bir meslek olarak sürdürüyor olmalarının ürünüdür.

KAYNAKÇA

Genel Başvuru Kaynakları

CEVİZCİ, Ahmet (1999). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları

EMİROĞLU, Kudret; AYDIN, Suavi (2003). *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

MARSHALL, Gordon (2014). *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

Kitaplar

AKSAN, Doğan (2009). *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

AKSÜT, Hamza (2012). *Aleviler, Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*, Ankara, Yurt Kitap-Yayın

ALTINÖZ, İsmail (2013). *Osmanlı Toplumunda Çingeneler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları

AND, Metin (1962). *Dionisos ve Anadolu Köylüsü*, İstanbul: Elif Kitabevi

ATALAY, Besim (1985). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi III*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

ATAY, Tayfun (2011). *Din Hayattan Çıkar*, Antropolojik Denemeler, İstanbul: İletişim Yayınları

BARTH, Frederik (2001). *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu*, çev. Seda Gürkan, İstanbul: Bağlam Yayınları

BATES, Daniel, G. (2013). *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji: İnsanın Doğadaki Yeri*, çev. Suavi Aydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

BENEDICT, Ruth (2011). *Kültür Örüntüleri*, çev. Mustafa Topal, İstanbul: İletişim Yayınları

BERNARD, H. Russell (1994). *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Londra: Sage Publication

BİLGİN, Nuri (2007). *Kimlik İnşası*, Ankara: Aşına Kitaplar

CAFEROĞLU, Ahmet (1994). *Anadolu Ağızlarından Toplamalar*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

CALHOUN, Craig (2007). *Milliyetçilik*, çev. Bilgen Sütçüoğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi

DUBEN, Alan (2012). *Kent, Aile, Tarih*, çev. Leyla Şimşek, İstanbul: İletişim Yayınları

DUYGULU, Melih (2006). *Türkiye’de Çingene Müziği, Batı Grubu Romanlarında Müzik Kültürü*, İstanbul: Pan Yayıncılık

EKİCİ, Metin, (2004). *Halk Bilgisi (Folklor): Derleme ve İnceleme Yöntemleri*, Ankara: Geleneksel Yayınları

EMNALAR, Atınç (1998). *Türk Halk Müziği ve Nazariyatı*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi

ERIKSEN, Thomas Hylland (2009). *Küçük Yerler, Büyük Meseleler: Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, çev. A. Erkan Koca, Ankara: Birleşik Yayınevi

EROL, Ayhan (2005). *Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam*, İstanbul: Bağlam Yayınları

EROL, Ayhan (2009). *Müzik Üzerine Düşünmek*, İstanbul: Bağlam Yayınları

EROL, Ayhan (2018). *İslam, Alevilik ve Müzik*, İstanbul: Bağlam Yayınları

FENTON, Steve (2001). *Etnisite*, çev. Süleyman Nihat Şad, Ankara: Phoenix Yayınevi

FIELD, John (2008). *Sosyal Sermaye*, çev. Bahar Bilgen ve Bayram Şen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

FOUGHT, Carmen (2006). *Language and Ethnicity*, New York: Cambridge University Press

GEERTZ, Crifford (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

GIDDENS, Anthony (2012). *Sosyoloji*, çev. Cemal Güzel, İstanbul: Kırmızı Yayınları

HALL, Stuart (1998a). "Kültürel Kimlik ve Diaspora", *Kimlik: Topluluk / Kültür / Farklılık*, çev. İrem Sağlamer, İstanbul: Sarmal Yayınevi, s. 173-191

HAVILAN, William, A.; PRINS, Harald E. L.; WALRATH, Dana; McBRIDE, Bunny (2008). *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları

HOLY, Ladislav (2016). *Antropolojinin Akralık Yaklaşımları*, çev. Çağlar Enneli, Ankara: Heretik Yayınları

IŞIK, Emre (1998). *Beden ve Toplum Kuramı: Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine*, İstanbul: Bağlam Yayınları

JOHANSON, Lars (2001). *Discoveries on the Turkic Linguistic Map*, Stockholm: Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul

JOURDAIN, Anne; NAULIN, Sidonie (2016). *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*, çev. Öykü Elitez, İstanbul: İletişim Yayınları

KOTTAK, Conrad Phillip (2008). *Antropoloji, İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, çev. Serpil N. Altuntek vd., Ankara: Ütopya Yayınevi

KÖPRÜLÜ, Fuad (2004). *Edebiyat Araştırmaları 2*, Ankara: Akçağ Yayınları

LEVI-STRAUS, Claude (2012). *Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara: İmge Kitabevi

LEWIS, Bernard (2000). *Ortadoğu'nun Çoklu Kimliği*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Sabah Kitapları

MALINOWSKI, Bronislaw (1990). *Büyük, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, İstanbul: Kabalcı Yayınları

MÉLIKOFF, Irène (2009). *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları

MORRIS, Brian (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler: Bir Giriş Metni*, çev. Tayfun Atay, İstanbul: İmge Kitabevi

NECEF, N. Ekber; BERDİYEV, Ahmet, Anna (2003). *Hazar Ötesi Türkmenleri*, İstanbul: Kaktüs Yayınları

NIETZSCHE, Friedrich (2005). *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çev. Mahmure Kahraman, İstanbul: Say Yayınları

