

T.C.  
Mersin Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Sosyoloji Ana Bilim Dalı

1950 SONRASI TÜRKİYE’DE BİR KİMLİK VE  
MUHALEFET ARACI OLARAK MÜZİK

Münevver ARIKAN

Danışman  
Prof. Dr. Ayşe AZMAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2014



T.C.  
MERSİN ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ  
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi Olarak Sunduğum “1950 Sonrası Türkiye’de Bir Kimlik Ve Muhalefet Aracı Olarak Müzik” Başlıklı Bu Çalışmanın, Bilimsel Etik Kurallara ve Geleneklere Uygun Şekilde tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım eserlerin tamamının kaynaklarda gösterildiğini onurumla doğrularım.

04.07.2014

Münevver ARIKAN

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Münevver ARIKAN tarafından hazırlanan 1950 SONRASI TÜRKİYE'DE BİR KİMLİK VE MUHALEFET ARACI OLARAK MÜZİK başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Sosyoloji Bölümü Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başarılı

Başarısız



Üye

*Azman*

Prof. Dr. Ayşe AZMAN  
(Danışman)

Üye

*Unsal Yetim*

Prof. Dr. Ünsal YETİM

Üye

*Sevim Oabaş*

Yrd. Doç. Dr. Sevim OABAŞ

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

Onay



## ÖNSÖZ

Öncelikle bu zorlu çalışma sürecinde her an manevi desteğini hissettiğim, çalışmamın tüm aşamalarında bilimsel desteklerini eksik etmeyen ve bana yol gösteren tez danışmanım değerli hocam Prof. Dr. Ayşe AZMAN'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, çalışmaya akademik anlamda destek veren değerli hocam Doç. Dr. M. Hakan GÜNDOĞDU'ya katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunarım.

Çalışma sürecinde akademik ve manevi desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen tüm arkadaşlarıma teşekkürü borç bilirim.

Ve hayatım boyunca desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen aileme en içten duygularıyla teşekkür ederim.

## ÖZET

### 1950 SONRASI TÜRKİYE’DE BİR KİMLİK VE MUHALEFET ARACI OLARAK MÜZİK

Tarihsel süreç içinde müzik farklı toplulukların kimlik tanımlarında sahip oldukları en önemli temsil biçimi olma dışında aynı zamanda egemen siyasi iktidarlara karşı da muhalefet aracı olmuştur. Türk toplum geleneğinde de güçlü bir müzik geleneği söz konusudur. Osmanlı Devletinde müzik hem farklı toplum kesimlerinin kimlik temsili olmuş, hem de siyasal iktidarla olan ilişkilere ışık tutmuştur. Bu çalışma kapsamında incelen Osmanlı’ya baktığımızda müziğin hem merkezi temsil eden biçimleri hem de merkez dışı kalan toplum kesimlerine ait farklı görünümleri olduğu gözlemlenmektedir. Yöneten ve yönetilen arasındaki ayrılık tarih boyunca önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ayrılık kendisini müzikte de belirgin bir biçimde göstermektedir. Bu ayrılık günümüze kadar gelerek müzikte de kendisini belirgin bir şekilde göstermiştir. Dolayısıyla 1950’den günümüze protest/heretik/özgün gibi birtakım müzik türleri ortaya çıkmış ve kimlik ve muhalefet aracı olarak kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Müzik, Merkez-Çevre, Tasavvuf, Muhalif Müzikler.

**ABSTRACT****MUSIC AS A MEANS OF IDENTIFICATION AND OPPOSITION IN TURKEY****AFTER 1950**

In historical process, in addition to the fact that music was the most important form in describing the identity of different societies, it also became an opposition mediator against sovereign political powers. It is discussed that there is a powerful music tradition in Turkish society tradition, too. In Ottoman Government, music both became an identity representing of different societies sectors and lighted the way for the relationships with political power. With in the context of this study, when we look to Ottoman, it is watched over that there was different appearance which belonged music's both the form representing center and society sectors being out of center. The difference between the governer and the governed has seen as an important problem during history. This difference Shows itself clearly in music, too. Although some stylistic variations happened, this thought system which fed from music never lost their opponents of the properties. Thus, from 1950 to the present, protest / heretic / original as some types of music emergedand they were used as identity and opposition tool.

**KeyWords:** Music, Center-Environment, Sufism, Protest Musics.

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	i
ÖZET .....	ii
ABSTRACT .....	iii
GİRİŞ .....	1
<b>I. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN PROBLEM TANIMI, AMACI, ÖNEMİ VE YÖNTEMİ.....</b>	<b>7</b>
I.1. Araştırmanın Problem Tanımı .....	7
I.2. Araştırmanın Amacı .....	8
I.3. Araştırmanın Önemi .....	8
I.4. Araştırmanın Yöntemi .....	9
<b>II. BÖLÜM: TOPLUMSAL KİMLİK İNŞASINDA MÜZİK .....</b>	<b>10</b>
<b>III. BÖLÜM: SUFİLİK VE TASAVVUF İNANIŞI.....</b>	<b>25</b>
<b>IV. BÖLÜM: OSMANLI DEVLETİNDE MERKEZ-ÇEVRE KURAMI BAĞLAMINDA ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK .....</b>	<b>38</b>
<b>V. BÖLÜM: BİR DOĞU UYGARLIĞI DEVLETİ OLAN OSMANLI'DA MUSİKİ. ....</b>	<b>57</b>
<b>VI. BÖLÜM: TASAVVUF IŞIĞINDA OSMANLI'DA TEKKE MUSİKİSİ VE MUHALEFET .....</b>	<b>75</b>
<b>VII. BÖLÜM: OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E BATILILAŞMA POLİTİKALARI.....</b>	<b>91</b>
<b>VIII. BÖLÜM: CUMHURİYET DÖNEMİ BATILILAŞMA POLİTİKALARI BAĞLAMINDA MUSİKİ İNKILABI .....</b>	<b>116</b>
<b>IX. BÖLÜM: 1950 SONRASI TÜRKİYE'DE TOPLUMSAL VE SİYASAL DÖNÜŞÜMLER.....</b>	<b>130</b>
<b>X. BÖLÜM: 1950 SONRASINDA KİMLİK VE YENİ MELEZLENME BİÇİMLERİNİN MÜZİKTEKİ İZDÜŞÜMLERİ .....</b>	<b>170</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>203</b>

<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>208</b>
----------------------	------------



## GİRİŞ

Bu çalışmanın konusunu bir toplumsal kimlik ve muhalefet aracı olarak müziğin farklı temsil biçimleri oluşturmaktadır. Tarihsel süreç içinde müzik farklı toplulukların kimlik tanımlarında sahip oldukları en önemli temsil biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak müzik yalnızca bir temsil biçimi değil aynı zamanda egemen siyasi iktidarlara karşı da muhalefet aracı olarak da kullanılan bir araç olarak tarih boyunca önemli siyasi bir araç olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda müzik, farklı kesimlerin kendi kimliklerini gerek inşa etme süreçlerinde gerekse de bu kimliğin dışavurumunda önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Kimliğin, benzerlik ve farklılıklar ekseninde kurgulanan ve dinamik bir görünüm arz eden yapısı bu özelliklerini müzikte de belirgin bir şekilde göstermektedir. Dolayısıyla diğer sanat dallarında olduğu gibi müziğin de kimliği taşıyıcılarından birisi olduğu iddia edilebilir. Çünkü sanat yapıtları ve özelde müzik, en basitinden hiçbir politik gaye gütmeyen, poplaştırılmış formlarında dahi belirli bir amaca hizmet etmektedir. Bu bağlamda örneğin popüler müzik olarak adlandırılabilen kimi müzik türleri herhangi bir politik gaye taşıyor olsa da kimi noktalarıyla kapitalizmin varlığına hizmet etmekte ya da kimi toplumsal grupların kendilerini en iyi şekilde ifade edebildikleri bir araç ya da sosyal bir çevre kazanma gibi birtakım işlevleri yerine getirmektedir. Dolayısıyla sıradan olduğu ileri sürülebilecek bir sanat ürünü bile büyük önem taşımaktadır. Bu çalışma kapsamında değinilen müzik türlerine bakıldığında da benzeri bir durumun olduğu görülecektir.

Bu bağlamda bu çalışma kapsamında incelenen ve Osmanlı Devleti'nden günümüze kadar olan süreçte icra edilen müziklere bakıldığında güçlü bir müzik geleneğinin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, Osmanlıdan Cumhuriyet'e gelen süreçte müzik hem farklı toplum kesimlerinin kimlik temsili olmuş, hem de siyasal iktidarla olan

ilişkilerine ayna tutmuştur. Müziğin Osmanlı Devletindeki görünümüne bakıldığında, farklı toplumsal kesimlerin icra etmiş oldukları müzik türlerinin tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız olmadıkları görülecektir. Diğer taraftan Osmanlı Devleti'nde yöneten ve yönetilenler arasındaki ilişkinin niteliği de müzik icrasında önemli bir unsurdur. Bu nedenle de bu süreçlerin analizinin gerçekleştirilmesinde özellikle merkez ve çevre arasındaki ayrımlar üzerinde durulacaktır. Bu noktada ise bu çalışmanın üzerinde asıl duracağı ayırım ise Sünni İslam ve onun dışında kalan heterodoks olarak nitelendirilebilecek olan kesimler arasındaki ayrılıktır.

Tarihsel koşullar göz önüne alındığında Osmanlı Devleti'nde Sünni İslam ideolojik ve siyasal bir seçimin sonucudur. Bu seçimle birlikte Osmanlı'nın din ekseninde nasıl bir merkeze ve çevreye sahip olacağı belirlenmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak da merkez, çevre üzerinde baskı ve otoritesini mümkün mertebe hissettirmiş ve bu ayrılık sonuçta hem çevre kesimlerin toplumsal yaşamlarının farklılaşmasına hem de bu durumun tabii sonucu olarak da icra etmiş oldukları sanatın farklılaşmasına neden olarak farklı kimlik temsil biçimlerinin oluşturulmasına kaynak teşkil etmiştir.

Kuşkusuz, bu farklılaşmanın da tarihsel ve düşünsel bir zeminden kaynaklandığı görülecektir. Bu bağlamda İslam'ın farklı yorumlarının bulunmasında tasavvufi inanış ve dünya görüşünün belirleyiciliği söz konusudur. Ancak diğer taraftan yalnızca tasavvuf değil, farklı coğrafyalarda yaşamış olan kesimlerin bu bölgelerdeki yaşayış ve inanış tarzlarının hepsi Anadolu'ya geldiklerinde yeni bir yapının doğmasına neden olmuş ve akabinde İslam'ın da Anadolu coğrafyasında kendisine yer edinmesiyle birlikte oldukça farklı ve kendine has bir İslami anlayışın yani senkretizmin doğmasına hizmet etmiştir. Tasavvuf inanışı ve bu senkretik yapı İslam'ın farklı temsil biçimlerini doğurarak özellikle tekke ve tarikatların doğuşuna zemin hazırlamışlardır. Tarikatlar

Osmanlı Devleti'nden çok önceki dönemlerde doğmuş olmakla birlikte Osmanlı'da da süreklilik arz ettikleri görülmektedir. Bu süreklilik tarihsel koşullarda birtakım kopmalar yaşamış olsa da değişen yalnızca isimler ya da usuller olurken, inanış ya da anlayıştaki sürekliliğin ise mevcut olduğu görülecektir. Ancak yukarıda da değinildiği üzere, Osmanlı Devleti'nde Sünni İslam'ın siyasal ve ideolojik bir seçim sonucunda merkezle bütünleşmiş olması Sünni İslam dışında kendisini bu tarikatlarda ifade eden kesimler için sancılı süreçlerin yaşanmasına neden olmuştur. Çünkü belli noktalarda görülecektir ki, tarikatlar yalnızca farklı inanış biçimlerinin temsil edildiği yerler olmamış aynı zamanda merkezi otoriteye sızma ya da ondan pay alma amaçlarının da işlendiği bugünün deyiimiyle “siyasi parti” olma özelliği de göstermişlerdir. Dolayısıyla, hem Sünni İslam dışında dine bir alternatif sunma hem de devlet otoritesine sızma bağlamlarında düşünüldüğünde Osmanlı Devleti'nde merkezi otoritenin bu kesimlere yönelik otorite ve baskı mekanizmalarının sürekli olarak işledikleri görülecektir. Bu bastırma ve sindirme politikaları toplumsal ve siyasal hayata yönelik olduğu gibi sanat için de geçerlidir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nde tekkelerde icra edilen sanat ürünleri ya da daha özelde müziklerin bu politikalardan nasibini aldıkları görülmektedir.

Osmanlıda müziğin hem merkezi temsil eden biçimlerinin hem de merkez dışı kalan toplum kesimlerinin bu şekilde farklı bir görünüm arz etmelerinde Osmanlı'nın sahip olduğu İslami dünya görüşü kadar Doğu toplumlarında devletin örgütlenme biçiminin de etkili olduğu söylenebilir. Yöneten ve yönetilenin kopuk bir görünüm sergilediği örgütlenme biçimi müzikte de kendisini net bir biçimde göstermektedir. Sünni İslam düşüncesinden beslenen Osmanlı Devleti merkezi bir yapı göstermesine karşın her zaman çevreyi temsil eden toplum güçleri tarafından tehdit edilmişlerdir. Dolayısıyla da Osmanlıda mezhep farklılığı düzleminde dile gelen muhalif yapılar ve merkezin siyasi

görüşünü aşamayan tarikat yapıları ön plana çıkararak merkezi iktidarla olan çekişmelerini ve siyasi taleplerini dile getirmede müziği her zaman güçlü bir araç olarak kullanmışlardır.

Bu yapının Cumhuriyette de modernist ideoloji ile belli değişimlere uğramış olsa bile temel özelliklerini süreklilik ve kopuş ekseninde kendisini devam ettirdiği görülecektir. Bu bağlamda Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine geçişte yaşanan sancılar kendisini dönemin müzikal ruhunda da hissettirmiştir. Aslında Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşanmaya başlayan Batılılaşma süreci ile birlikte müzikte değişimin tohumları atılmıştır. Ancak bunun sistemli bir politika halinde gerçekleştirilmesi ve adına Musiki İnkılabı denilen bir sürecin yaşanması hiç de tesadüfi değildir. Bu bağlamda cumhuriyetin resmi batılılaşma politikaları ekseninde ve özellikle de Ziya Gökalp'in Türk kültürü artı Batı tekniği formülasyonu ekseninde müzikte önemli bir dönüşüm sürecine girilmiştir. Bu bağlamda Osmanlı'yı çağrıştıran bütün formlar müzikten uzaklaştırılmaya ve bu yolla Türk ulusal kimliğinin inşasının müzikal sacayağı oluşturulmaya çalışılmıştır. Ancak bunun gerçekleştirilmesi yolunda atılan adımlar birtakım zorunluluklara dayanmaktaydı.

Cumhuriyet'in genel görüntüsü de budur aslında. Osmanlı'nın kültür hazinesi üzerine kurulan yeni Cumhuriyet Osmanlı'nın reddine dayanmaktadır. Osmanlı'ya ait ne varsa dışlanarak yeni bir ulusal kimliğin inşasına girişilmiştir. Tarihsel bir gelenekten beslenen bir hayat tarzı yaşayan insanların yaşamları bir anda değişivermiştir. Bu nedenle de toplumun gelenek ve modernlik arasında bir sıkışmışlık yaşadığı söylenebilir. Diğer taraftan bu yıllarda uygulanan katı laiklik politikaları da halk üzerinde büyük bir baskı mekanizması oluşturarak bu sıkışmışlığı daha da perçinlemekteydi. Diğer taraftan, tarihsel olarak dünya konjonktüründe yaşanan birtakım değişimler sonucunda Türkiye'nin de artık önemli değişimler yaşayacağı ufukta görülmüştür. Halkın Cumhuriyetin katı

politikalarından duyduğu hoşnutsuzluk dünyadaki gelişmelere de eklenince çok partili hayata geçiş kaçınılmaz olmuştur.

Tarihsel ve toplumsal koşullar dikkatle incelendiğinde çalışmada neden 1950 ve sonrasında tercih edildiği anlaşılacaktır. Çünkü bu yıllar Türkiye’de çok partili hayata geçişin yaşandığı ve görece anlamda da olsa demokratikleşmenin yaşandığı yıllar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda 50’li yıllar hem Türk siyasal yaşamında bir dönüm noktası hem de farklı toplum kesimlerinin kimlik sunumlarında yeni arayışlara girdiği ve bunu müzik yoluyla da dile getirdikleri bir dönemdir. 1950 sonrasında ortaya çıkan toplumsal kimlik arayışları ve siyasal yapılar Cumhuriyet döneminin siyasi tercihleri karşısında biçimlenmiş olmalarına karşın tarihsel-toplumsal köklerden beslenmektedir. Cumhuriyetin modernist politikaları Osmanlı dönemini temsil eden siyasi ve toplumsal yapılanmalara karşı güçlü bir bastırma tutumu izlemiş, müzikte bundan geniş ölçüde etkilenmiştir.

Yalnızca 50’li yıllar değil sonrasında yaşanan tüm tarihsel ve toplumsal süreçler muhalefetin ve kimlik temsilinin daha da belirgin hale gelmesine neden olmuştur. Her ne kadar tarihsel sürece bakıldığında Türkiye’nin demokrasi serüveninin çok kez sektelelere uğradığı görülse de yaşanan süreçlerin kimliklerin açıkça ifade edilebilir bir hale geldiği görülmektedir.

Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken şey, kimliklerin açıkça ifade ediliyor olmasının tam anlamıyla bir özgürlükler alanına işaret etmediğidir. Çünkü her ne kadar süreç bu anlamda iyileşme göstermiş olsa da toplumsal hayata bakıldığında gerek siyasi söylemlerin, gerekse de halkın kendi içinde yaşamış olduğu zıtlara bakıldığında sürecin aslında sanılanın aksine olduğu görülecektir. Bu bağlamda, örneğin, Alevi ve Sünni kesim arasında yaşanan çatışmaların aslında hem siyasal anlamda bir

karşılığının olduğu hem de bu siyasal anlayışın bir sonucu olarak da bazı Sünni inanıştan olan kimselerin Alevi halkına karşı sert tutumlarının olması bu zıtlıkların somutlaşmış biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumun ise merkezi ideolojinin siyasal görüşüyle yakından ilintili olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan 1950'li yıllardan sonraki dönemde özellikle de 1960'ın son döneminde ortaya çıkmaya başlayan emperyalizm karşıtı birtakım toplumsal hareketlerin ve akabinde yaşanan 1980 askeri müdahalesinin toplumsal hayatta önemli dönüşümlere neden olduğu görülmektedir. Bu dönüşümler kendisini müzikte de belirgin bir şekilde hissedilmektedir. Bu bağlamda bu dönemde yeni birtakım müzik formları ortaya çıkararak merkezi otoritenin siyasetine muhalif olma özelliği göstereceklerdir. Ancak bu dönemin önemli bir özelliği yalnızca muhalif nitelikte eserlerin icra edilmesi yönünde olmamıştır. Bu bağlamda birtakım farklı ve Batılı müzik teknikleri ile bütünleşmiş bu anlamda Doğu ve Batı sentezinin önemli bir ölçüde gerçekleştiği yeni müzik tarzlarının da doğduğu görülecektir.

Konu bu bağlamlarıyla değerlendirildiğinde çalışmada belirtilen tarihsel model çerçevesinde 1950 sonrası dönemde kimlik ve muhalefet aracı olarak ortaya çıkan farklı müzik temsil biçimleri ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda konunun temel kavramsal eksenleri önem kazanmaktadır. Müziğin toplumsal kimlik inşasında yüklendiği işlev muhalif yapılarla eklemlenme biçimleri çalışmanın genel çerçevesini oluşturmaktadır.

## I. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN PROBLEM TANIMI, AMACI, ÖNEMİ VE YÖNTEMİ

### I.1. Araştırmanın Problem Tanımı

Doğu uygarlığının bir parçası olan tasavvuf kültürü, gelmiş olduğu coğrafyalardaki toplumları etkileyerek buralarda heterodoks olarak nitelendirilebilecek farklı yapıların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kültürün tarihsel süreçte yaşadığı evrimsel birikim ile geçmişten Osmanlı'ya kadar gelmiş olan tasavvuf kültürü Osmanlı'da da ilk çıktığı an itibariyle diğer toplumlarınkinden farklılıklar göstermiş ve daha sonra kendi içerisinde de bu farklılaşmayı yaşamaya devam etmiştir. Nitekim tarikatlar aracılığıyla gelen tasavvuf anlayışı ilk dönemleri itibariyle olumlanan ve desteklenen bir niteliğe sahipken, sonraları merkezin kontrol altında tutmaya çalıştığı kurumlar olmuştur.

Benzer şekilde 19. Yüzyılla birlikte yaşanan Batılılaşma politikalarıyla birlikte makro düzeyde İslam'ın etkisinin devlet yönetiminden silindiği bir döneme girilmiş olsa da Sünni İslam anlayışlarının kadrolar tarafından desteklenmiş olması diğer kesimlerin ötelenmiş olmasına neden olmuştur. Çok partili hayata geçişle birlikte yaşanan görece demokratikleşme sürecinde ve özellikle kentleşme ve endüstrileşmedeki hızlanmayla birlikte yaşanan değişimler süreci içerisinde siyasal iktidarla merkez dışında kalan toplum kesimlerinin ilişkisinde değişim yaşanmaya başlamıştır. Özellikle Sünni temelde biçimlenen yapıların devletin modernist politikaları ile uyumlu ilişkiler kurdukları gözlenmektedir. Diğer yandan Osmanlıdan bu yana siyasal iktidarın dışında kalan Alevi-Bektaşî kimlikleri ile ön plana çıkan toplum kesimleri ise Cumhuriyetin Osmanlı karşıtı tutumuna yönelik olumlu tavır göstermelerine karşın 1950 sonrasında Sünni yapıların devlet kapısına sızmalarına muhalif bir tavır takınmışlardır. Cumhuriyetin seküler

politikaları ile eklemlenen Alevi-Bektaşî kimliği Modern devlet yapısı ile eklemlenen Sünnî anlayışa ve muhafazakar bir politika ile özdeşleşen söyleme karşı Alevi-Bektaşî kimliğini ön plana çıkarmıştır. Özellikle 60'larda yükselen sol muhalefet içinde Alevi-Bektaşî müziği "protest" ya da "özgün müzik" adı ile tanımlanmıştır. Bu bağlamda merkezi temsil eden yapıların içine sızmaya çalışan ve merkez dışında kalan kesimlerin bu süreçte iktidarla kurmuş oldukları ilişkinin niteliği son derece önemlidir. Bu çalışmanın problemi 1950 sonrası merkeze sürekli sızmaya çalışan -devlet içre olmayı isteyen- tarihsel muhalefet geleneğinden beslenen toplum kesimlerinin müzik düzeyinde temsil biçimlerini ortaya koymaktır.

### **I.2. Araştırmanın Amacı**

Bu araştırmanın amacı; kökleri tasavvuf ve sufi inanışa dayanan, merkezi ideolojiyle çekişme içerisinde olan ve çok partili hayata geçişle birlikte yaşanan görelî demokratikleşme ortamında meşruluk arayışına giren toplum kesimlerinin ( merkez dışı kalan Sünnî tarikat ve Sünnî doktrinle çekişme halinde olan mezhep ve tarikatlar) kendi kimliklerini ve muhalefet özelliklerini ifade etme şekli olarak icra ettikleri heretik/protest/muhalif müziklerin incelenmesidir.

### **I.3. Araştırmanın Önemi**

Türkiye, farklı kimliklerin bir arada yaşamış oldu kozmopolit bir ülke konumundadır. Merkezi söylemlerin genelleştirmeye eğilimli yapısı bu farklılıkların üstünün kapatılmasına ve yapılan siyasetlerle de çoğu zaman çatışmalı ilişkilerin yaşanmasına neden olmaktadır. Var olan bu gerçeklerin bir sorun olarak görülmesinden ziyade bir olgu olarak değerlendirilmesi ve gerçekçi bir tarih okumasının yapılması gerekmektedir. Özellikle 60'larla başlayan dini merkezin dışında olan kesimlerin



kendilerini çok farklı yollardan ifade etmeleri sürecinde söylemsel araçlardan biri olan müziğin, iktidarla kurulan ilişkilerdeki çatışmalı, çekişmeli ve protest tarzı müzik aracılığıyla gerçekleştirilen kimlik inşasının anlaşılması bağlamında araştırılmaya ve tartışılmaya değer bir konudur.

#### **I.4. Araştırmanın Yöntemi**

Bu çalışmanın temel ön kabulü, toplumsal değişim sürecinde merkezi iktidarın dışında-çevresinde kalan kesimlerin iktidarla kurmuş oldukları ilişkinin çekişme temelli biçimlendiği ve müziğinde bu çekişmenin göstergesi olduğudur. Çekişme de temel amaç iktidardan pay almak ve iktidara sızmadır. Resmi ve egemen görüşün aşılmasına dayanmayan bu eğilim yeni bir dünya görüşü getirmemektedir. Ancak merkeze karşı siyaset yapan “muhalif hareketler” kendi müzik anlayışlarını da inşa etmektedir. Bu görünüm Osmanlıdan Cumhuriyet’e Türkiye’de müzik ve iktidar ilişkisinde somutlaşmaktadır. Çalışma bu bağlamda tarihsel bir yöntemle gerçekleştirilecektir. Müzik, merkez-çevre ilişkisi (Mardin, 1997) bağlamında kabul ettiğimiz iktidar ve iktidar dışı kesimlerin muhalefet etme biçimi olarak değerlendirilecek karşımıza çıkan veriler çalışmanın savlarını destekler yönleriyle değerlendirilecektir.

Çalışmada esas olarak çok partili yaşama geçiş sonrasında görülen değişimleri kapsayacak şekilde gerçekleştirilecektir. Bu yıllarda Batıcı bir siyaseti seçmiş olan siyasi kadrolar ile iktidar dışı kalmış kesimlerin ilişkisinin yeni bir döneme girdiği görülmektedir. İktidara muhalefet eden ama temel siyasi görüşü aşmayan toplum kesimlerinin ifade biçimi olarak müziğin geçirdiği değişimi açıklayabileceğimiz göstergeler üzerinden sonuca ulaşmaya çalışılacak.

## II. BÖLÜM: TOPLUMSAL KİMLİK İNŞASINDA MÜZİK

Bireylerin ve toplumların kimliklerinin inşasında müziğin işlevi ve önemi büyüktür. Bireylerin duygusal yönlerinin ifadesinde, toplumsal gruplara dahil olma sürecinde, birtakım üretim faaliyetlerinin gerçekleştirilmesinde, güç ilişkilerinin kurulmasında ve hatta tarihte gerçekleşmiş kimi savaşlarda psikolojik baskı kurmada, devletlerin kendi kültür paradigmalarının temsilinde ve benzeri pek çok makro ve mikro boyuttaki olay ve olgularda müzik işlevsel bir özellik taşır. Müziğin bu çok boyutlu yapısı onu sosyolojik disiplin içerisinde farklı bağlamlarıyla ele almayı gerektirir. Bu nedenle müziğin, ideoloji, güç-iktidar, ve kimlik kavramlarıyla ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Çünkü bir sanat dalı olarak müzik kişilerin ya da toplumların kimlik inşalarında ya da kültürün oluşumu sürecinde başvurulan kaynaklardan biri olarak toplumsallaşma aracı; aynı zamanda tanıma ve tanınma bağlamlarında önemli bir faktör olarak karşımıza çıkar.

Müziğin çok boyutlu olması onun bir kavram olarak tanımlanmasını zorlaştırmaktadır. Çünkü müziğin kendisi başlı başına kültürel bir alanın bir parçasıdır ve onu ortaya çıkaranların ya da dinleyenlerin kültürel özelliklerinden bağımsız değildir. Dolayısıyla kültürel bir çeşitlilik varken bütün çeşitliliği kapsayacak bir tanımın yapılması oldukça zordur(Erol, 2009). Ancak yine de tarihsel süreçte filozofların, sosyologların ya da ekollerin müziğe ilişkin düşüncelerinin açıklanması müziğin bu kültürel ve görelî yanını görmemizi sağlar. Dolayısıyla ilk olarak müziği bu farklılıklar ekseninde okumaya çalışmak gerekmektedir.

