

İSLAMİ UYANIŞ VE POPÜLER KÜLTÜR BAĞLAMINDA MEVLEVİ SEMASI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: AFYONKARAHİSAR ÖRNEĞİ

Hülya UZUN

Afyon Kocatepe Üniversitesi Devlet Konservatuvarı

Türk Sanat Müziği Bölümü Öğretim Görevlisi

ÖZET

Cumhuriyet döneminde, çok partili hayata geçişle birlikte dini uyanış veya İslami uyanış olarak adlandırılan bir sürece girilmiştir. Sosyologların yaptığı araştırmalara göre dini dirilişin en göze çarpan özelliği, köklerinin halka dayanmasıdır. Bu bağlamda İslami uyanış; özellikle 1950’de Demokrat Partinin taşrayla bütünleşerek başa gelmesi sonucu ortaya çıkan bir olgudur.

Popüler kültür çalışmaları, 21. yüzyılın başlarından itibaren ivme kazanmıştır. Dünyada ve ülkemizde modernleşme süreci içinde ortaya konan popüler kültür çalışmaları, toplumbilimleri alanında geçmişle gelecek arasındaki kültürel köprülerin kurulması açısından önemli bir rol üstlenmiştir. Türkiye’de İslami uyanışla birlikte, popüler kültürün bir ürünü haline gelen dinsel öğelerin kutsal mekânlardan seküler mekânlara geçiş yaptığı ve bunun bir sonucu olarak, açık havada veya kapalı mekânlarda yapılan çeşitli eğlencelerin içinde yer alan dini ritüellerin günümüzde yaygın bir şekilde uygulanmakta olduğu gözlenmiştir. Özellikle, dini ritüeller arasında önemli bir yer tutan Mevlevi semasının da bu etkinlikler içinde popülerliliğini günden güne arttırdığı ve mütedeyyin insanların düzenledikleri birçok etkinlikte varlığını sürdürdüğü yapılan çalışmalarda tespit edilmiştir.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında bu araştırmada öncelikle; “Din”, “İslami Uyanış” ve “Popüler Kültür” kavramları ve bu kavramların tarihsel süreçleri ile ilgili betimlemeler yapılacak, daha sonra ise Afyonkarahisar örneğinden yola çıkılarak İslami uyanış içerisinde popüler kültürün bir ürünü haline gelen Mevlevi semasının önemli bir sektör oluşturmasıyla ilgili tespitler, ilişki arayıcı bir bakış açısıyla görsel-duysal kayıtlardan yararlanılarak ortaya konulacaktır. Araştırmadan elde edilen bulguların konu ile ilgili bilim insanlarına ışık tutacağı öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, İslami Uyanış, Popüler Kültür, Mevlevi Seması.

ABSTRACT

In the republic period, it was entered in the process of named revivalism or İslamic revivalism with transition to a multi-party system. According to the researches by sociologists, the most notable feature of revivalism is that it originates from public. In this context Islamic revivalism; is a case that emerged especially in the result of Demokrat Party took the lead integrating with rural in 1950.

The studies of populer culture gained speed from the beginning of 21. Century. Populer culture studies which were made in the modernisation process in world and in our country took an important role building bridges between past and future in the field of sociology. With Islamic revivalism in Turkey, religious items that became a product of populer culture transitioned to secular places from sacred places, as result of this, it is observed that religious rituels which is different activities in outdoor or indoor, are commonly implemented at the present time. Especially it is determined with researches that Mevlevi Seması which has an important role in religious rituels, increases its popularity day by day and it subsists in most activities organized by religious people.

First of all in the light of information above in this study; it will be described the concepts of “Religion”, “Islamic Revivalism”, and “Populer Culture” and historical process of these concepts and then it will be presented starting with example of Afyonkarahisar that determinations about an important sector created by Meslevi Seması which became a product of populer culture in Islamic revivalism with an aspect of seeking relations and with the help of visual and audial recordings. Findings that achieved from this study will be foreseen to be an example for the researchers.

Key Words: Religion, Islamic Revivalism, Populer Culture, Mevlevi Seması.

Giriş

Cumhuriyet döneminde, çok partili hayata geçişle birlikte dini uyanış veya İslami uyanış olarak adlandırılan bir sürece girilmiştir. Sosyologların yaptığı araştırmalara göre dini dirilişin en göze çarpan özelliği, köklerinin halka dayanmasıdır. Bu bağlamda İslami uyanış; özellikle 1950’de Demokrat Partinin taşrayla bütünleşerek başa gelmesi sonucu ortaya çıkan bir olgudur.

Popüler kültür çalışmaları, 21. yüzyılın başlarından itibaren ivme kazanmıştır. Dünyada ve ülkemizde modernleşme süreci içinde ortaya konan popüler kültür çalışmaları,

toplumbilimleri alanında geçmişle gelecek arasındaki kültürel köprülerin kurulması açısından önemli bir rol üstlenmiştir. Türkiye’de İslami uyanışla birlikte, popüler kültürün bir ürünü haline gelen dinsel öğelerin kutsal mekânlardan seküler mekânlara geçiş yaptığı ve bunun bir sonucu olarak, açık havada veya kapalı mekânlarda yapılan çeşitli eğlencelerin içinde yer alan dini ritüellerin günümüzde yaygın bir şekilde uygulanmakta olduğu gözlenmiştir. Özellikle, dini ritüeller arasında önemli bir yer tutan Mevlevi semasının da bu etkinlikler içinde popülerliğini günden güne arttırdığı ve müteaddiyin insanların düzenledikleri birçok etkinlikte varlığını sürdürdüğü yapılan çalışmalarda tespit edilmiştir.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında bu araştırmada öncelikle; “Din”, “İslami Uyanış” ve “Popüler Kültür” kavramları ve bu kavramların tarihsel süreçleri ile ilgili betimlemeler yapılacak, daha sonra ise Afyonkarahisar örneğinden yola çıkılarak İslami uyanış içerisinde popüler kültürün bir ürünü haline gelen Mevlevi semasının önemli bir sektör oluşturmasıyla ilgili tespitler, ilişki arayıcı bir bakış açısıyla görsel-duysal kayıtlardan yararlanılarak ortaya konulacaktır.

Din Nedir?

Son dönemlerde sosyologlar, siyaset bilimcileri ve uluslararası ilişkiler teorisyenleri birey/toplum hayatında ve uluslararası ilişkilerde dinin rolünün arttığına dikkat çekmektedirler. Etnik gruplar, global sosyal hareketler, suç/terör örgütleri ve dini cemaatler gibi devlet niteliği/kimliği taşımayan (non-state) aktörlerin siyasal, aktüel ve uluslararası gündemde devlet merkezli yaklaşımların yerini alacak derecede etkin olduklarından bahsedilmektedir (Bal 2006: 36).

Din, eski Yunancada korku ile karışık saygı anlamına gelen "thrioheya" kelimesiyle ifade edilmektedir. Latince "religio" kelimesi bu anlama gelir. Kelimenin iki kökten ileri geldiği ileri sürülmektedir. Bu kelimeyi St. Augustin ve diğer eski ilahiyatçılar Latince'nin "religare" (bağlanmak) mastarından getirerek, insanları Allah'a ve birbirlerine bir bağla bağlamasından dolayı dini, simge olarak kabul ederler. Kelimenin bu anlamıyla din, kişinin kendisini ibadete verme ve törenlere katılma anlamına da gelmektedir. İkinci olarak "religio" kelimesi "religere" mastarından gelmektedir. Bu da kişinin saygıyla kendini toplaması ile bir işin tekrar tekrar dikkatlice yapılması anlamına gelir (Yıldırım 2006: 8, Özben 2007: 10).

Din kelimesini etimolojik olarak inceleyen A.Draz' a göre ise "din" bütün anlamlarıyla birlikte Arap dilinin gramerine uygun ve Arapça asıllıdır. Bazılarına göre ise İbrani-Arami

dilindeki "din" (hüküm) ile Arapça asıllı "deyn" in anlamları arasında sanıldığı gibi aksine fazla bir fark yoktur. Semantik bakımından "belirli bir zamanda ödenmesi gereken borç" anlamındaki deyn, giderek "örf, adet" karşılığında "din" şeklini almıştır (Kılıç 2005: 14). Ayrıca Farsçada da bugün kullanılan din anlamındadır (Şahin 2008: 9).