OCAK, Ahmet Yaşar (1992). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik: Kalenderîler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi

OCAK, A. Yaşar (2011). *Babailer İsyanı*, İstanbul: Dergâh Yayınları

ÖNEN, Ufuk (2007). *Ses Kayıt ve Müzik Teknolojileri*, İstanbul: Çitlembik Yayınları

ÖZBEK, Mehmet (2014). *Türk Halk Müziği El Kitabı-I*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları

ÖZBUDUN, Sibel; UYSAL, Gülfem (2013). *50 Soruda Antropoloji*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı

PARLAK, Erol (2013). *Garip Bülbül Neşet Ertaş: Hayatı-Sanatı-Eserleri 1*, İstanbul: Demos Yayınları

SAHLINS, Marshall (2015). *Akrabalık Nedir? Ne Değildir?*, çev. Asena Pala, Ankara: Dipnot Yayınları

SHINER, Larry (2010). *Sanatın İcadı: Bir Kültür Tarihi*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

SMITH, Anthony D. (2010). *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları

SUEDA, Kiyoko (2014). *Negotiating Multiple Identities: Shame and Pride Among Japanese Reutrness*, Londra: Springer

SÜMER, Faruk (1999). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı

ŞİRİN, Selçuk; FINE, Michelle (2015). *Amerikalı Müslüman Gençler: Çoklu Yöntemlerle Çoklu Kimlik Araştırmaları*, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları

TOKEL, B. Bilge (1999). *Neşet Ertaş Kitabı*, Ankara: Akçağ Basım Yayın

ULUDAĞ, Süleyman (2005). *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi

VOLTI, Rudi (2008). *An Introduction to the Sociology of Work and Occupations*, California: Sage Publications

YILDIRIM, Faruk (2011). *Abdal Gizli Dili*, Adana: Karahan Yayınları

YILMAZ, Adnan (2008). *Kırşehir Örneklemeyle Anadolu Abdalları*, Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Kültür-Tarih Yayınları

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (1998). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

Makaleler

AKTÜRK, Şener, (2006) “Etnik Kategori ve Milliyetçilik: Tek-Etnili, Çok-Etnili ve Gayri-Etnik Rejimler”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı. 38, Ağustos-Eylül-Ekim 2006, s. 23-53, Ankara: Doğu Batı Yayınları

AMANOLLAHI, Sekandar (2007). “The Gypsies of Iran: A Brief Introduction”, *Iran and Caucasia Research Papers from the Caucasian Centre for Iranian Studies*, 1999/2000, V.3-4, s. 109-119, New York: Periodicals Service Company

ATAKHANOV, Shavkat; ASANKANOV, Ablaipek (2003). “The Gypsies (Luli) of Central Asia”, *Anthropology & Archeology of Euroasia*, vol. 41, no. 1, Yaz-2002, s.9-15

BURKE, J. Peter (2003).”Relationships Among Multiple Identities”, *Advances in Identity Theory and Research*, (ed. P. J. Burke; T. J. Owens; R. T. Serpe; P. A. Thoits), New York: Kluwer Academic/Plenum Publisher, s. 195-217

CAFEROĞLU, Ahmet (1946). “Kırşehir Vilayetinin Bugünkü Etnik Teşekkülüne Dair Notlar”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2, s.79-96, İstanbul

CULLEN, Bradley T.; PRETES, Michael (2000). “The Meaning of Marginality: Interpretations and Perceptions in Social Science”, *The Social Science Journal*, V. 37, N. 2, s.215-229

ÇELİK, Çetin (2014). “Sosyal Sermaye, Ebeveyn Ağları ve Okul Başarısı”, *Cogito: Pierre Bourdieu*, Sayı 76, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

DEMİR, Nurettin (2002). “Türkiye’de Özel Diller”, *Yeni Türkiye*, sayı 43, s.422-428, Ankara

ERCİLASUN, Ahmet B. (2008). “Oğuz Boy Adlarının Etimolojisi”, *Dil Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3, Güz 2008, s.9-25

EROL, Ayhan (1996). “Mehterhane ve Toplum”, *Tarih ve Toplum*, Sayı 154, s. 220-226, İstanbul: İletişim

FRYE, Richard N.; SAYILI, Aydın (1946). “Selçuklardan Evvel Ortaşark'ta Türkler”, *Belleten*, cilt: 10, sayı: 37, s.97-131, Ankara: TTK Basımevi

GROPPER, Rena C.; MILLER, Carol (2001). “Exploring New Worlds in American Romani Studies: Social and Cultural Attitudes Among the American Mačvaia”, *Romani Studies*, Vol. 11, No. 2, s.81-109

HASANOV, Behram (2014). “Clifford Geertz'e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, ss. 79-96

KARADAĞ, Engin; DENİZ, Sevgi; KORKMAZ, Tuğba; DENİZ, Gürkan (2008). “Yapılandırmacı Öğrenme Yaklaşımı: Sınıf Öğretmenleri Görüşleri Kapsamında Bir Araştırma”, *Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 21, Sayı 2, s. 383-402

KURUBAŞ, Erol (2008). “Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal İlişki”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı. 44, Şubat-Mart-Nisan 2008, s. 11-41, Ankara: Doğu Batı Yayınları

