

İLAHİ, RİTÜEL VE KADIN: BOĞAZLIYAN ÖRNEĞİ

Hymn, Ritual and Woman: The Case of Boğazlıyan

Yrd. Doç. Dr. İlkay ŞAHİN*

ÖZ

Bu çalışma, ilahi ve ritüel ile sosyal yapı ve kültürel anlam dünyası arasındaki çoklu etkileşimi kadınlar düzeyinde Boğazlıyan örneğinde ele almayı hedeflemektedir. İlahiler, geçiş ritleri ve bağış ritleri gibi çeşitli ritüeller bağlamında okunarak kutsiyet kazanırken, ritüeller de bu birliktelik sayesinde kültürel değerler sistemi ve sosyal yapının iletimi ve yeniden organize edilmesi sürecindeki anlam ve etkilerini güçlendirmektedirler. Böylece ritüeller kültürel anlam dünyasının taşınması ve sosyal yapının organize edilmesine yönelik işlevlerinde ilahilerle işbirliği yapmakta, ilahiler ritüeller bünyesinde sosyal ve kültürel hayatın bir modelinin sunulmasına katkı sağlamaktadır. Ritüel ve ilahi arasındaki bu işbirliğinin bir sonucu olarak ilahiler ritüel bir bağlam içinde kutsal bir form ve içerik kazanmaktadır. Zira, geleneksel halk müziğinin örnekleri olan pek çok Türkü ritüel bağlam içinde kutsal bir form ve içerik bürünmekte, ritüel katılım süresince ilahi olarak söylenmektedir. Anlaşılacağı üzere ritüeller bağlamında kutsallaştırılan ilahiler kültürel anlam dünyasını taşımakta ve sunmakta, sosyal yapıyı temsil etmekte, dahası sosyal yapının kültürel değerler sistemine göre ritüel bağlamda yeniden ve yeniden inşa edilmesi işlevini görmektedir. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada, katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşmelerle veriler toplanmış, anlayıcı bir eğilimle değerlendirilmiştir. Boğazlıyan ilçesi geleneksel değerler sistemi ve sosyal yapı ile geleneksel halk dindarlığını temsil eden niteliği nedeniyle araştırma alanı olarak seçilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Sosyal Yapı, Kültürel Anlam Dünyası, Geleneksel Halk Dindarlığı, Atalar Kültü, Ziyaret.

ABSTRACT

This article aims to explore the multifaceted interactions between hymns, rituals and social structure and cultural meanings system on the basis of women in the case of Boğazlıyan. Hymns are sung in the context of rituals such as the rites of passage and the rites of affliction, so they are sacralised on the basis of rituals as well as rituals strengthen their effects and meanings on conveying and organisation of cultural meaning system and social structure by means of this cooperation. Thus, rituals collaborate with hymns in conveying the cultural meaning system and organisation of social structure; hymns help ritual dramatize the social and cultural model of social life. As a result of collaboration between rituals and hymns, hymns attain a sacred form and content depending on ritual context. For, a great deal of Turku are transformed to sacred form and content in the context of ritual and sung as a hymns during the participation of rituals. Consequently, hymn, which is sacralised depending on ritual context, conveys and dramatises the cultural meaning system and represents the social structure; furthermore, it organizes the social structure according to cultural meaning system in the context of rituals. Participant observations and in-depth interviews are employed during the fieldwork, in addition; Boğazlıyan is chosen as a research area since it represents a traditional cultural meaning system and structure as well as traditional folk religiosity.

Key Words

Social Structure, Cultural Significance System, Traditional Turkish Folk Religiosity, Cult of Ancestor, Pilgrimage.

Giriş

Toplumlar kendilerini ifade etmek, değerler sistemi ile sosyal yapılarını şekillendirmek, sürdürmek ve güçlendirmek üzere söz ve eylem birlikteliğine dayalı kültürel kalıplara başvurmaktadır. Söz ve eylem birlikteliğinin en çarpıcı örneklerinden birini ritmik söz ile ritüellerin bir araya geldiği kültürel kalıplar oluşturmaktadır. Bahsi geçen kültürel

kalıplar Geertz'in de belirttiği üzere hem kültürel anlam dünyası ve sosyal gerçekliğin "bir modeli" hem de sosyal gerçeklik "için bir modeli" ve kutsal bir bağlamı inşa etmektedir (Geertz 1973: 93). Ritmik sözel yapılar kutsal kök paradigmalardan beslenen toplumsal ve kültürel eylemlerin, yani ritüel bağlamın kutsallık kaynaklarına referansla bir anlam kazanmakta ve kutsal bir

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, isahin@erciyes.edu.tr

kimliğe bürünmektedir (Regelski 2006: 291, 294). Ritmik sözel yapılar ile ritüellerin bir aradalığı ayrı ayrı yarattıkları etkinin güçlenerek sosyal ve kültürel yaşama eklenmesine neden olmakta, bireysel ve toplumsal tecrübenin bir araya gelmesini sağlamakta, birey ve toplum arasında güçlü bir köprü kurulmaktadır (Warner 1997: 224, 226-229, Alcorta vd. 2005: 336-337).

Müzikal yapılar ile eylem birliğine dayalı kültürel kalıplara çeşitli tipleri ekseninde geleneksel halk dindarlığında yoğun bir biçimde rastlanmaktadır. Geleneksel halk dindarlığının Alevi ve Sünni desenli mistik tipleri bağlamında müzikal sözlü yapılar ve ritüeller kültürel anlam dünyası ve sosyal yapının taşıyıcısı olma özellikleri ile karşımıza çıkmakta, özgün müzikal yapılarının da etkisiyle (Kaplan 1998: 53) sosyokültürel yaşamın devamlılığını, bir kimlik ve kolektif bilincin teşekkülünü sağlama (Engin 2000:189), bellek oluşturma ve iletişim aracı olma (Hendrich 2005:292), insanları birbirine bağlama, yaşama duygu katma, inancı ve icra edilen ritüeli öğretme, inanca saygıyı temin etme işlevlerini (Kaplan 2000: 193-15) yerine getirmektedir.

Müzikal sözlü kalıplar ve ritüellerin yapısal olarak birbirine geçmiş karakterleri ile etki ve fonksiyonları, ritmik sözel kalıpların ritüel boyutu baskın Türk halk dindarlığında cisimleşmesi doğal sonucunu beraberinde getirmiş görünmektedir. Öyle anlaşılıyor ki kitabi dindarlığın tarihî süreç içinde ritüel ve müzikal yapıları genellikle “bidat” ve “hurafe” etiketi altında ötekileştiren tutumu müzikal sözlü yapılar ile ritüellerin geleneksel halk dindarlığı içinde varlığını sürdürmesine meşru bir zemin hazırlamıştır. Nitekim, müzikal sözlü kalıpların özgün kültürel örneklerinden

olan, icra edildiği ritüel bağlam çerçevesinde tipik bir geçiş ritüeli özelliğine de bürünen “mevlit” kitabi dindarlığın tüm direnişine rağmen Anadolu coğrafyasının en aşına olduğu müzikal sözlü kalıplardan biri olmaya devam etmektedir. Akarpınar mevlidin toplumsal hafızadaki değerler sistemini açığa çıkarma (Akarpınar 1999:282), Nancy ve Richard Tapper ise kadınlar düzeyinde kendini ifade etme ve sosyal hayata katılma işlevlerine işaret etmektedir (Tapper vd.1987:82).

Mevlidin bölümleri ya da vaaz ve sohbet gibi dinî söylevlerin arasına serpiştirilen niteliği ile çoğu zaman özgün varlığı, anlam ve etkileri silikleşen, bu yönüyle akademik bellekte de kendine yeterince yer bulamayan, Anadolu’da mevlit kadar yaygın uygulanırılığa sahip bir diğer sözlü kültürel kalıp ise ilahidir. Bahsi geçen diğer müzikal sözlü kültürel kalıplar gibi, topluluğun sosyal ve kültürel bağlamında üretilen niteliği ile ilahiler sosyal yapı ve kültürel anlam dünyasının bir modeli olma niteliğini taşımaktadır. Toplumsal ve kültürel yaşamın üretici eylemi olan ritüeller içinde okunan niteliği ile de sosyal yaşam için bir modeli ritüel katılımcılara sunmakta, ritüellerin etki ve anlamlarını pekiştirmektedir.

Sözü edilen özelliklerine binaen bu çalışma, ilahileri kutsiyetini, etki ve anlamsal gücünü ritüel bağlamından alan, aynı zamanda da sözü edilen ritüel bağlamı güçlendiren sözlü kültürel bir kalıp olarak sosyokültürel bağlamıyla ilişkisi çerçevesinde ele almayı kendisine konu edinmiştir. Böylece ilahilerin sosyal yapı ve kültürel anlam dünyası ile olan ilişkisini yani Geertz’in deyişiyle (1973: 93) kültürel değerler sistemi ve sosyal yapının *bir modelini* sunma ve sosyokültürel gerçeklik için *bir model olma* özelliğini

ritüel bağlamı merkezinde kadınlar düzeyinde Boğazlıyan ilçe merkezi örneğinde değerlendirmeyi hedeflemektedir. O halde ilahilerin anlamsal içeriği ve icra edildiği bağlam göz önünde bulundurulurken özeldir cinsiyetlerin sosyal statü ve konumları, genelde ilçenin sosyal yapı ve kültürel anlam dünyası okunmaya çalışılmıştır. Tipik bir biçimde geleneksel halk dindarlığını temsil edici, dahası iç ve dış göç dalgaları ve sosyal etkileşimler neticesinde toplumsal ve kültürel değişim süreciyle de karşı karşıya bulunmuş Boğazlıyan ilçesinin araştırma alanı olarak seçilmesinde etkili olmuştur.

İlahilerin sosyokültürel yaşamla ilişkisini ortaya koymak üzere kullanılan ilçe sosyokültürel yaşamına dair veriler nitel bir araştırma yöntemi ile toplanmış ve değerlendirilmiştir. İlahiler geçiş ve bağış ritüelleri çerçevesinde genellikle Kur'an okuma, mevlit okuma, ölü yıkama gibi ritüelleri yerine getirebilen ritüel uzmanlarca okunduğundan söz konusu ritüel uzmanların ilahi defterlerinden alınarak ya da ses kayıt cihazıyla kaydedilerek yüz ilahi derlenmiştir. Ritüel uzmanlarca ilçe ağzına uyarlanarak yeniden yorumlanan ilahiler anonim bir özellik taşımaktadır. Ritüellerde yaygın bir biçimde okunan ve güçlü bir ritüel ortamı yaratan ilahiler tespit edilmiş, değerler sistemi ve sosyal yapıyla ilişkisi katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşmelerle anlaşılmasına çalışılmıştır. İlçe ağzına uyarlanan ve anonimleştirilen ilahilerin içerikleri analiz edilmiş, ilçe kültürel değerler sistemini ve sosyal yapısını ve kadınların konum ve statüsünü işaret eden anlam öbekleri değerlendirilmiştir.