Kelimenin etimolojik kökeninin açıklanmasından sonra dinin tanımlarına geçebiliriz. "Din" kelimesini tarif eden evrensel tek bir tanım yoktur. "Beşere ilişkin bir fenomen" olan dinin (Bal 2006: 37) farklı birçok tanımlamaları vardır. Bunun nedeni ise bilim adamlarının tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan birçok farklı inanç ve dine değişik felsefi ekoller açısından yaklaşmasıdır (Yıldırım 2006: 11). Çeşitli bilim dalları, konuya kendi açılarından bakarak, bir din tanımı geliştirdiklerinden dolayı sosyoloji, antropoloji, felsefe gibi çeşitli alanlarda yapılan din tanımlaması çeşitlilik göstermiştir. Bu tanımların ortak yanı, hepsinde insanın "doğüstü güçlere inanması" ve "kutsallık" fikrinin kabulü yer almıştır.

Yukarıda belirtilen alanlardaki din tanımlamalarına geçmeden önce, Kur'an-ı Kerim'de din kelimesinin ne anlama geldiğini kısaca açıklayabiliriz. Kur'an-ı Kerim'de din kelimesi, yönetme, yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhid, İslam, şariat, hudut, adet, ceza, hesap, millet anlamlarına gelmektedir. Kişinin hayatını Allah'ın emirlerine göre düzenlemesi, Müslümanlara karşı görevlerini yerine getirmesi, Allah'ın mutlak tasarruf ve hâkimiyete sahip olması unsurları da, din kelimesinin muhtevasına katılmıştır (Yıldırım 2006: 11).

Türk Dil Kurumu "din" kelimesini yukarıda açıklanan konular ışığında 3 maddede incelemiş, ve mecazi anlamını da yer vermiştir: Din, 1. Tanrı'ya, doğüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum, diyanet: "*Her dinin mabetleri bütün müminlere açıktır.*" 2. Bu nitelikteki inançları kurallar, kurumlar, töreler ve semboller biçiminde toplayan, sağlayan düzen: "*Yazık ki bu sanat ve din bahsinde bana arkadaşlık edecek kültürde değil.*" 3. mecazi anlamı, İnanılıp çok bağlanılan düşünce, inanç veya ülkü. *Dinden imandan çıkmak* kendini kontrol edemeyecek kadar çok öfkelenmek, sinirlenmek (TDK 2009: 531).

Hançerlioğlu *Dünya İnançları Sözlüğü*'nde din tanımını yaparken, insanların yetersizliklerinin farkına varması ve bunu düzenleyen yine üstün bir gücün varlığına işaret ederek, şu tanımlamayı yapmıştır (Hançerlioğlu 2000: 116): "İnsanların doğal ve toplumsal yetersizliklerinin yansıması olarak beliren yaratıcı, düzenleyici ve yönetici üstün bir güç inancı... Bu üstün güç, Tanrı kavramıyla dile getirilmiştir. Din de bu *tanrıya tapma*'dır."

James L. COX, *Kutsal İfade Etmek* adlı kitabında, dinin teolojik, ahlaki, felsefi, psikolojik ve sosyolojik anlamlarını şöyle sıralamaktadır (Aktaran Bal 2006: 37):

“*Teolojik* olarak din, “bir yüce varlık şeklinde kişiselleştirilen, ancak zaman zaman güçlü manevi varlıklarda yayılmış bir varlık olarak da tasavvur edilen veya gayri şahsi, gizemli, tabiatüstü bir güç olduğu kabul edilen bir güce olan inançtır”. *Ahlaki* olarak din, “kaynağını sorgulanmamış ya da sorgulanamaz bir otoritede bulan ve genel olarak inananlar tarafından desteklenen doğru bir davranış kodudur”. *Felsefi* olarak din, “inanmanın kozmik düzen ya da beşeri var oluşla ilişkili olarak yorumladığı bir idea ya da kavramdır”. *Psikolojik* olarak din, “insanların his ve duygularını tatmin etmek için büyük güçlere başvurmalarıdır”. *Sosyolojik* olarak din, “toplumu bir arada tutan ve varlığını devam ettirmede yardımcı olan inançlar manzumesidir”

Antropolojik açıdan din, bir kültürel evrenseldir. Yapılan çalışmalar “dinsel” olarak nitelenebilecek inanç ve davranış kalıplarının tüm insan topluluklarında bulunduğunu ortaya koymuştur. Dünya üzerindeki tüm topluluklarda doğaüstü güçlerle o ya da bu şekilde temasa geçmeyi amaçlayan törenler ile ruh ya da benzeri varlıklara ve ölümden sonra yaşama ilişkin inançlara rastlanır. Antropologlar herhangi bir dinsel inancın ya da pratiğin diğerlerinden daha doğru veya iyi olduğunu belirlemek amacıyla değillerdir. Onların amacı dünya üzerinde büyük bir çeşitlilik arz eden dinsel inançları tespit etmek, onların nasıl işlevler yerine getirdiklerini anlamak ve insan davranışlarını etkileme derecelerini ortaya sermektir. Bu çerçevede dine toplumsal-kültürel olgu olarak yaklaşılır ve onun birey, toplum ve kültür katlarında sahip olduğu işlevler üzerinde durulur. (Emiroğlu-Aydın 2003: 223-224).

Sosyoloji ise dine kutsal cemiyetin, hayatındaki tecrübesi olarak bakar. Diğer bir deyişle, sosyologlar dine, içinde yaşadıkları bir olay olarak bakar ve dini, onun dile getirdiği olayların toplumsal olarak ifade edilmiş biçimlerinden birisi diye ifade eder; yoksa dinin kutsallığı ya da kutsal dışı gibi yönleriyle ilgilenmez. Yani sosyoloji, dinin özünü araştırma konusu yapmaz, ona göre din, toplumsal bir olay ve realitedir (Polat 2002: 25).

Din aşkın varlığa bağlanma ve buna ait inancın gerektirdiği düşünce ve uygulamaların bütünü bir inanç, ibadet ve ahlak sistemidir (Yıldırım 2006: 13). Dolayısıyla din, kutsal fikrine dayalı olan ve müminleri bir sosyal-dinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler (örneğin, ritüeller) kümesidir. Yine sosyologlar dini, bir tanrı ya da tanrılara olan inançla değil, kutsala gönderme yaparak tanımlamışlardır (Marshall 1999: 156).

Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi* adlı sözlükte dinin toplumsal sorumluluğu üzerinde durmuş ve insanları bir araya getiren bir olgu olarak tanımlamıştır (Aktaran Yıldırım 2006: 13):

"İnsanın tutum ve davranışlarını düzenleyen değerler manzumesinin belirleyicisi ve gündelik yaşamındaki yol gösterici olarak çok önemli rolleri yerine getirmesi dinin toplumsal yönüyle bağlantılı olan bir tanımıdır. Din, inananları bir birine bağlayarak bir takım gruplar ve kurumlar oluşturma gücüne sahiptir. Sosyolojik anlamında dinin fizik âlemi ile aşkın âlemi birbirinden ayırıştırılır ve ikincisi üzerine odaklanır. Dinin insanlar tarafından algılanıp yorumlanması sonucu farklı şekillerde ortaya çıkan bu yönü çoğu zaman "yaşanan din" olarak da ifade edilir.

Din sosyolojisi, dinin kökenlerini akılcı ve bireysel varsayımlarla açıklamaya çalışan 19. yüzyıl pozitivist kuramlarının bir eleştirisi olarak görülmelidir. Pozitivist geleneğe göre din, bilimsel düşüncenin toplumda yayılmasıyla birlikte er geç ortadan kalkacak, yanlış bireysel inançları yansıtan bir olgudur. Örneğin, Darwinciliğin dinde kutsal bir yaratıcıya duyulan inancı sarsacağı düşünülmüştür. Çünkü Darwincilik, dini akıldışı bir olgu saymaktadır.

Din sosyolojisi içinde genelde birbirlerine karşıt iki gelenek vardır; bunlar Durkheimci ve Weberci geleneklerdir. Durkheim, dinin toplumdaki işlevlerini incelerken, Max Weber ise öncelikle teodise¹ problemine (ölüm, çile ve şer gibi temel ahlaki problemlerle ilgili açıklamalara) ve kurtuluş dürtüsünün karşılaştırmalı incelenmesine kafa yormuştur.

Durkheim'e göre dinsel inançları açıklayabilmek için bireylerden ve onların psikolojilerinden değil, toplumdaki ve toplum yapısından hareket etmek gerekir. Böylece bir anlayışın sonucu olarak Durkheim, dini toplumun bir ürünü olarak görmüştür. Dinin fonksiyonel olarak anlatımında çok önemli bir yeri olan Durkheim'e göre din (Yıldırım 2006: 15):

"Her çağda toplumsal dayanışmayı kuvvetlendirmek için çok hayırlı bir iş görmüştür. Onun için toplum var oldukça, din de türlü biçimlere bürünerek daima var olacaktır. Bütün toplumsal kurumlar dinden çıkmıştır. Aklın kategorileri, bilimin dayandığı

¹ Teodise: İnsanların, dünyanın hatta bütün evrenin kötülük olgusuyla karşı karşıya kalmasının nedenleri ve bunun Tanrı kavramıyla nasıl bir ilişkisi olduğuna yönelik ilahiyat disiplini.

ilkeler, ahlak ve hukuk kuralları hep dinin ürünüdür. Din hayatı kolektif hayatın en yoğun bir anlatımı ve en üstün bir biçimidir. Çünkü toplum dinin özüdür, ruhudur.”