MITCHELL, Claire (2006). “The Religious Content of Ethnic Identities”, *Sociology*, Vol. 40 (6), s.1135-1152, London: SAGE Publications

NİŞANCI, Şükrü; IŞIK, Cemal (2015). “Etnisite Kavramının İdeolojik Serüveni”, *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt. 6, Sayı. 9, s. 195-224

OKUMUŞ, Ejder (2005). “Türkiye'de Marjinal Bir Grup Olarak Abdallar”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, sayı: 6, yıl: 3, s.593-626

OPPUNG Steward Harrison (2013). “Religion and Identity”, *American International Journal for Contemporary Research*, Vol. 3, No. 6, Haziran 2013 s. 10-16

PLATTNER, Stuart M (1978). “Occupation and Kinship in a Developing Society”, *Human Organization*, Vol. 37, No. 1, Bahar, s.77-83

STRYKER, Sheldon; BURKE; Peter J. (2000). “The Past, Present, and Future of an Identity Theory”, *Social Psychology Quarterly*, Sayı 63, No 4, s.284-297

SOMERSAN, Semra (2008). “Babil Kulesi’nde Etnilerden Ulus-Devletlere”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı. 44, Şubat-Mart-Nisan 2008, s. 75-90, Ankara: Doğu Batı Yayınları

TAŞTAN, Yahya Keman (2010). “Etnisite Kuramları”, *Düşünce Dünyasında Türkiz*, Sayı 6, s.199-228

YAKUPOĞLU, Cevdet (2010). “Türkistan'ın Büyük Türk Boylarından Çigiller ve Anadolu'da İskân İzleri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, sayı: 47, cilt: 29, s. 103-136, Ankara

Kitap İçi Bölüm

AKTAY, Yasin (2013). “Temeller ve Tanımlar”, *Din ve Toplum*, (ed. Yasin Aktay), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, ss. 2-34

ALTARAS, Rina (2017). “Kadın Besteci mi? O da Neymiş?”, *Kadın ve Müzik*, ed. Ş. Ersoy Çak, Ş. Ş. Beşiroğlu, İstanbul: Milenyum Yayınları, s. 241-246

ATAY, Tayfun (2016). “Sunu”, *Etnografik Hikâyeler: Türkiye’de Alan Araştırması Deneyimleri*, ed. Rabia Harmanşah ve Z. Nilüfer Nahya, İstanbul: Metis Yayınları, s. 9-16

AYAS, Güneş (2013). “Edirne’de Osmanlı Devri Makam Musikisi Hakkında Bazı Sosyolojik Değerlendirmeler”, *Edirne İçin*, (ed. Yeliz Okay), İstanbul: Doğu Kitabevi, s.63-74

BOAS, Franz (2008). “Dil ve Kültür”, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları: 2 Temel Metinler*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.110-112

CAFEROĞLU, Ahmet (2010). “Anadolu Abdallarının Gizli Dillerinden Bir İki Örnek”, *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, (ed. Osman Turan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 77-79

DOĞUŞ VARLI, Özlem (2017). “Geleneksel ve Modern Yaşam Biçimleri İçinde Müzik İçerikli Performanslarda ‘Kadınısı’ Rollerin Yazımı”, *Kadın ve Müzik*, (ed. Ş. Ersoy Çak; Ş. Ş. Beşiroğlu), İstanbul: Milenyum Yayınları, s. 97-119

ECEVİT, Yıldız (2011). “Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç”, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, (ed. Yıldız Ecevit; Nadide Karkıner), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, s. 2-32

FREIDSON, Eliot (1996). “Mesleksel Kontrolün Değişen Doğası”, *Meslekler ve Sosyoloji*, (derleyen ve çeviren Zafer Cirhinlioğlu), Ankara: Gündoğan Yayınları, ss. 99-129

GOODE, William (1996). “Topluluk İçinde Topluluk: Meslekler”, *Meslekler ve Sosyoloji*, (derleyen ve çeviren Zafer Cirhinlioğlu), Ankara: Gündoğan Yayınları, ss. 67-81

HALL, Stuart (1998b). “Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler”, *Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi: Kimlik Temsilinin Çağdaş Koşulları*, ed. Anthony D. King, çev. Gülcan Seçkin, Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 63-97

LEE-SMITH, Mei W. (1996). “The Ejnu language”, *Atlas of Languages of Intercultural Communication in the Pacific, Asia, and the Americas*, ed. Wurm, Stephen A. & Mühlhäusler, Peter & Tryon, Darrell T., s. 851.863. Berlin & New York: Mouton de Gruyter.