Sosyal Yapı ve Kültürel Anlam Dünyasının Kadınsı Ritüel Mekânı: Mahalle

Boğazlıyan ilçe merkezi 7791'i er-

kek 7931'i kadın olmak üzere toplam 15.722 nüfusa sahip (TÜİK 2008) bir ilçe merkezidir. Yurt dışına yönelik göçün ilk merkezlerinden olan ilçe seksenlerden sonra yoğun bir iç göç süreciyle de karşı karşıya kalmıştır. Etnik profili itibarıyla Türk kökenli homojen bir yapıyı sergileyen ilçede sosyoekonomik hayat tarıma dayanmaktadır. On caminin bulunduğu ilçede Sünni-Hanefi desenli geleneksel halk dindarlığı belirleyicidir. Özellikle son yıllarda dini cemaat ve tarikatların sayısında belirgin bir artışın olduğu ilçe merkezinde dini cemaatlerden Nur cemaatinin etkisi hissedilirken Nakşi ve Kadiri tarikatlara da rastlanmaktadır. Kadiriğin Kayseri-Pınarbaşı merkezli bir kolu kadınlar arasında özellikle dikkat çekerken, Nakşiliğin Menzil ile Kayseri-Yahyalı merkezli bir kolu kadın ve erkekler düzeyinde kendini hissettirmektedir.

Ataerkil yapı ve değerler sistemi; kendi kontrol ve denetim mekanizmalarına da sahip güçlü etkileşim ve dayanışma ağlarının şekillendirdiği geleneksel kolektif bir karakter; sözlü kültürel sosyalizasyon ve ritüel merkezli sosyokültürel yaşam tarzı ilçe sosyal yapı ve değerler sisteminin temel belirleyicilerini oluşturmaktadır. İlçedeki ataerkil yapı, ataerkil değerler sistemi ile anlamlı hâle gelmekte, söz konusu değerler sistemi sosyokültürel yaşamın devamlılığını kana dayalı bir algı ile erkek aktörün şahsında kutsallaştırmaktadır. Erkekler sosyal statü ve konumları itibarıyla toplumsal yaşamın merkezinde yer almakta, özellikle aile ya da sülalenin yaşlı erkekleri ölmüş atalara duyulan kutsalla katışık saygı ve bağlılığın somutlaştığı kişiler olarak manevi bir otoriteyle ilişkilendirilmekte ve saygıyla karşılanmaktadır. Benzer bir biçimde erkek çocuklarına da atalarla kurulan köprünün

devamlılığını sağlayacaklarından büyük önem atfedilmektedir.

Soyun devamlılığını erkeğe dayalı olarak kurgulayan ataerkil değerler sistemi, kadının erkeğe göre ikincil olduğunu vurgulamaktan daha ziyade kadın ve erkekleri sosyokültürel rolleri bağlamında organize etmeyi amaçlayan bir niteliğe sahiptir. Kadınlar aile bağlamından çıkan anne ve eş olma konumlarına bağlı rollerle ilişkilendirilirken, erkekler ailenin geçimini sağlamaya yönelik ekonomik rollerle tanımlanmaktadır. Ayrıca, ataerkil değerlere dayalı ilçe sosyal organizasyonu bağlamında kadın ve erkeklerin biyolojik cinsiyetlerine referanslarda bulunulsa da salt biyolojik merkezli bir sosyal ve kültürel organizasyondan bahsetmek mümkün değildir. Zira ilçede biyolojik cinsiyeti önceleyen ve biyolojik cins kimliği bağlamında kadın ve erkekleri birbirinden ayıran, geçişleri katı bir biçimde engelleyen ve sosyal yaşamı bu ayırım üzerinden organize eden algı biçimi, kaç-göç ve kaç-göçle ilişkili giyim-kuşam ve davranış biçimleriyle sınırlı örneklerde karşılaşılmaktadır.

İlçede erkeklerin toplumsal ilişkilerini kurumsal yaşamın da merkezi ilçe çarşısı, kadınların aile birimlerinden meydana gelen mahalleler yani periferi bağlamında düzenledikleri sosyal organizasyon tipi belirleyicidir. Söz konusu sosyal organizasyon tipi mahalleleri ve evleri ritüellerin merkezî mekânları, kadınları ise birer ritüel aktör hâline getirmekte, böylece ailenin toplumsal yaşamın devamlılığıyla ilişkili sembolik anlamına binaen kadınlar, sosyokültürel hayat çerçevesinde sembolik bir anlam ve önem kazanmaktadır. Çalışma ve iş zamanı dışında bir boş zaman etkinliği olarak bir araya gelerek dayanışma ağlarına sınırlı düzeyde dönüşen gevşek yapıli iletişim ve etkileşim ağlarını

oluşturan, kurumsal dindarlığın da yer aldığı ilçe merkezinin yapısal bir unsur olan erkeklerin aksine kadınlar aile ile ilgili rolleri bağlamında mahalle birimlerinde güçlü dayanışma ağlarını yaratmaktadır.

Toplumun varlığı ve devamlılığının sembolik bir göstergesi olan çocuklarla ilgili her türlü sosyal ve kültürel geçiş çocukları toplumun sosyokültürel değerlerle özdeşleşmiş bir ferdi hâline getirecek biçimde bu kadın dayanışma ağları bağlamında sosyokültürel bir eyleme yani ritüele dönüşmektedir. Bu yönüyle kadınlar doğumdan ölüme uzanan yaşam döngüsü içindeki hemen her türlü sosyokültürel birlikteliğin ve bu birlikteliğe bağlı ritüellerin temel aktörüdür. Sünnet ritüeli bu durum için çarpıcı bir örnektir. Temelde erkeklerle ilgili bir rit olsa da tümüyle kadın aktörün organizatörlüğünde icra edilmekte ve bir kadın ritüeli niteliğini taşımaktadır. Zira kirvelik uygulamasına rastlanmayan ilçede atalar kültü ile ilişkili, soyun devamlılığının sembolik olarak dramatize edildiği sünnet ritüelinin düğününden, yemek vermeye, kınadan duaya kadar tüm ritleri kadın aktörün organizatörlüğünde icra edilmektedir. Kadınlar, kurdukları güçlü dayanışma ağları ile bu türden ritüellerin sosyokültürel bağlamını tesis etmekte, temelde bireyle ilgili yönlerine karşın ritüelleri toplumsallaştırmaktadırlar. Böylece ilçenin fiziksel mekânı bağlamında periferide yer alan kadınlar mahalle birimleri çerçevesinde oluşturdukları dayanışma ağları ve söz konusu dayanışma ağları bağlamında icra ettikleri ritüellerle periferiyi 'sosyal mekânın' merkezi hâline getirmektedirler.

Mahalle sosyal yaşam alanı üzerindeki bu kadın dayanışma ağlarının temel eylem biçimi ise ziyarettir. Tapper'in geleneksel bir topluluk olan Eğridir

örneğinde “saygı” kök paradigmasına dayandırarak açıkladığı “ziyaret” (Tapper 1990:236-238) kadın etkileşim ve iletişim ağlarının dolayısıyla da ritüel bağlamın kültürel anahtar eylemidir. Gözün aydın, geçmiş olsun, hayırlı olsun ve başın sağ olsun gibi sosyal dayanışma ağının kültürel eylemi olan tiplerinin yanında kutsal yerlere yönelik daha formal ve ritualize olmuş biçimleriyle de karşılaşılmaktadır. Bu anlamda mikro düzeyde sosyal ilişkilerden başlayarak hac, türbe ve mezar ziyareti gibi daha genel ve biçimlenmiş örneklerine kadar uzanan çeşitliliğiyle ziyaret anahtar kültürel bir eylemdir. Bizatihi kendinden kaynaklanan bir kutsallıktan daha ziyade toplumsal ve ahlaki bağların gücüyle kutsallaştırılan ölüm, hastalık, evlilik, sünnet gibi insan yaşamındaki kritik dönümler ziyarete konu olmakta, sosyal olay ve ilişkilerin bu ziyaret boyutu ise eylem olarak kutsal yerlere yönelik ziyaretin kültürün kodlarında mevcut olduğunu göstermektedir (Şahin 2009:262). Bu yönüyle ziyaret ilçe halkı için sosyal ve kültürel hayatın yaratıcı anlam ağı bir dip fikirden hareketle kutsiyet kazanan olay, şahıs, yer gibi sosyokültürel yaşamın önemli bileşenleri ile kurulan ilişkileri metaforik olarak düzenleyen bir ritüeldir.

İlçe sosyokültürel yaşamının anahtar kültürel eylemi olan niteliği ile aslında ziyaret ritüeli sosyal yapıyı da şekillendiren temel değerler sistemini işaret etmektedir. İlçe kültürel anlam dünyasının temel kök paradigmasını başka bir deyişle dip fikrini atalar kültü oluşturmaktadır. Soyun süreçsel devamlılığıyla ilişkilendirilen erkek kimliği temelinde tasarlanan sosyal yapı ve organizasyon tipi ile bu sosyal yapıyı kutsallaştıracak ölçüde anlamlandırılan değerler sistemi atalar kültü ile ilişkili gözükmektedir.

Sosyal yapıyı anlamlandıran atalar kültü ise ataların kutsallığı kök paradigma temelinde, bu kutsallığın sembolik olarak gösterildiği ritüelleri gerektirmekte ve tipik bir biçimde ziyaret ritüelinde cisimleşmektedir. İlçede kadın dayanışma ağları bünyesinde icra edilen atalar ya da “geçmişler” için düzenlenen *anma ve ziyaret ritleri* ile soyun devamlılığıyla ilişkilendirilen *geçiş ve kutlama ritleri* atalar kültürünün ayrılmaz bileşenlerini oluşturmaktadır. “Ocak” veya “baba ocağı” soyun dayandığı atalarla ilişkilendirilmek suretiyle kutsallaştırılmakta ve ziyaret edilmesi gerekli görülmektedir.