Durkheim dini, bütünü kısımları birbirine bağlı inanç ve törelerden oluşmuş kutsal şeylere ilişkin ve üyelerini aynı toplumda birleştiren bir bütün olarak tanımlamaktadır. Dinler koydukları davranış kurallarını doğaüstü, ancak etkin yaptırım güçleriyle destekler. Dini inançlar kurumsal nitelik aldığından normlarla desteklenir. Din bir toplumsal kontrol aracı olduğu için bazı toplumsal kurumlara kutsal bir nitelik verebilir. Dinin en genel anlamda toplum yaşamında şu fonksiyonları yerine getirdiği söylenebilir (Tatlıoğlu 1995: 22):

- a) Din, toplumun bütünlüğü ve devamlılığı için yardım eder.
- b) Dinler, toplumun üyelerinin yaşamın güç şartlarında varlığını sürdürmesini sağlar.
- c) Dua etmek insanları sıkıntı ve baskılardan kurtarır, rahatlatır ve insanlara manevi doyum sağlar.
- d) Dini törenler ve ibadetler toplum üyelerinin birbiri arasındaki dayanışma ve bütünlüğünü korur ve devamlılık sağlar.

Ayrıca Durkheim dini kutsallık açısından ele almış ve dini, kutsal olan ile kutsal olmayan alanların birbirinden ayırt edilmesi üzerine kurmaya çalışarak, dinin sosyal bir olgu olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre, dinsel inançlar daima topluluğun malıdır; diğer bir ifadeyle din ne kadar sosyal bir fenomen ise, toplum da o kadar dini bir fenomendir (Özben 2007: 11).

Durkheim’la aynı şekilde din tanımlaması yapan diğer bir sosyolog Frazer’dir. Frazer’a göre din kelimesi ile kastedilen tabiatın ve insan hayatının devamını yönettğine/kontrol ettiğine inanılan insanüstü güçlerdir. Ne var ki, insanüstü güçlere olan inanç bizi yanıltmamalıdır. Çünkü din birbiriyle bağlantılı iki elementi içerir. Bunlar 1. kuramsal element (Frazer burada inancı kastediyor) ve 2. pratik (burada da toplumsal ilişkiler kastediliyor) elementtir. Ona göre, insanın davranışlarına ve yaşam dünyasına yansımakça inancın tek başına bir anlam ifade etmeyecek olması dinin sosyal ilişkiler bakımından önemini oldukça net bir ifadesidir (Özben 2007: 11).

Din sosyolojisi ve din konusunda önemli çalışmaları olan Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı kitabında iki klasik düşünürün ismine dikkat çekmiştir. Karl Marx ve Sigmund Freud. Din sosyolojisi konusunda bu iki isim yaklaşık olarak birbirleriyle aynı görüşleri paylaşırsa da ve bu konunun ortaya çıkmasında önemli payları olsa da, konunun bilimsel olarak işlenişi Dumezil gibi din bilginleri, Durkheim gibi sosyologlar, Malinowski ve Radcliffe-

Browv gibi antropologlar (Mardin 2011: 40) tarafından araştırılmış ve önemli bulgular elde edilmiştir.

Marx din kavramı için “halkın afyonu” tabirini kullanmış ve “afyon”un anlamını da vicdansız bir üst sınıfın halkı uyutmak için kullandığı bir araç değil, insanların kendilerini olayların yüzeyinde batmadan tutabilmek için kullandıkları bir kendi kendini aldatmaca anlamındadır. Cümlenin bütünü şöyledir (Mardin 2011: 42): “Din, baskıya tabi yaratıkların iç çekmesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz olayların ruhudur.”

Mardin dini “insanlarda uzun süreli, geniş kapsamlı, güçlü ve güdüler yerleştirmeye çalışan bir semboller sistemi” olarak tanımlamıştır (Aktaran Yıldırım 2006: 7). Mardin dini 3’e ayırır ve bunların “hak dinler”, “batıl dinler” ve “muharref² dinler” olduğunu belirtir. Fakat bazı Müslüman bilim adamlarına göre de dinden kastedilen İslam dinidir. Diğer dinler asıllarını kaybetmiştir, delil olarak da ‘onların kutsal kitaplarının asılları elimizde mevcut değildir’ saptamasıdır (Yıldırım 2006: 12).

Din, toplumsal bir gerçeklik olarak ele alınmış ve bu nedenle de batı sosyolojisinin önemli bir konusu haline gelmiştir. Çünkü endüstri devriminden sonra toplumlarda oluşan toplumsal yapıdaki yeni yapılanmalar, din olgusunun etkisini görmezden gelememiştir. Dünya’da yaşayan her toplum, bir şekilde bir dine sahip olmuştur. Sosyolojik araştırmalarda devlet olamamış topluluklar görülmesine rağmen, dinsiz hiçbir topluma rastlanılmamıştır. Bu da göstermektedir ki, insanların doğasında bir nesneye veya bir şeye inanma ihtiyacı vardır (Tatlıhoğlu 1995: 21).

Bütün bu tanımlardan yola çıkarak daha geniş kapsamlı bir tanım yapmak gerekirse, dini şöyle açıklayabiliriz (Özben 2007: 10): “Din, Tanrı fikri ekseninde oluşsun ya da oluşmasın, belirli bir düşünce, nesne ya da doğüstü bir güce atfedilen değerleri içerir. Bu değerler etrafında örülen semboller ile ayin, tören ve ibadet ritüellerini de kapsayan din; korku ile karışık saygı ve sevgiden dolayı duygusal bir içeriğe sahip olmasına karşın, doğal ihtiyaçların da gerekli olarak, bilinçli katılımı gerektiren bir sistem olarak karşımıza çıkar.”

Din olgusu aslında insanların hayatlarında Tanrı’ya olan inançtan dolayı rahatlığı, huzuru sağlamaktadır. Aynı zamanda toplumların davranış ve tutumları üzerinde büyük etkiye sahip olduğu gibi, bireylerin düşünce ve davranışlarında ortaya çıkan değişmelerde de önemli

² Muharref: Tahrif edilmiş, bozulmuş, değiştirilmiş, aslını yitirmiş.

rol oynamaktadır. Din koruyucu bir güç olarak da toplumun sürekliliğini sağlamakta ve kolektif olarak toplumun ortak bir amaç, değer ve tutumlar etrafında bütünleşmesini temin etmektedir (Bal 2006: 37). İslam dini de, toplumlar ve insanlar üzerinde yukarıdaki özellikleri göstermekte, insanları bir araya getirip, bununla birlikte farklı tarikat ve cemaatler içinde, farklı yapılanmalar gözlenmektedir.

Uyanış Kavramı ve İslami Uyanış

“Uyanış”, kavram olarak “revival” sözcüğünün anlamlarından birisidir. Revival’ın Türkçe karşılıkları, ‘yeniden canlandırma’, ‘dirilme’, ‘diriltme’, ‘ihya etme’, ‘revaç bulma’ vb. şeklinde sıralanabilir. Revival kavramının bu anlamlarından “uyanış” kavramı bu çalışmada kullanılacaktır. Erol, uyanış kavramını şu şekilde açıklamaktadır: “kaybolmakta olduğuna inanılan ya da çağdaş yaşam gereği tamamen geçmişe indirgenen, yani geçmişe ait olduğu düşünülen, bir kültürün -İslam dininin- eski haline getirmeye çabalayan toplumsal bir hareket” (Erol 2009: 73). Dinsel alandaki kurtuluş ve diriliş kavramları çok geniş bir anlam muhtevasına sahiptir. Dinsel dirilişin anlam, nitelik ve süreci ile ilgili literatürde yer alan diğer terimler “nativistik”, “revivalistik”, “kargo kültik”, “millenaristik”, “mesiyaniik”, “profetik” şeklinde sıralanmaktadır (Bal 2006: 38). Bu terimlerin “yeniden ihya/diriliş” teriminin birer alt dalları olarak kabul edilebileceğini belirten araştırmacı Anthony F. C. Wallace’a göre bütün dinler ve dinler içinden doğan mezhep, fırka ve tarikatlar, geleneksel bir kurumu ihya etmek (diriltmek) veya edememekten dolayı ortaya çıkmışlardır.