Müziğe ilişkin yapılmış olan tanımlamalar gerek insan bilimsel, gerekse de varlık bilimsel açıdan yapılarak çeşitli bağlamlarda müziğin bilgisine katkı sağlamışlardır. Müziğin hem bireysel bir yaratı etkinliği olarak hem de toplum bilimsel bir olgu olarak incelenmesi ilk düşünürler tarafından ele alınmıştır. Örneğin Konfüçyüs, müziği hem

seslerin birleşiminden oluşan bir tonal verimlilik olarak açıklamakta, hem de müziğin toplumsallığını devlet kurma ve devlet yıkma bağlamında vurgulamaktadır (Kaplan, 2008 ve İçli, 1988). Aristoteles, etik müzik, eylem müziği ve katartik müzik ayrımları yaparak müziğin eğitici, etki altına alıcı ve rahatlatıcı yanlarına vurgu yapmış Oswald Spengler ise tek sesli ve sözlü müziklerle, çok sesli ve yazılı müzik ayrımıyla müziğin biçimini açıklamaya çalışmıştır. Diğer taraftan Freud ise, müziğin insan davranışlarına olan etkisi bağlamında nasıl bir etki yarattığı konusunda kesin yargılarda bulunmayarak müziğe görece mesafeli durmuştur. 20. Yüzyılda Littré, müziğin armonik yanına vurgu yaparak müziği “seslerin akılcı kullanımından doğan bilim” olarak açıklarken; Michel Serres, müziği bir tür sinyaller bütünü, sınırlanmış ve şifrelenmiş evrensel bir mesaj olması durumuna vurgu yaparak müziğin iletişimsel boyutuna işaret etmektedir (Attali, 2005).

Müzikle ilgili bu görüşler müziğin eğitim, iletişim, sanatsal vb. pek çok toplumsal ögesine atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla müziği ne salt bir sanatsal eylem ya da sanatçının aşkın deneyimleri sonucu oluşan bir ürün olarak görmek ne de sadece toplumsallığı ifade eden bir araç olarak görmek yanlış olur. Ancak bu çalışma müziğin sanatsal ya da estetik değerinin var olduğu ön kabulünden hareketle, onun toplumsal yönlerini gösterme ve açıklama amacındadır. Bu nedenle de daha önce müzikle ilişkilendirilmesi gerektiğini düşündüğümüz kavramların kültür sosyolojisi perspektifinden analiz edilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu çerçevede kültürel alana ilişkin kavramsallaştırmaların kültürün bir ögesi olan müzikle ilişkilendirilmesi; müziğin sembolik, imgesel ve pragmatik anlamları ile; çatışmanın yaşandığı toplumsal alanlarda egemenlik mücadelesinin müzikteki izdüşümlerinin merkez-çevre bağlamında incelenmesi sosyolojik modelimizin özünü temsil etmektedir.

Müzik ve toplum arasında karşılıklı bağıllık ilkesine dayalı sembiyotik bir ilişki vardır. Bu nedenle müzikal bir eserin, kim tarafından ve hangi toplumsal koşullarla süreçler sonucunda yaratıldığı sorunsalı ile eseri yorumlayan kişilerin beklenti, dünya görüşü ve diğer sosyo-kültürel özellikleri müziğin toplumsal yanını ortaya koyarak hem toplumsal yaşamın müziği etkilediğini hem de müziğin toplumu etkilediğini göstermektedir. Merriam'ın verdiği iki tanım bu çerçevede değerlendirilebilir: “Müzik kültürel olarak anlam yüklü sesler içinde kalıplaşmış bir etkinlikler, düşünceler ve nesnelere bütünüdür”, “müzik; toplumsal olarak kabul gören/anlam verilen ses kalıplarıdır” (Erol, 2009). Bu tanımlar müziğin kültür ve dolayısıyla da toplumsal olanla ilişkisini ifade etmektedir. Seslerin kültürel anlamla yüklenmiş olması ya da sesin toplumsal olarak kabul edilen bir yapıda olmasından yola çıkılarak müzik ve toplum arasında bağı ya da bağımlı bir ilişkinin olduğu iddia edilebilir. Bu ön kabulden hareketle “müziğin, kolektif ilişkileri, toplumsal dinamiklerini derin bir şekilde etkilediğini fark etmek” (Adorno ve Horkheimer, 2011) sosyolojik bakışın bir diğer dayanağını oluşturmaktadır.

Diğer taraftan, müziğe içerilmiş sözlü ifadelerin kolektif kimlik inşasındaki etkisi sosyolojik analize tabii tutulmalıdır. Müzik ve onun toplumsal olanla ilişkisinin sosyolojik olarak açıklama çabası pek çok toplumsal olguyu içeren ve müziği sadece sezgisel yönüyle ele almaktan ziyade onun bir toplumsal eylem biçimi olarak neyi ifade ettiğini; ayrıca müziğe yüklenmiş söylemlerdeki kodların yapı sökümünün yapılmasını ve öznel olarak yüklenmiş olan anlamların dilsel ifadelerinin işaret ettiği çoğul simgesel alanların açıklanmasını gerektirir (Ergur, 2013). Kültür sosyolojisi ekseninde bir kuramsal arka plana dayandırılarak içerikteki dilsel kodların “yapı sökümünün” gerçekleştirilmesi toplum, kültür ve kolektivizm arasındaki bağın müzikteki izdüşümünü ortaya çıkararak

müziğin toplumsal hayatta bir kimlik ve muhalefet aracı olarak üstlendiği misyona işaret eder.

Burada kimliğe ilişkin ön kabullerin müzik ile ilişkilendirerek müzik ile kimlik arasındaki ilişkiyi açıklamak gerekmektedir. *İdem* (aynı) kelimesinden türeyen kavram epistemolojik kökeni itibarıyla benzerliğe atıfta bulunmakta ve kimliğin oluşması sürecinde seçilen ya da dışarıda bırakılan birtakım öğelerin olduğuna işaret etmektedir. Yani kimlik, kişinin 'ben kimim?' sorusuna verdiği yanıt ile kişilerin bireysel yanlarına yönelirken; yaşanan toplumdaki kişiler tarafından nasıl tanımlandığını ve kişinin o topluma ilişkin aidiyet duygusuna yönelik yaptığı vurguyla da toplumsallığa göndermede bulunur (Erol, 2009). Dolayısıyla kültürlenme sürecinde kişilerin farklı toplumsal gruplar ya da kimliklerle karşılaşıyor olması, diğer taraftan toplumsal yaşamın dinamik bir özellik taşıması kimlik inşasında belirleyici rol oynamaktadır. Toplumsallaşma sürecinde kişilerin diğerleriyle bu bağ benzer kültürel özellikler üzerinden kurma çabaları kimliklerin de benzerlik üzerinden inşa edilmesini sağlayarak toplumsal birlik ya da uyumun bu bağ üzerinden oluşturulması olarak değerlendirilebilir (Kaplan, 2008). Böylece, insanların toplumsal hayatta kendisi gibi olanlarla bir arada olma ihtiyacı belirli toplumsal gruplara dahil olmalarını sağlayarak kimliklerini inşa etmede önemli bir dayanak noktasını oluşturmaktadır.

Bu noktada müzik, en başta kişilerin kendi bireysel kimliklerini ve dünya görüşlerini inşa etmede ve bunu aktarmada önemli bir rol alırken aynı zamanda da benzerlik ve farklılıklar ekseninde diğerleriyle bütünleşme veya ayrılma şeklide toplumsal birlik ve ayrılmaya işaret etmektedir. Bireysellikten toplumsal olana doğru kolektif kimliklerin inşasında müzik bilinçlenmenin gerçekleştirilmesinde önemli bir noktada yer almaktadır. Ancak müzik yine de bilinçlenme olayının ötesinde kimliğin bir göstergesi,

toplumla bütünleşmeyi sağlayıcı bir araç olmakta ve aynı zamanda bundan daha fazlası olan toplumsal olana göndermede bulunarak toplumların ya da toplumsal grupların kimliklerinin belirtilmesini sağlayarak bir ifade aracı olma özelliğini gösterir (Sezer, 1993). Benzerlik ve farklılık ekseninde inşa edilen kimliğin taşıyıcısı ya da ileticisi konumundaki müzik bir anlam dünyası yaratmaktadır. Her müziğin farklı olduğu anlayışından yola çıkarak, müziğin bir anlam taşıyıcısı olarak farklılıklara işaret ettiği sonucu çıkarılabilir. Çünkü sadece dinlenen bir şey olmayan müzik kimliğin taşıyıcısı konumundadır. Bu nedenle de müzik aslında kendi doğrularımızı, isyanlarımızı ya da duygularımızı dile getiren anlamlarla yüklüdür (Cook, 1999). Bu ise bireylerin ve toplumsal grupların ya da makro düzeyde toplumların kim olduklarına karar vermelerinde ve kültür tanımlamalarını yapmalarında; yani kimliklerini dile getirmelerinde müziğin ne kadar önemli bir işleve sahip olduğunu göstermektedir

Kimliğin sadece bireysel kimliklere atıfta bulunan bir kavram olmayıp, yukarıda da değinildiği gibi toplumsal olandan etkiliyor ve aynı zamanda toplumsal olandan etkileniyor olması onun özü itibarıyla değişime açık bir yapıda olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda da gerek bireysel gerekse de kolektif kimlikler özcü yaklaşımların aksine kimlik dinamik bir görünüm sergilemektedir. Dolayısıyla kimlik, var olan toplumsal koşullardan ve olaylardan etkilenen ya da yeni durumlara göre kendisini uyarlayan dinamik bir yapıdadır. (Marshall, 1999). Kimliğin toplumsal olaylardan bu şekilde etkileniyor olması kimlik temsil araçlarını da etkiler. Örneğin, bir kimlik temsil aracı olarak müzik bu dönüşümde, kimliğin yeni tanımlamalarının aktarılmasında ve aynı zamanda değişimin yönünün ne olduğunun anlaşılması bağlamında yeni söylemlerin aktarıcısı olacaktır. Dolayısıyla da müziğin kendisini ifade edişinden çok neyi anlatmaya ve anlamlandırmaya çalıştığına yönelmek gerekmektedir. Müziğin hangi koşullarda kimler

tarafından oluşturulduğu ve müziğe erişen farklı kimliklerin o müziği anlamlandırmaları farklılaşma ekseninde yorumlanmalıdır. Bu durumda öne çıkan, birbirinden farklı anlam üretiminin mümkün olduğudur. Yani, müziğin kendisi metin değil, onun anlamının oluşmasını sağlayan koşulları ifade eden bağlam dahilinde önem taşımaktadır (Erol, 2009). Dolayısıyla da farklı kimlik temsillerinin olduğu bir yerde üretilen müziklerin de bu bağlam dahilinde değerlendirilmesi, merkez-çevre ayrımını göstererek toplumsal şartları ve süreçleri gösterir. Örneğin, ileride ele alınacak olan Müzik İnkılabı meselesinde de görüleceği üzere, birtakım seçme ve eleme yöntemleriyle Batılı anlayışla icra edilmeye başlanan yeni müzik tarzı devletin yani merkezin resmi ideolojisini gösterirken, onun dışında kalan müzik türlerinin geleneksel ya da eski olarak gösterilmesi merkez ve çevre arasındaki ayrımı göstermektedir. Bu ayrımın, o dönemin toplumsal koşullarının bağlamını karşımıza çıkarmaktadır.

Kimliğin bir diğer önemli özelliği de benzerlik ve farklılık ekseninde birtakım ayrımların yapılmasını sağlaması ya da uyumun gerçekleştirilmesine olanak tanımasıdır. Burada anlatılmak istenilen kişilerin ya da toplumların kendi kimlik tanımlamalarını yaparken diğerleriyle kurmuş oldukları ilişki bağlamında kendisi dışında olanlarla kurmuş olduğu benzerlikler ve farklılıklardır. Bu bağlamda toplumsal hayatın pek çok düzeyinde biz ve onlar ayrımı ekseninde toplumsal ilişkiler yaşanmaktadır. Örneğin, makro düzeyde düşünüldüğünde, devletin merkezi söylemlerinin onayladığı kimlik tanımlamaları ve bu tanımların dışında kalan ötekileştirilmiş kimlikler arasında bir toplumsal muhalefet ya da iktidar mücadelesinin yaşanacağı tahmin edilebilir. Bu tarz bir farklılaşmanın sonucu olarak müzikte de birtakım farklılaşmalar görülebilir. Müzik en nihayetinde kültürel alanın bir parçasını oluşturmaktadır. Bourdieu, kültürel alana ait bütün öğelerin- din, felsefe, dil, sanatsal beğeniler vs.- toplumsal ayrımları ve çıkarları somutlaştırdığını ve pekiştirdiğini

savunur (Swartz, 2011). Bu bağlamda, kültürel alanın simgelerinden biri olan müzik toplumsal muhalefetin yaşandığı bir alan olarak karşımıza çıkar. Bunun sonucunda da merkezi söylemle bütünleşen ya da ona eklenen müzik türleri, periferide kalan müzikler karşısında bir tür sembolik şiddet uygulayarak kendilerini meşrulaştırmaya ve iktidarlarını pekiştirmeye çalışırlar.

Müzikal oluşumlar insanların sanatsal birtakım yapıp etme faaliyetlerinden doğan kurgulanmış ve düzenlenmiş yapılar olmasına rağmen aynı zamanda bir toplumsal grubun varoluş modelini içerir, onu tanımlar ve kültürel özelliklerine atıfta bulunur. Dolayısıyla da müzik, insanların doğadan nasıl etkilendiklerini gösteren bir araç olmaktan ziyade insanların doğadan neyi seçip tercih ettiklerini gösteren kültürel alanın bir bölümünü ifade eder (Blacking, 1995, akt: Erol,2009). Dolayısıyla da boyutu ne olursa olsun bütün toplumsal grupların kendi kültür ve kimlik tanımlamaları ekseninde icra edilen, üretilen ya da ortaya konulan müziklerin farklılaştığı görülür. Kültürden kültüre değişebilir bir yapıya sahip olması bağlamında müzik her ne kadar farklılığa işaret ediyor olsa da bambaşka kültürleri ya da toplumsal grupları etkileyebilme potansiyeli nedeniyle de bütünleştirici ve birleştirici bir özellik kazanmaktadır. Benzer tarihsel-toplumsal temellere sahip olduğu iddia edilebilen toplumların gerek lirik gerekse de ses ve ritim bağlamında benzerlik taşıdıkları iddia edilebilir. Örneğin 1800'lü yıllarda bestelenen "Enternasyonel" adlı şarkı 50'den fazla dile çevrilmiş ve sol ideoloji için neredeyse tüm ülkelerde bir "marş" niteliği kazanmıştır. Burada benzer ideolojilerin tüm dünyada müzik aracılığıyla nasıl bütünleştiği ve bir kimlik temsilinde ifade aracı olarak kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla da kültürlerin oluşumu ve kendini tanıtmaya ile karşısındakini tanıma bağlamlarında müzik belirleyici ve seçici unsurlardan biri olmaktadır.



Bu durum ise bir kimlik temsili olarak müziğin yüklendiği ideolojik anlama işaret eder. Müzik ile ideoloji arasındaki bağ oldukça belirgindir. Bu bağ, sosyolojik araştırmalarda kendisini çok belirgin bir şekilde göstermektedir. Örneğin daha önce de belirtildiği gibi Althusser müziği ideolojik bir aygıt olarak tanımlarken, Bourdieu kültürel sermayeyi tamamlayan bir alan, Frankfurt Okulu Teorisyenleri ise kültür endüstrisinin güçlü araçlarından biri olarak görür (Esgin, 2012). Müziğe yüklenen ideolojik anlamlar çoğaltılabilir. Ancak konumuz bağlamında müziğin özellikle merkez-çevre ayrımı bağlamında taşıdığı ideolojik anlamın kimlik inşasında ve muhalefet etmede nasıl bir yön çizdiği. Bu nedenle özellikle bir uygarlık tanımı yapılmasını sağlayan makro düzeydeki söylemlerden bireysel kimlik inşasına kadar pek çok boyuttaki meselelerde müzik doğrudan ya da dolaylı olarak ideolojik bir özellik taşır. Modernist paradigmanın Batı Klasik müziğini modern ve çağdaş olarak tanımlarken Doğu müziğini ilkel olarak adlandırması; ülkelerin marşlarının devletin “resmi” kimliğine atıfta bulunuyor olması; ya da resmi söylemlerin ürünü olan kimi müzik türlerinin kendisi dışında kalan kesimlerin müziği üzerinde baskılayıcı bir özellik taşıması gibi olgular müziğin ideolojik yanlarını gösterir. İdeolojik anlam kitleleri birbirine bağlayarak ortak bir bilinç oluşturan kolektif bir yapının oluşmasını sağlar. Bu kolektif yapılar boyutlarına ve etki güçlerine göre toplumun merkezi ideolojisine uygun düşen görünümler çizmekle birlikte, kimi zaman da daha çok merkezin söylemlerine bir tepki ve muhalefet niteliğinde olur.

İktidar ve çevre arasındaki bu çatışma ideolojik düzlemde değerlendirilmelidir. Öncelikle, her ne kadar kimlik kavramı bireyselliğe atıfta bulunuyor olsa dahi kimliğin toplumsal süreçler sonucu oluşan kültürel ve kolektif yanı birincil öneme sahiptir. Dolayısıyla da kimlik merkezin ve çevrenin ideolojik tanımlamalarından bağımsız değildir. Müzik de ideoloji tarafından inşa edilmiş kimlikten bağımsız değerlendirilemez. Müziğin

kolektifliği ya da bir kimlik aracı olarak ifade edilmesi her ne kadar onu üretkenler tarafından çoğu zaman görmezden gelinerek kutsallaştırılıyor olsa da, aslında müzik bir kültür ürünü olarak insanın doğayı ve toplumu değiştirme sürecinin bir sonucudur. Bu nedenle müziği toplumsalın dışında salt estetik açıdan ele almak toplum içindeki bütün iktidar ilişkilerini görmezden gelmek demektir. Siyasi iktidarın kendi meşruiyet araçlarından biri olarak müzik iktidar sahiplerince anlaşılmaz ve algılanamaz bir dil kullanarak iktidarın ulaşılamaz ve sorgulanamaz yanını pekiştirir. Böylece kendi sembolik alanını bu şekilde nüfuz edilemez şekilde kurgulayan iktidar, kendisini koruyacak bir kod sistemini de böylece oluşturmuş olur (Ergur, 2009). İşte iktidar ve buna tabii olanlar arasındaki bu farklılaşma zeminini müzik aracılığıyla algılayabilmenin en önemli yolu müziği tarihsel ve toplumsal bağlamıyla incelemektir. Böylece kültürün önemli bir parçası olan müzik aracılığıyla merkez dışında kalan kesimlerin kimlik ve muhalefet etme yöntemleri ile müziğe yüklenmiş anlamlar ve muhalif nitelikteki söylemler müziğe atfedilen ideolojik değerin ortaya çıkarılmasını sağlayacaktır.

Müzik devlet eliyle ideolojik hale getirilmekte ve kolektif bilincin oluşturulmasında etkili bir araç olma niteliği kazanmaktadır. Her ne kadar bu durumun günümüzdeki anlamı bireylerin standartlaştırıldığı popüler kültür olgusuna işaret ediyorsa da geçmişte olduğu gibi bugün de asıl anlamını merkezi söylemin genelleştirilmesi ilkesinde bulmaktadır. Buna göre, merkezi ideoloji, kendi iktidarını devletin tek tek bireylerine kadar hissettirerek otoritesini sağlamlaştırmak için bütün “ideolojik aygıtlarını” kullanacaktır. Bütün bu ideolojik aygıtlar otoritenin kurulmasında ve sağlamlaştırılmasında çok etkili olmasına rağmen, müzik geniş kesimlere ulaşabilirliği nedeniyle otoriteyi bozguna uğratabilecek güce sahiptir. Dolayısıyla müzik toplumsal belleğin ve kolektif kimliklerin oluşmasında kültürel bir ideolojik aygıt olarak karşımıza çıkmaktadır.

Her ne kadar devlet kendi ideolojik yönelimine göre müzik politikaları uyarlıyor ve uyguluyorsa da hiçbir toplumun homojen olmadığı göz önüne alınırsa bu politikaları kabul etmeyen ve bunlara muhalefet eden kesimlerin var olması muhtemeldir. Bu durumda muhalif kesimler müziği bir araç olarak kullanarak merkezi ideolojiyle de kimi zaman çatışmalı bir ilişki içerisinde olurken kimi zaman da merkezi ideolojinin içine sızmaya çalışan bir nitelik gösterir. Merkez ve çevre arasında var olan bu ideolojik farklılık müziğe yansiyarak müzikte de farklılaşmaya sebep olur. Farklı kesimlerin sesleri, talepleri ya da daha net söylenecek olursa merkez dışında kalanların talepleri merkezi söylem tarafından gürültü olarak adlandırılırsa, gürültülerin nasıl dönüştürüldüğü şu şekilde ifade edilebilir: Müziğin aslında diyalektik bir sürece işaret ettiği söylenebilir. Kendi karşıtını da içinde bulunduran müzik hem iktidarın düzeni içindedir hem de iktidarın dışında kalıp, bu güçten pay almak isteyenlerin elindeki enstrümandır. Bundan dolayı müzik sadece duyguların ifade edilmesini sağlayan bir araç değil, aynı zamanda ona sahip olanın iktidardaki yerini belirleyen imkânlar bütünüdür. Gürültülerin hem bir iktidar aracı hem de isyan kaynağı olmasından dolayı iktidar sahipleri yaptıkları politikaları belirlemek için gürültü öznelerini her zaman büyük bir ilgiyle dinlemiştir. Her şeyi bilmek ve ona uygun politikalar yaratmak isteyen iktidar farklı kesimlerin sesini duymak isteyecektir ve bunları yine kendi sesiyle bastırarak müziği standartlaştırmaya çalışacaktır. Çünkü bu yolla siyasi birlik ya da toplumsal düzen sağlanabilir. (Attali,2005). Ancak buradaki toplumsal birlik ya da düzen fikri bizim perspektifimizde, devletin kendi ideolojisini meşrulaştırması şeklindedir. Yani, Bourdieu'nun terminolojisi ile söylersek devletin simgesel şiddeti kendi tekeline alması sürecidir. Böylece, iktidara sahip olanlarla buna tabii olanlar arasındaki ayrım derinleşecek ve simgesel ölçütler aracılığıyla merkezin ideolojisi resmi bir kimliğe bürünerek çevre üzerindeki baskısını hissettirecektir. Bu ise merkezi söylemin, kendisi

dışında kalan kesimlere yönelik olarak hem maddi hem de manevi kültürel alanlardaki ötekileştirme politikalarını göstermektedir.

Dolayısıyla bu yolla gerçekleştirilen şey aslında toplumsal düzenin hegemonyaya dayanarak gerçekleştirilmesi süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Manevi kültürel alanın bir ögesi olarak müzik bu süreçte kodlanmış kuralları dayatarak bu kurallara bilişsel olarak entegre olmamıza neden olur. Bu yolla üretilen her tür müzik, alternatif oluşturma ve bilinci geliştirme iddiası taşır. Bu bilinç ise politik bilinçtir. Politik bilinç, insan olarak kendimize yönelmemizle alakalıdır. Çünkü kamusal alana ilişkin her türlü söylem ve üretim faaliyetleri bizleri toplumsal alana çekmekte ve bunun sonucunda da politik dünyanın içerisinde yer almamıza neden olmaktadır. Bu bağlamda gündelik hayatın mikro düzeyde kabul edebilecek parçaları dahi bu politik alana dahildir. Politik alanda gerçekleşen tüm güç mücadeleleri ve özelde müzik üstünden gerçekleşen mücadele sistemin sürekliliğini sağlar. Çünkü müzik eseri, ortaya çıktığı ortamın hegemonyasını, muhalefetini, merkezdekilerin ve çevredekilerin söylemlerini içinde barındırır (Koç ve Yıldırım, 2006). Bu bağlamda müzik sadece farklı kesimler arasındaki politik farklılıkları simgelemez, bir yandan da bu farklılıkları sürekli kılarak yalnızca hakim güçlerce kullanılan ideolojik bir aygıt olmaktan ziyade, güçsüz, bağımlı ve “muhaliif” kesimlerce de kullanılır. Müziğin bu şekilde politik farklılıkları sembolize eder şekilde kullanılması onun siyaseten pragmatik yanına işaret eder. Böylece müzik, merkezin çevreye dayattığı politikaları uygulatmada kullanılıyor olduğu gibi, çevrede kalan diğer toplumsal gruplar tarafından siyasal iktidarlara karşı bir direnme ve muhalefet aracı olarak kendi kültürel kimliklerini ifade eder bir yapı gösterir. Dolayısıyla da üretilen müzikler, hem hegemonya süreçlerini inşa eder, hem de direnme ve rıza unsurlarını da bünyesinde taşır (Erol,2009). Toplumların tarihine bakıldığında sınıf mücadelelerinin tarihi etkileyen önemli

faktörlerden biri olduğu görülmektedir. (Marx ve Engels,1976). Buradan hareketle toplumsal hayatın kimi zaman bir iktidar mücadelesi alanı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla da her ne kadar toplumsal konsensüsü sağlayabilecek birtakım etmenler varsa da çatışma olgusu toplumsal dinamikleri belirleyen önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla da müzik bağlamında düşünüldüğünde benzeri bir durum burada da söz konusudur. Farklı müzik türleri ya da farklı görüşe sahip kesimlerin arasındaki çatışma olası bir durumdur.

Çatışmanın sadece maddi kaynaklar ekseninde değil toplumun manevi kaynakları bağlamında da geçerli bir etken olduğu söylenebilir. Bu bağlamda çatışma olgusu ekonomik temelli bir sınıf mücadelesi aracı olarak değil, kültürel kaynaklara ya da sermayeye ulaşmayı da sağlayabilecek bir yapıdadır. Burada Bourdieu'nun kültürel alana ilişkin alan kavramsallaştırması iktidara sahip olanlarla buna tabii kalanlar arasındaki ayrımı ve muhalefet stratejilerini açıklaması bakımından önem taşımaktadır. Bourdieu'nun kavramsallaştırmasıyla alanlar, hakim olanlarla tabii olanlar arasında yapılanmış mekanlardır. Alanlardaki konumların eşitsiz dağılmış olması hakim olanlarla tabii olanları karşı karşıya getirmektedir. Bourdieu, bu karşı karşıya gelişin alanlardaki yerleşik iktidar sahipleriyle iktidardan pay almak isteyenler arasında gerçekleştiğini savunur. Bourdieu üç farklı alan stratejisi ile mücadelenin gerçekleştirildiğini savunur: muhafaza, izleme ve bozgun. Bu üç kavram, mücadele adına önemli bir yer teşkil etmektedir. Ortodoksiyi savunanlar yani şu anda hakim konumda bulunanlar muhafazakar birtakım stratejilere yönelirken; meydan okuyanlar ise bozguncu stratejilere başvururlar. İzleme stratejileri ise, alandaki hakim konumlara ulaşmaya çabalayanlarca benimsenir ve genellikle alana yeni katılanlarca benimsenir. Burada açıkça görülen şey ise Her kesimin birtakım stratejilere başvuruyor olmasının aslında örtük olarak mücadele alanlarının mücadele etmeye değer

olduğu varsayımına inandığını göstermektedir (Swartz, 2011). Dolayısıyla da bu alan mücadelesi her iki kesim için de iktidarın nimetlerinden faydalanmak amacını taşımaktadır. Mücadelenin gerçekleştirilmesi elbette ki siyasi, ekonomik, politik vb. pek çok alanda vuku bulacaktır. Sanat ve daha özelde müzik de bu alanlardan birini oluşturmaktadır.

Konunun başlangıcından buraya kadar müziğin bir kimlik ve muhalefet aracı olarak özellikleri ortaya koyulmaya çalışıldı. Bourdieu'nun alan kavramsallaştırması ile birlikte düşünüldüğünde müzik farklı toplumsal kesimlerin kendi kimliklerini inşa ve ifade etmede önemli araçlardan birisidir. Merkezi söylemlerin kendilerini meşrulaştırma ve gücünü her daim tabii kılmaya çalışmasına rağmen toplumun genelini kapsayıcı söylemler oluşturması mümkün değildir. Ancak, sembolik yollarla kendi söylemini ve kimliğini hegemonik olarak hissettirmeye çalışarak varlığını meşrulaştırıcı ve güçlendirici ideolojik araçlara başvurur. Ancak yine de toplumsal muhalefet denilen olgu burada karşımıza çıkar. Çünkü, merkezi söylemlerin dayattığı kalıplara uymayan ve muhalefet eden kesimler arasındaki çatışma muhalefet olgusunu doğurmaktadır. Bu noktada merkez ve çevre kavramsallaştırması önem taşımaktadır. Çünkü çalışma kapsamında asıl üzerinde durulmak istenilen mesele merkez ve çevre arasındaki çatışmalı durumun yaratmış olduğu yeni melezlenmelerin incelenmesidir. Dolayısıyla bu noktada merkez ve çevreden kavramsallaştırmasını kısaca belirtmekte fayda var.