Ziyaretin tıpkı atalar kültü gibi ilçe genelinde yaygın olan peygamber ve evliya kültürünün de temel ritüeli oluşu ise her iki kültürün de atalar kültürünün “fonksiyonel dengi” (Turner 1974: 65) olabileceğini akla getirmektedir. Yaygın bir peygamber sevgi, saygısı ve peygamberin yardım ve şefaah edeceği beklentisi peygamber kültürünün çıkış noktasını oluşturmakta, peygamberin yaşadığı mekânların, kullandığı eşyaların kutsal olduğuna inanılmakta ziyaret edilmek istenmektedir. Ata mezarlarının ziyaret edildiği arife günlerinin kültürel bir eylemi olan “Sakal-ı şerif ziyareti” bağlamındaki geleneksel örneği ile hac gibi daha formal dinî bir pratikteki örneği ziyaretin söz konusu kültür içindeki belirleyiciliğini gözler önüne sermektedir. Mekânın peygamberin kutsal kimliğine bağlı olarak kutsiyet kazanışı temelinde geleneksel ziyaret fenomeni metaforik olarak hac ritüeli içinde kodlanmış ve hacca gitme eğilim ve isteğini artırmış görünmektedir. Turner’e göre bu durum kurumsal dinlerdeki haccın ziyaret fenomeninin dönüşüme uğramış bir biçimi olduğunu, geçiş ritlerinin ve bir talihsizliğe çözüm bulmak ya da bir hastalığı iyileştirmek için ziyaret yerlerine gitmek suretiyle

başvurulan bağış ritlerinin fonksiyonel dengi olduğunu göstermektedir (Turner 1974: 65). Atalar kültürü ile benzer metaforik bağlamı paylaşan evliya kültürü çerçevesinde özellikle Kayseri'deki türbeler ziyarete konu olmaktadır.

İlçenin zikredilen sosyal yapı ve anlam dünyası, kadınların ritüel bağlamlarını güçlendirmekte, sosyokültürel yaşamın devamlılığını sağlama rolü çerçevesinde bir önem ve anlam kazanmalarının önünü açmaktadır. Kimi zaman ataerki yapıdan kaynaklanan görece yoksunluk duygusu ile başa çıkabilmek kimi zaman güçlü dayanışma ağlarının bir parçası olabilmek amacıyla kadınlar ritüellere yoğun bir biçimde yönelmektedir. Böylece kadınlar ilçe ritüel hayatının temel aktörleri hâline gelirken mahalle ve ev birimleri de kadının şahsında ritüel merkezler olma hüviyetini kazanmaktadır. İlçenin genel sosyal yapısı ritüelleri tür, katılım biçimi ve mekân olarak etkilerken ritüeller de parçası oldukları kültür ekseninde metaforik olarak sosyal yapıyı anlamlandırmakta ve değerler dünyasıyla ilişkilendirmektedir. Kadın ve ritüel birlikteliğinin olmazsa olma bileşeni ise sözlü kültürel kalıplardır.

İlahilerin Kutsal Bağlamı: Yemek Görme Ritüeli

İlahiler, ilçe sözlü ve eylemsel sosyokültürel yaşamının önemli bir bileşenidir. Erkek dindarlığını karakterize eden kurumsal dindarlık bağlamında kutsal gün ve gecelerdeki ritüeller ile tarikat ritüellerinin bir parçası olan ilahiler, kadınlar tarafından düzenlenen ve genellikle kimi zaman geleneğin dinileştirilmesi kimi zaman da dinin gelenekleştirilmesi suretiyle tesis edilen geleneksel ritüellerin ayrılmaz bir ritü niteliğindedir. İlçede ilahilerin yaygın yer bulunduğu bağlam neredeyse tüm geçiş ve bağış ritlerine eşlik eden “yemek gör-

me (verme, dökme)” ve “Kur’an okutma” ritüelleridir. Yemek görme ya da Kuran okutma tabirlerine özellikle seksenlerden sonra mevlit okutma ifadesi de durumu tanımlayan bir kavram olarak eklenmiştir. Yemek görme ritüeli Kur’an okutma, mevlit okutma, dualama (duasını toplama), hatim duası, ilahi söyleme (çağırma) ve kurban kesme (kan akıtma) ritleri ile genellikle birbirine geçmiş bir ritüel bağlamı sunmaktadır.

Yemek görme ritüeli soyun süreçsel devamlılığı ile ilişkili yanı nedeniyle doğum, sünnet, evlilik, ölüm gibi geçiş ritüelleri ile bir hastalık veya felaketin ardından düzenlenen bağış ritüellerinin ayrılmaz bileşenidir. Nitekim ilçede yemeksiz geçiş ve bağış ritüeli, mevlit ya da Kur’an okutma ritine rastlamak neredeyse imkânsızdır. Okutulan Kuran ve mevlit ile ilahi geleneksel bir ritüelin dini bir form edinerek meşruiyet kazanması ve varlığını sürdürmesini temin etmekte ve ritüel bağlamın güçlenmesini sağlamaktadır. Yeni doğan çocukların biraz büyümelerinin ardından yemek görülerek, kurban kesilebilmekte, ancak daha yaygın olarak sünnet ritüelinde geniş katılımlı yemek görme ritüeli düzenlenmektedir. Sünnet düğün, mevlit ve Kur’an okunarak ama mutlaka yemekli ve dualı olarak yapılmakta, her aşamasında ilahiler geniş yer bulmaktadır. Nadir uygulansa da mevlitli-yemekli ve yeşil pop denilen müzik türü söylenilerek yapılan düğün tiplerinde de ilahlilere yer verilmektedir. Ancak geleneksel ilçe düğünlerinde ilahi genellikle kına gecesinde ağıt havası formunda kına yakma ritinde kendine yer bulmaktadır. Sözlü kültürel kalıpların geniş yer bulunduğu yemek görme ritüeli ölüm olayının ardından yedisi, kırkı, elli ikisi, sene-i devriyesi vesilesiyle yapılabileceği gibi ataları anmak üzere belli aralıklarla

“geçmişlerin canına değmesi” niyetiyle bir anma ritüeli olarak da icra edilebilmektedir. Ancak ilçede ölüm olayının hemen ardından gerçekleştirilen yıkama ve defin ritleri ile can aşısı, ya da ilk yemeğinde ilahi okunması matem havasını bozduğu gerekçesiyle kesinlikle hoş karşılanmamaktadır. Ölünün öbür dünyaya geçişini sağlayan ritler tamamlanmadığı için ilçe halkının ölünün kalanlara zarar vermesinden çekindiği ve ilahlere ölümü müteakiben yer vermedikleri de anlaşılmıştır. Ev ya da araba almak, uzun zamandan sonra çocuk sahibi olmak gibi sosyal dönüşümler ile bir kaza, hastalık ya da felaketten kurutulma gibi durumlarda şükretmek ve/ya sebep olan kötü göz ve ruhları sakinleştirmek üzere düzenlenen mevlit ve/ya Kur’an okutma, kurban kesme ritlerini de kapsayan bağış ritüelinin bir tipi olarak yemek görme de ilahilerin önemli bir diğer bağlamıdır.

Yemek görme ritüelinin bahsi geçen geleneksel tiplerinin yanında daha küçük katılımlı ve yemeğin yerini ikramların aldığı, ev gezmesi ile yemek görme ritüeli arasında ara bir form niteliğini taşıyan ancak, aynı dip fikirten beslenen ve aynı ritüel formu kullanarak icra edilen tiplerinde de ilahiler geniş yer bulmaktadır. Söz konusu ritüelin iki tipiyle karşılaşılmıştır. İlki Kur’an bilmeyen kadınların bir araya gelerek bilen bir kadından Kur’an’ı öğrenmeleri şeklinde gerçekleşmektedir. Dönüşümlü olarak birbirlerinin evinde toplanan kadınlar Kur’an’dan belirli kısımlara daha önceden çalışarak hazırlanmakta, bu kısmı sırayla okumaktadırlar. Okunan Kur’an, ikramlar eşliğinde ev sahibinin geçmişlerinin ruhuna gönderilmektedir. Kur’an okumaları arasında sık sık ilahiler okunmaktadır. Bu ritüelden farklı olarak Kur’an okumayı bilen kadınlar bir araya gelerek, yine periyodik olarak

birbirlerinin evinde toplanıp Kur’an okumakta, okunan Kur’an ikramlar eşliğinde yine ev sahibinin geçmişlerine başlanmaktadır. Bu ritüelin de ayrılmaz bir bileşeni olan ilahlere Kur’an’ın tümüyle bitirilmesinin ardından düzenlenen hatim ritinde daha yoğun bir biçimde müracaat edilmektedir.

Yemek görme ritüelinin ev merkezinde dönüşüme uğrayan ancak dinî formu daha baskın bir diğer ara tipi ise dinî sohbetlerdir. Dinî cemaat ve tarikatlara mensup veya kendi aralarında sohbet grubu oluşturmuş bazı kadın birliktelikleri tarikat ritüellerini ya da sohbet toplantılarını belirli aralıklarla her defasında farklı bir evde düzenlemektedirler. Bu ritüeller cemaat ya da tarikatların organizatörlüğünde düzenlense de tam bir tarikat ya da cemaat ritüeli olmaktan oldukça uzaktır. Dinî sohbetin cemaat temsilcisi kadınlarca gerçekleştirilmesi hâlinde ilahlere çok az yer verilmekte, genellikle ritüel dinî bilgilerin aktarıldığı bir eğitim etkinliğine dönüşmektedir. Ritüel uzmanın yaklaşım biçimi bir yana ritüele katılan ilçe kadınları için birlikteliğin içeriği değişmemekte, “sohbet almak” adı verilen bu ritüellerin ana temasını da yine ev sahibinin ikramları çerçevesinde geçmişlerin anılması oluşturmaktadır. Anlaşılacağı üzere toplumun atalar kültürüne dayalı anlam dünyası din ve geleneği bir araya getirmekle sonuçlanmakta, kültürün anlam dünyasının kutsal karakteri dinin kutsallığını da kullanarak güçlendirilmektedir. Bu durumun çarpıcı bir diğer örneğini de ramazan ayında okunan mukabele riti oluşturmaktadır. Tümüyle dinî bir atf çerçevesine sahip olsa da ilçede içerik ve form itibarıyla gelenekleştirilmiş, geçmişler ve ata ruhları için hatim indirmeyi kapsayan bir anma ritine dönüştürülmüştür. Okunan Kur’an

ramazan ayının sonunda düzenlenen bir ritüelle geçmişlerin ruhları için ilahiler eşliğinde başlamaktadırlar.

Yemek görme ritüeli kadın ve/ya erkek ritüel uzmanın haneye çağırılması suretiyle gerçekleştirilmekte, genellikle mahalle birimlerinde ev içinde icra edilmekte, ritüel yemek ve ikramlarla bitirilmektedir. İlahileri ölü yıkama ve kefenlemeyi, Kur'an ve mevlit okumayı bilen mevlithan, sohbet grubu başkanı ve tarikat vekilleri gibi "hoca" olarak adlandırılan ritüel uzmanlar mevlit ve/ya Kuran okumaları ve dualar arasında söylemektedir. İlçede "hoca" olarak adlandırılan beş ritüel uzman bulunmaktadır. Mevlithanlar Kadiriliğin bir koluna mensuptur. Tarikat vekilleri ise Nakşiliğin Menzil ve Yahyalı kollarının ilçedeki temsilciliğini yapan, tarikata giriş ritüellerinden başlayarak tüm tarikat ritüellerini yöneten kadınlardır. Sohbet grubu başkanı kadınlar ise genellikle kış aylarında aynı mahalleden kadınların bir araya gelmesiyle oluşan gruba Kur'an bilmeleri nedeniyle önderlik eden ritüel uzmanlardır. Söz konusu ritüel uzman, ölüm, doğum gibi geçişler ile ev ya da araba almak, hastalık ya da kazadan kurtulmak, bir adağı olmak gibi nedenlere dayalı olarak davet edildikleri evlerde bağış ritlerini yerine getirmekte, Kur'an okumakta, sohbet vermekte ve ilahi söylemektedirler. Ritüel uzmanlar, duyarak öğrendikleri, birbirlerinden, ilahi kitaplarından, televizyon, radyo ya da internetten aldıkları ilahileri ilçe ağızı, değer ve yapısına uyarlamakta, dolayısıyla ilçe atif çerçevelerine göre yeniden yorumlamakta, ritüelin düzenlenme amacı ya da ritüele katılan kadınların istekleri doğrultusunda okumaktadırlar.