“İslami uyanış”, “dinsel uyanış”, “diriliş” ve “yeni dini hareketler” olarak adlandırılan hareketlerle ilgili güncel araştırmalar, ağırlıklı 20. yüzyılın son dönemlerinde başlamış ve özellikle dinler tarihi, din sosyolojisi ve siyaset bilimi çerçevesinde yürütülmüştür. İkinci dünya savaşından sonra daha çok ABD’de görülen ithal fikirli hareketler olarak anlatılan yeni dini hareketler modernizmden sonra postmodern dönemde ortaya çıkmış ve etkisini günümüze kadar devam ettirmiş, mahalli olmakla beraber evrensel olduklarını iddia eden oluşumlardır (Yıldırım 2006: 19). Sufi tarikatlar dâhil din referanslı canlanma ve cemaatleşme eğilimleri, 2. Dünya Savaşı’nı takip eden dönemden itibaren ve özellikle de yüzyılımızın son çeyreği içerisinde sadece Türkiye’de değil, İslam dünyasının hemen her yerinde kendini gösteren bir olgu olmuştur. Hatta olaya daha geniş bir bağlamda bakıldığında olay yalnızca İslam dünyasına özgü de değildir. Gerek Hıristiyan Batı dünyası ve gerekse de onun dışında kalan ve Japonya gibi ileri derecede sanai ve teknolojik gelişmelerin kaydedildiği toplumlarda ve hatta modern Batı medeniyetinin tahripkâr etkilerine maruz kalan tüm geleneksel

kültürlerde, 'yeni dini hareketler' denilen dini canlanma olayları ve gelişmeleri, zamanımızda bu konulara eğilen araştırmacıların dikkatinden kaçmamakta ve hatta araştırmacılar olayları ve gelişmeleri, dikkatle gözlemleyerek gelişmeleri anlamaya ve onları teorik bir çerçevede açıklamaya çalışmaktadırlar (Şahin 2008: 17-18).

Dinsel diriliş hareketlerinin ortaya çıkışını açıklayan kuramsal yaklaşımlar, konunun sosyo-psikolojik, kültürel, siyasal ve ekonomik yönlerine vurgu yaparak, özellikle mahrumiyet ve kriz temalarına odaklanmışlardır. Sosyoloji literatüründe “kriz paradigması” adıyla yerini alan bu yaklaşıma göre dinsel diriliş hareketleri sosyo-ekonomik statü, servet, güvenlik ve onur konularındaki yoksunluk ve çelişkilerin doruğa ulaştığı toplumsal bunalım dönemlerinde ortaya çıkmaktadır. Toplumsal bunalım ortamları genellikle toplumsal değişimin hızlı ve dengesiz bir biçimde gerçekleştiği ve toplumun bu değişim için gerekli hazırlığı henüz tamamlamadığı dönemlerdir (Bal 2006: 40).

Dinsel diriliş hareketlerine ilişkin çağdaş antropolojik araştırmalar, genellikle Anthony F. C. Wallace'ın yeniden diriliş hareketleri üzerine şekillenmiştir. Ona göre dini diriliş süreci, az çok üst üste gelen belli başlı beş aşamadan (Bal 2006: 41) oluşmaktadır ki bunlar; sabit durum, bireysel stres dönemi, kültürel tahrif dönemi, yeniden ihya dönemi ve son olarak sosyal dramlardır.

Din bilimcisi Eric Sharpe ise, dinsel diriliş hareketlerinin gelişimini üç aşamaya ayırır, birinci aşama “reddetme”dir, geleneksel otoriteye başkaldırısı ifade eder. İkinci aşama eski düşüncenin yeni düşünceyle uyumlaştırma girişimini ifade eden “adaptasyon” aşamasıdır. Üçüncü aşama ise fundamentalist dinsel diriliş pratiğinin ortaya çıktığı “reaksiyon” aşamasıdır.

Sosyal bilim çevrelerinde dini diriliş argümanı genellikle dinsel hareketler bağlamında ele alınmakta, herhangi bir dinin diriliş belirtilerinden bahsedilirken, daha çok o din içindeki grup, akım veya hareketlerin etkinlikleri gündeme getirilmektedir. Dini hareketler ise daha üst bir formasyonun, sosyal hareketlerin bir parçasıdır. Bu itibarla dinsel hareketleri karakterize eden temel özellikler de tıpkı sosyal hareketlerde olduğu gibi, bir ölçüde kolektif davranışlar tarafından belirlenmektedir. (Bal 2006: 38-39).

Dinsel diriliş hareketleri esasında, kültürel değişime maruz beşeri süreçlerin doğal bir sonucudur. Toplumsal değişime bazı toplumlarda zor ve baskıcı, diğer bazılarında nispeten sorunsuz gerçekleşir.

Siyasal İslam düşüncesinde ve bu düşünce etrafında odaklanan hareketlerde yaşanan canlanmanın İslami gelenekten kaynaklanan ve beslenen bir olgu olarak değil de, özellikle 1950'li yıllardan itibaren yaşanmaya başlanan sosyo-ekonomik gelişmemelerin bir sonucu olduğu görüşü daha çok oryantalistler tarafından dile getirilmektedir (Bal 2006: 168). İslami uyanışın özellikle 1950'de demokrat partinin kırsal kesimin oylarının çoğunluğunu almasıyla ve seçilen parlamenterlerin de taşralı tavırlarında görülmeye başlamasıyla gerçekleştiğini savunan Mardin'e göre de, uzun vadede Türk toplumunun tümüyle Anadolulaştırılmış hale gelmesiydi. Bu, hiçbir yerde, dini adet ve törenlere seçkin bir yer verilen büyük şehirlerdekinden daha açık değildi. Dini dirilişin göze çarpan bir özelliği, köklerinin halka dayanmasıydı (Mardin 2011a: 274). Bununla birlikte sosyologlar, İslami uyanış ile ilgili çeşitli yorumlar yapmışlardır. İslam hukukunu ve düzenini yeniden uygulamaya koymayı amaçlayan İslami ideal, çoğu zaman 1970'li ve 1980'li yıllarda İslam'ın siyasal bir güç olarak yeniden canlanmasının nedeni olarak da gösterilmektedir (Göle 2008: 64).

Sosyolog Orhan Türkdoğan modernleşme sürecinde Batı ve Müslüman Türk toplumlarının dini tavırlarındaki değişmeyi incelediği yazısında, ilginç bir ayrımın altını çiziyor. Türkdoğan modernleşme/sekülerleşme süreci dine ilgi bakımından Batı'da ve Türkiye'de farklı sonuçlara yol açtığını belirterek, batıda dine ilgi marjinalleşirken Türkiye'de kitleselleşmekte ve bir kimlik ifadesi olarak gittikçe önem kazanmakta olduğunu öne sürmektedir. Bu noktada modernleşmenin ülkemizde İslamlaşmayı besleyen bir faktör olduğu söylenebilir (Aktaran Şahin 2008: 20).

Türkler de İslamiyet'i kabul ettikten sonra ve Osmanlı İmparatorluğu zamanında yaşamlarının her alanına din olgusunu yerleştirmiştir. Tanzimat'la başlayan modernleşme hareketleri içinde dinin etkilerinin de yavaş yavaş kaybolmaya başladığı görülmektedir. Aşlında Osmanlı'nın yapmak istediği Japonların yaptığı gibi, Batı'nın tekniğini alıp, kendi geleneksel değerlerini saklı tutmaktı. İslamcı şair Mehmet Akif, bu tezi savunanlar arasındaydı. Kısaca 1908-1918 yılları arasında Batı'yı taklit etmeye karşı koyan bir İslamcı akım oluşmuştur (Mardin 2011a: 16).

Osmanlı Devletinin siyasal yapısının önemli bir bileşeni olan İslamiyet, Cumhuriyet dönemindeki laik reformlar sonucunda halifeliğin kaldırılması, eğitimde devlet tekelinin kurulması, ulema kurumunun dağıtılması, İslam hukukundan vazgeçilerek bazı küçük değişikliklerle İsviçre Medeni Kanununun kabul edilmesi, Latin alfabesinin benimsenmesi ve 1924 tarihli Türk Anayasası'ndan devletin dininin İslam olduğuna ilişkin hükmün çıkarılması

ile adım adım sahneden çekildi (Mardin 2010: 75). Bu tarihten sonra siyasetçilerin politikası da laiklik üzerinde yoğunlaşmış ve birçok reformlar ard arda yapılarak, Türkiye'nin Batılılaştırılması yönünde çalışmalar devam etmiştir.