ÖZKİŞİ, Zeynep Gülçin (2017). “Müzikte Cinsiyet Rollerine İlişkin Yargılar: Kanon, Gettolaşma ve Kadın Besteci Sorunu”, *Kadın ve Müzik*, ed. Ş. Ersoy Çak, Ş. Ş. Beşiroğlu, İstanbul: Milenyum Yayınları, s. 63-97

STRAND, Elin; MARSH, Adrian (2005). “Gypsies and Alevies; The Impossibility of Abdallar Identity”, *Alevis and Alevism: Transformed Identities*, ed. Hege Irene Markussen, İstanbul: The Isis Press, s. 155-174

ŞENEL, Aysin (2008). “Eğitimin Temel Kavramları”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Mehmet Gültekin, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, s. 1-17

YAZAR, Taha; KARATAŞ, Kasım (2018). “Öğrenme-Öğretme Kuram ve Yaklaşımları İle İlgili Temel Kavramlar”, *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, ed. Behçet Oral, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, s. 3-51

Basılmamış Kaynaklar

AKBUDAK, Kazım K. (2012). *Kur'an'ın İnanç ve İnançsızlığa Bakışı: Psikolojik Bir Yaklaşım*, Yüksek Lisans Tezi, dan. Prof. Dr. Hasan Kayıklı, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Adana

AKILLI, H. Serkan (2003). *Etnisite Olgusunun Kavramsal Sınırları ve Modernite Açısından Değerlendirilmesi*, Yüksel Lisans Tezi, dan. Doç. Dr. Meral Sağır, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Antalya

AKSOY, Elif Başak (2013). *Cizre Örneğinde Etnisite İçi Karşılaşma Biçimleri*, Doktora Tezi, dan. Prof. Dr. Suavi Aydın, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Anabilim Dalı, Ankara

AYATA, Saim (2006). *Kırşehir Yöresi Abdallarının Dinî İnançları Üzerine Bir Araştırma*, Doktora Tezi, dan. Prof. Dr. Harun Güngör, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kayseri

AYATA, Saim (2013). “Tarihi Süreçte Abdallar”, *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu Bildiriler*, Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları

BOZ, Erdoğan (2010). Çerkez Etnik Kimliğinin Yeniden İnşasında Akrabalık, Yüksek Lisans Tezi, dan. Doç. Dr. Serpil Altuntek, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Anabilim Dalı, Ankara

ÇİÇEK, Arif (2011). *Malatya’da Meslek Yapısı ve Sosyal Hareketlilik*, Doktora Tezi, dan. Doç. Dr. Yaşar Kaya, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Malatya

ÇİLLİLER, Yavuz (2013). *Etnisite ve Demokrasi İlişkisi: İspanya’nın Demokratikleşme Süreci ve Bask Örneği*, Doktora Tezi, dan. Doç. Dr. Şenol Durgun, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, Ankara

GÜREL, Baykan (1996). *Aile, Evlilik Türleri ve Akrabalık Yapısı Üzerine Bir Çalışma ve Kacerdoğanşanlı Köyünde Monografik Bir Uygulama Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, dan. Prof. Dr. Zafer İlbars, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı, Ankara

KAEMMER, John E. (1993). *İnsan Yaşamında Müzik*, çev. Yetkin Özer, Basılmamış Ders Notu

KARAKAYA, Oğuz (2002). *Türk Halk Müziği’nde Bozlak Kavramı Üzerine Bir Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi, dan. Yard. Doç. Hamit Önal, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı, Müzik Öğretmenliği Bilim Dalı, Konya

KELEŞ, Ali (2016). *Alevi Müzik Uyanışının Eğitim Bileşeni: Şahkulu Dergâhı ve Erdal Erzincan Müzik Merkezi*, Doktora Tezi, dan. Prof. Dr. Ayhan EROL, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir

KEMERLİOĞLU, Eyüp (1973). *Erzurumda Meslekler ve Sosyal Tabakalaşma*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum

KOLUKIRIK, Suat (2004). *Aramızdaki Yabancı: Çingeneler*, Doktora Tezi, dan. Doç. Dr. Havva Neşe Özgen, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kurumlar Sosyolojisi Anabilim Dalı, İzmir

KURBANOV, Aydogdy (2010). *The Hephtalites: Archaeological and Historical Analysis*, Doktora Tezi, dan. PD Dr. N. Boroffka ve Prof. Dr. R. Bernbeck, Department of History and Cultural Studies of the Free University, Berlin

KURT TOPUZ, Senem (2010). *Yurttaşlık Kavramı ve Türkiye’de Yurttaşlık: Edirne Çingenelerinin/Romanlarının Yurttaşlık Algısı Üzerine Bir Araştırma*, Doktora Tezi, dan. Prof. Dr. Levent Köker, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, Ankara

MOR, Gökmen (2009). *Türkiye’deki Gizli Dillerin Ses, Şekil ve Kavram Alanı Bakımından İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, dan. Yrd. Doç. Dr. Nesrin Güllüdağ, Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Dili Bilim Dalı, Kars

ÖZKİŞİ, Zeynep Gülçin (2009). *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Türkiye’de Kadın Besteciler: Tanzimat’tan Günümüze Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti’nde Kadın Besteciler ve Yapıtları*, Doktora Tezi, dan. Prof. Ruhi Ayangil, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Müzik Bilimleri Bölümü, Sanat ve Tasarım Anabilim Dalı, Müzikoloji Bilim Dalı, İstanbul

SAKAR, Mümtaz Hakan (2007). *Özlem Tekin Örneğinde Rock Müzikte Kadın: Toplumsal Cinsiyet, Etnisite, Hegemonya*, Doktora Tezi, dan. Prof. Dr. Fırat Kutluk, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Müzik Bilimleri Bölümü, İzmir

SAL, Aysin (2009). *Türkiye’de Yaşayan Çingenerin Sanatsal Olarak Ele Alınışı*, Yüksek Lisans Tezi, dan. Yrd. Doç. Dr. İbrahim Dinçeli, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı, Resim-İş Eğitimi Bilim Dalı, Edirne