Öyle anlaşılıyor ki kurumsal dindarlığın ritüelden daha ziyade ibadetle ilişkilendirilişine ilave olarak kitap ve

sünnet merkezli bilgiye dayalı yönü, duygusal ve kolektif karakteri baskın ritüeller ile ilahilerin periferiye yani mahallelere terk edilmesi ve kadınla ilişkilendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Kadınların ritüel ve ilahi gibi bilgiden daha ziyade duygusal bir coşkuyu üreten sosyokültürel eylemlere yönelişleri duygusallıkla ilişkili biyolojik cinsiyet özelliklerini yansıtıyor görünse de aslında toplumsal cinsiyet özellikleri, yani sosyal statü ve konumları ile ilişkilidir. Bu çerçevede olmak üzere kadınlar toplumsal statü ve rollerinin gerektirdiği sosyal bir yükümlülük olmak, bu statünün yarattığı sorunlardan kaçmak ya da bu sorunlar için telâfi mekanizmaları aramak, sözlü kültürel yaşamlarının gereği olarak duyarak bilgilenmek, sosyal yaşama katılmak, hasılı kendi sosyal ve kültürel duruşlarını tüm boyutları ile ifade etmek üzere ilahilere ritüel bir bağlamda kulak vermektedirler. Bu yönüyle ilahiler, ritüel bağlamda kutsallaşan sözlü kalıplardır. Ritüel bir bağlamla ilişkili olmaksızın icra edilen ezgiler ise kadınlar için bir anlam ifade etmemektedir. Radyo ya da televizyondan dinlenen sözlü müziğin veya nadir de olsa mevlitli düğünlerde çoğunlukla enstrümanlar eşliğinde icra edilen, bu nedenle "yeşil pop" olarak da adlandırılan müzik türünün paylaşılan ritüel bir ortamı yaratmayışı nedeniyle ilahi olarak tanımlanmadığı ve ilgiyle karşılanmadığı anlaşılmaktadır.

İlahilerin Ritmik ve Müzikal Yapısı: Türkü mü? Nefes mi? İlahi mi?

İlahilerin müzikal ve ritmik olarak çeşitlenen ve farklılaşan bir karaktere sahip olmadığı görülmüştür. Bu noktada dikkat çeken husus kadınların okuduğu ilahilerin ritmik ve müzikal olarak ağıt (uzun hava) ve oyun havası (kırık hava) tarzında oluşudur. Tewari, araştırma

yaptığı bir Anadolu köyünde benzer bir bulguya ulaşmış, dinî şarkılar olarak kavramlaştırdığı nefeslerle köydeki türküleri arasında müzikal olarak hiçbir fark olmadığını görmüştür (Tewari 1972: 22, 24). Bu yönüyle nefes ve ilahiler, sosyokültürel yaşamın hakim müzikal yapısı olan türkülerden beslenen ancak ritüeller bağlamında kutsiyet kazanan ezgilerdir.

İlahilerin müzikal ve ritmik olarak türkü formunda, ağıt ve oyun havası olarak söylenmesinde belirleyici olan içerikleridir. İlahilerin türkülerin müzikal yapı ve ritimlerine göre okunması bir yana pek çok türkünün ilçede kadınlar arasında ilahi adı altında okunduğu görülmüştür. Esen tarafından derlenen anonim bir türkü (Esen 1999: 70) bazı kadın hocalarca sadece ilçe ağzına uyarlanarak “Anam Babam Yok mu Benim?” başlığı altında aynen, bazılarınca da “Hep Esirler Geldi” başlığı altında yeni ilave dörtlüklerle (alttaki kısım asıl metne ilave) söz ve ritim olarak ilçe ağzına uyarlanarak ilahi olarak okunmaktadır.¹

Birinci Dünya Savaşı sırasında yaşanan seferberliği bir tema olarak işlediği anlaşılan bu türküyü kutsal bir bağlama ve ritüel bir içeriğe taşıyarak ilahi hâline getiren temel itici dinî bir dip fikirden daha ziyade millî değerler sisteminden kaynaklanıyor görünmektedir. Bir Rumeli türkü olduğu anlaşılan “Ben Bir Geyik Gezer Gördüm” (Uslu 2009:493) isimli türkünün ise “Geyik İlahisi” adı altında, isim ve içeriği değiştirilerek herhangi bir dinî atfa yer verilmeksizin ilahi hâline getirildiği ve ritüellerde sık sık okunduğu görülmüştür. Şaşırtıcı bir biçimde hangisinin ilahi hangisinin türkü olduğunu –ki üstteki kısım ilahi- ritüel bağlamını bilinmeksizin anlamak mümkün gözükmemektedir.² Bahsi geçen türkü ve ilahinin tema

olarak geyik sembolüne yer veren niteliği, geyiğe Anadolu kültüründe yüklenen sembolik anlam (Bkz. Karadavut vd. 2007) göz önünde bulundurulduğunda bu çalışmanın kültürün metaforlarının anlamlandıran gücüne dair varsayımını da aşikâr hâle getirmektedir.

İlahilerin türkü ya da türkülerin ilahi olarak söylenmesi kadınların kutsallıklarını akışkanlaştırmak suretiyle kimi zaman geleneği dinileştirerek kimi zaman da dini gelenekleştirerek geleneksel ritüeller vasıtasıyla din ve gelenek arasında bir köprü kurdukları sosyokültürel durumlara bir örnektir. Gelenek ve din arasındaki bu türden akışkanlık ise geleneksel yaşamın önemli bileşeni olan bir müzik türünün, ritüeller bağlamında dinin kutsallıkları izafe edilerek meşrulaştırılmasını ve kutsallaştırılmasını, geleneksel kültürel kalıpların kutsal renkleri değişmekle birlikte form ve anlam itibarıyla devamlılığını sağlamaktadır.

İlahilerde Söylenen Sosyokültürel Yaşam ve Kadın

Değerlendirilmeye çalışılan ilahilerin, sembolik ve metaforik bir biçimde kültürün anlam dünyasını gösteren, anlam ve değer dünyasını müzikal bir formda taşımak suretiyle güçlendiren, aynı zamanda da sosyal yapı bağlamında rol ve statüler için örnek modeller oluşturan sembolik kodlara sahip olduğu görülmüştür. Dolayısıyla ilahiler bir yandan ilçe sosyal yapı ve değer dünyasını temsil eden, diğer yandan da bu sosyal yapı ve değer dünyasının devamlılığını sağlamaya yönelik sembolik bir modeli barındırmaktadır. Bahsi geçen bu model kadınların kültürel anlam sistemi içindeki yerini, sosyal yapıdaki konum ve statülerini gözler önüne sermekte, toplumsal statülerinin yeniden yaratılması ve anlamlandırılması için gereken referansları bünyesinde taşımaktadır.

Konularına göre tasnif edildiğinde

görülmüştür ki ilahilerde ilçenin kùltler şeklinde kendini hissettiren değer dünyasını gösterecek biçimde çeşitli kutsal şahsiyetler, mekânlar, objeler, ölüm ve kader gibi konular vurgulanmaktadır. Sosyal yapıya ise ataerkil referanslarla kadın ve erkeklerin çeşitli toplumsal rol ve statüleri çerçevesinde işaret edilmektedir. Konu tasnifi ve içerik analizi sürecinde kitabi dindarlığın izleri özellikle aranmış, inanç ve ibadete dair işaretler toplanmaya çalışılmışsa da böylesi bir anlam ve içeriğe açık ve belirgin bir biçimde rastlanılamamıştır. Başka bir ifadeyle ilahilerde İslam'ın amentüsüne ve şartlarına doğrudan işaret eden anlamsal bir içerikle karşılaşılmalıdır. Bu durum ilahilerin ilçe geleneksel sosyokültürel yaşamının yapısal ve anlamsal karakteriyle uyumluluk arz ettiğini, bu yönüyle geleneksel halk dindarlığının önemli bir bileşeni olduğunu, halk dindarlığının inanç ve pratiklerini yansıttığını akla getirmektedir.

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki Allah, peygamber, melek, kitap, ahiret ve kader inançları ile kelime-işhadet, namaz, oruç, hac, zekât gibi dinî ibadetlere kitabi dindarlığın bir bileşeni olarak vurguda bulunulmamıştır. Söz konusu inanç ve ibadetlere dair kitabi dindarlık bağlamında bilgi sunulmak yerine ilçenin sözlü kültürel sosyalizasyonunu yansıtacak biçimde tasvirici, efsanevi, mucizevi, kıssacı tasvirlerle yer verilmiştir.³ İlahilerde İslam'ın inanç boyutunu kitabi bağlamında doğrudan vurgulayan ifadelere sınırlı bir biçimde rastlamakla birlikte, "Allah", "Allah'ım", "Rabbim", "Mevla'm", "Yaradan" tabirleri sıklıkla geçmektedir. Kader inancına kader tabirinin yanında "alın yazısı", "yazılan" gibi ifadelerle işaret edilmektedir.