21. yüzyıla doğru gidilirken Türkiye yenedünya düzeninin bir eksen ve modernleşmenin başarılı bir örneği olarak dünyada ilgi odağı haline gelmiştir. The Economist, Türkiye'yi "İslam Yıldızı" olarak nitelendirmekte, Huntington ise Türkiye'yi kendi içinde bölünmüş ve dolayısıyla "Batı ile geri kalan kesim arasında" belirlemekte olan çatışmanın belirleyici alanlarından biri olmaya aday bir ülke olarak görmektedir (Aktaran Kasaba 2010: 37):

"Mekke'yi reddeden ve Brüksel tarafından reddedilen Türkiye'nin gözü nerededir? Bunun cevabı Taşkent olabilir. Sovyetler Birliği'nin yıkılması Türkiye'ye yeniden canlanan ve Yunanistan sınırından Çin sınırına kadar yedi ülkeyi kapsayan Türk uygarlığının önderi olma fırsatı vermektedir."

Robert Kaplan ise Üçüncü Dünya ülkeleri içinde bulunan Türkiye'nin "Türk Müslüman kültürünün sağlam dokusu"na olan hayranlığını Huntington ile yaklaşık aynı söylemi yaparak ifade etmiştir (Aktaran Kasaba 2010: 37):

"Bu kadar güçlü bir kültürün bir kez daha Ortadoğu'ya egemen olma potansiyeli vardır. (...) yaygın bir gecekondu hayatını çözülmeye uğramaksızın barındırabilen bir kültüre sahip olan bu insanlar, görelilik olarak ifade etmek gerekirse geleceğin galipleri olacaktır."

Haldun Gülalp, Türkiye'de siyasal İslamcılığın ortaya çıkması ve hızla yayılmasının muamma olduğunu söyleyerek, İslami uyanışı iki önemli nedene bağlar. Birincisi, İslam ile Batı'nın temelde birbirine karşıt olduğunu savunan oryantalist bakış açısıdır ve İslamcılığın yakın dönemdeki yükselişinin iki uygarlık arasındaki eski çatışmanın uzantısından başka bir şey olmadığını savunur. Diğeri, İslam ülkelerinin Batı'nın modernleştirici etkisi altında laikleşeceğini öne süren modernleşmeci bakış açısıdır (Gülalp 2010: 54). Bu iki nedenin sonucu olarak ise Türkiye'de İslamcılık aslında laik milliyetçiliğin egemen olduğu dönemin ardından, modernleşme sürecinde yaşadığı bunalıma bir tepki olarak ortaya çıkmış, diyebiliriz.

4 Mayıs 1950 seçimleri sonucunda iş başına gelen DP iktidarıyla birlikte, Türkiye de 1946 yılında beri gelişme gösteren dini hayat yeni bir safhaya girmiştir. Tek parti döneminin

tek renginden çok partili hayatın nispeten çok renkliliğine geçen toplumun dini tezahürleri de çeşit çeşit bir görünüm arz etmiştir (Şahin 2008: 51). Şöyle ki, Cumhuriyet döneminde tekke, zaviye ve tarikatlar kapatılarak tarikatların faaliyetleri yasaklanmıştır. Fakat toplum hayatında geleneksel ve teşkilatlı bir biçimde ve fonksiyonel olarak yer tutmuş ve kurumsallaşmış tarikatların yerinin doldurulması kısa vadede mümkün olmamıştır. Bu bakımdan da Cumhuriyet döneminde tarikatların önemli bir bölümü fiilen ancak yer altına girmiş bir biçimde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Değişim sürecinde tarikat yapılarının sosyo-kültürel boyutta kimlik ve güven bulma, sosyo-ekonomik alanda ise ekonomik ve toplumsal marjinalliğe bağlı sorunları ifade etmede cazip adresler haline gelme potansiyeli içermişlerdir. Cumhuriyet döneminde karşınıza çıkan bir durum var ki o da; tasavvufi bir kaynakla hareket etmiş olmakla birlikte, geleneksel anlamda tarikat şeklinde görünmemekte, ancak tarikatların yeni şartlarda birer cemaat tipi yeni tarz örgütlenme şekillerini bize sunan, Nurculuk, Süleymancılık ve Işıkcılık hareketleri gibi hareketlerin oluşmasıdır. Bunlar çevrenin dinsel yönelimlerinde özel bir ağırlığa sahip olan cemaat tiplerine birer örnek olarak gösterilebilir (Küp 2006: 12). Cemaatlerin yapılanmaları tam olarak tarikat gibi olmasa da, tasavvufi kaynaktan hareket ederek, tarikatlarla temelde bağlantıları olan ve yeni tip bir yapı ve örgütlenme biçimlerine sahip güçlü topluluklardır.

Popüler Kültür Kavramı

İslami uyanış olarak adlandırılabilen bu oluşumlar, modernleşmenin postmodern durumuna da işaret etmektedir. Dolayısıyla günümüzde popüler kültürün bir ürünü olarak görülen bu davranış ve yaşam biçimleri, hem İslami uyanışın hem de popüler kültürün bir uzantısıdır. Şimdi ise “popüler” ve “popüler kültür” tanımları üzerinde kısaca durabiliriz.

Popüler, Latince “popülaris”ten türeyerek “halka ait” anlamına gelen hukuki ve siyasal bir terimdir. Örneğin 16. yy’da popüler hükümet terimi, halk tarafından kurulan ve yürütülen bir siyasal sistem anlamına geliyordu. Ama aynı zamanda, aşağı (low) ya da değersiz (base) anlamı da vardır. Sonradan hâkim olan “yaygınca tercih edilen ya da çok beğenilen”i ifade eden modern anlamların içerisinde, beğenilmek için hesaplı bir çaba göstermeyi de barındırır (Erol 2009a: 42).

Popülerin günümüzde kullanıldığı biçimiyle iki temel tanımı vardır. Hâkim olan birinci tanımında popüler “yaygın olarak beğenilen, tüketilen” anlamına gelirken ki bu tanıma Stuart Hall, “ticari” tanım diyor; ikinci tanımında ise, kaynağı 18. yüzyılda Herder’e kadar götürülen antropolojik tanıma yakın ve halka ait anlamındadır. Stuart Hall, halkın yaptığı ve yapmış

olduğu her şeyi kapsamaya çalıştığı için bu tanıma “betimleyici” tanım diyor (Özbek 1994: 81).

Popülerin dilbilimsel temelinin, geç ortaçağ dönemindeki “halkın” anlamından, bugünkü egemen “birçok kişi tarafından sevilen veya seçilen” anlamına gelmesi sivil toplumun evrimine karşılık gösterilir. Burjuva demokrasilerinin yükselmesiyle, bu demokrasilerin seçim özgürlüğüne/bağımsızlığa dayanan meşruluk iddiasıyla ve bunun siyasal alanda ifadesi olan seçim süreciyle birlikte, popüler terimine yeni ifade biçimleri yüklenir (Erol 2009a: 42). Popüler kavramında yapılan vurgu genel olarak “halk”tır, yani insan topluluklarının beğenileri, davranışları, yaşam biçimleridir.

Popüler kültür çalışmalarında birçok araştırmalar yapmış ve bugün de hala onların çalışmalarından yararlandığımız iki okulun adından söz etmemiz yerinde olacaktır. Bu okullar 1923’te Frankfurt Üniversitesi bünyesinde kurulan yarı özerk bir araştırma bölümü ile kurumlaşan Frankfurt Okulu ve 1964 yılında İngiltere’de Birmingham Üniversitesi’nde “Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi” çalışmaları ile kurulan Birmingham Okulu’dur.

Frankfurt Okulu’nun temsilcileri arasında en önemli iki isim, Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno’dur. Diğer önemli isimler arasında da Leo Lowenthal, Herbert Marcuse ve Arnold Hauser’i sayabiliriz. Frankfurt Okulu temsilcileri popüler kültür yerine “kitle kültürü” kavramını kullanarak, sanatta ve kültür çalışmalarında “seçkinci” bir taraf olmuşlardır. Popüler kültür çalışmalarını eleştirerek, eğitilmiş insanların sanatları ve kültürel çalışmaları üzerinde durmuşlardır.

Fakat Birmingham Okulu ya da İngiliz Kültürel Çalışmaları olarak bilinen bu ekol, Frankfurt Okulu’na karşı eleştirel çalışmalar yaparak popüler kültür çalışmalarını desteklemiş ve “kitle kültürü” kavramı yerine “popüler kültür” kavramını kullanmışlardır. Bu okulun öncüleri ise Stuart Hall, Raymond Williams’dır. John Fiske, Angela McRobbie, Dick Hebdige, Susan Willis, Louis Althusser ve Mike Featherstone gibi isimler de bu okulda çalışmalar yapan önemli isimlerdir.