Bu kavramsallaştırma ilk olarak Edward Shils tarafından kullanılmış olup, ülkemiz toplum yapısını Osmanlı'dan bugüne kadar bu kavramsallaştırma ekseninde inceleyen isim ise Şerif Mardin olmuştur. Shils her toplumun merkezi bir alana ve sahip olduğunu belirtir. Bu merkezi alan herkesi etkileyebilecek bir güce, birtakım değerler sistemi ve inançlar dünyasına sahiptir. Merkezin bu değerlere sahip olması nedeniyle bu

semboller aracılığıyla toplumu değiştirme ve donüştirme gücü de kendi tekelindedir. Bunun tabii sonucu olarak da merkez alanı, değerlerin, inançların ve toplumsal rollerin cisimleşerek bir eylem alanı haline gelen görünüme bürünür. Özellikle toplumsal kurumlarda kendisini gösteren bu sistemde bu kurumların çeşitli faaliyetlerini merkez-çevre ayırmsallaştırması üzerinden gerçekleştirir. Dolayısıyla toplumun merkezi bağlamında değerler sistemi ile kurumlar sistemi arasında bir bütünlük söz konusudur. Ancak bütünlük durumunun varlığı, toplumun tüm üyelerinin bu durumu kabul ediyor olmaları şeklinde değerlendirilemez. Burada açıklanması gereken temel nokta merkezin bu gücü elinde bulundurması nedeniyle kutsal bir niteliğe bürünüyor olmasıdır. Bu yönüyle de otoritenin kaynağını teşkil eder ve bu kaynak ekonomik anlamda büyük bir güce sahiptir. Bu noktada ise Shils temel değerler sisteminin en büyük taşıyıcısı olarak devleti öne sürer. Konumu itibariyle gücü ve otoriteyi elinde bulunduran devlet kendisine karşı gelenleri cezalandırma, itaat edenleri ise ödüllendirme eğilimindedir. Burada özellikle eğitimin ve kentleşmenin önemine vurgu yaparak merkezin belirlediği bir eğitim programı ve diğer taraftan kentleşme ile toplumsal biraradalıkların artmasının sonucu olarak çevrenin merkezi görüşün sunduğu değerler sistemini daha çabuk kabul etmesini sağlayacağını belirtir (Shils, 2002 ve Gülenler, 2007). Mesele Türk toplumu açısından düşünüldüğünde de benzeri bir kavramsallaştırmanın yapılması mümkündür. Yukarıda da belirtildiği üzere Shils'in merkez-çevre kavramsallaştırması şerif Mardin tarafından Osmanlı toplumunun analiz etmede kullanılmıştır. Mardin'in Osmanlı'yı bu kavram ekseninde ne şekilde açıkladığına çalışmanın ilerleyen bölümlerinde değinilecektir.

Ancak bu noktada müzik bağlamında üzerinde kısaca durulması gereken nokta Sünni İslam dışında kalan kesimlerin kimlik tasavvurunun geçmişten bugüne müzik aracılığıyla nasıl inşa edilip ifade edildiğidir. Meseleyi Türk toplumu açısından

düşündüğümüzde Osmanlı Devletinden günümüze kadar olan süreçte, tarihin bütün dönemlerinde merkez söylemin dışında kalan heretik (sapkın) olarak adlandırılabilir toplumsal kesimler de farklılıklarını müzik aracılığıyla dile getirmişlerdir. Bu bağlamda Osmanlı Devletinin kabul ettiği temel doktrin olan Sünni İslam'ın dışında kalanların; yani temeli tasavvuf düşüncesine dayanan Sufi geleneğinin devamında ortaya çıkan Mevlevilik ve Bektaşilik gibi tarikatlar ile Alevi mezhebinin müzik aracılığıyla devlet sorunlarının çözümüne ortak olma ya da daha büyük çözüm önerileri sunma gibi çabaları olmuştur. Merkezle kimi zaman çatışmalı ve çekişmeli olarak devam eden bu tarihsel süreç Türkiye'de Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Bu sürecin müzik aracılığıyla nasıl işlediğini görebilmek için ilk olarak Osmanlı devletindeki resmi ideolojinin ve kapının dışında kalanlar arasındaki doktriner farklılıklara yönelmek ve ayrıca; bu farklılıkların merkez ve çevre müziklerdeki yansımalarına bakarak Cumhuriyet dönemi ve sonrasına kadar getirdiği kültürel mirasın izlerine değinerek yaşanan toplumsal değişimde müziğin rolleri üzerinde durularak özellikle 1950 sonrasında yaşanan toplumsal değişimin müzikteki göstergelerine yukarıdaki kavramsal modelden hareketle bakmak çalışmanın bundan sonraki amacını göstermektedir.



### III. BÖLÜM: SUFİLİK VE TASAVVUF İNANIŞI

Çalışmanın bu bölümünde Sufilik ve tasavvuf inanişu konu bağlamında değerdendirilecektir. Sufizm ve tasavvuf inanişunun çalışmamız kapsamındaki önemi, tekke ve tarikatların bu tarihsel kökenlerden besleniyor olmasıdır. İlk çıktığı yüzyıllar itibariyle herhangi bir ayrışmaya gitmeyen bu akım ilerleyen yüzyıllarda tarikatlaşma eğilimi göstererek merkez ve çevre ayrımı bağlamında değerdendirebileceğimiz yapılanmaların oluşmasına sebep olmuştur. Konu bu ekseninde değerdendirildiğinde Osmanlı Devletindeki pek çok tarikat de merkezin resmi görüşüyle kimi zaman eklemlenen kimi zaman ise çatışan bir görünüm sergilemiştur. Hatta söz biraz daha ileri götürülecek olursa Cumhuriyet dönemi ve sonrasında da bu farklılaşmış yapılanmaların merkezle olan çatışmalı ya da uyumlu ilişkilerinde bir süreklilik izlenmiştir. Bu bağlamda Türk toplumunda ve devlet geleneğinde farklı toplumsal kesimlerin kimlik tanımlamaları düzlemindeki bu çatışmalı durumların incelenmesi büyük önem taşımaktadır. Farklılaşmanın oluştuğu konulardan birisi olan dini inanişlar ve bunun sonucunda oluşun farklılaşmalar oldukça merkezi bir konumda bulunmaktadır. Buradaki amacımız, tasavvuf kültüründen beslenen tarikat ve mezhepsel yapıların merkez ve çevre bağlamında değerdendirilerek Osmanlı'dan bugüne kapının dışında kalanların kimlik stratejileri bağlamında hayatta kalma, siyasete eklemlenme ya da merkezin resmi görüşünü aşma çabalarını araştırmaktır. Ancak bilindiği gibi tasavvuf ve Sufizm düşünsel kaynakları çok geniş olan bir konudur. Bu çalışma kapsamında temel hedef yukarıda bahsedildiği üzere tasavvuf inanişının tarikat ve mezhepsel farklılıklara zemin hazırlayan yönleriyle değerdendirilmesidir. Bu nedenle tasavvufun temel kavramlarını ve düşünsel kaynaklarını anlatmaktan ziyade farklılaşma temelinde tasavvuf inanişu açıklanmaya çalışılacaktır.

Tasavvuf adı verilen düşünce en genel haliyle ya da inanış sistemi, tanrı, dünya ve insan arasındaki ilişkiye eğilen ve bu üçü arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan bir felsefi düşünce ya da dinsel bilgi sistemidir. Bu bilgi sistemi zaman içerisinde renklenmiş ve çeşitlenerek çok farklı İslam dini yorumlamaları yapmış ve hatta kimi zaman da İslam ilimlerine karşı bir tepki, İslam'ı yeniden okuyuş olarak karşımıza çıkmıştır. Bu süreçte kendine ait bir terminoloji geliştirmiştir. Özellikle ilerleyen dönemlerde karşımıza çıkan vahdet-i vücud, zühd, zikir, insan-ı kamil gibi kavramlar tasavvuf ve Sufi düşüncesinin kazandırmış olduğu kavramlardır. Gerek bu kavramların yorumlanması gerekse de İslam'ın yorumlanışındaki farklılaşmalar tasavvufun kendi içerisinde farklılaşmasına ve yeni birtakım alt dallara ayrılmasına neden olmuştur. İşte bu farklılaşmalar birtakım tarikatların oluşmasına neden olmuştur. Alevi-Bektaşilik, Bayramilik, Melamilik... gibi pek çok tarikat ya da mistik akımlar bu farklılaşmalar sonucunda oluşan yeni toplumsal örgütlenmelerdir.

Oldukça geniş bir bilgi sistemini oluşturan tasavvuf veya Sufizmin kavramsal açıklamasını yapmak tasavvufun içeriğini anlamak açısından önem taşımaktadır. Tasavvuf ve Sufizm kelimesinin aynı etimolojik kökenden geldikleri görülmektedir. Bu kavramlarla ilgili olarak çok farklı tanımlamalarla karşılaşılmaktadır. Bu tanımlardan biri, "Giydikleri sufdenilen saf yün olan beyaz elbiseden kaynaklanır. Bir diğer tanım ise, camide veya Allah'ın huzurunda ilk sırada bulunanlara verilen saff-ı evvel kelimesinden gelmektedir. Safa'dan yani saflıktan geldiğini belirten tanımların yanı sıra bazı Batılı kaynaklarda kelimenin, bilge anlamına gelen Grekçe sophostan geldiği de söylenmektedir"(Schimmel,2012 ve Gölpınarlı, 2010). Bu konuda Kelabazi şunları aktarmaktadır:

Sufi kelimesi ile ilgili yapılan izahların hepsinde dünyadan boşanmak, nefsi ondan uzaklaştırmak, memleketi terk etmek,...nefsi hazlardan alı koymak, yapılan muamelelerde ihlaslı olmak, sırrı saf hale getirmek, kalbin açılışını sağlamak ve fazilet yarışında önde gitmek manaları mevcuttur (Kelabazi, 1992, Akt. Ahmedova, 2006).

Bunun dışında da tasavvuf konusunda çok sayıda tanımlamalar yapılmıştır. Tasavvuf özü itibariyle bir kişisel deneyim olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada temel hedef kişinin kendi benliğinin arzu ve isteklerinden yani nefsinden uzaklaşmasıdır. Bu nedenle herkesin kendi içsel deneyimi bağlamında sonsuz sayıda tasavvuf tanımı yapılabilir. Bu da tasavvufun kesin ve net bir tanımının yapılmasını güçleştirir. Daha çok tasavvuf deneyimine verilen önemden dolayı çok farklı tanımlamalar yapılmıştır. Çeşitli dönemlerde yaşamış olan İslam bilginleri tarafından tasavvuf hakkında yapılan tanımlamalar Nicholsın tarafından toplamıştır. Buna göre bazı tanımlar şu şekildedir<sup>1</sup>:

“Tasavvuf ne bir sistem, ne de bir ilimdir; o bir ahlakıdır. Sistem olsaydı, mücadele ile ilim olsa öğrenmekle elde edilirdi. Oysa o, yaratıcının ahlakı ile ahlaklanmaktır. Ahlak-ı ilahiyye’ye ilim ve merasimle bir karşılık bulmaya gücün yetmeyecektir.” (Ebu’l Hüseyin en-Nuri),

“Tasavvuf, kadere sabretmek; yaratıcının verdiği razi olmak ve dere tepeyi aşmaktır.” (Ebu Abdullah b. Hafif),

“Tasavvuf, sufinin üzerinde yaratandan başkasının bilmediği amellerin meydana gelmesi ve daima yaratandan başkasının bilmediği bir hal üzere Onunla birlikte olmasıdır.” (Ebu Süleyman ed-Darani) (Nicholson, 1978, Akt: Ahmedova,2006).

“Tasavvuf ; çok ibadet etmek, çok oruç tutmakla değil, ihlasla, nefis cömertliğiyle öğrenilir” (Qushayri, 1964, Akt: Schimmel, 2012).

Görüldüğü gibi tasavvufa ilişkin pek çok farklı tanım yapılmıştır. Ancak ortak olan şudur ki, tasavvufun temel belirlenimi yaratan olarak görülen yaratıcının yüce

<sup>1</sup> Buradaki tanımlamalarda Allah ya da Tanrı olarak isimlendirme mevcut iken, konu bütünlüğünün sağlanması adına bu kelimelerin yerine “Yaratıcı” kavramı tercih edildi.

etkinliğine karşı bireylerin bunun karşısındaki pasif olmayan edilgenliğidir. Bu bağlamda bireylerin içsel deneyimleri kendilerinde ve evrende tecelli eden yaratıcının izlerini bulmaya yöneliktir. Tasavvufun temel inancını, var olan her şeyin kaynağında yaratıcının bulunduğu fikri oluşturur. Yaratıcının evrende görüldüğünü ama onunla özdeş olmadığını vurgulanarak aşkın bir varlık olan yaratıcının evrenden ayrı ve bağımsız bir varlığı bulunduğu inanılır. Bu bağlamda bu deneyimi yaşayan kişi için içsel bir yolculuk olan tasavvuf karşıtlıkları ve ikilikleri ifade eder. Bilinçlerdeki bu ikilik: “Kendi iç çölüne çekilme ve yaratıcının varlığının ışıdığı bir yalnızlık, vecde gelerek kendinden çıkıp yaratıcıya yönelme”(Chevalier,1993) şeklinde ifade edilebilir.

Diğer taraftan İslam tasavvufunda Kur'an'da geçen ayetlerin de önemli etkisi olmuştur: “Biz ona şah damarından daha yakınız”, “O’nu gözler algılamaz, O ise, bütün gözleri idrak eder...”, “... Nereye yönelirsen orada Allah’ın yüzü vardır ...”,vs. şeklindeki ayetler sufileri derinden etkilemiştir”(Schimmel:1999 ve Kara, 1992). İslam tasavvufunun bir diğer kaynağı ise hadisler ve Hz. Muhammed’in miraca yükselmesi olayıdır. Sufiler için bu olay yaratıcının huzuruna ilk kez çıkılmış olma örneği olduğundan dolayı önem arz eder. Mutasavvıflar için Hz. Muhammed’in ibadetleri de önemliydi, özellikle gece ibadeti kendilerine örnek almışlardır.

İslam dininde her ne kadar kişi ile yaratan arasında herhangi bir kurum bulunmamasına rağmen, dinin koymuş olduğu ve özel hayattan gündelik hayatın pratiklerine kadar belirleyici pek çok hükümlerinin bulunması kişilerin hayatlarını sınırlama özelliği göstermektedir. Bu bağlamda tasavvufun bu kısıtlayıcı hükümlere karşı bireysel yaşamın, deneyimlerin ya da anlamlandırma süreçlerinde öznelliğin önemine işaret etmesi ve farklı bir hayat tarzı önermesi onu İslam dogmatizminden ayrılmaktadır. Dolayısıyla görünenin altında yatan bambaşka anlamları bulma çabasında olan tasavvuf

anlayışı insan yazgısı olan kaderin altındaki anlamları anlamak için, tasavvuf deneyimini yaşayan bireyler için sürekli bir yolda olma eylemidir (Hilav, 1997).

Bir başka tasavvuf tanımında ise, yaratıcının tekliğinden yola çıkılarak yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkiye değinilmiş ve yaratılan her şeyin özü itibariyle yaratanın bir tecellisi olma durumu anlatılmıştır. Burada vurgu yapılan nokta ise bu anlayışın daha önce bahsedildiği şekliyle mistik olan yanıdır. Bu bağlamda bugün de sıkça duyduğumuz sözlerden biri olan “*Yaradılanı severim Yaradandan ötürü*”<sup>2</sup> anlayışı evrendeki her şeyin özü itibariyle yaratanın bir parçası olduğuna işaret etmektedir (Ocak,1993).

Buraya kadar kısaca değinmiş olduğumuz tasavvuf tanımlarından sonra Sufizmin ya da tasavvufun nasıl doğup geliştiğine değinmek gerekir. Bu anlayış sadece doğmuş olduğu coğrafyayla sınırlı kalmamış çok büyük bir yayılma göstererek insanları derinden etkilemiştir. 9. Yüzyılla birlikte müstakil bir ilim dalı ve yaşama tarzı olarak tarih sahnesine çıkan tasavvuf, Sufilerin yaptığı sohbetler ve yazdıkları eserlerle kendini göstermiştir. Aynı yüzyılda kendilerine mahsus kurum olan tekkenin de kurulmasıyla birlikte bu organizasyon daha da güçlenmiştir. Tasavvuf tarihindeki bu oluşumlar süreç içerisinde farklılaşma zemininde ortaya çıkan bir yapılanma olan tarikatların doğuşuna zemin hazırlamıştır. Mutasavvıflar, tasavvufi düşünce, tekkeler ve tasavvufi hayat bu tarikatlarda ekolleşerek canlılığını sürdürmüştür. İlk ortaya çıktıkları bu dönemde oldukça canlı bir fikri hayat varken ilerleyen dönemlerde tasavvuf dünyasında fikir ve felsefe açısından bir özgün bir fikir ile karşılaşmak pek mümkün olmamıştır. Daha önceki asırlarda Sufilerin ortaya koyduğu, vahdet-i vücud başta olmak üzere bütün konular renklendirilmiştir. Yalnız tarikatlarla birlikte adab-ı erkan çizgisinde gelişmeler olmuş, farklı tarikatlarla beraber farklı tavır, tespit, yorum hatta kıyafet gündeme gelmiştir.

---

<sup>2</sup> Yunus Emre’den alıntılanıştır.

Selçuklular döneminde kuruluş safhasını yaşayan tarikatlar, Osmanlı devrinde yaygınlaşma açısından altın devrini yaşamış, toplumların zihniyetlerine tesir eden ve onları yönlendiren Sufilerin eserleriyle bu faaliyetler devam etmiştir. Bu dönemde tasavvuf düşüncesi dini hayat kadar siyasi, askeri hayatla da içiçe olmuş, güzel sanatların hemen hepsi tekkeden beslenmiş ve desteklenmiştir (Kara, 2005).

Kuruluş safhasını Selçuklular devrinde yaşayan tarikatların Anadolu'ya nasıl geldiği de önemli bir konudur. Çünkü bu noktada tasavvufun öncü ve belirleyici olma gibi bir durumu söz konusudur. Daha sonraki dönemde özellikle de Osmanlı Devleti'nde Sufilerin bu öncü rollerini kaybetmiş olmaları bakımından süreç içerisindeki bu ikili durum konumuz açısından önem taşımaktadır. Aslında Anadolu'ya tasavvuf ve tarikatlar aracılığıyla getirilen şey hem İslamiyet hem de tasavvufi bilgi sistemidir. Bu bağlamda ilk olarak Horasan ve Mavereünnehr bölgelerinde VIII. yüzyıldan itibaren tasavvufi faaliyetler görülmeye başlamış, İslam sınırları içerisine giren bu bölgelerde insanlar daha çok tasavvufi Müslümanlıktan etkilenmiş ve kendilerine bu yolu yakın hissedip İslamiyet'i kabul etmişlerdir. Bunun başlıca sebebi kısmen mistik bir din olan eski Türk dininin tasavvufi Müslümanlığa daha yakın olmasından kaynaklanıyordu. Bunun yanında Türklerin zaman içerisinde benimsedikleri Budizm ve Hıristiyanlık gibi dinlerin de, onları ilk önce İslam'ın bu yönüne meyletmelerinde etkili olduğu söylenmiştir. Türklerin İslamlaşmasında önemli rol oynayan müesseselerin başında Ribatlar gelmektedir. Ribat, sınır boylarında düşmanı kollama işinin yapıldığı yer anlamına gelmektedir. Kur'an kaynaklı bu Ribat deyimini zamanla kurumsal bir karakter kazanmış ve sınır boylarında düşmanı kollayan Allah yolunda savaşanların barındıkları yerler haline gelmiştir. Aynı zamanda kendilerini İslam dininin yayılmasına adanmış sufi-dervişlerin de barınak ve konaklama yeri olmuştur. Daha çok askeri gayelerle, sınırlara yakın yerlere kurulan bu

ribatlarda zamanla hudutların genişlemesiyle ve etrafındaki toprakların İslam dairesine girmeleriyle bu müesseseler sadece İslam dinini yaymaya çalışan Sufilere hizmet etmeye başlamış ve birer tekke ve zaviyelere dönüşmüşlerdi (Öztürk, 1999).

İslam dünyasında Sufilik 9. Yüzyıla birlikte belirmeye başlamışsa da özellikle 11. Yüzyılda geniş coğrafyalara yayılma imkanı bulmuştur. Aslında ortaya çıkması itibariyle dönemin toplumsal ve siyasi değişimlerine yönelik pasif bir tepki olarak nitelendirilebilecek olan dünya işlerinden el etek çekme anlayışı ve takva hayatı bu değişimleri ya da bozulmaları protesto etmenin bir şekli olarak değerlendirilebilir. Daha sonraları ise sufilik anlayışı cemaatlere ve tarikatlara dönüşmüştür. Bunun sonucunda ise özellikle Anadolu Selçukluları ve beylikler döneminde yayılma imkanı bulan tarikatlar, bu inancın gelmesinde çok etkili olmuştur(Ocak,1997). Benzer şekilde Osmanlı'da Sufiliğin kökenlerine bakıldığında Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Sufi tarikatların çok büyük etkisi olmuştur. Bu geçmiş, Osmanlı Sufiliğini teşkil eden çeşitli tarikat zümrelerinin tarihsel temelini oluşturur. Anadolu önlerinde duran Sünniliğin dışında Türkler, "kafire karşı savaş" ile egemen düzen savunucularının üzerinde siyaset öneren tarikatlar bu nedenle yaygınlaşacak, kendi kimliklerini tasavvuf ile ifade edeceklerdir Bu bağlamda tasavvufun daha özelde ise tarikatların Anadolu'ya girmede çok büyük bir rol oynadığı görülmektedir(Eğribel,1984).

13. yüzyılda Horasan Melametiyye'si, 14-15. Yüzyıllarda Kalenderiye Sufiliğin, 16. Yüzyılda Bektaşî Tarikatı ve 17-18. yüzyıllarda Mevleviliğin Anadolu ve Osmanlı coğrafyasında etkili olduğu söylenebilir. Adı geçen bu tarikatların dışında diğer tarikatların da genel olarak Osmanlı devletiyle ya da medreseyle problemleri olmamıştır. Böyle bir problemin olmayışının nedeni, bu tarikatların Sünni karaktere sahip olmaları; diğer taraftan ise Vahdet-i vücutçu olmayışları veya olsalar bile bunun yumuşak

yorumlarına bağlanmalarında aranmalıdır. Osmanlı Sufiliğinde medreselilerle ya da merkezi yönetimle karşı karşıya gelenlerin Vahdet-i Vücutçu doktrini aşırı derecede benimsemiş tarikatların olduğu söylenebilir (Bayramilik ve Halvetilik gibi...) (Ocak,1997).

Osmanlı devletinin başlangıçtaki yönelimi ticaret yollarının denetimine yönelik olan fetih siyaseti olduğundan dolayı toplumun bütününe yansıyan temel anlayış olan Osmanlılık ile siyasi birlik sağlanmaya çalışılmıştır. Kadrolar devşirme olduğundan ve yönetici kadrolarda yer almak imtiyaz ve önem getirdiğinden dolayı kadroların Osmanlıya hizmet etmesi çok önemli sayılacak ve bundan başka görev ve varlık nedenleri olmayacaktır (Eğribel,1984). Her ne kadar başlangıçta Anadolu'ya girmede ve Türkleştirilmesinde tarikatların önemli bir rolü olmuşsa da süreç içerisinde Anadolu Türkleri ve tarikatlar başlangıçtaki bu öncülük konumlarını kaybetmişler ve "kapı dışına" itilmişlerdir.

Başlangıç itibariyle Bizans'a karşı yürütülmekte olan gazalarda şeyhlerin, dervişlerin fetihlere çok büyük katkısı olmuştur. Bunun karşılığı olarak da yönetim çevreleriyle olan bağları kuvvetlenmiştir. Merkez tarafından Sufilerin maddi ve manevi bütün şartlar korunmuş ve çeşitli imkânlar sağlanmıştır. Sufiler de buna karşılık merkezi yönetimle ilişkilerini güçlendirmeye çalışmışlardır. Ancak süreç içerisinde menfaat ilişkisine dönüşmeye başlayan bu siyaset ya da ilişki 15. Yüzyılla birlikte meydana gelen değişimler sonucunda sufi kesimlerin denetim altına alınması şekline dönüşmüştür (Ocak,1997 ve Faroqhi, 2003).

Dolayısıyla da eski güçlerini ve konumlarını kaybeden bu kesimler kendilerini ve kimliklerini ifade ettikleri, aynı zamanda da muhalefetin de gerçekleştiği yerler olan tarikatlarda varlıklarını sürdürmeye çalışmışlardır. Osmanlı devletinin ideolojik yapılanmasında Sünni İslam'ın seçilmesi merkez ve çevre olarak da adlandırılabilir bir



toplumsal yapının oluşmasına neden olmuştur. Bu bağlamda merkez dışında kalanlar kendi varlıklarını devam ettirebilmek için tasavvuf veya siyasal olarak Alevilik/Şiilik ile ifade etmişlerdir (Eğribel,1984). Marj-dışı olarak görülen bu kesimler, Osmanlıya karşı bir muhalefet oluşturmak için Osmanlıyı aşan bir söyleme ve güce ihtiyaç duymuş ancak bunu gerçekleştirememişlerdir. Bu bağlamda yeni bir söylem üretememeleri onları merkezi söylemi Kur'an ve hadis konusunda aynı olmasına rağmen, fetih siyaseti konusunda eleştirmişlerdir.

Osmanlı'yı aşacak görüşler sunamayan tekke ve tarikatlar, arınma yani Muhalif olma durumu içinde bulunarak ve dünya işlerinden el etek çekmeyi yani çileciliğe yönelmişlerdir. Arınma dünyevi sıfatlardan vazgeçerek tanrısal sıfatlar alabilme yoluyla kul olmaktan çıkarak Osmanlıyı aşma çabası ile; var olan koşulların kabul edilip, buna yönelik mücadelelerini sürdürülerek Yaratıcı iradesini kanıtlama ve resmi görüşe karşı olma şeklinde gerçekleştirilmiştir. "Bu yolda mürid şeyhe bağlı sorumlulukları gereği, aldığı disipline göre 'eline, beline, diline' sahip olmayı bilecektir"(Eğribel,1984). Bu bağlamda tekke ve tarikatların kendi kimliklerini tanımlarken kullandıkları arınma, karşıt bir kimlik kurgulaması yoluyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak tasavvuf düşüncesi her ne kadar düzenle karşıtlık oluşturmaya çabalasa da yeni bir düzen oluşturabilecek söylemler geliştirememiştir. Merkezi görüş karşısındaki etkisiz olmaları ve kadroların başka türlü işliyor olması nedeniyle varlıklarını tekke ve tarikatlarda devam ettirebilmişlerdir.

Burada, Batı menşeli iki terim olan Ortodoks ve Heterodoks İslam<sup>3</sup> kavramları karşımıza çıkmaktadır. Birinci kelime dini esaslara bağlı olan hareket ve kurumlar için ikinci kelime ise değişik tesirlerle dini tespitlerin farklı yorumlarıyla oluşan anlayışlar için

---

<sup>3</sup> Ortodoks ve Heterodoks İslam kavramları Ahmet Yaşar Ocak'tan ödünç alınmıştır.

kullanılmaktadır. Tarihi çok eskilere hatta İslam'ın ilk yıllarına kadar götürülebilecek olan Sufilik ve tasavvuf anlayışı İslam özelinde düşünüldüğünde bu dini kabul etmiş olan toplumların İslami inançlarını etkilemiştir. Durum sadece dini eksenli olmayıp farklı kültürel özelliklere sahip olan toplumların gündelik hayat pratiklerinde de kimi zaman belirleyici unsurlar olarak etkilemiştir. Ortaya çıkan yeni İslam formu heterodoks İslam olma özelliğini gösterir. Bu bağlamda İslamiyet'in geldiği Anadolu coğrafyasında da heterodoks olarak nitelendirilebilecek farklı yapılanmalar görülebilecektir. İslam'ı kabul etmiş toplumların, kendi tarihselliklerinden getirdikleri kültürel birikimler göz önüne alındığında bu heterodoks Türk Müslümanlığı, göçebe Türkler arasında ve eski İslam öncesi dini-mistik inançlar temelinde oluştuğu için, çoğu yerde gelişmiş yerleşik kültür çevrelerindeki kitabi biçiminden farklılıklar görülmüştür. Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar geniş bir zaman ve mekân sürecinde İslam öncesi Türk inanışlarını ve birçok dini ve mistik kültürel öğenin karışımı olarak ortaya çıkan Heterodoks İslam çok farklı öğeleri bir araya getirdiği için senkretik yani bağdaştırmacı olma özelliği göstermiştir. Ayrıca tasavvufi ve mistik bir yapı sergileyen heterodoks İslam mehdici karakteriyle tam anlamıyla ne bir din ne de bir mezhep olabilmiştir. Bu nedenle de halk İslam'ı olarak adlandırılabilir(Ocak, 1999).