SATIR, Ömer Can (2014). *Yeni Ankaralı Müzik Anlayışı ve Eğlence Pratiklerinin Dönüşümü*, Doktora Tezi, dan. Prof. Songül Karahasanoğlu, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı, Müzikoloji ve Müzik Teorisi Bilim Dalı, İstanbul

SUVARİ, Çakır Ceyhan (2009). *Dinsel Geleneğin Etnisite İnşasında Oynadığı Rol: Malakanizm Örneği*, Doktora Tezi, dan. Doç. Dr. Suavi Aydın, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Anabilim Dalı, Sosyal Antropoloji Bilim Dalı, Ankara

TALEBI, Miki (2009). *Does Religion Matter? The Role of Ethnic and Religious Identity and Social Support in the Resilience of Canadian Immigrants*, Yüksek Lisans Tezi, Carleton Üniversitesi Psikoloji Bölümü, Ottawa, Ontario, Kanada

TEK, Recep (2016). “Din-Meslek İlişkisi Bağlamında Geleneksel Meslek Risaleleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *IV. Kazan Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Ankara: Türk Halk Bilimi Bölümü Yayınları

TUĞRUL, Talip (2006). *Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet: Sarı Saltık Ocağı Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, dan. Prof. Dr. Metin Yurdagür, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, İstanbul

TUNÇ, Harun (2013). *Toplumsal Değişim Sürecinde Din ve Toplumsal Cinsiyet*, Yüksek Lisans Tezi, dan. Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kahramanmaraş

UZUN, Hasan (2000). *Meslekler Sosyolojisi Açısından Avukatlar ve Avukatlık Mesleği: Elazığ Barosu Avukatları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi, dan. Doç. Dr. Yusuf Cemalettin Çopuroğlu, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Elazığ

YAĞMUR, Fatih (2007). *Kırşehir Türküleri*, Yüksek Lisans Tezi, dan. Yrd. Doç. Dr. Namık Aslan, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Niğde

YILDIZ, Tunahan (2016). *An Ethnic Group Embedded in Multiple Identities: The Case of Iraqi Turkmens in Turkey*, Yüksek Lisans Tezi, dan. Doç. Dr. Zana Ayşe Çıtak Aytürk, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Ankara

YÜKSELSİN, İbrahim Yavuz (2000). *Batı Türkiye Romanlarında Kültürel Kimlik, Profesyonel Müzisyenlik ve Müziksel Yaratıcılık*, Doktora Tezi, dan. Doç. Dr. Yetkin Özer, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir

İnternet Kaynakları

AÇA, Mehmet (2000). “Kültür Medeniyet Kahramanları’ ve Türk Müzik Aletlerinin Ortaya Çıkışı Hakkında Teşekkül Etmiş Bazı Efsaneler”, *Milli Folklor*, Sayı 45, s. 43-52 <http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=45&Sayfa=42> [10.01.2019]

AKSÜT, Hamza, Genç Aleviler Forum, Abdal oldukları kesin olan gruplar, bağlı oldukları mürşit ve dede ocakları http://www.gencaleviler.com/forum/tanri_ali_insan-t22258p11.html [19 Ocak 2016].

AKSÜT, Ali, “Abdallar”, Türkmen Sitesi, <http://www.turkmensitesi.com/abdallar.html> [18.03.2016]

ARSLAN, Hammet (2016). “Afrika Topluluklarında Atalar Kültürünün Önemi ve İşlevi”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 3, Sayı 6, s. 7-27, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/262928> [07.01.2019]

ASUNAKUTLU, Tuncer; SAFRAN, Barış (2005). “Örgütsel Çatışma Açısından Hemşehricilik Üzerine Bir Araştırma”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, s. 157-176, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/287630> [07.01.2019]

ATAY, Tayfun (2017). “Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu: ‘Klasik Etnografiden Diyalojik Etnografiye Doğru’”, *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 4(1), s. 189-206, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/451172> [11.01.2019]

CAFEROĞLU, Ahmet (2012). “Erkilet Çerçilerin Argosu ‘Dilce’”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt 4, Sayı 4, s. 331-341 <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/157661> [04.02.2019]

ÇAKMAK, Serkan (2015). “Tarım Havzası Abdallarının Gizli Dili: Eynuca”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, Sayı. 4/4 2015, s.1480-1499, Türkiye <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/teke/article/view/5000164130/5000148558> [28.01.2016]

ÇERÇİ, Ali; SEMERCİ, Çetin (2004). “Yapılandırmacı Bilişsel Çıraklık Modelinin Yapı Tekniği ve Uygulaması-I Dersinde Psiko-Motor Öğrenmeye Etkisi”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, s. 207-220, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/256425> [04.02.2019]

DEMİRBİLEK, Sevda (2007). “Cinsiyet Ayrımcılığının Sosyolojik Açından İncelenmesi”, *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar*, Cilt: 44, Sayı 511, s. 12-27 http://www.ekonomikyorumlar.com.tr/dergiler/makaleler/511/Sayi_511_Makale_01.pdf [08.01.2018]

DUYMAZ, Ali; ŞAHİN, Halil İbrahim (2010). “Meslek Folkloru Kapsamında Gelenkisel Mesleklerde Pir İnancı ve Hikayeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Milli Folklor*, Sayı 87, s. 101-112
<http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=87&Sayfa=98> [10.01.2019]