Popüler kültür incelemeleri ve değerlendirmeleri, kültür ürünlerinin estetik değerlerini tartışmak, onların kaliteli mi, kalitesiz mi olduğunu sorgulamak yerine, bir kültür ürününün hangi güç dengeleri içinde olduğunu ve geniş toplumsal çerçevede yerinin ne olduğunu irdelemeyi hedeflemektedir. Ayrıca popüler kültür incelemesi yaparken gözden kaçırılmaması gereken en önemli soru “niçin, nasıl” gibi sorulardır (Kırtunç,

http://www.kulturad.org/images/goc_kirtunc_konusma.html). Çünkü hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğuna araştırmacının kendisi karar vermez, sadece neyi nasıl, neden yaptığını öğrenmeye çalışır. Bu nedenlerle de bu çalışmada kullanılan kavram popüler kültür kavramıdır ve popüler kültür araştırmacılarının izlediği yol izlenmeye çalışılmıştır.

Popüler kültür incelemelerinde, çok kullanılan bir tanım, popüler kültürün çağın ruhunu yansıttığındaki işlevselliğidir. Bu kavram, belli bir çağın veya bir dönemin toplumsal inanç ve değerlerini anlatmak için kullanılmaktadır. Örneğin, Cumhuriyet'in ilk yıllarının ruhu veya Özal dönemine damgasını vuran değer yargıları gibi. Genel kabul gören tanımlara göre, bir olgu, kişi veya nesnenin ne denli yaygın ve popüler olduğu, o kişi, nesne veya olgunun çağının, insani inanç ve değerlerini ne oranda yansıttığıyla doğru orantılıdır. Yani ne denli yaygın ve popülerse, çağın ruhunu o denli iyi yansıtmakta demektir. Bu tanıma göre, Fashion TV'yi, *Yetenek Sizsiniz*'i ve Galatasaray-Arsenal maçını incelemek doğru yaklaşımlar olacaktır. Popüler kültür incelemecisinin amacı, Fashion TV'nin, *Yetenek Sizsiniz*'in veya Galatasaray şampiyonluğunun, estetik veya sanatsal değerinin ortaya çıkarılması değildir. Kültürel anlamlarının, toplumu neden bu denli ilgilendirdiğinin, çok sayıda kişinin bu popüler kültür ürünlerini tüketirken nasıl bir dürtüyle, hangi derdine çare olarak bu ürünlere, olaylara yöneldiğinin araştırılmasıdır. Bir başka deyişle, popüler kültür ürün ve olguları estetik zevkler tatmak yolunda bir amaç değil, toplumu okumak için kullanılan bir araçtır (Kırtunc "Popüler Kültür Araştırmaları" http://www.kulturad.org/images/goc_kirtunc_konusma.html).

Verilen bu bilgilerden yola çıkarak, Türkiye'deki İslami uyanışın ve popüler kültür ile öncelikle siyasal sonra da kültürel bağlantılarını kurmak mümkündür. İslami uyanışın siyasal İslam'la direk olmasa da dolaylı bir bağlantısı olduğunu söyleyen araştırmacılar, bunu 1950'li yıllardaki sosyo-ekonomik nedenlere bağlarlar. Dolayısıyla insanları İslami uyanışa götüren etkenlerin de aslında tek yönlü olmadığını, çok yönlü olduğunu da söylemek mümkün olabilmektedir.

Yukarıda, İslami hareketlerdeki yaşanan hareketlenmelerin, 1950'li yıllardaki sosyal ve ekonomik alanda yaşanması istenen fakat yaşanamayan gelişmelerin bir sonucu olduğu ifade edilmişti. Buna göre 20. yüzyılın başlarında ve ortalarında verilen ulusal bağımsızlık mücadeleleri döneminin hemen ardından kurulan ulus devletlerin daha özgür ve refah içinde yaşama vaatleri, çok geçmeden siyasal düş kırıklıkları ve ekonomik sorunlara dönüşmüştür. Müslüman düşünürlerin 20. yüzyılın başından itibaren zaten çoktan beri başlamış olan sorgulama süreci, milliyetçi dalganın geçici hâkimiyetiyle belli bir kesintiye uğradıysa da,

1950’li yılların ikinci yarısından itibaren yeniden hız kazanır. İşte bu sorgulama süreci içinde birçok hareket ve akım (Cihad, Cemaat-i İslami vb.) ortaya çıkarken, birçoğu da (Müslüman Kardeşler, Pakistan Cemaat-i İslami vb.) hedeflerini gerçekleştirmeye yönelik yöntem arayışları sürecinde evrilmiştir. Dolayısıyla siyasal İslam, gerçekte modernliğin kendi muhalif biçimlerini üretmesinin doğal bir sonucu gibi görünmektedir (Bal 2006: 168-169).

Diğer taraftan İslami seçkinlik, yapacağı siyasette nasıl bir önem arz edecektir? Şehirde yaşayan, maddi ve manevi olarak belli bir statü kazanmış topluluk için Refah partisi nasıl yol izleyecektir? Çünkü şehirli kesimin yaşam tarzı ve imkânları ölçüsünde yapılan eğlenceler, varoşlardaki gibi değildir. Örneğin, beş yıldızlı bir otelde limuzinli, yemekli, meyve sularının ikram edildiği, zaman zaman kadın ve erkeğin farklı salonlarda oturduğu, dualarla başlayan, ilahilerle devam eden, devamında çeşitli görsel eğlencelerin yapıldığı (Halk oyunları, sema, düğün sünnet düğünü ise palyaço vb.) ve ardından dualarla biten, bayanların tesettürlü olduğu düğünlerin simgelediği gibi Müslümanların batıcı seçkinlerin tekelini kırarak modern toplumsal statü gruplarıyla benzeşmeye başlaması anlamına mı gelecektir? (Göle 2008: 11). Sadece eğlencelerinde veya sosyal yaşantılarında değil, aynı zamanda giyimlerinde de modernleşmenin etkileri görülmektedir. Bu konuda İskender Paşa cemaatinin lideri olan Esad Coşan’ın yaptığı söylem şöyledir: “şimdiki zamanın dervishi kot pantolon giyiyor, kısa gömlek giyiyor, üniversitelerde okuyor yüksek tahsil yapıyor” (Aktaran Şahin 2008: 55). Giyimlerinde, sosyal olarak yaşamlarında, kadın-erkek ayrımı gibi konulardaki düşüncelerinde modernleşmenin izlerinin görülmesi, İslami kesimin birçok konuda farklılaştığını da göstermektedir.

Bütün bunları kabul etmeyip, farklı bir yol da bulunabilir ki, bu da Müslüman aydın kavramıyla karşımıza çıkar. Yukarıda belirtilen yaşam tarzlarını kabul etmeyip, farklı bir anlayış ve yaşam tarzını kabul edip, Batı’nın aydın dünyasını, İslam’ın kurallarına uygun hale getirmeye çalışırlar. Müslüman aydınlar hem dini hem de bilimsel bilgiye gönderme yaparak kendilerini tanımlamaya çalışırlar. Birçoğu üniversitede okuyan, bilimsel olarak da kendilerini bilim dünyasında kabul ettiren yani laik ve modern bir görünüm kazanan bu kişiler, Batı’nın hem de İslam’ın düşünürleri üzerine kendilerini yetiştirerek, farklı bir görünüm kazanma gayreti içindedirler. Sadece erkeklerin değil, kadınların da bu dünyada var olma çabası içinde olduklarını fakat türbanlarıyla da kendilerini kabul ettirmeye çalıştıkları da bu çerçevede görülmektedir.

Eğitlimli bir İslami kesimin varlığını göstermeye başlaması ile birlikte yeni bir tartışma konusu daha gündeme gelmiştir; “kamusal alan”. 1990’lı yıllarla birlikte İslami kesimin birçok alanda varlığını ortaya koymasıyla beraber, niversiteler, parlamento ve medyanın yanı sıra, konser salonları, kültür merkezleri gibi kentsel mekânlar ve tatil meknları gibi yerlerde İslam görünürlülük kazanmaya başlamıştır. Eğitim, piyasa ve medya yoluyla ehre ve g kazanan İslami kesimi kamusal alana taşıyan ise 1996-1997 döneminin iktidar partisi olan Refah Partisidir. Refah Partisinin bu süreç içinde siyasi anlamda yaptığı uygulamalar ki, bunların arasında ilk resmi ziyaretlerini İslam ülkelerine ziyaretleri yapma ile cemaat liderlerine yemek verme gelir, 28 şubat sürecini yaşatmış, bu süreç ile birlikte de kamusal alanda bir daralma meydana gelmiştir. Fakat her şeye rağmen kentli, eğitlimli, profesyonel orta sınıflar, yeni yüzler ile birlikte medyada, sanat dünyasında, ekonomide ve daha birçok yerlerde yer almaya başlayarak, İslami hareketi güçlendirme çabası içine girmişlerdir. Göle, İslami kesimin yapmaya çalıştığı bu dinamikleri şöyle anlatmaktadır (2008: 14):

“İslami hareket sadece siyasi bir muhalefet hareketi olmanın ve var olan muhafazakr kesimlerin sözcülüğünü üstlenmenin ötesinde, yeni kesimler, yeni ehreler yaratmıştır. Nitekim Refah ve Fazilet Partisi içindeki yenilikçi hareketinin sosyolojik temeli bu kentli, eğitlimli, profesyonel orta sınıflardır. 1970’li yılların muhafazakr söylemi bu kesime hitap etmekte yetersiz kalmakta, öte yandan yeni bir siyasi hareket için gerekli olan kolektif g ve coşkuya da pek rastlanılmamaktadır. Bunun, siyasi İslam’ın bir anlamda görevini tamamlamış olmasından kaynaklandığını düşünebiliriz. İslami hareket kendi orta sınıfını, aydınlarını, profesyonellerini oluşturmuş ve bu kesimlerin giderek bireyselleşmesini, medya ve sanat dünyası içinde yer almaları, İslami hareketin evrimini, dinamiklerini değiştirmeye başlamıştır. Müslümanların yeni hayat tarzları karşısında seçim yapmak zorunda kalmaları kendi iç dünyalarında da karmaşa yaratmış ve bunu yazı, deneme, edebiyat aracılığı ile ifade etme yoluna gitmişlerdir.”