Bu noktada, İbn-i Haldun'un Mukaddime'de tasavvufla ilgili yapmış olduğu bilim tasnifi de önem taşımaktadır. Ona göre, Klasik Ortodoks Müslüman ilahiyatı olan kelimat (İslam'da inanç ilkelerini akıl yoluyla açıklamayı, temellendirmeyi ve savunmayı amaçlayan bilim) ile ilm-i rüya (düşlerin yorumlanması, sözler görüşler, imgeler, heyecanlar, şaşılacak şeylerin incelenmesi) arasında yer alır. Bu ara konum tasavvufun bir yandan Ortodoks ilahiyatla öte yandan batınlıkla (metin ve simgelerin yorumlanması) olan, bazen karşıt ve gergin ilişkilerin öngörülmesini sağlar (Chevalier, 1993). Bu tasnif

tasavvufun tarihsel süreçte nasıl bir farklılaşma yarattığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bu bağlamda düşünüldüğünde İslam'ın merkezi bir yorumu ve bunun dışında kalan ve çevre olarak nitelenebilecek kesimlerde ise farklı ve heterodoks olarak isimlendirilebilecek bir farklılaşmanın olduğu göze çarpmaktadır. Tasavvuf tarihinde görülen önemli konulardan birisi işte bu heterodoks tarikat zümreleridir. Zamanla İslam'ın esaslarını çok değişik bir mantıkla izah ve kabul eden batıl mezhepler ortaya çıktığı gibi, tasavvufi meseleleri hiçbir dini kayıt ve endişe taşımadan yorumlayan tasavvufi zümreler de var olmuştur. Batini, Kalenderi, Hurufi... gibi değişik isimlerle tanınan bu cemaatlerin Selçuklular devrinde çok yaygınlaştıkları görülmektedir (Kara, 1992). Burada bir örnek teşkil etmesi babında Heterodoks olarak nitelendirilebilecek bir tarikat olan Bedreddiniliğin dünya görüşünden bahsetmek yerinde olacaktır:

Tasavvuf felsefesinin önemli isimlerinden birisi olan Şeyh Bedreddin o dönem için söylenmesi oldukça zor ve güç olan bazı söylemlerde bulunmuştur. Bedreddiniler, her türlü ayrımı ortadan kaldırmaya çalışmışlar ve tüm insanlık için eşit bir toplum ve devlet düzeni tahayyül etmişlerdir. Bu eşitlik fikri iktisadi hayatı kapsadığı gibi başka diğer toplumsal kurumlarla da ilişkilidir. Bu bağlamda İslam dininin söylemlerine karşıt eleştirel tarzda yaklaştıkları öte dünya konusunda oldukça iddialı bir söyleme sahiptirler:

Her güzel şey cennet, her kötü şey cehennemdir. Kutsal kitaplarda tanımlanan cennet ve cehennem hayal aleminde tahakkuk etmiştir. Tapınma, namazlar ve niyazlar ahlakın düzeltilmesi, içyüzün arınması içindir. Gerçek tapınmanın hiçbir koşulu, sınırı, biçimi yoktur. Deccal, Mehdi'nin görünmesi gibi kıyamet belirtileri yüzyıllardan beri boşuna beklenmiştir, bundan sonra da boşuna beklenecektir. Vücut zerreciklerinin bir kez dağıldıktan sonra yeniden bir araya gelmesine ve cesetlerin yeniden dirilmesine imkan yoktur (Hançerlioğlu, 1993).

Bu ve benzeri birtakım öğelere diğer başka tarikatlar ya da mistik eğilimlerde karşılaşmak mümkündür. Merkezi otoritenin dikkatini çeken bu kesimler baskıyla karşılaşmışlardır. Çoğu zaman egemenlerin baskıları yüzünden, Sufiler düşüncelerini daha

gizli bir şekilde dile getirmeye çalışmışlardır. Sufi yazınındaki harf simgeçiliği bunun bir sonucudur. Mutasavvıflar düşüncelerini sıradan halktan saklamak için gizli diller geliştirmişlerdir. Hurufilik (harfçilik), Şii topluluk tarafından geliştirilmiş, tasavvuf felsefesini, özellikle Alevi-Bektaşilik'i etkilemiş ve birçok heterodoks inanç akımı üzerinde iz bırakmıştır. Gerçeklerin harflerde gizli bulunduğunu ileri süren Hurufilik, evrendeki tüm varlık ve olguların şifrelerini harflere dayanarak çözümlenmeye çalışır.

Türk heterodoksisinin kökenlerine bakıldığında ise çok zengin bir kültüre dayandığı görülmektedir. Ve tarihsel süreçte bu çeşitlilik daha da zengin bir yelpazede karşımıza çıkmıştır. Orta Asya'daki eski Türk inançlarıyla başlayıp; Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük, Maniehizmle, İslam Sufiliği ve Horasan Melametiliği ile birlikte Anadolu'ya gelen Türk heterodoksisini temelinde tasavvufun ve sufi inancın izlerini taşıyan Bektaşilik, Mevlevilik ve Alevilik gibi tarikat ve mezheplerin bir arada olduğu çok zengin bir kültürdür(Ocak,1999, Faroqhi, 2003). Bu temelden hareket edilecek olursa, Sufilik ve tasavvuf kavramlarına değinilerek Anadolu'da bir Türk İslam'ı oluşturulmasında tasavvufun önemine değinerek heterodoks yönelimli İslam yorumlarının devletle olan ilişkisine bakmak gerekir.

Burada önemli olan hangi tarikat Ortodoks, hangisinin heterodoks nitelikte olduğudur. Bu soruya cevap vermek kolay değildir. Dolayısıyla bir tasnifte Sünni, hak, Ortodoks diye nitelenen sözgelimi Mevlevilik tarikatı bir başka açıdan heterodoks batıl bir tasavvufi teşkilat olarak isimlendirilebilmektedir. Konumuzla ilgili asırlara bu açıdan bakan tarihçiler özellikle şu zümreleri heterodoks olarak nitelemektedir: Kalenderiler, Haydariler, Şemsiler, Vefailer, Babailer. Bu tespite göre heterodoks olma niteliği gösteren tarikatlar ya da zümreler “çizmeden yukarı çıkan”, “dini hayatın ciddiyetini sulandıran”,

“dini müsamahayı istismar eden”, “din ve tasavvufi hayatı daha önceki kültür ve medeniyetlerin tesiriyle yoğuran kişiiler” olmaktadırlar (Kara,1992).

Bu genel kavramsal çerçeve bağlamında en büyük öneme sahip kesimlerin Alevi-Bektaşiiler oldukları görülmektedir. Bu kesim bir halk İslam'ı ya da heterodoks İslam olma özelliği gösterdiği için çalışma kapsamında ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü Alevi-Bektaşi kesim Osmanlı'dan günümüze kadar olan süreçte hem en büyük ve süreklilik gösteren bir inanış ve tarikat olmuş hem de devletin baskı mekanizmalarına en çok maruz kalan kesim olmuştur. Bu nedenle çalışmanın bundan sonraki kısmında bu konuya değinilerek merkez dışında kalan kesimlerin merkezle olan çatışmalı ya da kimi zaman uyumlu olan ilişkilerine değinilecektir.

#### IV. BÖLÜM: OSMANLI DEVLETİNDE MERKEZ-ÇEVRE KURAMI BAĞLAMINDA ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK

Bir önceki bölümde tasavvuf ışığında tekke ve tarikatların oluşumuna genel hatlarıyla değinilmişti. Bu bölümde Alevilik-Bektaşilik üzerine ayrı bir başlık açmak çalışma kapsamında önem taşımaktadır. Çünkü bu kesim, Osmanlı Devleti'nin dünya görüşüne kimi zaman olumlu bağlarla eklemlenmiş, kimi zaman ise birtakım çelişkili ve çatışmalı durumlar yaşanmıştır. Öncelikle bu noktanın açıklanması gerekmektedir. Bir başka deyişle, Osmanlı Devleti'nin merkez güç olma bağlamında kendi kurumlarını ve kimliğini özellikle din ekseninde ne şekilde tanımladığı sorunsalı genel olarak tüm tarikatları kapsamakla birlikte özellikle Alevilik ve Bektaşilik açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü, Osmanlı'nın merkez siyaseti elinde bulundurması durumu göz önüne alındığında yaşanan tarihsel gelişmeler sonucunda Sünni İslam siyasal bir seçimin sonucu olarak devletin dini kimliğinin belirleyici unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaldı ki, bu seçimin sonucu yalnızca Osmanlı Devleti'ni etkilememiş hemen ardından yeni kurulan Cumhuriyet Türkiye'sinde de Sünni İslam anlayış üstü örtük ya da açık şekilde kendisini hissettirmiştir. Bunun tabii sonucu olarak da Sünni İslam anlayışı merkez ile ilişkilendirilmiştir. Bu ise, Sünni İslam dışında kalan kesimlerin yani "çevrenin", merkezle kurduğu ilişkinin şekli ve yönünü tayin etmiştir. Bu noktada ilk olarak Osmanlı Devletinde merkez ve çevreyi temsil eden kesimleri açıklamakta ve birtakım kavramlar üzerinden Osmanlı Devleti'nde İslam dairesinin dışında kalan kesimleri çok genel hatlarıyla tanımlamakta fayda var.

Mardin'in merkez- çevre kavramsallaştırmasının aslında Türk modernleşmesinin sosyolojik, tarihsel ve siyasal modernite kuramları bağlamında bir çözümlene hatta büyük bir kuramsal perspektif olduğu görülmektedir. Çünkü burada

Cumhuriyet ile Osmanlı arasındaki süreklilik ve kopukluk ilişkilerini ortaya koymayı ve betimlemeyi amaçlayan bir anlayışın etkili olduğu görülmektedir. İlk olarak “toplumun bir merkezi vardır” ilkesinden hareket eden Mardin’e göre, merkez kavramının özellikle Osmanlı’nın son dönemlerinden ulus devlet olma sürecine giderken tayin ettiği yolun bir karşı karşıya gelme ve çatışma ekseninde nasıl kendini yeniden ürettiğine işaret eder. Bu bağlamda Mardin’in merkez-çevre anlayışındaki temel nokta bu iki kesim arasındaki çatışma ekseninde değerlendirilmektedir. Bu noktada Mardin özellikle merkezin katı yapısına vurguda bulunarak, çatışmanın ve sorunların temel kaynağı olarak merkezin bu katı politikalarına yönelmek gerektiğini vurgular. Bu bağlamda kuramını cumhuriyet Türkiye’sinden günümüze kadar getiren Mardin hep bu noktanın sorgulanması gerektiğine dikkatleri çeker (Keyman, 2009).

Bu noktada ilk olarak Osmanlı Devleti’nde genel hatlarıyla merkez ve çevreyi temsil edecek kesimlerin anlatarak ardından ise dinsel nitelikli ayrımlar bağlamında çevreye değinmek gerekir. Osmanlı Devletine bakıldığında oldukça karmaşık ve uzun ömürlü bir merkeze sahip olduğu görülmektedir. Devletin resmi kurumlarında en üst makamlara kadar olan yerlerde devşirme sisteminden gelen ve dinsel azınlıklara mensup olan kişilerin yer alması, vergi ve toprak yönetiminin denetim altına alınmış olması, dinsel düzene egemen olunması, adalet ve eğitim gibi alanların da devletin tekelinde olması gibi durumlar devletin merkezileşmesinin önemli belirleyici noktaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı’daki merkezileşme olgusuna bakıldığında Batıyla birtakım farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu farklılıklar, tarihsel ve toplumsal temellerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Batıda her ne kadar merkez ve çevre arasında bir bütünleşme ya da anlaşmadan söz edilebilir olsa da bu durum Osmanlı Devleti için geçerli değildir. Çünkü Osmanlı Devleti’nde merkez ve çevre arasında birtakım kopukluklar

mevcuttur. Bu kopukların sebepleri arasında da ekonomik, siyasi ve kültürel nitelikli ayrımlar gösterilebilir. İmparatorlukta gerek haneden gerekse de nüfuzlu bazı aileler bağlamında düşünüldüğünde soy anlayışı büyük öneme sahiptir. Bunun dışında da dinsel bazı tarikatlar ve çeşitli etnik ve dinsel gruplar vardır. Bu noktada ilk ayrım kentte yaşayanlar ile göçebe kesimler arasında karşımıza çıkmaktadır. Göçebeliğe ilişkin her şeyin küçümsenmesi kentte yaşayanlarla göçebeler arasında bir ayrımın yaşanmasına neden olmuştur. Kaldı ki bu durum bugünün Türkiye'sinde hala varlığını devam ettirmektedir. Merkez ve çevre arasındaki bir diğer ayırıcı unsur Osmanlı öncesinin soylu kesimlerine yönelik taşralı muamelesidir ki bu durum taşralı ailelere kuşkuyla bakılmasına neden olmuştur. Bunun da en büyük sebebi olarak taşraları din sapkınının yuvaları olarak gören zihniyet gösterilebilir. Ekonomik anlamda da merkez ve çevrenin birbirinden ayrıştığı olgusuyla karşılaşmaktayız. Merkezin görevlendirmiş olduğu bürokrat kesimin çok ciddi ayrıcalıkları vardır ve bu anlamda önemli bir sermaye birikimi yaptıkları görülmektedir. Diğer taraftan devletin resmi görevlileri olarak toprak sistemindeki denetleyici konumları da bu kesim ile halk arasındaki ayırmda belirleyici unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Son olarak eğitim ve kültürel alana ilişkin olarak, çevrenin, resmi düzenin eğitim kurumlarından ancak biri olan dini eğitim kurumlarından yararlanma hakkı vardır. Bu nedenle çevrenin büyük bir çeşitlilik gösteren kendi karşı kültürünü geliştirmiş olması gerçeğiyle karşılaşmaktadır. Ancak çevre kültürleri, yine de resmi kültür öğeleri karşısında kendilerinin ikincil bir konumda olduklarının farkındadırlar. Dolayısıyla da seçkinler kültürünün taklit edildiği durumlar da söz konusudur (Mardin, 2006a).

Bu noktada ise yukarıda da belirtildiği üzere aslında çevrenin tarihsel ve söylemsel kurulmuş niteliği anlaşılmalıdır. Çünkü çevreyi oluşturan farklılıklar, çelişkiler ve farklılıkların göz ardı edildiği bir anlayış her zaman için merkeze atıfta bulunacaktır ve



bunun sonucu olarak da geçmişten bugüne kadar uzanan merkez- çevre çatışması varlığını sürdürmeye devam edecektir. Bu bağlamda ise merkez- çevre kavramsallaştırmasının özellikle, din ekseninde tartışılması gerekmektedir (Keyman: 2012). Çünkü daha önce de belirtildiği üzere din temelli farklılaşmalar Osmanlı'dan günümüze belirleyiciliğini korumuş ve çatışmaların temel nedenlerinden birisi olmaya devam etmiştir.

Aslına bakılırsa resmi İslam dışında kalma durumu Osmanlı Devletine has bir olgu değildir. İslam dünyasındaki zendeka ve ilhad hareketleri, yani resmi İslam dairesinin dışına çıkışı gösteren fikri ve toplumsal hareketler, daha 8. Yüzyıldan itibaren karşımıza çıkmaktadır. Zendeka ve ilhad terimleri ilk bakışta inançsızlığı çağrıştıran iki kavram olarak görülmektedir. Kaldı ki bu kavramlar daha önceki dönemlerde de bu anlamıyla kullanılmışlardır. Kelimelerin kökenlerine bakıldığında zendeka, zındık kelimesinden türerken diğeri ilhad kökünden ibaret bir kelimedir. Bu iki kavram genel olarak Ortodoks Müslümanlığın dışında kalan ve bu anlamıyla da ehl-i Sünnet dışında kalan ve inançsızlığı ifade etmek üzere kullanılmıştır. Ancak bu iki kavramın görünürdeki bu anlamı oldukça yanıltıcı ve yakın tarihsel dönemlerin kavramlara yüklemiş olduğu yeni bir anlamdır. Dolayısıyla da meselenin tarihsel arka planını vermek konusunda eksiktir. İlk olarak Emeviler'in son dönemlerinde kullanılan kavramın o dönemlerden bu yana ilgi çekmesinin altında İslam dünyasında bu terimi yansıtan toplumsal kesimlerin siyasal otorite için bir problem haline gelmiş olması gerçeği yatmaktadır. İslam dünyasındaki ilk zendeka hareketlerine bakıldığı zaman bunların İslami görünüm altında eski İran dini inançlarını özellikle de Maniheizt özelliklerini muhafaza eden Fars kökenli çevreler olduğunu belirtmek gerekir. Ortaçağda İslam dünyasının genişlemesiyle de birlikte sadece Maniheiztleri ifade eden bir anlamın dışına çıkarak, Zerdüştlere ve Mazdekileri niteleyen bir kavram olagelmıştır. Dolayısıyla da bu haliyle Müslümanlığın kapsayıcı söylemlerine

rağmen kendi asıl inanışlarını ya da dinlerini muhafaza eden ve bu haliyle düşünüldüğünde sapkın olarak nitelenen, Allah'a inanmayanları, mecburen inançsızlıklarını saklayanları kapsamaktadır. Bu bağlamıyla değerlendirdiğinde zındık ve mülhid kavramları Sünnilik dışı olma noktasında ortak bir paydaya sahip olan kesimleri kapsamaktadır. Bu tür hareketler genellikle siyasal iktidarın kendisinden ziyade temsil ettiği ideolojiyi protesto niteliği ya da bizzat siyasi düzeni hedef alan ihtilalci bir özellik taşımaktadır. Dolayısıyla da Sünni İslam'a muhalif bütün inanç ve hareketleri yansıtmaktadır. Bu noktada ise özellikle tasavvuf hareketine mensup Sufi ve mutasavvıfların ulema tarafından zındık ve mülhid olarak nitelendirildikleri ve resmi otorite tarafından yargılanıp genellikle ölüme mahkum edildiği dikkati çekmektedir. Tasavvufi çevrelerin bu şekilde bir zındıklık ve mülhidlik damgasını yemesinde egemen sınıfların oluşturduğu toplumsal düzene karşı mistik bir protesto hareketi başlatmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de mutasavvıfların geliştirmiş oldukları tasavvufi cereyanlar Ortodoks ulema tarafından şirk kabul edilmiştir (Ocak,1997).

Bu noktada aslında üzerinde önemle durulması gereken şey Osmanlı Devletini Sünni İslam'la bütünleşmesi sürecidir. Çünkü Osmanlı'nın kuruluşundan yükselişe kadar olan süreçte devletin resmi ideolojisinin belirlenmesinde ve merkez ile çevre arasındaki ayrımın belirginleşmesindeki temel dayanak noktalarından birisi cemaat ile çevrenin özdeş görülmesine ilişkin anlayıştır. Burada üzerinde ilk olarak değinilmesi gereken şey, Osmanlı Devleti ile İran arasındaki çatışma ve bu çatışma sonucunda ortaya çıkan dinsel temelli ayrımdır.

Osmanlı Devleti'nde Mekke ve Medine'nin fethiyle birlikte yaşanan süreçte Osmanlı Devleti kendisini İslam hilafetinin varisi, Sultan ise kendisini tüm İslam aleminin hamisi olarak görmeye başladı. Ancak bu noktada merkezi bürokratik bir devletin

kurulmasına karşı olan Türkmen aşiretleri, Osmanlı'nın egemen bir din kurumsallaşmasına giderek kitleleri bu dinin egemenliği altına almasına karşı çıkmaktaydı. Özellikle heterodoks Müslümanlık ve Sufi tarikatların pek çoğu Osmanlı'nın uyguladığı din politikasına karşılık büyük bir siyasal yıkıcılık faaliyeti içerisinde örgütleniyordu. Osmanlı Devleti merkezileşme yolunda ilerlerken, tarikatlardan, dini yapılanmalardan ve mezheplerden oluşan bir kesim ile karşılaşmıştı. Buna ek olarak, Şiiliğin savunuculuğunu yapan Safevi tarikatı da Osmanlı'nın merkezileşme sürecine karşı çıkan kesimler için cazip bir hale gelmiş bulunuyordu. Kaldı ki bu heterodoks kesimler zaten İslami bir devletin ortaya çıkması potansiyeliyle karşılaştıklarında İslam'ın kendi asıl özünden kopulacağı endişesi yaşamışlar ve bu nedenle de tasavvuf kurumlarıyla ideal İslam nizamının kurulması bağlamında devletle çatışma içerisine girmişlerdir. Buna karşıt olarak Osmanlı Devleti'nin bürokrat kesimi de bu durumla baş edebilmenin yollarını aramıştır. Bu nedenle de hakim bir dini anlayış tesis etme yoluna girişmiştir. Bu amaçla da İmparatorluğun her köşesine Sünni İslam'ın ilkelerini ulaştıracak birtakım politikalar uygulanmaya başlamıştır. Bu bağlamda, ihanet içindeki Şii zümreleri ve ona benzer şekilde yıkıcı bir özellik gösteren heterodoks zümreleri baskı ve denetime maruz bırakmıştır. Ayrıca, dini bir ulema kesiminin oluşturulması da sağlanarak bu yolla da dinin bürokrasi de Sünni bir anlayışla yer almasının zemini hazırlanmıştır. Böylece devletin kurumsallaşmasında da Sünni İslam etkisi iyiden iyiye hissedilmeye başlamıştır. Diğer taraftan, devlet dışında beliren dinsel odak noktaları da kovuşturulmuş ve bastırılmıştır. Bunun sonucu olarak da İmparatorluk içinde iki tip ulema sınıfı doğmuştur: bir tarafta medreselilerin oluşturduğu ve devlet erkanının onayladığı merkez uleması; diğer tarafta ise halkla birlikte yaşayan, halkın tercümanı olan, tarikat mensubu şeyh ve dervişler sınıfından oluşan bir çevre uleması. İşte

dini eksenli bu temel ayırım geçmişten bugüne hiçbir zaman canlılığını yitirmemiştir (Çaylak, 2005, Mardin, 2010a ve Mardin, 2010b).

Çevrenin heterodoks akımlarla anılmasının sonucu olarak merkez tarafından belirlenen din politikasının da yönü belirginleşmektedir. Bu durumda merkezin, çevre yani cemaat olarak görülen kesimler tarafından çıkarılan isyancı unsurları bertaraf edecek din politikaları üretmesi gerekmektedir. Bu çerçevede ilk olarak İslam'ın Sünni yorumunun tercih edilerek asıl büyük tehdit unsuru olarak görülen ve Anadolu'daki heterodoks kesimleri etkileyen İran Şiiliğinin etkisinin mümkün mertebe uzak tutulması gerekmektedir. Bu şekildeki bir politikayla Şiiliğin imparatorluk üzerindeki yıkıcı etkilerinden kurtulmaya çalışılmıştır. Çünkü Şiilik, İslam cemaatleri içerisinde yaptığı muhalefet nedeniyle yıkıcı bir etkiye sahipti. Bu durumun önüne geçebilmek amacıyla da merkez, eğitim sistemini kontrol altında tutan bir dini seçkinler topluluğu oluşturmuş ve bunun dışında kontrol edilemeyen dini kesimlere yönelik çok ciddi yaptırımlarda bulunmuştur (Çaylak, 2005 ve Mardin, 2006b).

Zendeka ve ilhad hareketleri ideolojik açıdan değerlendirildiğinde ise tarihsel temelleri daha önce de belirtildiği üzere Mazdekizm, Maniheizm ve kısmen de olsa Zerdüştlük gibi eski düalist İran dinlerinin bünyesinden beslenen bu kesimler kendi inanışlarından vazgeçmemekle birlikte, İslam'ın dayatmış olduğu yeni dünya görüşünü kendi ilk inanışlarına uygun hale getirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla da İslam'ı bu şekilde yorumlayıcı bir tarzda ele almak heterojen ve heterodoks bir karakter taşıyan yeni bir yapılanmanın oluşmasını sağlamıştır. (Ocak,1997). Bu noktada Osmanlı Devleti'nin Safevi Devleti ile olan ilişkisindeki din temelli ayırımın bu heterodoks zümreleri ne şekilde etkilediğinin daha derinlemesine açıklanması gerekmektedir. Bu noktada ise özellikle yukarıda bahsi geçen Şii ve Sünni ayırımın Osmanlı ve Safevi arasındaki çatışma ekseninde

nasıl temellendiğini belirtmekte fayda var. Osmanlı Devleti'nin 14. yüzyılda bir dünya gücü haline geldiği görülmektedir. Ancak yaşadığı coğrafyada özellikle iki önemli tehlikenin olduğu görülmektedir. Bunlardan biri İran'da Şah İsmail tarafından kurulmuş olan Şii nitelikli Safevi Devleti ile Mısır Memlûklü Devletidir. Şeyh Cüneyd zamanında Safeviler tamamen siyasi bir nitelik kazanarak Şii kimliğe bürünmüştür. Osmanlı ile Safevilerin diplomatik anlamdaki ilişkileri, Şah İsmail'in Irak'a hakim olması ve bunun sonucunda elçiler arası yapılan görüşmelerin başlamasıyla mümkün olmuştur. Saltanatının ilk on senesinde Akkoyunlu ülkeleri olan Azerbaycan, İran, Irak'a hakim olan Şah İsmail, bundan sonra Anadolu'da heterodoks göçebe zümreler arasında Şiiliğin propagandasına yönelik tedbirler almış ve oldukça fazla taraftar toplamıştır. Bu bağlamda Şah kulu ve Nur Ali Halife'nin İsyanları Çaldıran Savaşına giden yolu açmıştır. Çaldıran Savaşı sonucunda da Şah İsmail'in yenildiği ve dolayısıyla da Şah kulu ayaklanması bastırıldığı görülmektedir. Bunun sonucu olarak da Anadolu göçebeleri ile olan bağları kopmak durumunda kalmıştır. Şah İsmail'in burada yapmak istediği şey aslında Sünni ve halkı büyük oranda yerleşik olan bu iki devlet arasında, göçebe kesimler üzerinden gerçekleştirilen Şii nitelikli bir devlet kurma çabasıdır. Ve aslında bu noktada yukarıda bahsi geçen Şah kulu isyanında, Şah Kulu'nun, Şah İsmail'in saltanat mücadelesine büyük destek verdiği görülmektedir. Kaldı ki diğer taraftan yukarıda belirtildiği üzere bu ayaklanmalara Osmanlı Devleti'nden çok sayıda kişinin destek vermesi de aslında Osmanlı toplum yapısındaki farklılıkların belirginliğine işaret etmektedir (Çetin, tarihsiz. ve Lindner, 2000). Bu noktada İnalçık'ın tespitine değinmek faydalı olacaktır. İnalçık'a göre, "1500'lü yıllarda eski toprak sahibi ailelerin, dirliklerini yitirmiş eski askerlerin ve özellikle de göçebe toplulukların Anadolu'daki, Osmanlı siyasetinden memnun olmayan kesimleri oluşturduğu bilinmektedir. Bunun sonucu olarak da bu kesimler Osmanlı

yönetiminin merkezileştirme eğilimine karşı çıkararak isyanlara destek vermeye gönüllü oluyorlardı (İnalçık, 2006). Kısacası, Osmanlı Devletinde özellikle Anadolu'nun fethiyle başlayıp, beyliklerin tek bir merkez çatısı altında birleştirilmesiyle başlayan merkezileşme sürecinde dinin önemli bir etmen olduğu gerçeğiyle karşılaşılmaktadır. Bu noktada her kesim, kendi siyasi amaç ve ideolojilerine destek veren dini grup ve anlayışlara yakın durmuştur. Dolayısıyla farklı kesimlerin yakınlık duyduğu bu ideoloji ya da inanışlara yönelik olarak Osmanlı Devleti'nin bunları tek potada eritme amacı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda dini gruplar ya da tarikat yapılanmaları da kontrol edilmeye çalışılmıştır. Tarikatların, insanlar üzerindeki etkileri iyi bilindiğinden dolayı, dini inanışlardaki bu çeşitliliğe sınırlar konulmaya çalışıldı. 14. Yüzyılda yaşanmaya başlayan bu uygulamalara yönelik ilk büyük muhalif hareket olarak Safevi kaynaklı Şah Şii ideolojinin hakim olduğu dini bir hareket ve ayaklanma ortaya çıktı. İşte bu dönemdeki yaşanan bu ayrımlar ekeninde gerçekleşen tarihsel süreç sonucunda günümüze kadar gelen Alevi kimliği ortaya çıkmaya başladı (Dalkesen, 1999). Sonuç olarak Osmanlı Devleti hem Safeviler'i hem de imparatorluk içerisinde bu faaliyetlere destek veren kesimleri çok ciddi bir kıyıma uğratmış ve birtakım önleyici politikalar aracılığıyla tedbirler alınmaya çalışılmıştır

En hassas tedbirin Safevi propagandasına maruz kalan heterodoks kesimlere uygulandığı görülmektedir. Bu bağlamda dikkati çeken en önemli politika bu kesimlerin Sünnileştirilmesine yönelik alınan tedbirdir. Bu politikanın gerçekleştirilmesi için Sünni nitelikli bir tarikat olan Halvetilikten yararlanılmıştır. Azerbaycan kaynaklı olup Ehl-i Beyt sevgisini öne çıkaran, ancak Sünni çizgiden sapmayan bu tarikat Osmanlı Devletinin Sünni İslam'ı bu kesimlere benimsetmesinde uygun bir ideolojik zemin hazırlayarak Halkın Sünnileştirilmesi ve bunun sonucunda da Osmanlı'nın toprak bütünlüğü sağlanmış olacaktır (Küçükdağ,1999). Ancak bu noktada özellikle belirtilmesi gereken bir diğer husus ise

Osmanlı Devletinde merkezin Sünni yorumuna karşı çıkanlar yalnızca yapıldığı bahsi geçen heterodoks zümreler olmayıp, Sünni İslam'a dahil edilebilecek kesimlerden de kimi zaman merkeze yönelik bazı muhalif duruşlar sergilenmiştir. Bu bağlamda örneğin, Sünni çerçevede kalarak Osmanlı İslam'ına karşı Birgivi Mehmed Efendi gibi Sünni muhalefet çevreleri de bulunmaktaydı (Ocak, 1990).