DÜZ, Nazan (2011). “Apollonik ve Donyosostik Öğeler Bağlamında Sanatta Değer Kavramı”, *Art-e Sanat Dergisi*, Cilt 4, Sayı 8, s. 1-15,
<http://dergipark.gov.tr/sduarte/issue/20727/221474> [04.02.2019]

GÜRHAN, Nazife (2010). Toplumsal Cinsiyet ve Din, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı IV, Kasım 2010, s. 58-80,
<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/115954> [09.01.2018]

GÖLCÜK, Şerafettin, Türkiye Diyanet Vakfı Online İslâm Ansiklopedisi, “Rızık-1” Maddesi <https://islamansiklopedisi.org.tr/rizik> [11.01.2019]

GÜVEN, Süleyman (2015). “Postmodern Kimliklerin Kurulumu”, *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, Cilt 9, Sayı 1, s. 266-286
<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/178266> [04.02.2019]

KÜÇÜKAŞCI, Mustafa Sabri, Türkiye Diyanet Vakfı Online İslâm Ansiklopedisi, “Rızık-2” Maddesi <https://islamansiklopedisi.org.tr/rizik--maas> [11.01.2019]

MAK, Peter (2006). “Learning Music in Formal, Non-Formal and Informal Context”, <https://www.hanze.nl/assets/kc-kunst--samenleving/lifelong-learning-in-music/Documents/Public/learningmusicinformalnonformalandinformalcontexts.pdf> [11.01.2019]

MARSH, Adrian (2008). “Etnisite ve Kimlik: Çingenelerin Kökeni”, *Biz Buradayız: Türkiye’de Romanlar*, Ayrımcı Uygulamalar ve Hak Mücadelesi, İstanbul: Mart Matbaacılık, s. 19-29 http://www.errc.org/uploads/upload_en/file/biz-buradayiz!-turkiye'de-romanlar-ayrimci-uygulamalar-ve-hak-mucadelesi.pdf [04.02.2019]

MEDRADO, Juan Diez; GUTIERREZ, Paula (2001). “Nested Identities: National and European Identity in Spain”, *Ethnic and Racial Studies*, Sayı24, No. 5, s.753-778 <https://doi.org/10.1080/01419870120063963> [25.12.2019]

OK, Üzeyir (2005). “Bir Aktivite Sistemi Olarak ‘inanç’: İnanç Gelişiminde Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt. 5, Sayı. 1, s.111-134 <http://dergipark.gov.tr/daad/issue/4513/62124> [04.02.2019]

PALABIYIK, Adem (2011). “Pierre Bourdieu Sosyolojisinde ‘Habitus’, ‘Sermaye’ ve ‘Alan’ Üzerine”, *Liberal Düşünce*, Sayı 61-62 Kış-Bahar, s. 121-141 <http://www.libertedownload.com/LD/arsiv/61-62/10-adem-palabiyik-pierre-bourdieu-sosyolojisinde-habitus-sermaye-ve-alan-uzerine.pdf> [25.12.2018]

PEHLİVAN, Ahmet (2009). “Kuzey Kıbrıs'ta Gurbetlerin Türkçe ve Gurbetçeye Yönelik Tutumları ile Dil Kullanımları”, *Milli Folklor*, 21. yıl, sayı 82, s146-157, http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20DILI/ahmet_pehlivan_gurbet_kibris.pdf [28.01.2016]

ROSS, Alistair (2007). “Multiple Identities and Education for Active Citizenship”, *British Journal of Educational Studies*, Sayı 55, No. 3 (Eylül, 2007), s. 286-303, <http://www.jstor.org/stable/4620570> [04.02.2019]

SAĞLAM, Atilla (2001). “İslamda Müzik Yasak Mı?”, *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt. 14, Sayı 1, s.11-28 <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/153166> [11.01.2019]

SARIKAYA, Mahmut; SEYFELİ, Mahmut (2004). “Kırşehir Abdal/Teber Dili ve Anadolu, Azerbaycan, Özbekistan Gizli Dilleriyle İlgisi”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, Sayı 15, s. 243-278, <http://dergipark.gov.tr/tubar/issue/16956/177049> [04.01.2018]

STETS, Jan E.; BURKE, Peter J. (2000). “Identity Theory and Social Identity Theory”, *Social Psychology Quarterly*, Vol. 63, No. 3 (Eylül 2000), s.224-237 http://www.jstor.org/stable/2695870?seq=1#page_scan_tab_contents [04.02.2019]

TATLI, Halim (2013). “Sosyal Sermayenin Bireylerin İstihdamı Üzerindeki Etkisi Hanehalkı Reisleri Üzerine Bir Araştırma”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 15/3, s. 87-114, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/287245> [25.12.2018]

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü WEB Sitesi, Mevlevi Âyini <http://www.guzelsanatlar.gov.tr/TR-3706/mevlevi-ayini.html> [21.05.2018]

TEMREN, Belkıs (1998). “Din Antropolojisi Açısından İnanç ve Din Olgusuna İlişkin Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 38, Sayı 1-2, s. 301-311, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1613/17359.pdf> [11.06.2019]