Din ve modernleşme temelde uzlaşmaları mümkün olmayan iki olgudur. 1980’li yıllarda yoğun bir şekilde başlayan ve modernleşme kuramının öngörülerine karşı çıkan İslamcılık, hızla büyüyen kentleşme içinde maddi olanaklara sahip olmayan orta sınıfa mensup çalışanlar arasında yeni toplumsal temeller bulmuştur. İslami hareketler, taşıdıkları siyasi anlamların aksine Batı medeniyeti karşısında yeni bir kimlik arayışını temsil etmiştir. (Göle 2008: 131).

1980'li yıllar ile birlikte Özalp döneminde kültürel ifade biçimlerinde, kentleşme, yapılarıdaki mimaride, eğlenme, müzik dinleme, yeme-içme vb anlayışlarda değişimler yaşanmaya başlamıştır (Bozdoğan 2010: 148). Yükselen İslami değerler ile ahlaki durum bir tarafta yerini alırken, diğer tarafta ise postmodern durumun etkisiyle popüler kültür ürünleri yerini almıştır (Göle 2008: 131). Bir yandan potansiyel olarak demokratikleştirici havada, okumuş elit çeşitli alt kültürlerin farkına varmış, özellikle de marjinal insanların kendilerini ve yaşam mücadelelerini ifade biçimleri olarak popüler kültür ürünleri dikkat çeker olmuştur (Bozdoğan 2010: 148).

1980'lerden sonra başlayan değişimlerde İslamcılık bugün kamusal ve kültürel yaşamın birçok yerine yayılmıştır. En son moda bilgisayarlar kullanan, son model arabalara binen, villalarda oturan, en lüks tatil mekânlarını seçen, siyasal ve kültürel seçkinlerin bir parçası olan İslamcı kesim, popüler kimlikleriyle de ön plana çıkmaktadırlar. Bütün bunların yanında yeni kamusal mekânlar yaratmakta (hastane, dersane vb.) yeni kamusal görünürlüklerini yerleştirmekte ve yeni Müslüman yaşam tarzları ve özellikleri geliştirmektedirler. Eşarp modası yaratmak, tesettür defileleri düzenlemek, faizsiz bankacılığı ortama çıkarmak, 5 yıldızlı tatil yerlerinde erkeklere ve kadınlara ayrı plajlar inşa etmek, içkisiz barlar oluşturmak bunlardan bazılarıdır. Bu örnekler, modernleşme konusunda Batı modelinin bir bölümünü örnek almalarının yanında, İslam açısından yeni oluşumların da oluştuğunu göstermektedir.

İslamcı hareketler toplumsal alanın gelişmesine, özerklik kazanmasına bağlı olarak ele alınmalıdır. Çünkü İslamcı hareketlerin diğer birçok İslam ülkelerinde olduğu gibi, modernleşmeye tepki olarak geliştiği unutulmamalıdır. Bu bağlamda, İslamcı hareketlerin ardında yeni aktörler, yükselen sınıflar, kentleşen kesimler olduğu da hatırlanmalıdır. Bu nedenle üniversiteye gidip, meslek sahibi olmak isteyen kentli türbanlı Müslüman kızlarla, örf ve adetlerini bırakmak istemeyen çarşafli kadınları bir görmek sosyoloji açısından doğru görünmemektedir. İslamcılık Müslüman kimliğini alevlendirmekte ve onu modern dünyada yeniden inşa etmektedir. Biraz önceki örnekte örtülü kızın üniversitede okumak istemesi, kamu binalarında ibadet için yerler yapılması, büyük veya küçük şehirlerde birçok yere cami inşa edilmesi, toplu taşıma araçları, oteller, konser salonları, lokantalar gibi yerlerde haremlik-selamlık uygulaması, bir takım cinsel içerikli reklama ve sanata sansür uygulanması gibi konularla İslami yaşam tarzının yeniden gündeme gelerek, şekillenmeye başladığı görülmektedir. Bütün bunlar “modern liberal yaşam tarzı” olarak evrensel bir iddia ile kurgulanmaktadır (Göle 2008: 69).

İslami bir yaşam tarzı isteyenler için günümüzde alternatifler de çoğalmıştır. Dini yazarlar, siyasetçiler, İslam medya örgütleri -gazeteler, radyolar, televizyonlar, sunucular ve dolayısıyla TV programları- da gittikçe çoğalmıştır. Yine İslami kültürel eğlenme biçimlerinde filmler, romanlar, tiyatrolar ve “İslami Pop” adı altında gelişen, sözleri dinsel öğelerden oluşan bir müzik de gittikçe yaygın bir hale gelmiştir. Bununla birlikte dini günlerde (Ramazanda veya Kutlu Doğum Haftasında vb.) yapılan tasavvufi halk konserleri de halkın büyük ilgisini çekmekte ve bir popüler kültür sanatçısının konseri gibi ilahilere eşlik etme ve istek yapılmaktadır. Tasavvuf müziğinde yaşanan bu değişimlerde, ilahiler söyleyen sanatçılar halkın, popüler kültürün bir parçası olarak, ilahilere katılımını gerek beraber söyleyerek, gerekse alkış isteyerek sağlamaktadır.

Mevlevi Seması ve Afyonkarahisar Örneği

Yukarıda verilen kavramsal çerçeveden sonra bildiriye konu olan Afyon’daki Mevlevi semasının 1925’ten sonra yapılan çalışmaları ve günümüzdeki durumuna ilişkin kısa hatırlatmalar yapmak, konunun aydınlatılması açısından yararlı olacaktır.

1925 yılında tekke ve zaviye kanununun çıkması ve bütün dergâhların kapatılmasıyla, Mevlevilik iyice içine kapanmış ve daha çok evlerde bu eğitime devam edilmiştir. Bunun en güzel örneğini de Afyon’da Arif ve Hüsrev Çelebilerin, Afyon’un bir geleneği olan “gezek” ile devam edilmesinde görüyoruz. Gezek, evlerde yapılan geleneksel sohbet toplantıdır. Her hafta bir kişinin evinde toplanmak suretiyle o dönemin müzisyenleri ve semazenleri eşliğinde, meşru olarak Mevlevilik çalışmaları devam etmiş, bu gurup daha sonra 1950 yılında Konya’da yapılan mukabelelerin başlamasına da İstanbul’dan gelen ekiple birlikte öncülük etmiştir. Bu bağlamda “İslami Uyanış önderleri” olarak Arif ve Hüsrev Çelebi kardeşlerin isimlerini vermek mümkündür. Çünkü yasaklı olan bu dönemde evlerini zamanın müzisyen ve semazenlerine açarak hem bu geleneğin unutulmamasını sağlamış, hem de, Konya’da Şeb-i Arus törenlerinin yapılmasında büyük destek sağlamışlardır.

Konya’ya giden mutrib heyeti ve semazenler, daha sonra Afyon’da 1970 yılına kadar her sene Şeb-i Aruz törenleri düzenlemişlerdir. Bu tarihten sonra Mevlevi büyüklerinin ölmesi ve onları bir araya getirecek kimsenin bulunmayışı nedeniyle de bu törenler yapılamamıştır.