Bu tarihsel sürecin sonunda da Osmanlı Devleti artık kendisini Sünni İslam'ın savunucusu ve taşıyıcısı olarak hissetmiş; 14. yy. başında İran'da On iki İmam Şiiliği'ne karşı bir ideoloji olarak artık eskisine göre çok daha keskin bir kimlikle ortaya çıkmıştır. Osmanlı ve Safevi arasındaki bu mücadele sadece halkın değil, Müslüman dünyanın da Sünni ve Rafizi yanı ayrılıkçı olarak ayrılmasına neden olmuştur. Bu ayrımın sonucu olarak da artık Osmanlı dış siyaseti bu ayrıma göre şekillenmeye başlayarak Rafizi akımların ortadan kaldırılmasına çabalarırken, Sünni İslam'ı güçlendirmeye adayacaktır (Ocak, 1997).

Bu mesele yalnızca Osmanlı Devleti ile sınırlı değildir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de görüleceği üzere Sünni İslam dışında kalan kesimlerin Cumhuriyet Türkiye'sinde de benzeri şekilde adlandırıldıkları ya da birtakım olumsuz uygulamalarla karşılaştıkları görülmektedir. Osmanlı'dan beri süregelen Sünni gelenek Türkiye'de de üstü örtük ya da açık bir biçimde belirleyici bir konumda yer almıştır. Türkler, her zaman Ortodoks Müslümanlığın, yani Sünniliğin savunucusu olarak bilinen Osmanlıların mirasçılarıdır. Bununla birlikte, yalnız yabancı gezgin ve ziyaretçinin değil, ister görmezden gelmiş, ister görmemiş olsun, kentte yaşayan kesimlerin de gözünden kaçan bir yan vardır. Bu, Anadolu nüfusunun büyük bir bölümünün heterodoks bir İslam'a, hatta İslam'la ancak pek az bir ilişkisi bulunan inançlara bağlı olduğudur. Kökeni eskidir ve şüphesiz, Türklerin henüz İslamlaşmadığı ya da Müslümanlıklarının henüz yüzeyde olduğu

dönemlere dayanmaktadır. Bu sosyal tabakalar, ne tam olarak İslam'ı özümsemeyi, ne de atalarının inançlarından kopmayı başarmışlardır. Bu heterodoks İslam mezheplerini belirten ayrı bir adlandırma yoktur. Çağlar boyunca onlara tarihi bir adla, Kızılbaş denmiş ve sapkın anlamlarında mülhid gibi küçültücü adlarla anılmışlardır (Melikoff, 2011).

Bu noktada belirtilmesi gereken husus Osmanlı'da bu tarz ayaklanmaların çokça yaşanmış olduğudur. Özellikle merkezi görüşün kurmuş olduğu düzene ve bu düzenin sonucunda yaşanmış olan birtakım adaletsizliklere karşı doğmuş olan bu ayaklanmaların her biri aslında tek tek inceleme konusu olacak potansiyele sahiptir. Ancak burada konu bağlamında çok kısaca da olsa değinmekte fayda var. 15. ve 19. yüzyıllar arasında da Osmanlı Devleti'nde kimi ayaklanmalar gerçekleşmiştir. Toplumun çeşitli katmanları arasında gelir dağılımı konusundaki farklılık ve rüşvet gibi pek çok sebep Osmanlı Devleti'ndeki ayaklanmaların ekonomik sebeplerini oluşturmaktadır. Burada önemli olan husus ise, Osmanlı Devleti'nde gelirlerin birinci ayağını oluşturan savaşların normalleştirilmesinde dinin kullanılıyor olmasıdır. Ancak aynı din olgusu birçok ayaklanmanın da birleştirici unsuru olmuştur. Bundan dolayı da bu ayaklanmaların sahip olduğu dini inanış devlet tarafından sapkın olarak nitelendirilmiş ve kimi tarikat ya da mezheplere bu şekilde suçlanmıştır. Burada bu mezhep ve tarikatların isimlerini ve gerçekleşen ayaklanmaları tek tek açıklamaktan ziyade konu bağlamında dinsel nitelik taşıyan ayaklanmalara bakmak daha doğru olacaktır. Bu ayaklanmalardan Şeyh Bedreddin ayaklanması hem dini bir nitelik taşıırken bir yandan da eşitlikçi, mülkiyet karşıtı ve insan sevgisi gibi yönleriyle öne çıkmıştır. Alevi kökenli bir ayaklanma olan Baba Zünnun ayaklanması ise vergi sistemi hedef alınmıştır. Yine Alevi kesimin başlatmış olduğu Kalender Şah ayaklanması da benzeri bir sebeple ortaya çıkmıştır. Bu ayaklanmada



dikkatleri çeken husus ise dirliklerine el konulan sipahilere ağır vergilerden bunalan Sünni halkın da katılmış olmasıdır (Gündoğar, 2005).

Osmanlı Devletinin resmi ideolojisine geri dönecek olursak, Osmanlı'da inancın asıl zemini oluşturduğu görülmektedir. Buna bağlı olarak da toplumsal yaşam devlet ve dinin kaçınılmaz şekilde bir arada var olduğu bir zihniyet temelinde şekillenmiştir. Emevi ve Abbasi dönemlerinden beri mevcut olan siyasal geleneklerin özümsemiyle oluşan bir İslam siyaset teorisi olarak değerlendirilebilir. Yine de Osmanlı Devleti daha önceki Müslüman devletlerden çok farklı, kendine has güçlü bir siyasal anlayışa sahiptir ki buna Osmanlı İslam'ı denilebilir. Osmanlı Devletinin olduğu coğrafyanın sahip olduğu tarihsel kökenden dolayı buradaki dini yapılanmaların çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Özellikle göçebe kesimlerin yaşam biçimi olan ve heterodoks karakterli olan popüler İslam ya da halk İslam'ı daha 13. Yüzyıldan itibaren Anadolu coğrafyasına intikal etmiş ve burada farklı görünüşler arz eden bir toplumsal yapı ve inanç hayatını oluşturmuştur. İşte Osmanlı Devleti bir yarı heterodoks nitelikli kültürle diğer yarı ise çok daha eski dönemlere dayanan ve yerleşik hayata geçmiş Türk toplumlarının ehl-i sünnet olarak adlandırılan ve İslam'ın kitabi esaslarını uygulayan bir kültüre sahip zümrelerin oluşturduğu Ortodoks İslam'la çevrilmiş bu coğrafyada kendisini var etmiştir. Her ne kadar kuruluş aşamasında devletin yönetenleri ve yönetilenler arasındaki ayrım Ortodoks ve heterodoks kesimler arasında belirgin bir kutuplaşma yaratmamışsa da, zaman içerisinde özellikle yeni fetihlerle birlikte coğrafi sınırların genişlemesi sonucunda idari yapılanmanın düzenlenmesi adına merkezîyetçi bir tutum sergilenmiştir. Bu merkezîleşme sürecinde Osmanlı Devleti'nin ideolojik motivasyon kaynağı İslam'ın Ortodoks yorumu olan Sünni İslam belirleyici olmuştur. Osmanlı İslam'ı olarak adlandırılabilen bu anlayış hem merkezi otoriteye ve onu temsil eden hanedana meşruiyet ve kutsallık

atfederken; bir yandan da bir siyaset aracı olma niteliği kazanmıştır. Sünni İslam'ın bu şekilde tercih edilmesi ve bir ideoloji haline gelmesi onun dışında kalan İslam yorumlarının ötelenmesi anlamına gelmektedir. Böylece merkezi söylemler ve onun dışında kalanlar arasında yukarıda da bahsedildiği üzere 16. yüzyılla birlikte siyasal ve ideolojik anlamda bir ayrılaşma ile başlamıştır. Bu durumun yaşanmasında ise özellikle o dönemde Safevi Devletinin Osmanlı halkına karşı empoze etmekte olduğu Şii ideolojisine karşı bir tepki olarak Sünni İslam'ın Osmanlı yönetimi tarafından seçildiği görülmektedir. Bunun gerçekleştirilmesi yolunda her türlü baskıcı önlem alınmış ve Sünni İslam'ı kabul etmeyen ve kendi inanç kimliklerini devam ettirmek isteyen kesimler devlet tarafından dışlanmışlardır. Bu süreçte ise Sünni İslam katı ve dogmatik bir hal almaya başlamıştır (Ocak, 1997).

Bu baskıcı politikalara rağmen 15. ve 16. Yüzyıllar Osmanlı kültür alanı olan Anadolu ve Balkanlar'da oldukça yüksek sayıda derviş gruplarının varlığından ve etkinliğinden söz edilebilir. Kalenderiler, Haydariler, Osmanlı Rum Abdalları, Bektaşiler, Camiler ve Şems-i Tebriziler gibi topluluklar imparatorluk topraklarında yer almaktaydılar (Karamustafa, 2013). Ancak burada konumuz itibariyle bizi asıl ilgilendiren mesele Alevilik ve Bektaşiliktir. İsimleri çoğunlukla bir arada kullanılan bu iki kesim aslında neyi ifade etmektedir? Ve hangi tarihsel köklerden beslenmektedir? Bu iki sorunun cevabı bizlere günümüze kadar süregelen ve çoğu zaman bir problem ekseninde karşılaştığımız meselenin anlaşılmasında önem taşımaktadır.

Yukarıda isimleri geçtiği üzere, bu yüzyıllarda tarikatların çok çeşitli oldukları görülmektedir. Ancak burada özellikle Bektaşiliğe ilişkin birkaç söz söylemekte fayda var. Bektaşilik tarikatı çok renkli bir yapıya sahiptir. Bektaşiler arasında namaz kılanlar da vardır, kılmayanlar da, namazı gönül tokluğuna tercih edenler de vardır, heterodoks

zümrelerden her çeşidi vardır. Bunların hepsi bir Bektaşî dergahında kendisine hitap eden bir ses, bir nağme, bir çağrı duyabilmiştir. Bütün bu renkliliğine rağmen Bektaşîler, Hurufiler ve Bedreddiniler gibi sert bir tepki ile karşılaşmamışlardır. Bunun da en önemli sebebi Yeniçerilerle kurdukları organik ve gönül bağıdır (Kara, 1999). Bektaşîlik ve Alevilik ile ilgili İlk olarak değinilmesi gereken önemli bir nokta ise bu iki kesimin birbirinden ayrılamaz bir karakter sergiliyor olduklarıdır. Her ikisi de halk İslam'ı olarak nitelendirilmekte ve Hacı Bektaş-ı Veli'ye bağlıdırlar. İnançlar aynıdır ve her iki kesimin de zengin bir halk edebiyatı vardır; hatta edebiyatları birbiriyle birebir örtüşür. Bu edebiyatın büyük bölümü, sözlü olarak yayılmıştır. Aralarındaki fark ise sosyal bir olguya dayanmaktadır. Aleviler Anadolu'da kalırlarken, Bektaşîler, kent merkezleri yörelerinde toplanarak, müritleri okumuş çevrelerden gelen bir tarikat oluşturmuşlardır. Diğer taraftan Bektaşîliği diğer tarikatlarla bir tutmamak gerekir. Çünkü halk İslam'ı olan bu tarikat bu anlamıyla göçebe halkların dinidir. Tarihi çok eskilere dayanan Bektaşîlik bünyesinde çok farklı öğeleri barındırmaktadır. Oluşumu birdenbire olmamıştır ve kaynakları birçok farklı öğenin birleşmesiyle oluşmuştur. Bu bakımdan Bektaşîlik bir senkretizmdir. İlk Bektaşîlerin inanç ve merasimleri sonradan gelişecek olanlardan çok farklı idi: Bektaşîlik, göçebe Türk halkın inanışlarından kaynaklanmaktaydı ve henüz Türklerin eski törelerinden uzaklaşmamıştı. Fakat yüzyıllar boyu, birçok cemaat dışı yani heterodoks öğeler, ilk Bektaşîlerin inanç ve adetlerine eklendi. Örneğin 14. Yüzyıla gelindiğinde Bektaşîliğe Hurufilikten de birtakım öğeler eklenmiştir. Ama belki de bu yüzyılda Bektaşîliğe eklenen en önemli akım Kızılbaş akımı olmuştur. Bektaşîlik, Kızılbaş akımı ile günümüze kadar gelen biçimi aldı ve merasimler, Kızılbaş usullerinden derinden etkilendi. Bektaşî mozağine, Kızılbaş öğretinin katılması ile Bektaşîlik net bir biçimde heterodoks bir görünüm kazandı. Ruhun yeniden bedene dönüşü inancı ve İslam görünüşü altında

Ali'nin adı ile birleşen, Gök tanrıya tapınış gibi öğeleri bünyesine dahil etmeye başladı. Diğer taraftan Bektaşilik örf dışı birtakım özellikler gösterir. Bundan kastedilen şey dinin dış biçimlerine yani namaz kılmak, oruç tutmak ya da camiye gitmek gibi Sünni inanın önem verdiği kuralların önemsenmiyor ya da benimsenmiyor oluşudur (Melikoff, 2011).

Diğer taraftan Alevi kelimesi ise Arapça Ali'ye mensup, Ali'ye ait anlamlarına gelir. Mezhepler tarihi ve tasavvuf edebiyatında ise Hz. Ali'yi sevmek, saymak ve ona bağlı olmak anlamlarında kullanılmıştır. Bu bakımdan Hz. Ali'yi seven, sayan ve ona bağlı olan kimseye Alevi denilmiştir. Diğer taraftan ise Alevilik siyasi bir anlam taşımaktadır. Bu ise onun soyunun ve adının ayrı bir kesimi temsil etmesi ve bu kesimin bir siyasetin temsilciliğini de üstlenmiş olmalarıdır. Bu siyasi hareketler farklı Müslüman coğrafyalarda çok farklı şekillerde gerçekleştirilmiş ve birbirleri arasında kıyaslanamayacak türden farklı tarikatlar- Zeydiyye, İsmailiyye, İmamiyye, Nusariyye vb.- ortaya çıkmıştır. Bu nedenledir ki sadece Hz. Ali'ye bağlı olma anlamının dışında ve çok ötesinde olan ve Hz. Ali'yi tanrılaştıran görüşlere de sahip olan kimi tarikatlar ortaya çıkmıştır. Tarihi açıdan Alevi, soyu Ali'den gelen demektir ve bu söz İran'da kullanıldığı zaman da, bu anlaşılır. Diğer taraftan, örf ve cemaat dışı yani heterodoks bir İslam mezhebini adlandırmak üzere, Türkiye'de ortaya çıkışı ise, ancak 19. yüzyıla doğrudur. (Fığlalı:2008 ve Melikoff, 2011). Fuad Köprülü ise Alevilik teriminin kavramsal olarak yanlışlığına dikkat çeker ve bunun yerine Köy Bektaşiliği kavramını kullanmayı uygun bulur. Buradaki ayırım ise Aleviler ve Bektaşilerin farklı sosyal konumlarından kaynaklanmaktadır. Köy Bektaşisi ve şehir Bektaşisi şeklinde yapılan bu ayırımda Köy Bektaşilerine Alevi denilmekte iken şehir Bektaşilerine Bektaşî denilmektedir. Bektaşilik bir tarikat olduğu için bu tarikatın yoluna uyan kişiler Bektaşî olabilirken, Alevilik soya bağlıdır ve ancak ailesi Alevi olan kimseler Alevi olabilirler. Bu sosyal nitelikli farklar kurumlar konusunda da belirginlik kazanır.

Örneğin, birinci halde, kent merkezleri çevresinde kurulmuş bulunan tekkelere okumuş insanlar gelmektedir; ikinci halde ise, yalnızca, çoğu kez ümmi halk kitleleri ile temas edilmektedir. Buradan yola çıkarak bir Alevi Bektaşidir; ancak bir Bektaşi Alevi değildir benzeri iddialara kadar varacak ayrımlar belirginleşecektir. Burada değinilmesi gereken bir diğer isim ya da kavramsallaştırma ise yine Alevilikle birlikte sıklıkla anılan Kızılbaşlıktır. Bugün halk arasında yanlış ve oldukça küçültücü bir anlamla kullanılan bu kelime aslında 15. Ve 16. Yüzyıllarda ilk Safaviler olan, Şeyh Cüneyd, Haydar ve Şah İsmail taraftarı Türkmen boylarıydılar. Kırmızı bir serpuş giydikleri için onlara Kızılbaş denilmektedir. Fakat Kızılbaş sözü, yüzyıllar içinde, küçültücü bir anlama kaymış ve Celali İsyancıları adı ile tanınan dini-sosyal başkaldırma hareketleri dolayısıyla da, dinsiz asi anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Kızılbaş deyiminin, yerini Alevi'ye bırakmış olması bundandır (Fığlalı:2008, Melikoff, 2011 ve Eröz: tarihsiz).

Kısaca bu şekilde anlatılabilecek Alevi- Bektaşi kesimlerin ancak özellikle de Bektaşilerin Osmanlı Devletinde çok önemli bir konumda olduğu görülmektedir. Bektaşilerin ile ilk Osmanlı sultanları ile aralarında çok sıkı bağlar olduğu bilinmektedir. Köken olarak aynı sosyal çevreden yani Türkmen boylarından geliyor olmalarından dolayı Yeniçeri Ordusu kurulduğunda, Sultan, onları Hacı Bektaş Veli Tarikatına bağladı. Eğer, başlangıç dönemleri ayrıntılı incelenirse, Bektaşiler tarikatının, Hacı Bektaş Veli'nin Yeniçerilerin piri oluşunda teşvikleri bulunan, ilk Osmanlı sultanlarına bağlı olduğu görülür; ki zaten Yeniçerilere "Hacı Bektaş evladı" denilmektedir ve ocakta sürekli olarak Bektaşiler tarikatının bir temsilcisi ve bir vekil bulunmaktadır. İlk Osmanlı sultanları tarafından fethedilen ülkeleri Türkleştirmek ve İslamlaştırmakla görevli kolonizatör (yayılmacı) dervişler olan (Barkan, 1942) Bektaşi tarikatının, 14. yüzyılda Yeniçeri ordusuna bağlandığı görülmektedir. Osmanlı gücünün kolu ve seçkin ordusu Yeniçeriler,

İslam'ı kabul etmiş Hıristiyanlar arasından devşirilmekte ve Türk çevrelerde yetiştirilmekte idiler. Bu asker ocaklarının, yeni alınan ülkeleri İslamlaştırmakla görevli bir dervişler tarikatına bağlanışının açıklaması buradadır. Böylece Bektaşiler, yeni alınan ülkelerde, Osmanlı propagandasının aracı oldular. Tarikatın, Balkanlar'da ve Arnavutluk'ta gelişmesinin sebebi de budur. Ordu ve seçkin Yeniçeriler arasındaki bu bağ, Bektaşilerin, Osmanlı İmparatorluğu içindeki, etkileri Yeniçerilerin gücüne sıkıca bağlı bulunan ve bu ordu birlikleri ortadan kaldırıldığı anda kesilecek olan ayrıcalıklı yerini açıklar. Osmanlı İmparatorluğu'nda, halk tarikatlarının en önemlisi olan Bektaşiler Yeniçeri Ocağı'na sıkı sıkıya bağlılığı onun iyiliğine olduğu gibi, zararına da olmuştur; 1826'da batılılaşma politikaları ve bazı siyasal problemler nedeniyle Yeniçeri ordusu kaldırılmış bunun doğal sonucu olarak da tarikat de resmen kapatılmıştır. Dolayısıyla Bektaşî tarikatı, bu süreçten sonra "mezhepsiz" yani "heretik" sözü ile eş görülmeye başlandı (Melikoff, 2011).

Bektaşiler için 18. ve 19. yüzyıl başlarındaki istikrar ortamı, 1826 yılında II. Mahmut'un yeniçeri ocağını kanlı bir şekilde ortadan kaldırması ile sona ermiştir. Elde bulunan kaynaklara dayanarak, tarikatın kapatılmasında Bektaşiler' in Rafizi<sup>4</sup> kabul edilen inançlarının önemli bir rol oynadığı düşünülebilir. Çünkü 16. yüzyılda Bektaşiler arasında oldukça yaygın olan bu Rafizi akım daha sonraki iki asır içinde oldukça yumuşamıştır. En önemli nokta hiç şüphesiz Yeniçeri ocağı ile Bektaşiler arasındaki ilişkiydi. Yeniçeri ile Bektaşilerin başkentteki ilişkileri taşraya oranla çok daha yoğundu. Bu şartlar altında, padişah için Yeniçerilerin bütün siyasi desteklerinin ocağın kendisi ile beraber yok edilmesi tercih edilmiştir. Yapılan askeri ıslahatın maliyeti göz önüne alındığında, Bektaşî tarikatının kapatılması ile buna mensup zaviyelerin vakıf mallarının hazineye aktarılması

---

<sup>4</sup>Rafizilik ya da Rafiziler; Şiiliğin bir koludur ve Hariciler'in tümünü tanımlamakta kullanılan bir tabirdir. Rafizi kelimesi "terk eden, ayrılan, bırakan kimse" anlamındadır. Rafiziler'in en önemli ortak özellikleri halifelerden Ebu Bekir ile Ömer'i sevmemeleridir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde Şiiliğe karşı bir dünya görüşü olarak en genel ayırım Sünni ve Rafizi olarak yapılmıştır.

gerektiği görüşü de akla yakın gelmektedir. Ne var ki bu kapatılma sürecinin mali açıdan pek de başarılı olmadığı gözükmektedir. Çünkü tarikatın kapatılmasıyla birlikte Bektaşî tarikatlarından merkeze geçen maddi kaynaklar oldukça sembolik bir düzeydedir. Sebep olarak gösterilebilecek bir diğer nokta ise bazı yüksek düzeydeki ilmiye mensupları Bektaşî tarikatının peşinen düşmanları olmamakla beraber, ulema arasında tasavvufî cereyanların halk İslam'ına karşı bir muhalefet yaptığı görülmektedir (Faroqhi, 2003). Kaldı ki bu durum Sünnî İslam'ın, halk İslam'ına karşı en baştan beri takındığı tutumun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. 1826'dan sonra Bektaşîlerin tarikatı gizliliğe çekilmiş, fakat bu, 1925'e kadar yarı resmi işlevini sürdürmesini engellememişti. Bu durum ise tarikatın sonunu belirtmemiş tarikat, yeni bir evreye girecek ve geçmiştekinden daha az ehemmiyetli olmayan bir rol üstlenecektir. Eğer Bektaşîler, 1826'dan sonra etkilerini sürdürebildiyse bunu büyük ölçüde yönetimin üst düzeyinin desteğine borçludurlar. Çünkü, sultanların yakın çevresinden birçok kişi Bektaşîdir (Melikoff, 2011).

Bektaşîlerle, Aleviler arasındaki ayrılık 1826'da ki bu kapatılmanın ardından gittikçe derinleşmeye başlamıştır. Gizlenmek zorunda kalan Bektaşîler, Far-Mason'lara (Franc-Maçons) yakınlaşmaya ve onlarla kaynaşmaya başlayacaklardır. Böylece yenileşerek; Bektaşîlik, liberal, aydın bir tarikat ve bir düşünce aydınlanması merkezi olmaya başlamıştır. Jön-Türkler'in çoğu, aynı zamanda Bektaşî ve Far-Mason'durlar. 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın başında Bektaşîler, yeni ve terakkici düşüncelerin yayıcısı bir rol oynadılar. Bundan sonra, aydın dünyanın bir temsilcisi olarak, Alevilerle aralarındaki ayrılık büyüdü gitti. Bektaşîler, her zaman serbest görüşlü (liberal) ve kural dışı insanlar olarak tanınmışlardır. Dinler üstü ve dini otoriteye karşı tavırları, çoğu kez Tanrısızlık suçlaması ile karşılanmıştır. Oysa onların tavrı, Sultan Abdülmecid zamanı yönetiminin yeni yönelimlerine uygun düşmektedir. (Melikoff, 2011).

Görüldüğü üzere Alevi-Bektaşilerin Osmanlı Devletindeki durumları gelgitlidir. Başlangıçta önemli konumlarda bulunan bu kesimler yaşanan toplumsal ve siyasal gelişmeler sonucunda bu konumlarını kaybetmişler ve devlet tarafından ötelenmişlerdir. Bu bağlamda onların tekkelerde icra etmiş oldukları musiki eserlerinde de bu durumun bir süreklilik arz ettiği söylenebilir. Dolayısıyla da buralarda icra edilen musiki örneklerinde hem bir kimlik temsilinin sağlandığı hem de devlete yönelik kimi muhalif nitelikli söylemlerin olduğu görülmektedir. Bu nedenle çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde öncelikle Osmanlı Devleti'ndeki musikiye değinilerek ardından tekkelerde icra edilen musiki örnekleri üzerinde durulacaktır.



## V. BÖLÜM: BİR DOĞU UYGARLIĞI DEVLETİ OLAN OSMANLI'DA MUSİKİ

Çalışmanın bu bölümünde bir Doğu uygarlığı devleti olan Osmanlı'da müziğin anlamı ve işlevinin ne olduğu üzerinde durulacaktır. Daha önceki bölümlerde müziğin toplumsal hayatta sahip olduğu önem üzerinde durulmuştu. Osmanlı toplumunda da müziğin bu anlamıyla oldukça önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Kozmopolit bir yapıya sahip olan Osmanlı Devleti'nde müzik farklı kesimler tarafından icra edilmiştir. Hem geçmişinden çok büyük bir sanat ve müzik mirasını devralmış olmasından hem de bünyesinde bu çok farklı kesimlerin icra etmiş oldukları müziklerin çeşitliliği sebebiyle Osmanlı Devleti'nde çok büyük bir müzik geleneğinden söz edilebilir. Kaldı ki, müzik çoğu zaman toplumsal hayatın düzenlenmesinden devletlerarası ilişkilere kadar pek çok alanda önemli bir role sahiptir.