Ahiret inancı öldükten sonra yaşanacak yeni hayatın tiyatro sahnesini andıracak bir biçimde dramatize edilmesi suretiyle vurgulanmaktadır. Ölüm, میزان, mahşer, hesap günü, sırat köprüsü,

zebani, kabir, ölüm meleği, mezar taşı, Azrail, kefen, İsrail, kıyamet, kıyamet günü, sura üflemek, haşır, Kevser ırmağı, cennet, cehennem, huri, cennet ırmakları, cennet ve cehennem kapısı bu tiyatro sahnesinin sıklıkla dile getirilen manzaralarıdır. Görüldüğü üzere melek inancı da söz konusu bu yeni hayat sahnesi çerçevesinde zikredilmektedir. Zira ilahilerde genellikle "ölüm meleği" olarak bahsedilen ancak "Azrail" şeklinde de ifade edilen melek en çok tekrarlanan ve bilinen melektir. Yine ölümden sonraki yaşam sahnesinin bir parçası olan bir diğer melek ise İsrail'dir. İslam inanç sistemi bağlamında sıklıkla konu edinilen niteliğine karşın Cebrail'den tek bir ilahide bahsedilmektedir. Peygamber inancı ise başta Muhammet peygamber olmak üzere karakteristik özellikleri zikredilerek belirli peygamberler etrafında şekillenmektedir. Ancak bu peygamberlerin bahis konusu edilmesi peygamber inancını işaret etmekten daha ziyade karakteristik özellikleri ekseninde sosyokültürel yaşam için ahlaki modeller oluşturulması amacına dönüktür. Dindarlığın inanç boyutu bu türden sembolik vurgularla işaret edilse de ibadet boyutu çok daha sınırlı düzeyde işlenmektedir. Dindarlığın pratik boyutuyla ilişkilendirilebilecek hususlardan namaz, besmele, esmayhüsna bir; Kur'an'ı hatmetmek, dua etmek iki; kelimeitevhit dört ilahiye konu edinirken mistik ve ahlaki boyutu bağlamında tövbe-istiğfar ve zikir bir, sabır dört ilahiye konu edinilmiştir. Geleneksel halk dindarlığının bir parçası olmak üzere bir ilahide mevlit okutmanın önemine işaret edilmiş, üç ilahide ise evliya türbelerinin ziyareti vurgulanmıştır.

İnanç ve ibadete sınırlı bir biçimde değinilmesine karşın kutsal mekân, zaman ve şahsiyet, sayı, renk ve çeşitli nesnelere ilişkin sembolizme kültürün anlam dünyasına işaret edecek biçimde yoğun bir biçimde müracaat edilmiştir. Çeşitli bağlamlarda olmak üzere yedi

ilahide yeşil renk geçmiş, on sekiz bin (âlem), dokuz (yıl), kırk (yıl), yüz bin (melek, salavat), sekiz (cennet kapısı) bir; yedi kat (gök/yer) iki ilahiye konu olmuştur. Renk ve sayı sembolizmi dışında on üç ilahide yer verilen zembem ve on iki ilahide geçen Kevser ırmağı örneğinde olduğu üzere su, üç ilahi bağlamında zikredilen haceresved taşı örneğinde olduğu üzere taş sembolizmine işaret edilmiştir. Söz konusu taş ve su sembolizmi sosyokültürel yaşamın derinliklerinde uzanan bir su ve taş kültürünün de habercisi niteliğindedir. Sembolik bir biçimde zikredilen bir diğer unsur ise güldür. Beş ayrı ilahide gül geçmiştir. Sembolik nitelikleri öne çıkan tüm bu unsurlara ilave olarak bazı mekân, zaman ve şahıslar da kutsiyet atfedilerek anılmıştır.

Ramazın yedi, seher yeli/vakti on iki, bayram/bayram sabahı ve cuma iki, mevlit gecesi bir ilahide kutsal zamanlar olarak konu edinilmiştir. Kutsal yerler arasında Kâbe ve Mekke altı, yine Kâbe'yi ifade eden Beytullah sekiz, Medine dokuz, Uhut dağı üç, Hıra mağarası bir, Ravza yedi, Arafat dokuz, Safa ve Merve dört, Kudüs iki, Hicaz, Halep ve Bağdat bir, Melikgazi türbesi bir, tarikat şeyhlerinin yaşadığı mekânlar üç, Kerbela ise dört ilahi çerçevesinde zikredilmiştir. Görüldüğü üzere ilahilerde peygamber, Ali ve evliyanın karizmatik şahsiyetlerinin gölgesinde kutsallaşan, mekân ve şahsiyetin kutsallığının birbirine karıştığı, üç tip kutsal mekândan bahsedilmekte, her üç kutsal mekân tipi de ziyaretle ilişkilendirilmektedir. Her üç kutsal mekân tipinin de ziyaret ritüeli ile ilişkilendirilmesi ise kültürel yaşam içindeki bu üç karizmatik şahsiyet tipine dair kültürün varlığını işaret etmektedir. Zira daha önce belirtildiği gibi ziyaret, atalar kültürünün fonksiyonel dengi olan evliya ve peygamber kültürleri örneğinde olduğu üzere sosyokültürel yaşamın kutsallarıyla kurulan ilişkinin temel ritüelidir. İlahiler ile okundukları ritüel bağlamdan anlaşılabilir ki ilahile-

rin okunduğu bağış ve geçiş ritüellerinin temel dip fikirlerinden olan atalar kültürü dinin kutsallık alanına yeni kültürel formlarla taşınmış, fonksiyonel denklere ile bu yeni kutsallık alanındaki varlığını sürdürmüş, bu durum ilahilerin içeriğine tipik bir biçimde yansımıştır.

Peygamberle ilişkilendirilen mekânların kutsallığının neredeyse ilahilerin yarısından fazlasına konu edinilmesine ilave olarak söz konusu mekânların görülme isteği ziyaretin kültürün anlam dünyasında saklı temel ritüel olduğunu gözler önüne sermektedir. Kültürün derinliklerinde saklı ziyaret metaforu, maddi bir gücü gerektirmesi nedeniyle zor bir ibadet olmasına rağmen ilahiler bağlamında en çok vurgulanan ritüelin hac olmasını da beraberinde getirmiş görünmektedir. İlahilerde bir yandan peygamberin yaşadığı kutsal mekânları görme arzusu dile getirilirken⁴ diğer yandan da peygamberin mezarının tıpkı evliya mezarı gibi ziyarete konu olacak bir türbe olarak değerlendirildiği, evliya türbeleri ile kurulan analogi üzerinden ziyaret ritüelinin icra edildiği kültürel bağlamın ifade edildiği, peygamberin karizmatik şahsiyeti etrafında kutsallık kazanan mekânların bu bağlamlar arasında sayıldığı görülmektedir.⁵

Peygamber kültürünü çağrıştıran bir diğer önemli husus da peygamberin kutsal şahsiyetine duyulan sevgi ve saygının bir göstergesi olmak üzere isminin Habibullah, Muhammet Mustafa ve Muhammet şeklinde olmak üzere otuz yedi ilahiye konu edilmesidir. Peygamberin isminin bu sıklıkta tekrarlanması peygambere duyulan sevgi ve saygı göstermesinin ötesinde şefaate beklentisi ile birlikte zikredilmesi bir peygamber kültürünü vurgulamaktadır. Sunulan üç örnek ilahide de görüleceği üzere peygamberin neredeyse her isminin geçişinde şefaate beklentisi dile getirilmektedir.⁶ Geleneksel halk dindarlığının bir göstergesi olacak biçimde şefaate vurgusu öyle-

sine yüksektir ki dinin temel pratiklerinden biri olarak görülen namazın işaret edildiği tek ilahi bağlamında bile ibadet şefaât beklentisiyle açıklanmıştır.⁷

İlginç olan husus peygamberin kutsal şahsiyetinin Tanrı vurgusunun önüne geçecek sıklıkta tekrarlanmasıdır. Peygamber kültü bağlamında Hamza, Abdulttalip, Hatice bir kez zikredilmiştir. Peygamberin hanımı ve rivayet ettiği hadisler nedeniyle kitabi dindarlık çerçevesinde önemli bir otorite olan Aş'e'nin hiç zikredilmeyişi ise oldukça ilginçtir. Böylesi güçlü bir şahsiyetin kutsallaştırılmayışı kendine yüklenen anlamla ilişkili görünmekte, kutsal mekân algısına dayalı bir diğer kültür; Ali kültürünün ipuçlarını vermektedir. Böylece geleneksel halk dindarlığının kök metaforlarının Sünni, Alevi ayrımlarının ötesine geçen ve ortak kültürel kodlara dayanan niteliği de yavaş yavaş açığa çıkmaktadır.

İlçede Ali'nin sevgi ve saygıyla anılan kutsal bir şahsiyet olmasının ötesinde ilahilerde Ali kültürünü işaret eden en önemli husus ziyaret edilmesi gereken bir mekân olarak Kerbela'nın zikredilmesidir. Kerbela dört ilahiye konu edinilmiştir. Peygamberin mezarının ziyaret edilmesinin gerekliliğinin evliya türbeleri ile kurulan analogiler çerçevesinde ifade edilişi ve ziyaretin kültürel bağlamının tespit edilmesine benzer bir biçimde Kerbela da aynı ilahi içinde sayılan Mekke, Medine ve Kudüs'ün ziyaretiyle kurulan analogi bağlamında zikredilmiştir.⁸ Dolayısıyla bu ilahiye göre ne eksik ne fazla Kerbela da tıpkı Mekke, Medine ve Kudüs gibi ziyarete konu olacak kutsal bir mekândır. İlahide dikkat çeken bir diğer husus da Anadolu kültüründe sembolik bir anlamı olan turna kuşunun zikredilmesidir.

Kavram ve şahıslar düzeyinde değerler dünyasına işaret etmek suretiyle bir Ali kültürünün varlığını ortaya koyacak biçimde Ali dört, Fatma üç, Hasan ve Hüseyin iki, kırklar dört, kesik baş

bir, Hacı Bektaş Veli bir ilahiye konu olmuştur. Ayrıca, Fatma örneğinde olduğu üzere kültürün kutsal karizmatik şahsiyetlerinden şefaât beklentisi de ilahiler bağlamında dile getirilmiştir.⁹ Örnekle olarak sunulan ilahi ilçede özellikle evlilik, ölüm gibi geçiş ritleri ile yemek görme gibi anma ve bağış ritleri bağlamında sıklıkla okunmaktadır. Yaygın bir biçimde okunan bir diğer ilahide Ali kültürü peygamber kültürü ile ilişkilendirilirken, bir diğerinde kırklar ve Hacı Bektaş Veli'ye işaret edilmiştir.¹⁰

Ritüeller bağlamında sıklıkla okunan tüm bu Ali kültürüne dair ilahiler ilçe halkının Alevilikle etkileşim içinde olduğu fikrini çağırırsa da ilçe merkezinde böylesi bir etkileşimi mümkün kılacak bir Alevi nüfustan söz etmek mümkün değildir. Peygamber ve Ali kültürü örneğinde olduğu üzere mekân ve şahsiyetin kutsallığını birbirine katıştıran ve bu temelde ziyaret ritüeli ve şefaatin vurgulanışının bir diğer örneğine ise evliyanın kutsal şahsiyeti çerçevesinde rastlanmaktadır. Bir evliya kültürünü gözler önüne serecek biçimde Melikgazi türbesi ile ilgili başlı başına bir ilahi olduğu gibi, tarikat ilahileri çerçevesinde sıklıkla tarikat şeyhlerinin yaşadığı mekânların ve mezarlarının kutsallığına ve ziyaretinin gerekliliğine işaret edilmektedir.¹¹

İlahilerde kutsal şahsiyetler olarak zikredilen Musa, Adem, Yusuf, Eyüp, Yakup peygamberler birer ilahiye konu olmuşlardır. Söz konusu peygamberlerin zikredilişi temel karakterleri göz önünde bulundurulduğunda aslında dindarlığın ahlaki ve mistik boyutuna dair bir model oluşturma eğilimini sergilemektedir ki bu erdemli davranış biçimi sabırdır. Lokman Hekim ve Hızır bir, Yunus Emre ise ilahinin söyleyeni olarak dört ilahide geçmiştir. Kutsal şahsiyetler arasında kadın olarak Fatma üç, Havva iki, Hatice bir ilahide zikredilmiştir. Fatma kutsallık hiyerarşisinin en üst noktasında yer almaktadır. Kadınlar tarafından düzenlenen ritüeller-

de söylenen ilahilerde kutsal şahsiyet olarak bunca erkeğin sayılmasına karşın kadınlara çok sınırlı düzeyde yer verilmesi dindarlığın erkek baskın niteliğini göstermektedir.