TÜRK, Emrullah (2015). “Sosyolojik Düşüncede Sosyal Sermaye Tartışmaları: Pierre Bourdieu ve James Samuel Coleman Bağlamında Karşılaştırmalı bir Analiz”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, s. 127-149 <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/197556> [25.12.2018]

Türk Dil Kurumu Online Sözlüğü, “İnanç” Maddesi http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c1644b1f1a547.81588765 [16.12.2018]

Türk Dil Kurumu Online Sözlüğü, “Profesyonel” Maddesi http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bd6a959e36725.26343134 [29.10.2018]

Türk Dil Kurumu Online Sözlüğü, “Rızık” Maddesi http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c3b75bbae14f4.75057826 [11.01.2019]

ULUDAĞ, Süleyman (2008). “Ricâlü'l-Gayb Maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Resûliler-Sak*, cilt 35, Ankara, TDV. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c35/c350060.pdf> [04.02.2019]

ÜNSAL, Halük (2010). “Yeni Bir Öğrenme Yaklaşımı: Harmanlanmış Öğrenme”, *Milli Eğitim Dergisi*, Cilt 40, Sayı 185, s.130-137 <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/442791> [11.01.2019]

YARCI, Selman (2011). “Pierre Bourdieu’da Sosyal Sermaye Kavramı”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, cilt 6, sayı 1, s.125-135 <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/17791> [25.12.2018]

YÜKSELSİN, İbrahim Yavuz; KÜÇÜKEBE, Murat (2010). “Batı ve Türk Sanat Müziği Keman Çalıcıları Arasındaki Tınısal Algı Farklılığının Kültürel ve Bilişsel Yönleri Üzerine Spektral Bir Analiz”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Volüm 3/10, s. 674-687 Kış. http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt3/sayi10pdf/yukselsin_ibrahimyavuz_2.pdf [11.06.2019]

21 Ocak 2013 tarihli “ımc tv” kanalında yayınlanan ve Hamza Aksüt’ün konuk edildiği, Namık Kemal Dinç ve Fikriye Yücesoy’un sundukları “Devran” isimli televizyon programının 12. Bölümünün kaydı. <http://www.youtube.com/watch?v=L3is6Fi3iqI> [18.03.2016]

Görüşmeler

Adem Göçer, Sarıuşağı Mahallesi, Kaman, Kırşehir, 23.07.2012

Adem Göçer, MKE Çay Bahçesi, Kırıkkale, 18.07.2012

Adem Göçer, Merkez, Kırıkkale, 23.07.2012

Adem Göçer, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 28.01.2013

Adem Göçer, Sarıuşağı Mahallesi, Kaman, Kırşehir, 25.12.2013

Ayvaz Başaran, Bağbaşı Mahallesi, Kırşehir, 11.09.2013

Birol Ertaş, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırşehir, 11.09.2013

Burhan Ertaş, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırşehir, 09.02.2017

Burhan Ertaş, Bağbaşı Mahallesi, Kırşehir, 02.08.2017

Çetin İçten, Merkez, Kırıkkale, 23.07.2012

Çetin İçten, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 02.03.2016

Duran Taşan, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 28.01.2013

Dursun Şahbaz, Kırşehir Bağbaşı Mahallesi Muhtarı, Telefon görüşmesi,
03.01.2019

Hamza Aksüt, Telefon görüşmesi, Antalya, 05.10.2017

Hayati Demirel, Kaman Sarıuşağı Mahallesi Muhtarı, Telefon görüşmesi,
03.01.2019

Kamil Öge, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 25.02.2016

Kenan Cöke, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 28.01.2013

Kenan Cöke, Bağbaşı Mahallesi, 15.07.2017

Kırıkkale Ustalar Topluluğu, Kırıkkale İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü,
Kırıkkale, 19.01.2016

Köksal Ertaş, Bağbaşı Mahallesi, 15.07.2017

Levent İçten ve Turabi Öge, Yeşilyurt, İzmir, 18.10.2013

Murat Karakuş, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 28.01.2013

Murat Karakuş, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 01.03.2016

Mücahit Şahindoğan, Keskin Yenimahalle Muhtarı, Telefon görüşmesi,
03.01.2019

Niyazi Ulugölge, Seyit Çevik'in Evi, Yenimahalle, Keskin, Kırıkkale,
19.06.2012

Selahattin Ertürk, Sarıuşağı Mahallesi, Kaman, Kırşehir, 23.07.2012

Selahattin Ertürk, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 07.02.2017

Selahattin Ertürk, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 28.01.2013

Selahattin Ertürk, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 25.02.2016

Seyit Çevik, Yenimahalle, Keskin, Kırıkkale, 19.06.2012

Seyit Çevik, Merkez, Kırıkkale, 23.07.2012

Seyit Çevik, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 28.01.2013

Seyit Çevik, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 10.09.2013

Tacettin Köksal, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 28.01.2013

Tacettin Köksal, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 10.09.2013

Tacettin Köksal, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 31.07.2017

Tunay Cöke, Kırıkkale İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 25.02.2016

Tunay Cöke, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 07.02.2017

Uğur Ertürk, Sarıuşağı Mahallesi, Kaman, Kırşehir, 02.07.2012

Verdi Taşan, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 28.01.2013

Verdi Taşan, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 25.02.2016

Verdi Taşan, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 17.09.2018

Zeynel Göçmen, Sarıuşağı Mahallesi, Kaman, Kırşehir, 02.07.2012

Zeynel Göçmen, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kırıkkale, 28.01.2013