Konu bağlamında değerlendirildiğinde ise daha önceki bölümde bahsi geçen tarikatlar bağlamında Osmanlı'da çok farklı dini grupların önemli bir müzik geleneklerinin olduğu görülmektedir. Müzik hem birleştirici bir unsur hem de muhalefet aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken noktalardan birisi şudur: Osmanlı devletinde dini müziğin icra edilmesinde camiler ve tekkeler etkili olmuştur. Bilindiği gibi Osmanlı Devletinde musikinin icra edildiği belirli yerler vardır. Saray bunların başında gelmektedir. Ancak camilerin ve tekkelerin de bu musikinin korunduğu ve icra edildiği mekanlar olduğu görülmektedir. Burada, özellikle tekkelerin Osmanlı'da müzik icrasında çok büyük bir paya sahip olduklarına dikkat etmek gerekir. Gerek Sünni anlayışın etkili olduğu gerekse de diğer cemaatlerin tekkelerde önemli bir müzik kültürü oluşturdukları görülmektedir. Bu bağlamda tekkelerin aynı anda hem merkezin hem de çevrenin görüşlerini yansıtan bir özelliğe sahip oldukları söylenebilir. Ancak elbette ki burada dikkat edilmesi gereken noktalardan birisi çevreyi temsil eden kesimlerin devletle

kurmuş olduğu ilişkidir. Örneğin bir dönem devletle olumlu ilişkisi bulunan Bektaşî tarikatının ilerleyen dönemde devlet tarafından yasaklanmış olması müzik icrasında da tarikatın yasaklanmış olması anlamına mı gelmektedir? Dolayısıyla, devlet ve tarikat ilişkisi düşünüldüğünde merkezin dünya görüşünü aşma ya da ona ortak olma bağlamında müziklerin incelenmesi büyük önem taşımaktadır.

Sünni İslam dışında kalan kesimlerin özellikle Osmanlı Devleti'nde icra etmiş oldukları müzikler incelenirken arka planındaki halk deyişlerinin, şiirlerin ve diğer sözlü geleneklerin önemi görmezden gelinemez. Özellikle bu sözlü edebiyat ürünlerinin daha sonradan müziğe dönüştürüldükleri görülmektedir. Bu bağlamda çalışmamızda kısaca bu geleneğin örneklerine de yer vermek tamamlayıcı nitelikte olacaktır.

Diğer taraftan Osmanlı Devletinde müziğe ilişkin yapılmış çalışmalar oldukça kapsamlıdır. Ancak bu çalışmalar genel olarak değerlendirildiğinde bir karmaşa ortamının olduğu görülmektedir. Osmanlı'da müziğin kökeni, farklı müzik türleri, çok seslilik/tek seslilik mevzusu, Batılılaşma politikalarıyla birlikte müziğe ilişkin tutumlar gibi pek çok konuda bir anlaşmazlık hakimdir. Bu tarz anlaşmazlıklara rağmen çalışmanın bu bölümündeki temel amaç bu görüşler ekseninde dönemin müziğine ilişkin çıkarımlarda bulunmaktır. Genel olarak bu şekilde özetlenen olgulardan sonra şimdi Osmanlı müziğini değinilebilir.

Bir Doğu uygarlığı olan Osmanlı Devletinde bu konumu itibariyle Doğu müziği içerisinde değerlendirilmelidir. Doğu müziği denildiğinde bu coğrafyada yaşayan çok farklı ülkelerin birbirinden farklı ancak birbiriyle çelişmeyen; ancak kendi içerisinde de halk müziği ya da seçkin müzik gibi çeşitlenmeleri olan müzik türü anlaşılmalıdır. Doğu müziği yalnızca İslamiyet'le sınırlı olmayıp, Çin, Hindistan, İran gibi ülkelerin de müzik mirasını bünyesinde barındırmaktadır. Doğu'da toplumsal hayata ya da toplumsal

sorunlara ilişkin olarak merkezi otoritenin sesi her zaman baskın olagelmıştır. Toplumsal çözüme ilişkin farklı çözümlerden ziyade çözüm benzerlikleri göze çarpmaktadır. Dolayısıyla bu benzerlikler sonucunda oluşan farklılaşma durumu Doğu müziğinde büyük üslup farklılaşmaları ve farklı müzik türlerinin oluşmasına neden olmuştur. Bu durum ise tekseslilik tartışmalarının bir başka yönünü gösterir. Yani müziğin makro düzeyde merkez tarafından icra edileninin kabul görüyor olması, çözümün tek bir sese sahip olduğunu gösterir (Eğribel,1993). Yani icra edilen müziğin yapısal bir tekseslilikten değil, toplumsal çözüm odaklı tekçiliğe sahip bir anlayış olduğu şeklinde yorumlanmalıdır.

Doğu müziğinin bir diğer belirleyici unsuru ise notaya dökülmemiş olmasıdır. Ancak bu durum çoğu zaman özellikle de Batılılaşma politikaları döneminde geri kalmışlığın bir göstergesi olarak addedilmişse de gerçekte durum böyle değildir. Doğu müziğinde meşk sistemi vardır. Yani bir tür ses ve söz musikisi olan bu müzik türünde aktarım tıpkı usta-çırak ilişkisinin hakim olduğu zanaat öğrenimi gibidir. Yani bu musiki, musikişinaslar tarafından yeni nesil öğrencilere aktarılır. Dolayısıyla Doğu müziği daha ileriye gitmekten ziyade, mükemmele ulaşmak ve var olanın zenginleştirilmesi amaçlanmaktadır. Hafızaya dayalı bir teknikle ilerleyen Doğu müziği bu yönüyle Batı müziğinden farklılaşmıştır. Ancak gelenekçiliğin farklı bir okuması yapılacak olursa, bu durumun farklı süreçlere işaret ettiği görülmektedir. Bu bağlamda, Doğu müziğinde ve özel olarak da Osmanlı dünyasındaki kolektif müzik anlayışı repertuarın yeniden üretilmesini sağlayarak şarkıların nesiller boyunca aktarılmasını sağlayarak şarkıların ölmesinin önüne geçmek içindir. Bu bağlamda da kolektiflik anlayışı aslında müzik aracılığıyla kolektif hafızaya ulaşma amacını taşımaktadır. Diğer bir anlamda ise bu Doğu müziğinin teoriye direndiğini kendini kolay bir bilgi olarak ele vermediğini göstermektedir (Behar, 1987 ve Behar, 1990). Genel hatlarıyla bu şekilde özetlenebilecek olan Doğu

müziğinden sonra Osmanlı müziğine ilişkin görüşleri açıklayabiliriz. Öncelikle açıklamak gereken konu musiki mi yoksa müzik kavramını kullanmamız gerektiğidir. Bu konudaki tutumumuz tarihsel koşullar göz önüne alınarak Osmanlı devletini kapsayan dönem için musiki kavramını kullanıp, Cumhuriyet ve sonrası için müzik kavramlarını kullanmak şeklindedir. Her ne kadar Batılılaşma sürecine işaret eden bir ayrılmış gibi görünse de buradaki amaç dönemin konjonktürel yapısına uygun kavramların kullanılmasıdır.

Bir Doğu uygarlığı olan Osmanlı Devleti'nin kozmopolit bir yapıda olduğunu söylemiştik. Osmanlı'nın bu yapıda olması müzikal anlamda da çeşitliliğin yaşanmasını sağlamıştır. Özellikle İstanbul tarihi önemi nedeniyle 9. Yüzyıldan itibaren çeşitli musiki geleneklerinin önemli bir merkezi olmuştur. İki imparatorluğun başkenti olması onu sanatında merkezi haline getirmiş ve dolayısıyla da musiki sanatçıları kendisine çekmiştir. Bu canlılık Osmanlıyla birlikte hem daha da çeşitlenmiş hem de sadece Osmanlı'ya ait unsurları değil Rum, Yahudi, Ermeni gibi farklı etnik kimlikten kişileri hem de farklı dini unsurları da bünyesinde barındırırdı. Osmanlı musikisi işte böyle birçok unsurlu toplumsal ve kültürel bir yapının ürünü ya da sonucu olarak gelişmiştir. Osmanlı toplumunun türdeş olmayan bu toplumsal yapısı farklı kültürel kimliklerin, gelenek ve göreneklerin yüzyıllarca bir arada yaşamasına olanak tanımıştır. Bu ortamda her cemaat ya da her bir farklı etnik kesim kendi musikisini kendine has mekanlarda icra etmeye devam etmiştir. Osmanlı toplumunda bu musiki türleri birer çevre kültürü göreneği niteliğindedir. Osmanlı okumuş çevre musikisi ise bu kültürel yapıda bir merkezi musiki olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar Osmanlı musikisi seçkin bir kesime hitap eder gibi görünüyorsa da aslında sadece sarayla sınırlanmış kapalı bir musiki olmaktan çok toplumun çok farklı kesimlerinin zevkine seslenebilmiştir. Bu bağlamda musikiye heves eden mütevacı

kesimler de, yetenekli kişiler de, etnik ve dini kimlikleri farklı olan kesimlere de açık bir musikiydi (Aksoy, 2008, Tanrıkorur, 2011).

Hal böyle olunca Osmanlı'da musikinin kökenine ilişkin bir etnik milliyetçi köken bulma çabasında olmak anlamlı değildir. Burada kavramsal bir kargaşa yaşanmaması ve Osmanlı'da musikiye ilişkin etnik bir isimlendirme yapmamak adına her ne kadar bu musikiyi Türklük ile açıklama çabası içerisinde olan kimi araştırmacılar varsa da bu çalışma kapsamında bu tarz etnik ayrımlar üzerinde durulmayarak bu dönem musikisinin "Osmanlı musikisi" olarak adlandırılması tercih edilmiştir.

Osmanlı Devleti'nde çeşitli dönemlerde kimi çevreler müziğe ilişkin olumsuz tutumlarda bulunmuştur. Dini açıdan değerlendirildiğinde Sünni İslam geleneğini benimsemiş olan Osmanlı'da dinin önemli savunucularından birisi ulema olmuştur. Ancak ulemanın, musiki ile ilgili olarak birtakım dini kaynakları referans göstererek olumsuz ya da yanlı bir tutumlarının olduğu görülmektedir. Örneğin, musiki heyecanları harekete geçirdiği için yasaklanmalıdır, şarkı söylemek haramdır, çalgı çalmak ve dinlemek kötülüktür gibi kimi düşünceleri öne süren kesimler olmuştur. Ancak halk ve müzikseverler hem klasik Osmanlı musikisini hem de halk musikisini yaşatma çabası içerisinde olmuştur. Ulemanın koymuş olduğu bu tarz yasaklara ya da yanlı görüşlere rağmen gerek halk, gerekse de tasavvuf, tarikatlar ve tekkeler musikiyle içli dışlı olmuş ve Osmanlı'da büyük bir musiki mirasının oluşmasına kaynak teşkil etmişlerdir (Halman, 2011).

Çeşitli olumlu ya da olumsuz görüşlerin bir arada bulunmuş olmasına rağmen Osmanlı Devletinde çok ciddi bir musiki kültürü gelişmiştir. Bu gelişimde devletin kurulmaya başladığı ilk yıllardan, çöküşün yaşanmış olduğu 19. Yüzyıla kadar önemli bir musiki birikimi gerçekleşmiştir. Burada Osmanlı Devleti'nde musikinin yaşamış olduğu

evrimi anlatarak Osmanlı musikisinin genel özelliklerine değinmek gerekiyor. Osmanlı Devleti'nde musikin tarihsel gelişimi ya da değişimine bakıldığında devletin siyasi ve iktisadi kalkınmasına paralel olarak musıkide de benzer yönde bir değişme görülmemektedir. Osmanlı Devleti'nin daha yeni yeni kurulup teşkilatlanmaya başladığı dönemde önceki devletlerden devralınan ve içerisinde askeri, dini-tasavvufi ve bireysel icra alanlarında gerçekleştirilmiş bulunan büyük bir musiki sanatı vardı. Bu bağlamda bu dönemin musiki açısından oldukça canlı ve zengin kaynaklara sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ki özellikle büyük bir şiir ve edebiyat kaynağından beslenen yeni toplumun ilk dönem musiki kaynakları arasında Ahmed Yesevi, Yunus Emre ve Mevlana'nın Doğu'dan üfledikleri büyük bir kültür nefesinin olduğu görülmektedir. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde Edirne'de bir hastanede sinir ve akıl hastalıklarının, hastalık tür ve derecelerine göre eski bir Türk adetinin devamı olarak, 10 makamdan özel olarak bestelenen musiki parçalarıyla kişilerin tedavi edilmeye çalışıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda müziğin iyileştirici gücünden faydalandığı görülmektedir. Yine imparatorluğun en büyük kültür merkezlerinden birisi olan İstanbul'un ilk Mevlevi Dergahı, Kulekapısı (Galata) Mevlevihanesi de bu dönemde kurulmuştur. Ancak devletin bütün kurumlarıyla, iktisadi ve siyasi anlamda zirvede bulunduğu 16. yüzyıldan günümüze ulaşmış pek fazla besteci ya da eser bulunmamaktadır. 16.yüzyılın ikinci yarısından sonraki dönem çöküşü hazırlayan talihsiz bir dönemdir. Daha Kanuni zamanında başlayan isyanlar, Doğuda ve Batıda uzun süren savaşlar, Kanuni ile Genç Osman arasındaki beş padişahın sefere çıkmayıp saraya kapanmaları, devletin büyümesiyle yönetimin zayıflaması sonucu iç harbe dönüşen isyanların köylüyü bozması, padişahların çok sık sadrazam değiştirmeleri gibi sebepler genel anlamda sanatı çökertmiyor ama olumsuz yönde etkiliyordu. Diğer taraftan, IV. Mehmed çağı, siyasi, askeri alandaki türlü talihsizliklerin yanı sıra medrese-tarikat çatışmasının da

önleneemediği, hatta Kadızadeliler'in gitgide güçlenerek Mevlevi semahı ve diğer musikili ayinleri 17 yıl boyunca (1666-1684) yasaklatmayı başardıkları bir dönemdir. Çöküşün başladığı 18. Ve 19. Yüzyıllarda ise büyük isim ve eserlerin çıktığını görmek mümkündür. II, Mahmut'tan Halife Abdülmecid'e kadar geçen zaman dilimi sadece, Osmanlı musıkisinin son büyük bestekarlarının değil, aynı zamanda, geleceğin Türk musıkisini hazırlayan büyük musıkicilerin de yetiştiği bir dönemdir. III. Selim ile başlayıp II. Mahmut'la tamamlanan yenilik hareketleri ortamında, İsmail Dede, Şakir Ağa, Zeki Mehmed Ağa, Dellalzade, Kazasker, Osman Bey ve Yusuf Paşa gibi isimler büyük eserlere imza atmışlar; bu isimler, hem cami hem tekke hem de klasik tarz besteler yapmışlardır; diğer taraftan ise klasik güfteli ve büyük usullü eserlerin, yerlerini bir 18. yüzyıl şiir türü olan şarkı formundaki hafif eserlere bırakmasına da zemin hazırlamışlardır. (Tanrıkorur, 2011). Yine bu dönemde Sarayda bulunan ya da saray tarafından ders vermekle görevlendirilen musiki üstatlarına hazineden ödemeler yapılmıştır. Bu dönemde sarayda bulunan çok sayıda müzisyene doğrudan doğruya maaş verildiği bilinmektedir. III. Selim Batı musıkisine de kayıtsız kalmamış, bu musikiyi tanımaya çalışmıştır. III. Selim'in 1793'te Topkapı Sarayında Frenk rakkaslarını, 1797'de ise opera heyetinin gösterilerini izlediği bilinmektedir. Bu dönemdeki musiki faaliyetleri sadece III. Selim dönemiyle sınırlanmamış, kendisinden sonra gelen dönemleri de etkilemiştir. Bu dönemde İtri ile yerleşen klasik üslup daha sonraki dönemlerde zirveye ulaşmıştır.

Genel olarak bu şekilde özetlenebilecek olan Osmanlı musıkisinin dönüşümünden sonra bu musikinin genel karakteristik hakkında birkaç şey söylemek gerekir. Bilindiği gibi Osmanlı Devletinde musikiyle doğrudan ilişkili bulunan bazı kurumlar vardır. Bu kurumların başında da Mehterhane, Mevlevihane, Enderun, musiki esnafı loncaları ve özel meşkhaneler gelmekteydi. Osmanlı İmparatorluğu'nun hüküm

sürdüğü uzun dönem boyunca musiki geniş bir yelpazede çeşitlilik göstermiş ve birçok musiki kurumu yüzyıllar boyunca önemli çalışmalar yapmıştır. Bu kurumların en koklu ve en eskisi askeri bir kurum olan Mehterhanedir. Mehteranlar Osmanlı İmparatorluğu'nda savaşta en önde giderek askerlere moral verip ve askeri düzeni sağlamak konusunda ve belirli zamanlarda nevbet vurma ve özel günlerde gösteri yapmaları bakımından her daim halkla iç içe olmuştur (Akıncıoğlu, 2012).

Osmanlı Mehter Musikisi üzerine araştırma yapan müzikolog Eugenia Popescu-Judetz, Mehter Musikisinin, toplum yapısıyla kaynaştığını söyleyerek şu yorumu yapar: “Geçmişe bakıldığında mehter dallanıp budaklanan yan anlamlarıyla bütün bir Osmanlı toplumunun siyasi ve toplumsal düzeni içinde birleştirici bir güç olarak ortaya çıkıyor. Hayatın her alanına yayılmış bir olgu olarak mehter, sultanlığın bütün halkına geniş kapsamlı bir kavramlar dizisi, bir değerler dizisi sunmuş her tabakadan insanın paylaşabileceği şeyler vermiştir. Mehter, ortak bir kültür birikimini paylaşan karmaşık bir toplumda oluşmuş ve yayılmış anlamların taşıyıcısı durumundaki zinde bir güçtür. Savaşta olsun, barışta olsun, mehter musikisinin çalınması Osmanlı hayatının birbirine bağlı boyutlarının bir parçasıydı. Her şeyin ötesinde, mehter, bütün toplumun ortak değerleriyle ortak ilgilerini temsil etmesi yönünden ümmet fikrini anlamlı kılan benzersiz bir güçtü. Diğer taraftan Osmanlıların yükselme döneminde mehterin sesi Müslüman olmayan halklar için dehşet verici bir ses, Osmanlı halkında ise huşu duyguları uyandıran bir haykırıştı. Dolayısıyla, Osmanlı yaşama biçiminin bir özelliği olan mehter, Arapça “ümmet” teriminin dile getirdiği, dünya İslam cemaati birliği içinde yer alan insanların kendilerini tanımladıkları kimliğin musikideki yüzyıllarca süren ifadesiydi” (Judetz,1996). Bu bağlamda, Osmanlı Devleti'nde bir musiki eserlerinin toplumun his ve heyecanlarını yansıtmanın ötesinde kimlik temsilinin yapılmasını sağladığı söylenebilir. Mehterhane'nin



devletin yani merkezi otoritenin gücünü ve sesini aktardığı söylenebilir. Ancak, bu durum toplumun çeşitli katmanlarında da karşımıza çıkmaktadır. İlerleyen bölümlerde değinileceği üzere Osmanlı'da çevre kimliklerin temsili bağlamında musiki önemli bir yere sahiptir. Mehterhane'nin 1828'de II. Mahmut tarafından kapatılmasından sonra yerine Batıcı bir anlayışla düzenlenmiş olan Mızıka-i Humayun<sup>5</sup> kurulmuştur. Bu durum Anadolu'daki müziğin de yönünü değiştiren ciddi bir adım olmuştur 19. yüzyılın ilk çeyreğinde yer alan "Vaka-i Hayriye" tarihsel süreçte sadece siyasi anlamda değil Osmanlı musikisini etkilemesi bağlamında da önem taşımaktadır. Çünkü bu süreçle birlikte, Batı müziği eğitiminin Türkiye'de resmen başlatılmasının önü açılmış oldu (Tura: 1984). Vaka-i Hayriye denilen olay konumuz açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü mesele sadece Yeniçeri Ocağının tasfiyesi değil, aynı zamanda ve özellikle Alevilere ve Bektaşilere yönelik iktidarın yapmış olduğu büyük bir kıyımdır. Bu tarihe kadar Osmanlı Devleti'nin en gözde ordusu olan Yeniçeri Ocaklarının manevi lideri olan Bektaşilerin dergahları kapatılmış ve bu dergahlara Nakşibendi şeyhleri getirilmiştir. Bu durum bize merkezi otoritenin çevre üzerindeki baskısının kıyımdan, sürgüne ve zindanlarda kapatılmaya kadar pek çok şekilde gerçekleştiğini göstermektedir. Çalışmanın bir sonraki bölümünde özellikle kimlik temsili bağlamında bu konu tekrar ele alınacaktır. O nedenle Osmanlı musikisinin gerek icrası ve aktarımı gerekse de bir musiki eğitim ocağı olarak adlandırılabilir kurum olan Mevlevihaneleri açıklamak yerinde olacaktır.

Dini musikinin temel unsuru olan ve padişahlar tarafından her zaman himaye edilip korunan Mevlevihaneler Osmanlı'daki bir diğer önemli müzik kurumudur. Osmanlı İmparatorluğu'nda Mevlevihanelerin halk ve saray çevresinde her zaman değer gördüğü

---

<sup>5</sup> Bu terimin Musika-ı Hümayun olduğuna ilişkin görüş için Bkz. Antep, E. (2006). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e... Müzik Hareketlerinden Birkaç Kesit, *Uluslararası Tarihsel Süreç İçinde Türkiye'de Müzik Kültürü*, İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

söylenbilir. Özellikle resmi dininin İslamiyet olması ve Mevlevihanelerin Tasavvuf Musikisinin merkezi olması gibi sebeplerden dolayı bu durumun oluştuğu söylenebilir (Akıncıoğlu, 2012).

Mevlevihaneler, insanı en ham halinde alıp çeşitli bedeni, fikri ve ruhi eğitim devrelerinden geçirerek insanın bu üç boyutta pişirilerek olgunlaşması amaçlanmıştır. Yani Mevlevihaneler, insan-ı kamil'e ulaşmayı çabalayan kurumlardır. XII. yüzyılda Ahmed Yesevi'nin, eski Şaman geleneğine dayalı musiki ve raksa tarikat yolunu açmasından sonra, XIII-XIV. yüzyılda doğan Mevlevi tarikatı ve bu tarikata mensup bestekarlar Osmanlı tekke musikisini müzik estetiğinin zirvesine çıkaracak eserleri ortaya koymuşlardır. Sultan Veled tarafından kurulan ve Mevlana'nın tasavvufi fikirleriyle ibadet şeklini sistemleştiren Mevlevi tarikatı Türkçe, Arapça, Farsça dillerinde pek çok sanat alanında çalışmalar yapmış olmakla birlikte özellikle ciddi musiki eğitimi veren bir kurum da olmuştur. Semahanelerde icra edilen musiki eserleriyle Osmanlı musikisinin gelişmesinde yüzyıllar boyu büyük bir ocak görevi yapmıştır. Bunun dışında Anadolu'nun en küçük şehirlerinden başka, imparatorluğun Balkan ve Ortadoğu eyaletlerinde de açılmış olan Mevlevihaneler Osmanlı musikisinin yayılmasında başlıca rolü oynamışlardır. Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren bestelenmeye başlayan ve ses-saz-raks üçlüsü tarafından icra edilen Mevlevi Ayinlerinde icra edilen Mevlevi musikisi eserleri Osmanlı musikisinin her açıdan özünü teşkil ederler. Musiki sanatına gönül vermiş olan ve gerek dini gerekse de dindışı eserlere imza atmış pek çok bestekarın bu tarikata mensup olan ya da bu ocağın feyz kaynağından beslenmiş oldukları bilinmektedir. Ayrıca, mensupları arasında padişah, vezir, şeyhülislam ve paşaların bulunmuş olması bu tarikata resmi bir hüviyet kazandırmış ve tasavvuf aleyhtarı bazı medreselilerin musikiyi susturması, bu itibardan güç alan tekkenin savunulmasıyla önlenebilmiştir. Özünde musikiyi ayinlerinin merkezine alan ve

ibadetlerinin ayrılmaz bir parçası olarak gören Mevleviliğin diğer tarikatlara uymayan tarafları olduğu gibi musikisinde de tamamen Sünni ruh hakimdi. Yalnız genel olarak tekke musikisi halk edebiyatına paralel bir gelişme göstermişken, Mevlevi musikisi edebiyatı gibi klasik niteliğini korumuştur. Osmanlı musikisinin zirvede olduğu XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Mevlevi musikisi de III. Selim ve II. Mahmut gibi Mevlevi padişahların desteğinin ile zirveye çıkmıştır. Bu dönemde özellikle dikkati çeken şey önceki yüzyıllarda bestelenen toplam 13 Mevlevi ayinine karşılık sadece XIX. yüzyılda 42 ayinin bestelenmiş olmasıdır. Mehterhane ve Enderun'un kapatılmasından, Darü'l-Elhan ve okullarda Türk musikisi öğretiminin yasaklanıp (1926) radyodan yayınlarının kaldırılmasından (1934) sonra, musiki cemiyetlerine ve hususi derslerin meşakkatine sığınmak zorunda kalmış olan Osmanlı musikisi için Mevlevi ayinleri bir liman olma özelliği göstermiştir (Tanrıkorur, 2011).

Osmanlı musikisinin icrasında ve aktarılmasında en büyük işleve sahip olan bu iki kurumun dışında özellikle eğitim işlevini sağlayan kurumun Enderun olduğu söylenebilir. Diğer taraftan özel meşkhaneler ve musiki esnafı loncalarında da musiki icrasının yapılmıştır. Enderun, şiir, hukuk, mantık, felsefe, din, geometri, askeri sporlar, okçuluk gibi pek çok alanda vermiş olduğu eğitimin yanı sıra özellikle musiki alanında da çok ciddi bir eğitim merkezi olmuştur. Ancak süreç içerisinde o da Batılılaşma politikaları bağlamında kapatılmıştır. Özel meşkhaneler ise tek veya toplu olarak hususi mahiyette musiki meşki yapılan hoca evleri, cemiyetler veya öğrenci koroları bağlamında düşünülebilir. Musiki hocalarının evlerinde ders vermeleri geleneği musiki eserlerinin icrasında ve eğitimde önemli bir işleve sahip olmuştur. Mehterhane ve Enderun ve daha sonra da tekkelerin kapatılmasından sonra bu gelenek zorunluluk haline gelmiştir.

Osmanlı musıkisinin bir diğer önemli özelliği ise, içinde bulunduğu Doğu müziği geleneğinin de bir sonucu olarak halk şiiri geleneğinden besleniyor olmasıdır. Bu bağlamda Osmanlı musıkisini şiir geleneğinden ayrı tutmak mümkün değildir. Özellikle o dönem için ses kayıt teknolojilerinin olmayışı ve musikinin meşk sitemine dayanıyor olmasına rağmen, şiirin yazılı bir şekilde aktarılabiliyor olması onu musikiye göre görece daha aktarılabilir kılmıştır. Ancak bu görelî durum yine de anonim olan halk şiirleri için musiki ile benzer bir özellik göstermek durumunda kalmıştır. Osmanlı musıkisini bu gelenekten bağımsız düşünmek mümkün değildir. Gerek merkezi otoritenin övülmesi, resmi ideolojinin ve kimliğin yansıtılması bağlamında olsun gerekse de bunun dışında kalan kesimlerin kimlik inşası ve temsili ile muhalefet etmelerinde şiirin büyük bir güce sahip oldukları görülmektedir. Osmanlı musıkisi güfteye yani şiir ya da söze ihtiyaç duymaktadır. Bunun üzerine de ritim ya da nağmeyi ekleyerek meşk yoluyla aktarımını yapar. Bu nedenle Osmanlı musıkisi şiir musıkisi yönünde gelişmiştir. Kullanılan şiir İslami kültüre bağlı edebiyatların klasik vezni olan aruzdur. Ancak yine de özellikle halk şiiri geleneğinden beslenen şiirlerde hece ölçüsü kullanılmıştır. Bu şiirlerde hislere hitap eden hakikatler dile getirilmiştir. Musikiyle birlikte gelen ahenk ve melodi ise bu hisleri ve hakikatleri daha farklı bir boyuta taşımıştır.

Diğer taraftan şiir ile musikinin birlikteliği Osmanlı ile başlamaz. Türklerin ilk edebî eserlerinde de dini nitelikli bir musikiden söz edilebilir. Osmanlı musıkisinin en eski şeklini, baksı-ozanların kopuz eşliğinde çaldıkları dini nağmelere de bakmak gerekir. Eski Doğu milletlerinde olduğu gibi, Osmanlı musikişinasları, dini ya da yarı-dini ayinlerinde kopuz eşliğinde Yaraticının varlığı ve birliği anlatarak onu yüceltirlerdi. Bunların dışında hükümdarı öven kasideler okunur ya da eski kahramanların hikayeleri ile Oğuz Han ve Kara Han menkıbeleri anlatılırdı (Köprülü, 1999). Her ne kadar raks daha sonra şiir ve

musiki geleneğinden ayrılmış olsa da başlangıçta bu üç ögenin birlikte olduğu bilinmektedir. Ancak özellikle Alevi-Bektaşî ve Mevlevî geleneğinde bu üç ögenin hala bir arada devam ettiğini aklıda tutmak gerekir.