İlahilerin ilçe toplumunun anlam ve değer dünyası ile ilişkisinin ele alınmaya çalışıldığı yukarıdaki değerlendirmenin de gösterdiği üzere kültürel yaşam, gelenek ve dinin kutsallık kaynaklarını çeşitli biçimlerde de olsa uzlaştırarak harmanlayan bir niteliğe sahiptir. Ritüeller bağlamında ilahiler okunmak suretiyle sadece kültürün anlam dünyasına dokunulmamakta, ritüel bağlam güçlendirilmekte ve toplumun sosyal yapısına da işaret edilmektedir. Nitekim müziğin toplumsal karakterini sosyal yapı ile müzikal yapı arasında kurduğu ilişki çerçevesinde ele alan Feld, müzikal inanç, yapı ve eylemlerin toplumların sosyokültürel yaşamı ve yapısal özellikleri ile uyumluluk arz ettiğini vurgulamaktadır (Feld 1984: 400, 403, 405-406). Sosyal yapıyla ilişkili olarak ilahilerde biyolojik ve toplumsal cinsiyet, cinsiyetlerin rol ve statüleri, sosyal dayanışma, görece yoksunluk duygusunun göstergeleri, sosyal yapıyı güçlendiren norm ve değerler anılmıştır. Böylece bir yandan sosyal yapının temsili bir modeli sunulurken diğer yandan da sosyal yapının devamlılığını ve güçlenmesini sağlayacak hususlara işaret edilmiştir.

Kutsallıkla nitelendirilecek bir yoğunluk ve anlamda bahsedilen toplumsal statü ve rol anneliktir. On beş ilahi doğrudan doğruya anne hakkındadır. Ancak annelik dinî referanslarla kutsallaştırılmamakta, bundan daha ziyade sosyokültürel yaşamın annelik rol ve statüsüyle ilişkili algısı çerçevesinde kutsallaştırılmaktadır. Anneler çocukları için yaptıkları fedakârlıklar temelinde kutsal bir şahsiyete dönüşmektedir. Evlilik nedeniyle yaşadıkları ayrılık tecrübesi üzerinden anneleriyle aynı tecrübede buluşan ve kendilerini anneleriyle özdeşleştiren kadınlar, anneliği kutsal-

laştırmaktadır. Anne temalı ilahilerin ilçede en çok söylenen ve dinlenilmek istenen, duygusal bir yoğunlaşmanın yaşandığı ilahiler oluşu kadınların paylaşılan bir annelik tecrübesi üzerinden kendilerini ifade edişlerini temsil etmektedir. Kadınların sosyal statülerinin evlilik yoluyla belirlenmesi, evliliğin ise bir ayrılık tecrübesini barındırmasına dayalı olarak ayrılığın bir kader olduğunu vurgulayacak biçimde anne, kader ve ölüm temaları bir arada işlenmektedir. Ayrılık ve ölüm temasının kader vurgusuyla birlikte anne ilahilerinde işlenmesi, inanç sistemi ile yaşanan sosyal tecrübenin örtüşmediği durumlarda oluşan boşluk ya da kırılmanın teodise vurgusu yüksek müzikler tarafından doldurulmasına ve onarılışına tipik bir örnektir (Stokes 1992: 225).

Anlaşılan o ki sosyal gerçeklik ile değerler sisteminin örtüşmediği durumları ifade eden teodise sorunu müziğin sağladığı drammatizasyon yani sanatsal temsille aşılmaktadır. Özellikle ölüm olgusu temelinde anneden ayrılık teması üzerinden yalnızlık, kimsesizlik ve çaresizliğin dile getirilişi, ayrılığın kader olarak değerlendirilişi ilahilerin drammatizasyon gücünü kullanarak sosyal gerçeklikle inancı uzlaştırma çabasını gözler önüne sermektedir. Böylesi bir ifade biçimi ayrılık gibi ortak tecrübede buluşan ve ritüele katılan kadınlarda duygusal bir boşalmaya ve psikolojik bir rahatlamaya neden olmakta, evlilik gibi geleneksel statü dönüşümünü sağlayan ritüeller için kolektif bir onayı temin etmektedir. Ölüm olgusunun sosyal statü ve gündelik yaşamın sınırlılıklarının ötesine geçiş için böylesine yoğun bir biçimde işlenmesi ve kadınlarda önemli duygusal dönüşümleri yaratması ise geçiş ritüellerinin liminal aşamasını çağrıştırmaktadır. Turner'in de belirttiği üzere liminalite öznenin sıradan gündelik ve seküler ilişkilerden ayrılmasını işaret eden ölüm metaforuyla başlayan, sembolik yeniden doğum ya da ahlaki

kodlar tarafından şekillendirilmiş toplumla yeniden bütünleşme ile sonuçlanan geçiş ritlerinin orta aşamasını ifade etmektedir (Turner 1974: 273, 52–53). Bizatihi kutsal ya da kolaylıkla kutsallık kazanabilecek bir durum olan liminalite (Turner 1974: 47) içinde ise farklılaşmamış ve eşitlikçi toplum ve sosyal ilişki biçimlerini ifade eden komünite meydana gelmektedir (Turner 1995: 96, 203).

Ritüel bağlamın dönüştürücü gücüne ilahilerin yarattığı duygusal dönüşüm de eklenince katılımcı kadınlar, mevcut durumlarının, gündelik yaşam tecrübelerinin, sosyal statülerine dayalı sınırlılıklarının ötesine geçmektedirler. Liminal aşamada meydana gelen ve toplumsal yaşamın tüm farklılıklarının belirli bir süre de olsa eridiği komünite ise ilahileri de kapsayan ritüelin nihayetinde sosyal bütünleşme ile sonuçlanmaktadır. Böylece ilçe kadınları ritüel bağlam ve ilahiler ekseninde her ne kadar belirli bir süreliğine de olsa sosyal yapının sınırlılıklarının ötesine geçseler de sonuçta sosyokültürel değerler temelinde sosyal yapı ile yeniden bütünleşme sağlanmaktadır. Sosyal yaşamla tekrar bütünleşme ise sosyal statüleriyle uyumlu bir yaşam biçimini sürdürmelerini sağlayacak kader, sabır, mucize beklentisi gibi inanç ve davranış biçimlerinin ölüm sembolüyle birlikte ilahilerde vurgulandığında tipik bir biçimde görülmektedir.

Nitekim üç ayrı anne ilahisinden alınan dördüklüklerden ilki ayrılığı, ikincisi ayrılıkla birlikte yaşanan yalnızlık ve çaresizliği, üçüncüsü ise bir teselli oluşturacak şekilde tüm bu sıkıntıların karşılığının ahirette alınacağına dair bir kader algısını gözler önüne sermektedir.¹² Kadınların eş ve annelik dışında bir statü ve role sahip olmayışları da anne vurgusunu artırmaktadır. Sosyoekonomik bir statüden yoksun olmak çaresizlik hissini güçlendirmekte, ekonomik gücün olmayışına dayalı görece yoksunluk duygusu aynı tecrübeyi yaşayan kadınlarla birlikte anne sembolü üzerinden kendi-

lerini anlatan bu tür ilahileri dinlemek suretiyle telâfi edilmektedir. Anne sembolü üzerinden kendilerini ifade eden kadınlar, ölüm ve kader sembolüne ise tecrübe ettikleri bir ölüm bulunmasa bile kendi acılarını, özellikle de ayrılık, yalnızlık, çaresizlik gibi görece yoksunluk duygularına dayalı sorunlarını dramatize etmesinden dolayı ilgi göstermektedir. İlahilerde görece yoksunluk duygusunu dramatize eden sembolik bir kavram olarak geçen ölüm, ayrılık, çaresizlik ve yalnızlığı ifade edecek biçimde anne ve evlat ilişkisi çerçevesinde zikredilmektedir.¹³

Yaşanan tüm sorunlar karşısında kader anlayışını vurgulamak suretiyle bir telâfi sağlama eğilimine ölüm ve kader inancının birlikte işlendiği ve kadınların yine yoğun bir biçimde dinledikleri ilahilerde rastlanmaktadır. İyi ya da kötü, ne yaşanırsa yaşansın, zengin ya da fakir nasıl yaşanırsa yaşansın herkesin mutlaka öleceği inancı sorunlardan kaçış ya da bu sorunlar için güçlü bir telâfi mekanizması sağlamaktadır. Ölümün kader olarak görülüşü, her türlü sorun, güç ve otoritenin ötesinde Tanrı'nın iradesinin varlığını ve bu iradeye teslimiyetin gerekliliğini vurgulamak suretiyle sosyoekonomik statüden yoksunluk, ekonomik olarak bir erkeğe bağlı olmak gibi nedenlere dayalı görece yoksunluk duygusunun üstesinden gelinmesine, teodise sorununun aşılmasına hizmet etmektedir.¹⁴

Ancak görece yoksunluk duygusuyla baş etmeyi sağlayacak tek inanç biçiminin kader inancı olmadığı da yine ilahilerden anlaşılmaktadır. Eyüp, Yakup ve Yusuf ve Muhammet peygamberler örneğinde her türlü, ayrılık, ölüm, maddi ve manevi, sıkıntı ve sorunlar karşısında “sabır” önerilmektedir. Böylece kadınlara yaşadıkları sosyal ve bireysel sorunları ya kader olarak görmeleri ya da sabırla karşılamaları yönünde bir davranış modeli sunulmaktadır. Böylesi bir davranış modeli geleneksel değerler

sistemi ve yapı ile ritüel hayatın alışıldık biçimiyle devam etmesi için kadınları geleneğin taşıyıcı hafızası hâline getirmektedir. Görece yoksunluk duygusunun da etkisiyle kadın kategorisinde sorun çözme merkezli bir yaşam ve davranış biçiminden daha ziyade kabullenmeyi vurgulayacak biçimde kader olarak değerlendirerek sabırla karşılama eğilimi baskın olup, söz konusu bu eğilim kadın dindarlığının kaderci karakterini de açıklamaktadır.