Zeynel Göçmen, Sarıuşağı Mahallesi, Kaman, Kırşehir, 25.12.2013



EKLER

Fotoğraf 2. Abdallarda müzik ğrenimi, Oyunla ğrenim dönemi



Fotoğraf 3. Abdallarda müzik öğrenimi, Uygulayarak Öğrenim dönemi



Fotoğraf 4. Abdallarda davul patlatmayla damadın yakınından bahşiş alma



Fotoğraf 5. Keskin Abdallarından Barış İçten ve Verdi Taşan düğünde



Fotoğraf 6. Gece yarısından sonra içkili eğlencenin devamı, müzisyen Abdallar



Fotoğraf 7. Teber düğünü, Bayrak Kaldırma ve bahşış atılması



Fotoğraf 8. Teber düğünü, Halay çekilirken yüklü miktarda bahşış atılması



Fotoğraf 9. Burhan Ertaş, düğünde kullandığı ses sistemi ve ses işlemciler



Fotoğraf 10. Davulcu Abdalın düğünü şenlendirmek için kaşık alarak oynaması



Fotoğraf 11. Teber düğünü, halay çeken yaşlılara gençlerin ritmik tezahüratları

ÖZGEÇMİŞ

- Adı Soyadı** : Barış Gürkan
- Doğum Tarihi ve Yeri** : 28.06.1980 – Sivrihisar
- Yabancı Dil** : İngilizce
- Yüksek Lisans** : 2010, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Duysal Tasarım Programı
- Lisans** : 2006, Ege Üniversitesi, Devlet Türk Musikisi Konservatuarı, Temel Bilimler Bölümü
- Lise** : 1997, Isparta-Şarkikaraağaç Veteriner Sağlık Meslek Lisesi
- İş Tecrübesi** : 2018 - Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuarı, Müzikoloji Bölümü, Öğr. Gör.
- 2011-2018 Gazi Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuarı, Müzikoloji Bölümü, Öğr. Gör.
- 2008-2011 Selçuk Üniversitesi, Dilek Sabancı Devlet Konservatuarı, Geleneksel Türk Müziği Bölümü, Arş. Gör.
- 1998-2001 Erzurum, Elazığ, Eskişehir İl Tarım Müdürlükleri, Veteriner Sağlık Teknisyeni

Mesleki Birlik/Dernek Üy. : MÜZTED (Müzik Terapi Derneği) Yönetim Kurulu Üyesi

Yayınlar :

GÜRKAN, Barış, (2018). “Music Therapy in Turkey within the Context of Postmodernism-Modernism Dichotomy”, *Music Therapy in Turkey*, ed. Burçin Uçaner Çifdalöz ve Emel Funda Türkmen, s. 21-41, Newcastle: Cambridge Scholar Publishing

GÜRKAN, Barış, (2016). “Küreselleşmenin Müziği – Müziğin Küreselleşmesi, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 9, Sayı 44, Issn 1307-9581

GÜRKAN, Barış, (2017). “Müzik İncelemesinde Toplumsal Kuramlar ve Kavramlar: Türk Halk Müziği Örneği”, *Eurasian Academy of Sciences Social Science Journal 3. Uluslararası Müzik ve Dans Kongresi Özel Sayısı*, s. 43-53

GÜRKAN, Barış, (2015). “Sanat Bağlamında Türk Halk Müziği”, *İnönü Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat ve Tasarım Dergisi*, Cilt 6, Özel Sayı, Malatya

Kongre-Sempozyum-Seminer :

18-22 Ekim 2016 – II. Uluslararası Müzik ve Dans Araştırmaları Sempozyumu – Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon, Bildiri Sunumu, “Batı Dışı Modernlik Kavramı Bağlamında ‘Türk Halk Müziği Sanatçısı’ Kimliği”

GÜRKAN, Barış, (2015). “Orta Anadolu Abdal Müziğinde Tım ve Abdal Tımının İcadı: Bağlama Örnek Olayı”, 28-30 Mayıs 2015 – 6. *Uluslararası Hisarlı Ahmet Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Kütahya

GÜRKAN, Barış, (2014). “Modern Otantisite, Postmodern Otantisite ve Geleneksel Otantisite Bağlamında Orta Anadolu Abdal Müziği”, 17-18 Kasım 2014 – II. *İzmir Ulusal Müzik Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Ege Üniversitesi, İzmir

GÜRKAN, Barış, (2014). “Türk Halk Müziğinin Modern Otantisite ve Geleneksel Otantisite Bağlamında İncelenmesi”, 24-25 Eylül 2014 – *Uluslararası Müzik ve Sahne Sanatları Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak

GÜRKAN, Barış, (2013). “Abdal Toplumunda Kimlik Müzik İlişkisi ve Neşet Ertaş”, 13-14 Mayıs 2013 – *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Ahi Evran Üniversitesi, Kırşehir

08-10. Nisan 2010 - ARS CHORALIS 2010 International Artistic and Scientific Symposium on Choral Music, Zagreb-Croatia; Bildiri sunumu “Bata Drum as a Pre-eminent Sacred Instrument in Orisha Worship and Religious Music of Santeria, in Cuba”