Osmanlı musıkisinin meşk sistemi ile işliyor olmasının bir sonucu olarak musiki eserleri notaya dökülmemiştir. Elbette ki bu durumun sebebi yalnızca meşk sisteminden kaynaklanmamakta aynı zamanda Osmanlı'daki musiki eserlerinin makam yapılarından kaynaklıdır. Dolayısıyla, Osmanlı müziğinde çok çeşitli makam yapılanmasının oluşu, eserlerin notaya dökülmeyerek sınırsız sayıda tekrar edilebilir oluşu, orkestra şefi gibi sivrilen kişilerin olmayışı gibi unsurlar bu musikin kendine has bir özgürlük alanı oluşturmasına neden olmuştur. Batılı müzik tekniklerinden çok farklı özellikler gösteren Osmanlı müziğinin özellikle notaya geçirilmemiş olması ve buna rağmen yüzyıllar boyunca aktarılabilmesi Batılı müzik kuramlarının gelişmesinin önünde bir engel yaratmıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde Batılı formların musikiye yansımaya başlamasıyla birlikte bu özgürlük alanları sınırlanmaya başlamış ve musikin hem standartlaştırılmasına hem de kolektif katılımın önüne geçerek pek çok kişinin edilgenleştirilmesine sebep olmuştur. Bu durum ise musikin bir meta haline gelmesinde etkili olan unsurlardan birisidir (Behar, 1987).

Osmanlı musıkisinin karakteriyle ilgili çok önemli bir başka husus da şudur: Bu musiki türü, ordu, tekke ve eğlence uygulamaları dışında bir toplu icra müziği değildir. Üstelik hiçbir zaman koro usulünde bir icrası da yapılmamıştır. Sarayda ve elit çevrelerde yapılan klasik veya halk tarzı fasıllar gerek kadro, gerek repertuar bakımından günümüz korolarının çok uzağındadır; koro Osmanlı musıkisinin asli karakterine zıt bir uygulamadır. Ancak yine de yukarıda bahsi geçen diğer bütün musiki kurumlarında olduğu gibi Osmanlı musıkisinin koro olmama özelliği de Tanzimat'la birlikte opera korolarına benzer 20-30

kişilik saz heyetlerinden oluşan ve hatta bu heyetlerin önünde Batıdakine benzer şekilde orkestra şefi benzeri bir kimsenin el kol salları şeklinde heyeti yönettiği görülmeye başlanmıştır (Tanrıkorur,2011). Bu durum aslında Osmanlı musıkisinin içinde bulunduğu tek sesli ya da çok sesli müzik tartışmaları açısından da önemlidir. Genel olarak Doğu müziğinin özelde ise Osmanlı musıkisinin tek sesli olduğuna ilişkin görüşler hakimdir. Her ne kadar bu durum Osmanlı musıkisinin teksesliliği Batılı anlamda bir orkestraya sahip olmaması şeklindeki bir olguya işaret ediyor olsa da bu durum bizce Klasik Batılı anlayışın Osmanlı musıkisinin kendi müzik kuramlarının dışında bir olgu olmasından dolayı ona yüklemiş oldukları önyargılı bir adlandırma olarak görülmektedir. Dolayısıyla müzikteki tek seslilik olarak adlandırılan olgu esasen farklılıkların bir araya getirildiği ve aynı zamanda kolektifliğe işaret eden bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece bireyler toplumda kendi varlığını ve kimliğini müzikle bu şekilde ifade ederek toplumla bütünleşebilecektir. Bu nedenle birey için toplumsal çözüme katılmak ve toplumla uyum içerisinde olmak önemlidir. Ancak bu süreçte amaç çözümü aynı çizgide devam ettirmek olunca tekelleşme ve kalıplaştırma ile karşılaşılacak, gelenekçilik ile korumacılık temel özellikler olacaktır (Eğribel,1993). Bu yönüyle değerlendirildiğinde ise tekseslilik esasen farklı toplumsal kesimlerin toplumsal çözüme katılmaları sürecinde çıkarmış oldukları sesin tek potada eritilmesi şeklinde değerlendirilebilir. Ancak yine de bu durumun hiçbir dönemde gerçekleşmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere gerek halk şiiri gerekse de musiki geleneğinde bu durum merkezi otoritenin istediği şekilde gerçekleşmemiş ve muhalif nitelikte eserler icra edilmiştir.

Osmanlı musıkisiyle ilgili olarak değinilmesi gereken son husus ise bugün bile hala devam eden halk-sanat musıkisi kavramsallaştırmasıdır. Aslında halk musıkisi ile

klasik musiki birbiriyle etkileşim halinde olan ve tabiri caizse biri diğerinden çıkmış ancak farklı çevreler tarafından icra edilmiş aynı ses sistemine sahip olan ve çok az farklı makam, usul ve form yapısına sahip olan iki musiki türüdür. Bu nedenle de ne klasik Osmanlı musikisi folklor musikisinin gelişmiş şeklidir, ne de folklor musikisi klasik şehir musikisinin ilkel şeklidir. Sanat Musikisi ve Halk Musikisi ayrımı Tanzimat'la birlikte yaşanan ikiliklerin başında gelen alaturka ve alafranga ve tek sesli çok sesli dikotomileri içerisinde zorlama bir terminoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı musikisinin başlangıcından son dönemlerine kadar olan süreçte böyle bir ayırım olmamıştır. Hatta Klasik Osmanlı bestekarlarının türkü, koşma, semai, destan formundaki 'folklorik' bestelerine karşılık, çoğunun bir tarikat bağlantısı olan halk şairleri de tekke edebiyatı ürünlerini ortaya koydukları klasik divanlarının olduğu bilinmektedir. Benzer şekilde halk müziği sazı ve klasik müzik sazı şeklindeki bir ayırım da o dönemde mevcut değildi (Tanrıkorur, 2011).

Diğer taraftan Türkiye'nin musiki geleneğinde makam musikisi ve Anadolu halk musikisi olmak üzere iki ana kol vardır. Anadolu'nun musikisi içerisinde birtakım yerel unsurları barındırmaktadır. Bu yerel unsurların kökleri Eski Asya ve Anadolu uygarlıklarına kadar dayandırılabilir. Bu nedenle de makam musikisine kıyasla çok daha uzun bir geçmişe sahip olduğu söylenebilir. Osmanlı musikisinin daha önce belirtildiği üzere çevre musikilerden etkilendiği ve bunları bünyesinde barındırdığı göz önüne alındığında, bu gelenekten beslenmiş olduğu olgusu karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı dünyasının makam musikisine duyduğu ilgi ilk olarak saray çevresinde karşımıza çıkmaktadır. İstanbul'un fethinden önce II. Murat döneminde sultana sunulan musiki kitapları sarayın musikiye duyduğu ilgiyi göstermektedir. O dönemin makam musikisi

daha çok Maragalı Abdülkadir<sup>6</sup> üzerinden İstanbul'a gelmiş ve üç kuşak boyunca devam ettirilmiştir. Ancak daha sonra gelenekle olan bağ kopmuş ve musıkide yerelleşme eğilimi başlamıştır. Osmanlı musıkisinin ilk evresi olarak nitelenebilecek olan bu dönemden sonra musıkide köklü değişimler yaşanmaya başlamıştır. Yeni oluşmaya başlayan musiki yerli öğelerden beslendi. İslam musıkisinin geniş bir bölümünde üretilen makam musıkisinden ayrılmış bir Osmanlı üslubu ortaya çıktı. Bu yeni üslubun ortaya çıkmasında Anadolu'daki ve çevresindeki yerel kültürün büyük payı vardır. 17. Yüzyıla gelindiğinde ise Osmanlı dünyasında artık yeni bir musiki oluşmuştur. Bu dönemde murabbalar ve semailerin yanı sıra pek çok halk türküsünün bir arada oldukları görülmektedir. Bu ise saray çevresinde yaygınlaşan bir halk musıkisi olduğunu gösterir. Özellikle IV. Murat döneminde saz şairleri çoğalmaya başlamış; konaklarda, Yeniçeri ocaklarında ve toplumun geniş bir kesiminde aşıkların, şairlerin destanları ve koşmaları dinleniyordu. Aruz vezniyle yazılan şiirlerin yanında hece vezniyle yazılanlar da vardı. Bunun yanında aşık musıkisi fasıl musıkisinden, aşık şiiri de aruzdan etkileniyordu. Bu bağlamda da köylü ve şehirli halk musıkisi geleneklerinde bir hammadde olarak yaşayan ezgilerin, merkez musiki çevreleri tarafından makam fikrinde dönüştürülmüş oldukları düşünülebilir (Aksoy, 2008). Bu durumda yukarıda bahsedildiği üzere halk musıkisi ve saray musıkisi arasında kesin bir farklılaşma ya da ayrışma olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Buradaki temel farklılığın bu musiki türlerinin icra edildikleri çevreden kaynaklanan farklılara bağlı birtakım konu ve şekil farklılıkları olduğu söylenebilir. Yani Osmanlı'da büyük merkezlerde oturan okumuş ve yüksek zümreden olanlarla halkın özellikle kır kesimlerinde yaşamış olanlar arasındaki farklılıktır bu. Ancak yine de 20. Yüzyıla gelene kadar sanat musıkisi ve halk musıkisi arasında kategorik bir ayrım olmamıştır. Çünkü tarih boyunca musiki hep tek bir tip olarak

<sup>6</sup> Fars besteci ve musikişinastır. Timur ve Şahruh'un saraylarında yaşamıştır. Yüzlerce musiki eseri yazmıştır. Eserleri meşk ile günümüze kadar ulaşmış olup TRT repertuarında kendisine ait 25 eser bulunmaktadır.



bilinmiş ya şarkı türkü söylemiş ya da saz çalmışlardır. Bu durum politik söylemlerde de kendisine yer bulmuştur. Buna göre halk müziği denen türde sanat yoktur, sanat müziği denen tür de halkın malı değildir. Bu şekildeki söylemler toplumun farklı kesimlerinin birbirinden tamamen kopuk bir görünüm sergilemesine ve birbirlerine yabancılaşmasına neden olmuştur. Bu tarz söylemler maalesef hala devam etmekte ve kültürel bir ikilik ortamı yaratmaktadır (Tanrıkorur, 2011).

Osmanlı'daki siyaset geleneği göz önüne alındığında, sarayın siyaseti kendi elinde bulundurması sebebiyle oluşan saray müziği ve halk ve saray müziği ayrımında dikkat edilmesi gereken nokta toplumsal sorunlara katılımı çözüm sahibi olmak ya da çözüme dahil olmak ve bununla ilişkilendirilebilecek olan ayrıcalıklı olma durumuyla açıklanmalıdır. Buna göre çözüm sahibi olan kesimler bunu sağlayan araçlarını toplumdan ayırma eğiliminde olmuş; bu ise müzikte seçkin ve halk müziği gibi ayrımların yapılmasında neden olmuştur. Bu bağlamda seçkin/saray ve halk müziği arasındaki ayrımın temelinde çözüme yakınlık önemli bir ayrım sebebi olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar böyle bir ayrım olsa da iki müzik türü bir arada ve birbirini besleyerek varlıklarını devam ettirmişlerdir. Saray müziği toplum bilincinin, siyaset ya da çözümün en üst ifade ediliş şekli, müziğin ve kimliğin temsilcisi aynı zamanda müziğin muhafaza edildiği ve korunduğu bir konservatuar olma özelliği gösterecektir ( Eğribel,1993). Saray müziği özellikle kimlik temsili boyutunda değerlendirildiğinde burada temsil edilenin merkezi otorite ve onun kurumları ile ona bağlı olanların kimliğinin olduğu açıktır. Daha önce de tekrar edildiği üzere, Osmanlı'da merkezi otorite farklı sesleri kendi potasında eriterek toplumu bir şekilde homojenleştirme çabasında olmuş ve kendi siyasi ve ideolojik dünyasının dışında kalan kesimleri bu yolla hem bir denetim ve kontrol mekanizması altında tutmaya çalışmış hem de kendisine karşı gerçekleşebilecek türlü türlü ayaklanma ya

da muhalif hareketlere karşı bir sindirme ve bastırma politikası izlemiştir. Ancak bunun ne kadar başarılı olduğu konusu çok ciddi bir sorunsaldır. Çünkü Osmanlı tarihinin pek çok döneminde gerek siyasi gerek ekonomik gerekse de dini nitelikli pek çok ayaklanma gerçekleşmiştir. Bunların bastırılması kimi zaman mümkün olmuşken kimi zaman bu kesimlerle anlaşma yapılmak durumunda da kalınmıştır.

Osmanlı Devleti'nin merkezîyetçi söylemleri, toprak üzerindeki mülkiyet bölünmesi ve bu topraklardaki farklı vergi uygulamaları ve bunların dışında Sünnî İslam'ın giderek dogmatikleşen söylemleri neticesinde Sünnî İslam dışında kalan kesimlerin toplumdaki konumlarının olumsuz bir hale geldiği görülmektedir. Bu şekildeki adil olmayan sebeplerden ötürü ama bundan da önemlisi geçmişi çok daha eskilere dayanan bir kültürün mirasçısı olan bu kesimlerin kendilerine has bir kültür hazinesi oluşturdukları görülmektedir. Bu hazinede çeşitli sanat türlerinde yapılmış, icra edilmiş nice eserler mevcuttur. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde işte bu kesimlerin yani Osmanlı'nın merkez dairesi olan Sünnî İslam'ın dışında kalan kesimlerin merkezi otoriteye muhalif olma niteliğindeki musiki eserlerine değinilecektir. Bu bağlamda tasavvuf ışığından beslenen tekke ve tarikatların müzikleri ve bunların yazınsal temelini oluşturan şiir geleneklerinin incelenmesi temel amaç olarak karşımızda durmaktadır.

## VI. BÖLÜM: TASAVVUF IŞIĞINDA OSMANLI'DA TEKKE MUSİKİSİ VE MUHALEFET

Bir önceki bölümde Osmanlı Devleti'nde musikinin genel olarak iki karakteri olduğundan bahsedildi. Bunlar dini ve dini olmayan musiki formlarıdır. Dini musiki formları Cami Musikisi ve Tekke (Tasavvuf) Musikisi olmak üzere iki grupta incelenir. Çalışmamızın bu bölümünde bu iki musiki türünden biri olan tekke musikisi ve ancak daha özelde Osmanlı Devleti'nde Sünni İslam dışında kalan kesimlerin tekke ve tarikatlarda icra etmiş oldukları musikinin kimlik temsili bağlamında incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümü özellikle kaynağını ya da güftesini halk şiirinden alan tekke musikisi örneklerinin bir kimlik temsili olarak Osmanlı Devleti'nde nasıl kullanıldığına ilişkin örnekler üzerinden sürdürülecektir.

Osmanlı'da dini musiki ile dindışı musiki birbirinden ayrılmadığı görülmektedir. Her ne kadar ilerleyen süreçte özellikle tekkelerin kapatılmasından sonra bu iki musiki türü birbirinden kopmuşsa da aslında yapı itibarıyla benzer özellikler göstermiştir. Örneğin dini musikinin dindışı musikinin kurallarına bağlı olduğu görülmektedir. Her iki musikide benzer makamlar ve usuller kullanılır. İlginç olan ise, her iki musikinin bestecileri de aynı sanatçılardır. Tekkeler hem dini musikinin hem de dindışı musikinin birer merkezi olma konumundaydılar. Diğer taraftan bir başka çarpıcı özellik ise dini musikinin halk musikisinden de ayrılamayacağıdır. Çünkü halk kültürü de tam anlamıyla laik bir kültür değildir. Kaldı ki, Osmanlı musikisinde din kökenli musiki kültürünün halka mal olmuş pek çok örneği vardır. Mevlid bunların başında gelir. Özellikle cami musikisinde, dini halk musikisi denilebilecek tarzda farklı bir musiki zevki söz konusudur. Örneğin her ne kadar ilahiler makam, usul yapısı bakımından incesaz fasıl musikisine bağlı olarak icra ediliyor olsa da bu eserlerin bestelenişindeki sadelik ve

içtenlik halkın zevkini açıkça göstermektedir. Tekke musıkisinin örnekleri için de benzeri bir durumun olduğu söylenebilir. Özellikle Bektaşî musıkisi bu açıdan çok tipik nitelikler taşır. Bu bağlamda, Bektaşî nefeslerinin günümüze ulaşan örneklerinde bakıldığında makam musıkisine has birtakım özelliklerle halk musıkisinin ilgi çekici bir şekilde kaynaştığı görülür (Aksoy, 2008).

Tasavvufî düşüncenin pratiğe dönüştüğü yer olan tekkeler musiki eserlerinin icrasında ve geliştirilmesinde önemli bir merkez konumundadır. Tekkeler, İslam dünyasında, yüzyıllar boyunca bilimsel etkinliklerin yapıldığı ve aynı zamanda sanatçıların eserlerini icra ettikleri bir ortam olarak karşımıza çıkmaktadır. Tekkelerin medresenin temsil ettiği dünya görüşlerine göre daha serbest görüşe sahip mekanlar olduğu görülmektedir. Bu şekildeki geniş ve serbest fikir dünyasının varlığı neticesinde farklı kimlik temsillerinin tekkelerde kendilerine bir yaşam alanı oluşturabildiğini söylemek mümkündür. Diğer taraftan tekkeler güzel sanatların merkezi ve koruyucusu olma özelliğini de üstlenmişlerdir(Köprülü, 2012).Sanatın haram ya da helalliği konusunda ulemadan çok daha geniş ve rahat bir tutum sergileyen tarikatlar “Yaratan güzeldir, güzeli sever” söyleminden hareketle sanata yönelmişlerdir. Bu bağlamda tekkelerde icra edilen musiki, edebiyat ve hat gibi sanat türleri aracılığıyla inançlarını daha geniş kitlelere yayma çabası içerisinde olmuşlardır (Kara, 2000). Osmanlı Devrinde çeşitli tarikatların oluşturduğu saraya ve camiye ait öğeler başlangıçta ortak bir müzik kültürü olmasına rağmen süreç içerisinde özellikle tekke musıkisi kendi bağımsız üslubunu ve repertuarını geliştirmiş ve çeşitli müzik türlerinden oluşan repertuarlarındaki eserler dini ayinlerde, bayramlarda ve özellikle de zikir sırasında çalınmıştır (Feldman, 2005). Bu bilgilerden yola çıkarak genel bir tekke musıkisi tanımlaması şu şekilde yapılabilir: İslâm Dini çerçevesi içinde kurulmuş olan birçok tarikatta, oturarak ya da ayakta olmak üzere değişik

biçimlerde, ağır ve hızlı usullerle yapılan ayinlerde, gerek raks için, gerekse kesin bilgiye ulaşmak ve kendinden geçip dünyayı unutmak gayesiyle bestelenmiş; ilahi bir neşe ve ritim duygusu ile tasavvufi bir lirizmin hakim olduğu eserlerin bütününden oluşan musikidir (Özalp, 2000, Özcan, tarihsiz, akt: Demirtaş, 2009).

Tekkelerde yazılmış olan ve tarikatların kimliğini temsil edici nitelikte olan şiirlerin tekke musikisine zengin bir temel hazırladığını söylemek yanlış olmaz. Bu bağlamda tekke musikisi güftelerinin bu zengin edebiyat birikiminden geldiği söylenebilir. Tekke musikisinde önemli bir unsur olan ritim dönüklüğün ayrıca sezgisel anlayışın ve ilahi aşka ulaşmanın sürekliliğini sağlaması durumudur. Bu nedenle de kolektif bilinç ve ortak duyguların belirlenmesinde musiki ve ritim önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Tekke musikisi, birçok tarikatta, işte bu sürekliliği sağlamaya çalışmaktadır. Tekkelerde icra edilen musikinin çeşitli tarikatlarda değişik biçimlerde yapılmasından yola çıkarak bu farklılıklar ekseninde tarikatların ibadet şekli bağlamında birbirinden farklılaştıkları görülürken, bir yandan da kendi kimliklerini farklı bir yolla temsil ettikleri düşünülebilir.

Bu farklılık icra edilen musiki türlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Varlığını çeşitli formlar etrafında sürdürmüş olan tekke musikisinin başlıca türleri Mevlevi ayinleri, durak, kaside, şüğü, İsm-i Celal, savt, mersiye, nefes, naat ve ilahilerdir. Bu formların kimileri tüm tarikatlar tarafından icra edilirken kimileri belli başlı tarikatlar tarafından icra edilmişlerdir. Örneğin, duraklar Mevlevilik ve Bektaşilik hariç tüm tarikatlarda okunmuşken, şüğüller, özellikle Arap kökenli tarikatlardan olan ve zikirlerini ayakta olarak yapan, Kadiri, Rufai, Sa'di, Bedevi ve Şazeli gibi tarikatında okunmuşlardır. Bahsi geçen bu musiki formlarını tek tek incelemek konumuzun kapsamı dışında yer almaktadır.

Burada önemli olan nokta bu farklı tarikatların gerek form gerekse de içerik açısından kimlik temsilinde farklılıkların olduğudur.

Osmanlı Devleti'nde sarayın merkezi görüşü yansıtan müzikleri icra etmiş olmasının sonucunda saray, kendi müziğini her zaman korumuş ve gelişimi konusunda destek vermiştir. Benzeri bir durum tekkeler için de geçerlidir. Tekke müziğinin yapıldığı tekkeler de bu işlevi yerine getirmişler ve musikişinasların tanıştıkları ve yeni müzikler icra ettikleri; bu konular üzerine tartıştıkları bir sanat çevresi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda resmi ideoloji dışında ve ondan farklı bir yapılanma olan tekkeler bir özgürlük alanı olarak değerlendirilebilir. Musiki eserlerinin icra sürecine kişilerin aktif katılımını bekleyen ve özel üslupları, yorumları gerektiren bir anlayışla kendi geleneğinin devamlılığını sağlayan tekkeler bu yönüyle farklı bir ses ve yorum olmanın ötesinde kimi zaman muhalif kimi zamanda merkezin söylemlerini aşma çabası içerisinde olan bir yapı sergilemiştir (Behar, 1987).

Çözümüne ortak olma bağlamında düşünüldüğünde farklı müzik türlerinin buna katıldığı ve birbirini beslediği görülmektedir. Ancak saray müziği toplum kimliğinin en mükemmel dile getiriliş biçimi olarak görülmekte ve bu da ister istemez farklı müzik türleri arasında kıyaslanmanın yapıldığı ve çevrenin ötelendiğini düşündürmektedir. Ancak diğer taraftan yönetici kadronun ve üretici halkın dışında kalan kesimlerin tekkelerde icra etmiş oldukları müziklerin saray musikisinden etkilendikleri görülmektedir. Örneğin tekke sanatçıları özde kaynakları aynı olan fakat konumlarında ve yorumlarında ayrıldıkları yönetici sınıfla örtüşen musiki örnekleri de vermişlerdir. Temelde ise toplumun sorunlarına alternatif çözümler/siyaset üretme amacıyla olan ve çoğu zaman merkeze bir alternatif olma ya da toplumsal sorunlara yönelik bir çözüm önerme çabasında bulunan tekke musikisi resmi görüşün dışında kalmıştır. Çoğu zaman ayrılıkların olduğu tekke müziği

örnekleri mevcut düzene sızma, ya da düzenden pay alma eğilimi içerisinde olmuştur. Ancak bu mümkün olmayınca sonuç olarak bir muhalif olma durumu ortaya çıkmıştır. Bu muhalif olma durumu tekkelerde arınma olarak disipline edilmiştir. Her ne kadar tekke müziği resmi görüş tarafından onaylanmış olmasa da bu durum tekke musikisinin düzene dahil edilmemesi anlamında gerçekleşmiştir. Yani müziğin icra edilmesinin önüne geçildiği söylenemez. Birliğin sağlandığı düşünülen camilerde bu birliğin bozulmasını önlemek adına, egemenliği parçalayıcı tarikatlar ve tekke müzikleri kabul edilmemiştir. Fakat madalyonun diğer yüzü çok farklı şeyleri göstermektedir. Her ne Osmanlı bu müziği düzene katmamış olsa dahi belli noktada düzen sağlayıcı işlevi olan bu tarikatlar kimi zaman desteklenmiştir. Bu bağlamda merkez için düzen bozucu olarak görülen kesimlerin, bu tarikatlarda boyun eğme ve sinme gibi arınma pratiklerinin egemenliği pekiştirmesinden ötürü izin verilecektir (Eğribel,1984). Dolayısıyla bu yapılanmada tekke müziği Osmanlı için merkezi otoritenin sağlanmasında olumlu bir işleve sahip olan, ancak menfaat ilişkisi olarak değerlendirilebilecek bir görünüme sahiptir.

Daha önceki bölümlerde de değinildiği üzere tasavvufun İslam'ı yorumlamada farklı bir bakış açısı vardır. Tasavvufi dünya görüşüyle şekillenmiş olan tarikatlarda ve tekkelerde icra edilen müziklerde bu dünya görüşünün yansımaları kendisini belirgin bir şekilde göstermektedir. İnsanı kamil insan haline getirmeyi amaçlayan sufi inanış ve tasavvufun bu amacı gerçekleştirme çabasında tarikatların müziğe çok önemli roller verdiği görülmektedir. Müzik Allah'a ulaşma arzusu yani İlahi aşka ulaşmada bir aracı konumundadır. Çalgı aletleri eşliğinde belirli ritimlerin oluşturduğu ezgiler müritlerin ilahi aşka daha çabuk ulaşmasını sağlamakta ve yapılan zikirleri daha coşkun hale getirmektedir. Tekkelerde icra edilen bu zikir meclislerinde mutasavvıfların yazmış olduğu

ilahiler ve şiirler tekke edebiyatı ve tekke müziğinin/musikisinin doğmasını sağlamıştır (Artun, 2009).

Bu noktada Sünni İslam'ın Osmanlı ile bütünleşmesi ve resmi bir kimlik kazanma süreci yeniden karşımıza çıkmaktadır. Bu süreç sonucunda merkez dairenin içinde kalanlar ya da kapının dışında kalanlar arasındaki uçurum derinleşerek toplumun bütün yapılarında ve kurumlarında kendisini hissettirmiştir. Başlangıcı itibariyle Selçuklulara kadar götürülebilecek olan bu sürecin başlatıcısı olan olayın Baba İshak Ayaklanması olduğu iddia edilebilir. Bu olay ve sonrasında gerçekleştirilen pek çok ayaklanmada dini motifler söz konusudur. Bu durum din olgusunun yönetenler ve muhalif kesimler arasında farklı şekillerde algılanması ile ilişkilendirilebilir. Örneğin, İslam'ın Sünnilik mezhebinin yöneticiler tarafından devlet dini olarak ön plana çıkarılması halk ile yönetim arasında kimi karşıtlıkların yaşanmasına neden olmuştur. Orta Asya'dan gelen Türkmenlerin İslam düşüncesini Şaman düşüncesiyle birleştirerek kabul etmeler, yaymaları ve Şiilik ile bütünleştirmiş olmalarından dolayı ortaya çıkan senkretik yapı Türkmenler ve saray arasındaki en büyük çelişkiyi oluşturmuştur. Her ne kadar Osmanlı Devleti'ndeki ayaklanmalarda tek sebep dini olgular olmasa da dinin birleştirici gücünden faydalanılıyor olması önemli bir ayrıntıdır (Gündoğar, 2005). Osmanlıların Anadolu'da egemenlik kurmasıyla da devam eden bu yöneten yönetilen çelişkisi nedeniyle direnişler yeniden ortaya çıkmış ve silahlı ayaklanmalar patlak vermiştir. Osmanlı yönetiminin 15. Yüzyıldan itibaren muhalif kesimlerin örgütlenmelerini denetim altına alma çabasına başladığı görülmektedir. Daha önceki bölümlerde de değinildiği üzere bu durum özellikle 16. yüzyılla birlikte İslam'ın Sünni bir karaktere bürünmesiyle daha belirgin bir hale gelmeye başlamıştır. Bu siyaset tüm heterodoks kesimleri kapsamakla birlikte özellikle de Anadolu'daki Aleviler için kendisini daha belirgin bir şekilde hissettirmiştir. Bu bağlamda



heterodoks İslam kesimlerinin bilim ve sanat yuvaları olan tekkelere yönelik baskılar artmış ve halk birtakım baskılara maruz bırakılarak o dönemin düşünsel yapısı değiştirilmeye çalışılmıştır. Ancak elbette ki bu bastırma ve sindirme politikası sadece Alevilerle sınırlandırılmamış, Şii karakterli pek çok tekke de bu kısımdan nasibini almıştır. Örneğin, Melamiler, Gülşeniler, Kızılbaş diye anılan Alevi kesim bu süreçten etkilenmiştir. 15. Yüzyılla birlikte dinsel bir ideoloji etrafında örgütlenen bu hareketler, kırsal kaynaklı olmasından ötürü bu kesimde yaşayan köylü ve göçebe kesim sanatçıları ve ozanları tarafınca sanat eserlerine yansıtılmıştır. Böylece halk ozanları sözleri ve sanatlarıyla bu hareketlere ivme kazandırmaya çalışmışlardır. Bu ayrılık farklı tekkelerde yazılmış halk şiirlerinde ve bestelenmiş musiki eserlerine de yansımıştır (Zelyut, 1989). Bu durum ise tekkelerin farklılıkları pekiştirici ve bu farklılıklar üzerinden kimlik inşasının gerçekleştirildiği mekanlar olmasını sağlamıştır. Tekkelerdeki bu farklılaşma zemini merkezle arasındaki çekişmeyi canlı kılmıştır. Bu çekişme musikide de kendisin belirgin bir şekilde göstermektedir.