İradenin tümüyle Tanrı'ya teslim edildiği kaderci bu kadın dindarlığında mucize beklentisi de çeşitli biçimlerde dile getirilmekte, Hızır ve Lokman Hekim gibi şahsiyetler örneğinde mucize beklentisi ilahlara yansımaktadır. Sosyal statülerinin bir gereği olarak yeterince aktif olamama ve ekonomik güçten yoksunluk istenilen maddi ya da manevi dilekler ile şifa beklentisinin bir mucize olarak Hızır ve Lokman Hekim aracılığıyla Tanrı'dan dilenmesini beraberinde getirmektedir. Görece yoksunluk duygusunun sadece sosyoekonomik sorunlar nedeniyle meydana gelmediği, biyolojik cinsiyet özelliklerine dayalı etkenlerin de görece yoksunluk duygusunu oluşturduğu ilahilerden anlaşılmaktadır. Evlilik yoluyla bir eş ve anne olarak statü kazanan kadınların söz konusu statülerinin gerektirdiği rolleri yapamayışları görece yoksunluk duygusunu yaratmaktadır. Anne olamamak biyolojik cinsiyet belirlenimli görece yoksunluğun en tipik örneği olup, ilahilerde sıklıkla işlenmekte türbe ziyareti, kuran okutma, adak, kurban gibi pek çok bağış ritüelinin de çıkış noktasını oluşturmaktadır.¹⁵

Ataerkil yapının kadınları bir erkek ve/ya yaşlı bir kadın otoritesi merkezinde konumlandırın yapısal organizasyon biçimi ile kadınların biyolojik cinsiyet özellikleri ve sözlü kültüre dayalı sosyalizasyonlarına bağlı olarak kendilerini bilgisiz görme eğilimlerinin neden olduğu bir otorite kaynağı arayışları da ilahiler de tipik bir biçimde temsil edilmek-

tedir. Otorite arayışı, bir yandan ritüel uzmanlar etrafında şekillenen kolektif ritlere yönelimde kendini hissettiren diğer yandan da söz konusu eş, baba ya da yaşlı kadınlar, ritüel uzmanlar ve karizmatik şahsiyetlerin otoritelerinin ahlaki bir anlam da yüklenerek çeşitli geleneksel ritlerle takdis edilmesine ve yeniden yaratılmasına yol açacak biçimde ilahilerde temsil edilmesini beraberinde getirmektedir.

Dolayısıyla otorite arayışı, ritüel uzmanlar tarafından icra edilen ritüellere katılımı beraberinde getirdiği gibi ilahilerde de söz konusu otorite kaynaklarının statü ve rollerinin ahlaki bir boyut da katılarak tekrar vurgulandığı ve güçlendirildiği bir modelin oluşturulmasını sağlamaktadır. Nitekim, kadınların otoriteye bağlı sosyal konumlarını eylemsel olarak hem gösterecek hem de yaratacak biçimde ritüelleri yönetmek ya da icra etmek ve ilahileri söylemek suretiyle kendisini etkin diğer katılımcıları kısmen ya da tümüyle pasifleştiren mevlithanlar örneğindeki ritüel uzmanlara belirgin bir sosyal konumun atfedildiği görülmektedir. Örnek olarak sunulan ilahide mevlithanların şefaathane yetkisiyle ilişkili karizmatik bir şahsiyet ve otorite olarak görülüşleri dile getirilmektedir.¹⁶

Kadının biyolojik cinsiyetine ilişkin algı biçimi de otorite vurgusu yüksek ritlerde somutlaşmakta ve ilahilerde temsil edilmektedir. Kadınların kendilerini daha günahkâr, cahil ya da az bilgili görmeleri, yaşamlarının genelinde olduğu şekliyle bir otoriteye bağlılık durumları, bir otoriteden faydalanma ve bu otoritenin kendilerini yönlendirmesine ihtiyaç duymaları tarikat ya da cemaatlerin ritüel uzmanlarının yönlendiriciliğini kabullenmelerini de beraberinde getirmiş görünmektedir. Zira, erkeklerin maddi ve manevi gücünü erken yaşlardan itibaren hisseden ve buna tabi olan kadınların tarikata meyilleri otorite merkezli bir yaşam biçimini temsil etmekte, söz

konusu yaşam biçimi tipik bir biçimde ilahilere de yansımaktadır. Kadınların biyolojik cinsiyetlerine dayalı olarak günahkârlıkla ilişkilendirildiği algı biçimi ile bir otorite arayışının şekillendiği tarikât şeyhlerine yönelik saygının ilahilerde dile getirildiği görülmektedir.¹⁷

Tarikât şeyhlerine dair diğer ilahiler incelendiğinde hastalık olarak bahsedilen ve şeyhler tarafından giderilmesi beklenen marazi durumların cehalet ve gafletten kaynaklanan etkenlere bağlandığı görülmektedir. Sosyal organizasyon biçimini temsil edecek şekilde ilçe kadınının sosyokültürel yaşamının yakın çevreden başlayarak genişleyen ritüel formlu dayanışmacı doğası da ilahiler bağlamında vurgulanmakta, böylece bir yandan da söz konusu dayanışma ağlarının devamlılığının gerekliliği ahlaki bir anlayış olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla sosyal hayatın ahlaki boyutuna sadece işaret etmekle sınırlı bir etki yaratılmamakta aynı zamanda yapılması ahlaken onaylanan hususlara da dikkat çekilmekte, sosyal yapıyla örtüşen değerler dünyasına ve bu değer dünyasının temel ritüellerine uymanın gerekliliği konusunda ahlaki bir model oluşturulmaktadır.¹⁸

Kadın ritüellerinde en çok söylenen sosyal yapı referanslı ilahilerin anne-evlat, ölüm, kader, sabır konularını işleyen ilahiler olduğu dikkate alındığında neden kadınların hiçbir dinî atıf çerçevesi bulunmayan böylesine acı yüklü ifadelerle dolu ezgileri ilahî olarak dinlemeyi tercih ettikleri sorusu akla gelmektedir. Geleneksel ataerkil bir toplum olan ilçede evlilikle birlikte statü ve rolleri değişen, ailelerinden ayrılan, ancak sosyoekonomik güvenceden, toplumsal, bireysel ya da resmî sorunlarını çözebilecek bilgi ve donanımdan büyük oranda yoksun olan kadınlar, dedikodu endişesiyle ailevi ve kişisel sorunlarını başkaları ile sınırlı düzeyde paylaşabilmekte, paylaşılsalar da sınırlı düzeyde

çözüm bulabilmektedirler. Böylesi bir yaşam, aynı sorunları bir şekilde de olsa tecrübe eden kadınlarla birlikte, konuşmaya gerek kalmadan, susarak ancak ritüel bir bağlamda yaratılan duygusal ortamda duygularını katarak kendini ifade etmenin yolunu açmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki ilahiler genel olarak cinsiyetlerin sosyal yapı içinde işgal ettikleri yeri tanımlamak, özelde de kadınların aile bağlamında şekillenen sosyal statü ve rollerini, buna dayalı sosyal ve bireysel tecrübelerini ifade etmek için önemli bir kanal oluşturmaktadır. Bu yönüyle ilahiler kadınların kendilerini ifade ettikleri güçlü mekanizmalar, değerler sistemi ve sosyal yapının devamlılığını sağlayan ritüellerin dramatizasyonu temin eden önemli bileşenleridir. Zira, ritüellere katılmak, kadınların ortak tecrübelerinin ortak duygusal bir eylem, yani ritüeller ve yine ortak bir dil, yani ilahiler bağlamında sembolik bir biçimde daha güçlü bir dramatizasyonla ifade edilmesini sağlamaktadır. İlahilerde temsil edilen sosyal yapıya ilişkin tüm bu referanslar ise kadınların dinî ritüellere yoğun bir biçimde yönelmelerinin sosyal konum ve statüleriyle ilişkililiğinin ipuçlarını vermektedir. Nihayetinde yukarıdaki sorunun cevabı için ilahilere kulak verildiğinde şu cevap işitilmektedir:

Seni seviyorum yüce Yaradan
Bütün engelleri kaldırı aradan
Ben bir şey istemiyorum yalan dünyadan
Ben seninle Mevlâ'm daha mutluyum.

Sonuç

İçeriği itibariyle dinî bir bağlamı sınırlı düzeyde temsil eden, müzikal yapısı dinî bir atıf çerçevesine dayanmayan, geleneksel ritüeller bağlamında kutsallık ve anlam kazanan, bu yönüyle de dinî müzik kavramlaştırmasından daha ziyade "ritüel müzik" kavramıyla tanımlanabilecek olan ilahiler kadın dindarlığı örneğinde görüleceği üzere ilçe anlam

dünyası ile sosyal yapısının temsili bir modelini vermektedir. Ritüel bir müzik olarak ilahilerin bireyin katılımıyla ancak ritüeller bağlamında icra edilen ve sosyal yapı ile anlam dünyasının kodlarını taşıyan niteliği, bireysel tecrübe ve toplumsal tecrübeyi birleştirmekte, dindarlığın toplumsal boyutunu şekillendirmektedir. Ritüel bir ortamda bireylerde meydana getirilen duygusal yoğunlaşma ritüel ve müziğin taşıdığı anlamla birleşince birey ve toplum arasında anlamın taşındığı ve yaratıldığı bir köprü kurulmaktadır.

Kadınların sosyal yapıdaki konumlarına ve bu konumlarını anlamlandıran kültürel kodlara ilahiler bağlamında işaret edilmekte, aynı zamanda da kadınların statü ve rollerinin kültürel değerlerle barışık bir biçimde devam etmesi için gerçeklik kazanabilir bir model oluşturulmaktadır. Kadın dindarlığının kadınların sosyal yapıdaki statü ve rollerinden etkilenen karakterine de ilahilerde rastlanmaktadır. Aile bağlamında şekillenen konum ve statülerinin gereği ya da söz konusu statünün neden olduğu görece yoksunluk duygusu nedeniyle, biyolojik cinsiyet özelliklerine de dayalı olarak kadınların geleneksel halk dindarlığının baskın olduğu bir inanç biçimini yaşadıklarına dair referansları ilahilerin satır aralarında bulmak mümkündür. Yine ilahiler çerçevesinde kutsal yer, zaman ve kişiler zikredilmek suretiyle temel kültürel değerler sistemi ile ilişkili bir sosyalizasyon sağlanmakta, söz konusu kutsalların kültürel anlam dünyası ile ilişkisi kurularak bu ilişkinin ritüellerde somutlaşmasını zemini hazırlanmaktadır. Dolayısıyla ele alınan ilahiler birden kadınların sosyal konum ve statülerini işaret ederken diğer yandan da kadınların bu sosyal statü ve rolleriyle örtüşecek ritüel boyutu yüksek bir geleneksel halk dindarlığını yaşadıklarını gözler önüne sermektedir.