Afyon’da 27 Ekim 1999 yılında bu konuda bir gelişme yaşanır. Fakat bu kez, “dini önderler” yerine kurumlarda çalışan ve dinsel kimlikleri olmayan veya dinsel kimlikleriyle ön

plana çıkmayan kişiler karşımıza çıkmaktadır. Afyon Kocatepe Üniversitesinin Rektörü, Üniversite bünyesinde “Türk Tasavvuf Musikini Araştırma Merkezi ve Sema Topluluğu” kurar. Bu topluluk Afyon için çok önem kazanır. 1970 yılından beri kendi semazenleri ve mutrib heyetiyle anma törenleri yapamayan Afyon, bundan sonra Üniversitenin desteği ile hem kendi semazenlerini yetiştirecek, hem de mutrib heyetini oluşturacaktır. Üniversite yönetiminin Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu Bölümü hocaları ile sema eğitimi başlatılmış olur. Bu topluluk, 2002 yılına kadar faaliyetlerini yurt içi ve yurt dışı etkinlikleri ile devam ettirirler ancak rektör değişimi ile birlikte dağılır. Yaklaşık 3-4 yıl kadar süren bir suskunluk döneminin ardından, 2005-2006 yılından itibaren Afyon’da Mevlevilik kültürünün ve sema ritüelinin öne çıktığı görülür. Özellikle Üniversitenin Halk Oyunları Topluluklarının içerisinde sema öğrenmeye gelen kişilerin arttığı; Mevlevilikle ilgisi olan - olmayan üniversite gençlerinin sema öğrenmeye başladığı ve birçok etkinliklerde sema yapılmaya başladığı, yapılan görüşmelerden anlaşılmaktadır.

Afyon’da günümüzde sema gösterisinin yukarıda anlatılmaya çalışıldığı gibi, İslami hareketlenmeler, düğünlerde, sünnet düğünlerinde, kandillerde, Ramazan eğlence paket programları içerisinde, büyük alışveriş merkezlerinde, otellerde ve Belediyelerde düzenlenen alanlarda gerçekleştirildiği gözlenmektedir.

Son yıllarda 5 yıldızlı otellerde içkisiz-yemekli düğün ve sünnet törenlerinde de sema gösterilerinin yaygın olduğu görülmüştür. Dinsel gelenekleri ön plana alan ailelerin bazen düğünlerini Kur’an-ı Kerim okunması eşliğinde, dualar ederek, tasavvuf müziği veya Türk Sanat Müziğinden örnekler seslendirerek, bunun yanında sema gösterisini de ekleyerek duysal ve görsel olarak düğünlerini gerçekleştirdikleri görülmektedir. Hatta bununla ilgili paket program sunan organizasyon şirketleri ile anlaşılan düğün sahipleri, fazla ücret verdiği takdirde semazen sayısını arttırabilmektedirler.

Aynı zamanda son yıllarda ortaya çıkan ve gittikçe artış gösteren “dini organizasyonlar” da, İslami uyanış kavramı altında incelenmesi gereken bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu organizasyonlar içinde yer alan Mevlevi seması da, görsellik açısından önem kazanmaktadır. Aynı zamanda İslami uyanışın bir göstergesi olarak dinsel geleneklere bağlılığın ve devam ettirilmeye çalıştırılmasının bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Düğün salonlarında ve otellerde yapılan düğün, sünnet, dini açıdan özel gün ve gecelerde vb eğlenceler içinde de kolbastı, halk oyunları, kukla gösterileri, Türk Sanat veya Türk Halk Müziği içinde yer almasını ise, popüler kültürün bir ürünü olarak

değerlendirebiliriz. Çünkü başından sonuna kadar kuralları olan ve belli bir düzen içinde yapılan Mevlevi semasının, 10-15 dakikalık programlar içinde gösterilmesi, bu kültürü halka tanıtmak, Mevleviliğe karşı halkın ilgisini çekmek veya var olan bu ilgiyi canlı tutmaya çalışmak ve günlük yaşam içerisindeki popülerliği artırmaktır.

Sonuç olarak popüler kültürün pek çok boyutuyla yaşam tarzlarını etkisi altına aldığı günümüzde, din ve inanç öğelerinin de popüler kültürün bir nesnesi konumuna dönüştüğü açıkça izlenmektedir. Sadece Türkiye’de veya İslam ülkelerinde değil, Batı’da da yükselen bir değer olarak karşımıza çıkan din, 2. Dünya Savaşı’nı takip eden yıllarda hareketlenmeler yaşamış ve dinsel uyanış, dinsel hareketlenmeler ve yeni dini hareketler olarak adlandırılan bir kavram olarak günümüzde birçok alanda etkisini sürdürmekte olduğu gözlemlenmiştir.

Mevlevi sema ritüeli günümüze yaklaşıldıkça popüler kültürün bir nesnesi olarak görülmeye başlanmış ve dinsel geleneği sürdürmeyi tercih eden insanların bir bakıma sosyalleşme, hatta eğlence kültürü ihtiyaçlarına cevap veren, aynı zamanda ticari işlevi olan bir etkinlik niteliği kazandığı görülmüştür. Bütün bunların yanı sıra yurt içi ve dışında tanıtım amaçlı organizasyonlarda Mevlevi semasının diğer halk oyunları etkinlikleriyle birlikte sunulması, bu geleneğin popüler kültür içinde gösteri amaçlı bir meta olarak yer aldığının önemli bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

AZAK, Umut; İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler, İslam’ın Kamusal Yüzleri, İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması, Nilüfer Göle, Metis Yayınları, Üçüncü Basım, İstanbul, 2009, 93-109 S.

BAL, Hüseyin; Laikleşme Teorisi ve Küresel Dini Diriliş Argümanı Bağlamında Dinsel Değişim, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, 2006, 220 S.

BOZDOĞAN, Sibel ve KASABA, Reşat; Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Dördüncü Basım, İstanbul, 2010, 247 S.

EROL, Ayhan; Müzik Üzerine Düşünmek, Bağlam Yayıncılık, Birinci Basım, İstanbul, 2009, 280 S.

- EROL, Ayhan; Popüler Müziği Anlamak, Bağlam Yayıncılık, Üçüncü Basım, İstanbul, 2009a, 295 S.
- GÖLE, Nilüfer; Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine, Metis Yayınları, Üçüncü Basım, İstanbul, 2008, 175 S.
- GÜLALP, Haldun; Türkiye’de Modernleşme Politikaları ve İslamcı Siyaset, Derleyen: Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Dördüncü Basım, İstanbul, 2010-a-, s. 54-66
- HENÇERLİOĞLU, Orhan; Dünya İnançları Sözlüğü, Remzi Kitabevi, 3. Basım, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 23, İstanbul, 2000, 575 S.
- KASABA, Reşat; Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm, Editörler: Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Dördüncü Basım, İstanbul, 2010, s. 21-38
- KILIÇ, Rüya; Osmanlıdan Cumhuriyete Sufi Geleneğin Taşıyıcıları. Dergâh Yayınları, Birinci Basım, İstanbul, 2009, 157 S.
- KIRTUNÇ, Ayşe Lahur (2010) Popüler Kültür Araştırmaları.
http://www.kulturad.org/images/goc_kirtunc_konusma.html. 20.06.2011
- KÜP, Nazan; Halk Dindarlığı Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelemesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, 2006, 83 S.
- MARDİN, Şerif; Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Editörler: Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Dördüncü Basım, İstanbul, 2010, s.66-82
- MARDİN, Şerif; Din ve İdeoloji, Bütün Eserleri 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, 182 S.
- MARDİN, Şerif; Türk Modernleşmesi - Makaleler 4, Derleyenler: Mümtaz’er Türköne / Tuncay Önder, İletişim Yayınları, Yirminci Basım, İstanbul, 2011a, 366 S.
- MARSHALL, Gordon; Sosyoloji Sözlüğü, çev. Osman Akınyay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, İkinci Basım, 2005, 917 S.

- ÖZBEK, Meral; Arabesk Kültür: Bir Modernleşme ve Popüler Kimlik Örneği, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Editörler: Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Dördüncü Basım, 2010, s.189- 209.
- ÖZBEN, Mevlüt; Türkiye’de 1980 Sonrasında Din Siyaset İlişkilerini Belirginleştiren Bir Unsur Olarak Semboller, T.C. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Erzurum, 2007, 230 S.
- POLAT, Fazlı, Sosyal Değişim ve Din İlişkisi (Erzurum Örneği), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2002, 166S.
- ŞAHİN, Yasin; Türkiye’de Din-Sekülerleşme İlişkisi, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, 2008, 77 S.
- ŞAHİN, Mehmet Cem; İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Popüler Kültür Unsurlarına İlişkin Yaklaşım Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Sosyolojisi), 2007, 121 S.
- TATLILIOĞLU, Durmuş; Dini Cemaatlerin Yapısal-Fonksiyonel Analizi; Kayseri ve Ankara İlleri Rifai Cemaati Örneği, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalı, 1995, 260 S.
- TDK, Türkçe Sözlük, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. Tıpkı Basım, Ankara, 2009, 2244 S.
- YILDIRIM, Sefer; Şerif Mardin’de Din ve Modernizm, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Sosyolojisi), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2006, 98 S.