KAYNAKÇA

- Akarpınar, R. Bahar. *Türk Kültüründe Dinî Törenler ve Mevlit Kutlamaları*. Yayınlanmamış doktora tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1999.
- Alcorta, Candace S. ve Richard Sosis. "Ritual, Emotion, and Sacred Symbols The Evolution of Religion as an Adaptive Complex". *Human Nature* 16/4 (2005): 323-359.
- Engin, İsmail. "Alevi Kolektif Bilincinin Oluşturulması ve Sürdürülmesinde Zakirlerin ve Ozanların Yeri". *Folklor ve Edebiyat* 6/24 (2000):187-190
- Esen, Ahmet Şükrü. *Anadolu Türküleri*. haz. Pertev Naili Boratav, Fuat Özdemir, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999.
- Feld, Steven. "Sound Structure as Social Structure". *Ethnomusicology* 28/3(1984): 383-409.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Hendrich, Beatrice. "'Muharrem'de Ağlar Sazım': Alevilikte Sazın Belleksel ve İletişimsel Boyutları". *Türk(İye) Kültürleri*, Gönül Putlar-Tahire Erman (der.), Ankara: Tetragon, 2005.
- Kaplan, Ayten. "Kongurca ve Türkali Köylerinde Samah". *Folklor ve Edebiyat* 16/4 (1998): 49-54.
- Kaplan, Ayten. "Kongurca ve Türkali Köyü Tahtacı Cem Törenlerinde Erkan". *Folklor ve Edebiyat*, 6/24 (2000): 191-200.
- Karadavut, Zekeriya ve Ünsal Yılmaz. "Anadolu-Türk Folklorunda Geyik". *Milli Folklor* 76 (Kış 2007): 102-112.
- Regelski, Thomas A. "'Music Appreciation' as Praxis". *Music Education Research* 8/2(2006): 281-310.
- Şahin, İlkyay. "Göçmen Kadınların Dinî Ritüellere Katılımı: Amersfoort (Hollanda) ve Boğazhyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme", Yayınlanmamış doktora tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2009.
- Stokes, Martin, "Islam, the Turkish State and Arabesk", *Popular Music*, 11/2 (1992): 213-227.
- Tapper, Nancy ve Richard Tapper. "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam". *Man* 22/1 (Mart 1987): 69-92.
- Tapper, Nancy. "Ziyaret: Gender, Movement, and Exchange in a Turkish Community". Dale F. Eickelman ve James Piscatori der. *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Los Angeles: University of California Press, 1990.
- Tewari, Laxmi. "Turkish Village Music". *Asian Music*, 3/1(1972): 10-24.
- Turner, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press, 1974.
- Turner, Victor. *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, New York: Aldine De Gruyter, 1995.
- Uslu, Mustafa. "Halk Türkülerimizde Av". *Acta Turcica*, 1/1 (Ocak 2009): 493-505.

Warner, R. Stephen. "Religion, Boundaries, and Bridges". *Sociology of Religion* 58/3 (1997): 217-238.

TÜİK, <http://report.tuik.gov.tr/reports/rwsservlet?a dnks=&report=belediye.RDF&p_il1=66&p_ko d=3&desformat=html&ENVID=adnksEnv> Mayıs 2008.

KAYNAK KİŞİLER

Nurcan Ç., 1956, İlköğretim,
Züleyha A., 1970, İlköğretim,
Peyker B., 1958, İlköğretim,
Hasibe T., 1967, İlköğretim,
Semia B., 1953, İlköğretim.

EKLER

1 Anam babam yok mu benim nerde gelmedi
Gözümden akan yaş el uzatıp silmedi
Ben büyüdüm beni görüp muradına ermedi
Hep esirler geldi ana benim babam gelmedi
Hep yetimler güldü ana benim yüzüm gülmedi
Ağlama sen nazlı yavrum ben edeyim figanı
Milletime vatanıma kurban verdik babanı
Seferberlik yaktı bizi ağlatıyor cihanı

Anneciğim ben babamı yine gördüm rüyamda
O kahraman babacığım şehit olmuş savaşta
Bundan böyle rahatlık yok artık bize dünyada

2 Ben bir geyik ağlar gördüm
Yavrusunu arar gördüm
Annesini ağlar gördüm

Ben bir geyik gezer gördüm
Yavruları meler gördüm
Gelin oldum şimdiden sonra
El anasına ana diyeceğim

3 Musa Tur dağında koyun gönderken
Koyun sürüsüyle zikir ederken
Geldiler iki kurt, verdiler selam
Senden kuzu istiyor o yüce Mevla'm.

Musa kuzuyu kurtlara verdi
Kurtlar kuzuyu aldı götürdü
Koyun ağlayarak lisana geldi
Ne ettin Musa'm ne ettin, yavrumu ne ettin
Şu garip gönlümü perişan ettin

4 Camisinde direkler
Müminler şefaata bekler
Nöbet tutuyor melekler
Ah bir görsem Medine'yi

Müslüman Mekke'ye koşar
Muhammet aşkıyla coşar
Bilmeyenler boşa yaşar
Ah bir görsem Medine'yi

5 Yeşil nurdan kubbesi
Muhammet'in türbesi
Buru burcu kokuyor
Muhammet'in nefesi

Şimdi mecnun oldum çöllere düştüm
Nice evliyalar türbesini ziyaret ettim
Aman açın şu Ravza'yı da Muhammet var
Benim dertlerimin tabibi var oy.

6 Melekler kundağı alıp gittiler
Şefaatchimiz Muhammet dediler
Üstünü çevirip mühür vurdular
Muhammet'im doğdu dedi anası
El vurman kuzuma yoktur babası

Arkamda günahım geliyorum
Sen şefaatkarsın biliyorum
Seni görmek için ölüyorum
Ya Muhammet canım seviyor seni
Huzuruna varınca reddetme bizi

Ümmetin son sözü size
Ya Muhammet acı bize
Şefaata et cümlemize

7 Namaz kılmam kalbim temiz diyordun
Bu sözünle her an şeytana uydun
Ütanmadan bir de yalan uydurdun
Hangi yüzle geldin derse ne deyim
Dostlar ne deyim

Neden yapmadım ki farzı sünneti
Vermiyorum derse sana cenneti
Olamazsın Muhammet'in ümmeti
Şefaatchinizi de arayın derse ne deyim
Dostlar ne deyim

8 Halep'ten ayrılır Bağdat'ın yolu
Doğru yoldan ayrılmaz Allahın kulu
Kerbela'da yatıyor şehitler gülü
Oray'ı da ziyaret edin turnalar
Peygambere selam sunun turnalar

9 Kıyamet gününde mahşer yerinde
Yeşil berat ile gelir Fatma
Sağında Hatice solunda Havva
Yeşil berat ile gelir Fatıma

Nurdan beratını almış eline
Seyrederek gelir mahşer yerine
Müminler müjdelere birbirine
Yeşil berat ile gelir Fatıma

Yedikleri arpa darı tanesi
Habibullah imiş onun babası
Oldur Hasan Hüseyin'in anası
Yeşil berat ile gelir Fatıma

- Derviş Yunus'ta kıyamet olacak
Kişi ettiğini orada bulacak
Zayıf ümmetine şefi olacak
Yeşil berat ile gelir Fatıma
- 10 Ali almış sancağı eline
Çekilip giderler mahşer yerine
Hasan ile Hüseyin'i almış yanına
Ah ümmetim diye ağlar Muhammet

Kırkların katına vardım oturdum
Onlarla oturup sohbet daldım hu
Attılar kazana kırk yıl kaynadım
Piştım piştım daha çiğsin dediler hu

Hıra dağı dur eylesin
Gönüllere sır eylesin
Altta kalıp pir eylesin
Hacı Bektaş Veli gibi
- 11 Mehmet çavuş söyler sözü
İçimde aşkın közü
Huzuru mahşerde bizlere
Himmet eyle Melikgazi
- 12 Annemin hayali geldi karşıma
Söylediği sözler geldi aklıma
Giydiği gömleği aldım koynuma
Özledim annem doyamadım sana

Başucuma gelenimsin
Gözyaşımı silenimsin
Dertlerime devasın sen
Canım gözüm nuru annem

Kıymetin çok büyük Allah katında
Bütün cennet ayakların altında
Korusun Allah'ım arşın altında
Helal et hakkını sen
- 13 Anam senden olmaz derman
Bana Hak'tan geldi ferman
Anam ağlar rahat olman
Söylen anam ağlamasın.

Kara haberini duyunca
Kuzum kesildi dermanım
Tutmuyor dizim al kanla dolmuş o ele gözün
Gençliği toprakta çürüyen kuzum

Vurmuşlar yavrumu sermişler
Al kana boyanmış o kışla bile
İlahi düşman gözün kör ola
Nasıl kıydın benim asker kuzuma
- 14 İstersen asırlar boyunca yaşa
Yazılanlar gelir elbette başa
İstersen bir bey ol istersen paşa
Kapını çalacak ölüm meleği

- Kazanla tenешir habercisi olur
Ölümün etrafa çabuk duyulur
İpekler sırmalar hep soyulur
Beş arşın kefeni biçeriz bir gün

Teneşire yatan boyum
Canım, ruhum, tatlı huyum
Bağım, bahçem, saray evim
Hepsi benim değilmiş
Bu dünya ne faniymiş
- 15 Alem yavrusuna meler
O ses ciğerimi deler
Tüm anneler bebek beler
Diyemedim nenni nenni

O da yalan bu da yalan
Dert mi bana miras kalan
Ana diye kapım çalan
Göremedim nenni nenni

Halimiz Mevla'ya ayan
Tüm arzundan kaldım yayan
Ben beyime baba diyen
Veremedim nenni nenni
- 16 Çağırırılar ol kıyamet gününde
Mevlüt okuyanlar gelsin diye
Ellerine nurdan berat verirler
Mevlüt okuyanlar gelsin diye

Yedi kat üstünden uçarlar
Sekiz cennet kapısını açarlar
Eyrine hulle donlar biçerler
Mevlüt okuyanlar gelsin diye
- 17 Mürşit diye sayılmışsın
Tomurcuktan açılmışsın
Zemzem diye içilmişsin
Sen doktorsun ben hastayım
Tedavi olmaya geldim

Yalvar Allah'ıma silsin günahımı
Günden güne artar içimde ahım
Azgın yaralarım merhemsin şühüm
- 18 Komşu kapısına usulca vardım
Aç mıdır tok mudur usulca sordum
Bir lokma ekmeği ikiye böldüm

Büyüklerle hürmet eyle
Yetimlere merhamet eyle
Hastaları ziyaret eyle
Ol mübarek Cuma günü