Daha önceki bölümde anlatılan merkezle yaşanan bu çekişmeli durum ve birtakım ayaklanmalar sadece siyasi bir olay olarak tarih sayfasında yerini almamış, aynı zamanda toplumun ruh dünyasını yansıtan kimi sanat eserlerinde de yankılanmıştır. Özellikle böylesi toplumsal muhalefetin yaşanmış olduğu dönemlerde yaşamış olan kimi halk ozanları ve şairler bunları şiirlerinde dile getirmişler ve akabinde yine musiki eserlerinde de bestelenerek toplumsal hafızadaki yerlerini almıştır. Eserleri günümüze kadar ulaşmış olan Hatayi, Pir Sultan Abdal, Dadaloğlu, Köroğlu, Seyrani, Serdari, Ruhsati gibi şairler dönemlerinin olumsuz koşullarını şiirlerinde anlatmışlar ve bu durumlara muhalefet etmişlerdir. Yukarıda kısaca değinilen bu ayaklanmalar ile ilgili olarak pek çok

ağıt yakılmış ve türküler söylenmiştir. Ancak maalesef bunlardan çok azı günümüze ulaşmıştır.

Tekkelerde kimliğin farklı şekillerde temsil ediliyor olması sonucunda musikin işlevine yönelik birtakım zıtlıklarda medrese ve tekke mensupları arasındaki Kadızadeli ve Sivasi şeklindeki kutuplaşma çok manidardır. Bu iki kesim arasındaki kutuplaşmanın önemli sebeplerinden birisi musiki ve daha özeldede ise raks ve semadır. Her ne kadar Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemlerinde padişahın ve devlet erkanının mutasavvıflarla olan ilişkileri olumlu bir niteliğe sahip olmuşsa da ilerleyen dönemlerde birtakım zıtlıkların yaşandığı bilinmektedir. 16. yüzyılda Kadızadeler olarak bilinen ulema kesimi ile Sivasiler olarak adlandırılan mutasavvıflar arasında musiki konusundaki tartışmalar iyice alevlenmiş ve devlet yönetimine yakın olan Kadızadelerin “bütün tekkelerin kapatılarak, yerlerine medreselerin açılması ve mensuplarının da eğer ki tövbe edip iman yenilemezlerse öldürülmesi” fikrinin neredeyse eyleme vardırılmasına kadar ileri giden bir sürecin yaşanmasına neden olmuştur. Her ne kadar bu olay yöneticiler tarafından fark edilmiş ve Kadızadeler'e yönelik birtakım önleyici tedbirler alınmışsa da bu zihniyete sahip olan insanlar hep var olmuştur (Aşkar,1999 ve Koca, 2004).

Musiki eserlerinin merkez ve çevre kavramsallaştırmasına göre değerlendirmesine dönecek olursak genel olarak Osmanlı'da sarayda icra edilen musikin merkezi görüşü temsil ettiği söylenebilir. Ancak diğer taraftan bir örnek olarak Mevlevi tarikatının ayinler sırasında kullanmış oldukları musiki eserleri değerlendirildiğinde ise bunların da merkezi görüşle örtüştüğü söylenebilir. Bu durumun oluşmasında ise Mevlevi tarikatının diğer tarikatlara göre görece merkezi otoriteyle olan ilişkisinin ve söylemlerinin merkeze daha yakın olmasıyla ilişkilendirilebilir. Osmanlı Devletinde tarikatlarla merkezi yönetim arasındaki ilişki göz önüne alındığında, tarihsel süreçte yaşanan değişimlerin

yansımaları müziğe de yansımıştır. Dolayısıyla tekkelere yönelik daha olumsuz bakışın hâkim olduğu dönemlerde tekke müziği de yasaklanma politikalarıyla karşı karşıya kalmıştır. Her ne kadar çözüme dahil olma sürecinde tekke müziğinin belli noktalar dışında resmi ideolojiye paralel bir söylem oluşturma çabası olmuşsa da saray müziğinden gerek teknik olarak gerekse de ideolojik söylemler anlamında ayrılmaktadır. Kaldı ki bu farklılaşma sadece belirli bir dönem özgü bir durum olarak kalmamış, ilerleyen dönemlerde farklılaşan görünümler arz etse de merkezin müziği ile çevrenin müziği arasındaki ayrılık ve gerilim her zaman canlı kalmıştır.

Bu ayrılık ve gerilimin geçmişten günümüze kadar hissedildiği yerlerden birisi de Alevi-Bektaşî kesimlerin icra etmiş oldukları musıkide karşımıza çıkmaktadır. Merkezle olan ilişkileri dönemsel olarak değişkenlik gösteren bu kesimlerin musıkileri de süreçle paralel bir değişim göstermiştir. Burada kısaca Alevi ve Bektaşî musıkisine değinmekte fayda var. Öncelikle Alevi toplumunda dini ibadetler cemlerde gerçekleştirilir. Alevi sözlü kültüründe önceki nesilden alınan bilginin, yeni nesle aktarılma işlevinin yerine getirildiği cem ayinlerinde/ritüelinde Alevi dedesi her cemde Alevi inanç ve kültürünün bileşenlerini ve tarihsel süreçte yaşananları, Alevi öğretisini tekrarlama yoluyla, ritüelin toplumsal hatırlatma işlevini yerine getirir. Bu şekilde cem aracılığıyla bireylerin aidiyet bilincini oluşturarak kolektif bir kimlik oluşturdukları ve cem dışında da kimliklerinin yeniden inşasını sağladığı görülmektedir. Alevi musıkisinin de sözlü bir kültüre dayandığı görülmektedir. Hz. Ali'nin ismi, On İki İmam ve Alevi öğretisine ilişkin olaylar ve sözlerin oluşturulmasında büyük öneme sahiptir. Bu şekilde Alevi inanç ve kültürü seslendirmiş oldukları ezgilere de aktarılmış ve hem sözlü hem de sesli gelenekten Alevi kültürü ve kimliğinin aktarımındaki süreklilik sağlanmıştır (Akdeniz, 2011).

Semah ise cemlerde deyişler eşliğinde yapılan dinsel törendir. Semahın ruhun Yararıcıya kavuşması sürecindeki döngüsellığı ve devinimi sembolize ettiğı söylenebilir. Bu nedenle de bu ritüelin dini bir karakter taşıdığı görülmektedir. Nasıl ki tasavvuf müziğinde Sufilerin ibadetlerinde dans ve müzik eğlence amacının dışında ibadet etme şekli olarak çok büyük bir öneme sahipse ve bunun için dini müzik yerine sema tanımlaması yapılıyorsa (Güray, 2009). Benzeri bir durum Alevilik için de geçerlidir. Alevilik inancında da semah dans değil, ibadet şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadınlar ve erkekler tarafından bağlama eşliğinde yapılan semah ritüelin ayrılmaz bir parçası olan özel bir hareket sistemi olarak algılanır; figürleri dans olarak değil, namaz kılmak gibi bir ibadet olarak değerlendirilir. Bu yüzden ‘semah oynamak’ yerine ‘semah dönmek’ tanımlaması kullanılır(Erol 2010b ve Ayışıt, 2007).Diğer taraftan Alevi müziğı yalnızca Alevilerin ibadet törenlerinde değil, yaşamın bütününde sinmiştir. Toplumun bütün kesimlerine hitap eder. Bu durum ise Alevi müziğini gündelik yaşamın vazgeçilmez bir parçası haline getirerek toplumsal bilinç ve kolektif belleğin oluşumunu sağlayıp çok ciddi bir kültürel birikimin oluşumuna zemin hazırlar. Daha önce de belirtildiğı üzere halk şiiri geleneğinden beslenen bu ritüeller güfte bakımından değerlendirildiğinde semahlarda bir şiir veya bir mısranın bütün eserlerde kullanıldığı görülmemektedir. Genellikle tüm semahlarda farklı güfteler kullanılmaktadır. Örneğın, Bektaşî tekkelerinin 18. ve 20.yy. arasında geçen zaman diliminde icra ettiğı nefesleri içeren cönlere göz gezdirdiğimizde hepsinde yukarıda isimleri sayılan birçok yetkin ve usta Alevi-Bektaşî halk ozanlarının şiirleri görülmektedir(Ayaz ve Sultanova, 2007). Alevi Bektaşî kültüründeki sözlü gelenek öncelikli olarak şiir olmasından dolayı edebiyat araştırmalarında sıkça değerlendirilmiş olmakla birlikte, bu şiirlerin Alevi Bektaşî inanişında güçlü bir araç olarak temsil edilişi

müzikle birlikte daha da güçlü olmuş ve aynı zamanda bu sözlü geleneğin devamlılığını sağlamıştır.

Şimdi ise Osmanlı Devleti'nde yazılmış olan bu sözlü gelenekten ve musiki eserlerinden örnekler vererek bu dönemin muhalif seslerine kulak vermek çok yerinde olacaktır.

İlk olarak Dedemoğlu'nun Şeyh Bedreddin ile ilgili olarak yazdığı şiirine bakıldığında, Şeyh Bedreddin'in asılmasından yüzyıllar sonra yazılmış olsa da, onun halkı nasıl etkilediğini göstermektedir.

Erenlerin, evliyanın yoluna

Derviş oldum, erdim kudret sırrına

Hüseyinden aldılar senin yerine

Güzelsin Serez'in şahı güzelsin

Cisminden alınan yerin nuru var

Gelen dervişlerde kudret sırrı var

On iki imam gerçek erin aslı var

Güzelsin Serez'in şahı güzelsin

Güzelsin pirimin nuru güzelsin

Şahlar içinde Serez'in şahısın

İsmin Şah Bedreddin ilim varısın

Müminler kâbesi dostun nurusun

Güzelsin Serez'in şahı güzelsin

Güzelsin pirimin nuru güzelsin

Şahlarımız var imanlar ağası

Müşkilin ehli mollaların ilgazı

Şefaatecimızdır velâyet şahı

Güzelsin Serez'in şahı güzelsin

Güzelsin pirimin nuru güzelsin

Çağrışa çağrışa aşık Balkanı

Altıncıda gördük Serez halkını

Yedincide yüzler sürdük sultanı

Güzelsin Serez'in şahı güzelsin

Güzelsin pirimin nuru güzelsin

İndik seyreyledik dostum durağı

Sekiz melek tutar arşın direği

Pirimin hesapsız yanar çırağı

Güzelsin Serez'in şahı güzelsin

Güzelsin pirimin nuru güzelsin

Dedemoğlu çırağı yakar

Kara nine eşğine yüz sürer

Derviş Cemal Babam murada erer

Güzelsin Serez'in şahı güzelsin

Güzelsin pirimin nuru güzelsin

Hatayi mahlasıyla yazmış olan Şah İsmail de din olgusunu temel alan eserler vermiştir. Tasavvuf inanışından Aleviliğe kadar pek çok yönelimde şiirler yazmış olan Hatayi'nin şiirlerinde düzeni değiştirme amacı sezilebilir. Şimdi bir örneğini vereceğimiz bu şiiri ise türkü formunda söylenmiştir.

Ali İsmail'im geldim  
Alemi seyran eylerim  
Zülfikar durmaz kınında  
Günde bin kez kan eylerim

Görürüm düzen düzeni  
Kırarım yoldan azanı  
Yeni baştan bu düzeni  
Bir kavim erkan eylerim

Yürüdü vilayet leşkeri  
Zuhur oldu meydan eri  
Gözlü olan gelsin beri  
O cana burhan eylerim

Şah Hatayi emrim kanı  
Yoktur leşkere sanı  
Kayırmaz sefiller canı  
Sırrı cana can eylerim

Osmanlı Devletine isyan etmiş olan Alevi-Bektaşî isimlerden birisi de Kalender Şah'tır. Özellikle Yavuz Sultan Selim'in açık açık Alevi katliamına girişmesini, dışlamasını ve vergilerle ilgili sıkıntılı durumları eleştiren Kalender Şah birçok müridi ile

birlikte bir isyan başlatmıştır. Dini bir nitelik taşıyan ve kendi dünya görüşünü yansıtan Pirlere Niyaz Ederiz adlı eseri yüzyıllar boyunca dilden dile aktarılmıştır.

Allah bir Muhammed Ali,

Nazzar eyle bari bana

İzz-ü celalin aşkına

Çektirme şol zarı bana

Pirlere niyaz ederiz,

Yalan dünya nideriz,

Ölürüz hasret gideriz,

Göster şol didarı bana.

Kalender ağlar yerinir,

Aşk hayaliyle sürüntür,

Cenneti Rıdvan görünür,

Şol güzelin katli bana.

Osmanlı'da merkez dairesinin dışında kalıp Sünni İslam'a muhalefet eden önemli isimlerden birisi de Nesimi'dir. Ene'l Hak<sup>7</sup> yani "Ben Allah'ım", "Ben Hakikatim" düşüncesi onun egemenler tarafından sapkın olarak nitelendirilmesine sebep olmuş bunun sonucunda da işkence edilerek öldürülmesine sebep olmuştur. Nesimi'nin yazmış olduğu Kime Ne? adlı eseri İslam'a, kainata ve inanca bambaşka bir gözle bakan bir nitelik taşımaktadır.

---

<sup>7</sup> Ene'l Hak düşüncesi Hallac-ı Mansur'a aittir.



Ben melamet hırkasını kendim giydim eğnime

Ar u namus ŐiŐesini taşa çaldım kime ne

Haydar Haydar taşa çaldım kime ne

Sofular haram demiŐler aŐkımın Őarabına

Ben doldurur ben içerim günah benim kime ne

Haydar Haydar günah benim kime ne

Gah ıkarım gökyüzüne seyredirim alemi

Gah inerim yeryüzüne seyreder alem beni

Haydar Haydar seyreder alem beni

Nesimi'ye sorsalar ki yarin ilen hoş musun

Hoş oluyum olmayayım o yar benim kime ne

Haydar Haydar o yar benim kime ne.

Pir Sultan'ın Şiirlerinde Tasavvufun, Ali ve Muhammed'e ilişkin öğeler bulunmasına rağmen bunlar Sünni İslam'ı sahiplenmek değil devletin sahiplendiği Sünni İslam'a bir karşı çıkıŐtır. İnsan sevgisinden tabiata, Alevi öğretisinden baŐkaldırıya kadar pek çok konuda Şiirler yazmış olan Pir Sultan'ın kimi Şiirleri din ve başkaldırının nasıl bir arada kullanıldığını gözler önüne serer (Gündoğar, 2005) :

Padişah katlime ferman dilese

Yine geçmem ala gzli Şah'ımdan.

Cellatlar karŐımda satır bilese

Yine geçmem ala gzli Şah'ımdan

...

On yedi yerimden vursalar yara

Cerrahlar derdime kılmasa çare

Kemendi bend ile çekselere dara

Yine geçmem ala gözlü Şah'ımdan.

...

Kadılar müftüler fetva yazarsa

İşte kemend, işte boynum asarsa

İşte hançer, işte kellem keserse

Döner dönsün ben dönmezem yolumdan

Ulu mahşer günü olur divan kurulur

Suçlu, suçsuz gelir orada dirilir

Piri olmayanlar anda bilinir

Döner dönsün ben dönmezem yolumdan

Pir Sultan'ım arşa çıkar ünümüz

O da bizim ulumuzdur pirimiz

Hakka teslim olsun garip canımız

Döner dönsün ben dönmezem yolumdan

## VII. BÖLÜM: OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E BATILILAŞMA POLİTİKALARI

Çalışmanın önceki bölümlerinde Osmanlı Devleti'nin merkezileşme süreci ve bu süreçteki temel dayanak noktalarından birisi olan İslam'ın Sünni yorumuna ilişkin görüşler sunuldu. Buna ek olarak da Sünni İslam dışında kalan kesimlerin merkeze yönelik muhalif hareketlerine değinilerek Osmanlı'da musikin hem merkez hem de çevredeki görünümüne ilişkin kimi açıklamalarda bulunuldu. Çalışmanın bu bölümünde ise Osmanlı Devleti'nde yaşanan batılılaşma politikalarına değinilerek Cumhuriyet'in oluşumunu hazırlayan süreçler üzerinde durulacaktır. Bu noktada Osmanlı'da yaşanmaya başlayan Batılılaşma politikalarının çalışma kapsamındaki önemi büyüktür. Çünkü bu politikalar sonucunda Osmanlı Devleti'nin pek çok kurumunda olduğu gibi sanat kurumunda ve daha özelde musiki anlayışında çok büyük dönüşümlerin yaşandığı görülmektedir. Bu nedenle çalışmanın buradan sonraki temel amacı bu sürecin aktarılması Musiki İnkılabını açıklamaktır.

Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nin dünya siyasetine egemen olduğu yüzyıllarda Batı'nın bu egemen siyaset içerisinde Osmanlı Devleti'ne ekonomik ve siyasi anlamda bağımlı olma durumu söz konusudur. Ancak bu durum, Batı'yı yeni kaynakları arama ve bulunduğu bu kapalı durumdan kurtulma çareleri aramaya yöneltmiştir. Batının girdiği bu arayışların sonucu olarak da aslında Osmanlı'nın en parlak çağlarında Batı kendi ilerlemesinin kapılarını açacak adımlar atmaktaydı. Nitekim, Batı'nın gerçekleştirmiş olduğu Coğrafi Keşifler, Reform, Rönesans, Fransız İhtilali, Endüstri Devrimi gibi olayların sonucunda Batı çok ciddi dönüşümler yaşamış ve özellikle de ekonomik ve siyasal alandaki etkinliği ile dünya siyasetinin yeni egemen gücü olarak sahneye çıkmıştır. Bunun sonucu olarak da Osmanlı Devleti'nin 16. Yüzyıldan sonra yavaş yavaş gerilemeye

başladığı görülmektedir. Gerek devletin kendi içsel problemleri gerekse de bahsedilen bu dış siyasal süreçler sonucunda Osmanlı Devleti'nin gerilemesinin sonucunda Osmanlı yöneticileri bu durumu fark ederek birtakım önlemler alma yoluna gitmiştir. İşte 18. Yüzyılda yaşanmaya başlayan bu önlem alma süreci karşımıza Osmanlı'da batılılaşma olgusunu çıkarmaktadır. Buradaki amaç devletin gücünü korumak ve dünya siyasetinde egemen konumda kalmaya devam etmektir. Peki, Osmanlı'nın geleneksel düzenindeki bu kopuşlar nasıl başlamıştır? Bu noktada Berkes'e değinmek gerekiyor. Berkes ilk olarak, Osmanlı'nın siyasetinin belirleyici unsurlarına yönelmiştir. O öncelikle 18. yüzyıldan itibaren yaşanan dönüşümlerin nasıl laik ve ulusal bir devlet olan Türkiye Cumhuriyet'ini ortaya çıkardığı sorusuna eğilmiştir. Bunun için Osmanlı-Türk tarihine yönelerek, devleti siyasal ve toplumsal açıdan bir zemine oturtmaya çalışır. İlk vurguladığı nokta Osmanlı'nın feodal ya da teokratik bir devlet olmadığıdır. Çünkü teokratik bir devlette, devlet kendi dininden başka hiçbir dine müsaade etmemektedir. Ancak Osmanlı'da çok farklı dinlere mevcut insanların inanışları ekseninde yaşadıkları bilinmektedir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde devlet siyasetinin belirlenmesinde din birincil önem sahip değildir. Bu noktada siyasal hayatın belirleyicisi olarak geleneğe yönelerek Osmanlı rejiminin dinle içiçe geçirilerek kutsallaştırılmış bir geleneğin siyaseten belirleyici olduğuna vurgu yapar. Berkes, bu noktada Weber'den ödünç aldığı patrimonyalizm kavramına da atıfta bulunarak düzeni kuran yaratıcının, o düzeni korumak için yeryüzünde kendi temsilcisi olarak padişahı seçmiş olduğu anlayışın Osmanlı'daki görünümüne dikkatleri çeker. Bunun sonucu olarak da toplumsal hayatın temel ilkesinin düzen olduğu gerçeği ile karşılaşılmakta ve bu düzene karşı gelen her tür değişim talebini ihtilal ya da anarşi olduğunu ve dolayısıyla da değişimin düzen bozulmaya yol açacağını inanıldığını belirtmektedir (Berkes, 2003 ve Yıldız, 2012).

Diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda etken olan kaynaklara yönelen Berkes, Doğudan ve Batı'dan gelme iki kaynağının olduğunu belirtir. Bu anlamda İslam nasıl ki ilk ve özgün halinde olan İslam değilse, Batı'dan alınan değerler de 14. Yüzyılda doğmakta olan Batı değildir. Yeni Avrupa aslında İstanbul'un Osmanlı tarafından fethedildiği yılda doğmaya başlamış, Kanuni döneminde ise kendine has rengini almıştı. Bu noktada dikkat edilmesi gereken şey, Batı Osmanlı'nın yanı başında olmasına rağmen Osmanlı'nın Batı'ya yabancı kalmış olmasıdır. Ancak bu demek değildir ki, Osmanlı Batı ile hiçbir şekilde ilişkiye girmemiştir. Batı'daki bu değişimler Osmanlı'nın ciddi anlamda ilgisini çekmiştir. Osmanlı düzeninin bozulması bu ilişkilerin etkisinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmıştır. 17. yüzyılda Batı'da yaşanmaya başlayan özellikle ekonomik anlamdaki gelişmeler Osmanlı İmparatorluğunda hissedildiği halde bunun yarattığı bunalım aslında 18. Yüzyılda kendisini göstermiştir. Osmanlı'nın kendisini her alanda üstün görüyor olmasına ilişkin anlayış hala bu dönemde de geçerlidir. Bu ise, Osmanlı'nın Batıdaki bazı değişimleri görmesine engel olmuştur. Bu bağlamda örneğin, Batının ticaret temsilcilerine kendi ekonomik sistemlerini etkileyecek imtiyazlar verilmesinde bir sakınca görülmemiş, tımar sisteminin, kapıkulu örgütlenmesinin, bürokrasi ve maliyenin alt üst olmasının arka planındaki sebebinin Avrupa ekonomisindeki değişimlerin bir sonucu olduğu konusunda başarılı bir anlayış geliştirilememiştir. Ne zaman ki bu durum artık fark edilmeye başlamış Osmanlı yazarları bu durumun artık gelip geçici bir bunalım olmadığını görerek devletin en önemli organlarının hastalıklı bir yapıya dönüştüğünü ve artık gücün tersine dönmeye başladığını görmüşlerdir. Bu durumu tersine çevirmek için devletin ilk kaynaklarına yönelmişler, geçmiş üzerinden bir reform yapma yoluna girişmişlerdir. Bu şekildeki bir anlayış eski düzene dönmektense ondan çok daha uzaklaşan bir yöne doğru gitmekteydi. Kaldı ki bu dönemde özellikle Balkanlar, Avusturya ve Rusya ile yapılan

savaşlar o bölgedeki egemenliği elde tuta amacıyla yapılmış olsa da içteki ekonomik bozulmalar nedeniyle başarılı sonuçlar alınamamıştır. Bu süreçler itibariyle artık dış dünyaya karşı tutum değiştirme ve içte bazı ıslahatlar yapılması yolun gidilmesi gerekliliği bu savaşlar sonucunda imzalanan Karlofça ve Pasarofça anlaşmalarıyla resmi olarak karşımıza çıkmaktadır (Berkes, 2003). Savaşların başarısızlıkla sonuçlanması, yayılma siyasetinin artık işe yaramıyor oluşu gibi nedenlerle birlikte Osmanlı siyasetinin önemli dayanak noktalarındaki sarsıntılar kendisini iyice göstermeye başlamıştır. Dolayısıyla bu noktada ıslahatlar aracılığıyla aslında yapılmak istenilen, Batılılaşma yoluyla Osmanlı devleti aslında kaybetmeye başladığı gücü ve itibarını yeniden kazandırma arayışıdır. Bu noktada Osmanlı Devleti Avrupa'nın karşısında tutunabilmek için Avrupa'dan aktarılan birtakım kurumlarını kendisine devşirmeye çalışmış ve siyasi ilişkilerden ek olarak diplomasi yolunu da tercih etmeye başlamıştır. Ancak özellikle Karlofça antlaşması ile birlikte diplomatik sürecin aslında Avrupalı devletlerin kendi içindeki siyasal ilişkilerine göre belirlendiği ve kendi amaçları ekseninde şekillendiği görülmektedir. Bu noktada Osmanlı'nın itilen ya da tutulan, herhangi bir diplomatik önemi olmayan ülke konumunda olduğu karşımıza çıkmaktadır (Kunt,1993 ve Berkes,2003). Bunun sonucu olarak da Osmanlı'nın dünya siyasetindeki egemen olma durumu artık bitmeye ve dünyanın siyasal merkezi el değiştirmeye başlamıştır. Batı'ya karşı egemen bir konumda iken bu süreç sonucunda Batıya bağımlı bir hale gelen Osmanlı'nın bu duruma gelmesiyle birlikte oluşan süreci Şerif Mardin şu şekilde izah eder:

“İlk olarak, İmparatorluğun, çökmekte olduğunu anladıklarında, Osmanlılar tarafından hissedilen şok ve özellikle 18. Yüzyılın sonunda maruz kaldıkları peşpeşe gerçekleşen felaketlerin sebep olduğu travma, çok ciddi ve ızdıraplı idi. Bu, fetih ideolojisi dini bir inancın- savaşa İslam'ı yaymanın bir vasıtası olarak inanmanın- parçası olduğu için, ayrıca toprak genişlemesi Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda önemli bir rol oynamış bulunduğu için, ve nihayet Osmanlı devlet adamlarının ekonomik çöküş ve mali yetersizlikten kaygı duydukları

bir sırada, toprak kaybı gelir kaybı anlamına geldiği için böyle idi. Osmanlı gerilemesinin dehşet verici bir şekilde fark edilişi, bütün Osmanlı reformlarının gerisindeki itici gücü teşkil etmişti” (Mardin, 2008).

19. yüzyılda yaşanan kültürel ve ekonomik nitelikli olaylardan sonra Batı'nın dünya siyasetinde egemen konumda olmaya başlaması neticesinde özellikle Doğu ve Batı arasında çok ciddi birtakım ayrımlar gerçekleşmeye başlamıştır. Tarihin yeni belirleyicisi olan Batı bu süreçte kendisine benzemeyen Doğu'yu birtakım kavramlarla açıklayarak ötekileştirme politikasına girişmiştir. Dolayısıyla da dünyada Doğu ve Batı olmak üzere iki kutuptan oluşan bir medeniyetler ayrımının yaşandığı görülmektedir. Dünya siyasetindeki egemen gücün Batı'ya kaymasıyla birlikte bu siyasete dahil olmayı amaçlayan Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma olgusu yaşanmaya başlamıştır. Batılılaşma, Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayıp Cumhuriyet Türkiye'sinde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa'nın toplumsal ve fikrîsel bileşimini erişilmesi gereken bir düşünce sistemi ve politika olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu görüş bazen ılımlı bir biçimde ortaya çıkmış, bazen ise geleneksel kültür öğelerini eleştiren ve onun karşısında duran konumda yer almıştır. Başlangıçta sadece Batı'nın tekniğini almak hedeflenmişken, süreç bunun dışında bir seyir göstermiştir. Batı'nın sosyo-kültürel ve ekonomik anlamda taklit edildiği ve Batılı değerlerin ülkeye aktarımının sağlandığı bir döneme girilmiştir. Çöküş süreciyle birlikte sadece çöküşün nedeni olarak görülen unsurların çözümü için Batının teknik bilgisi önem kazanmıştır. Örneğin, devletin gerilemesi ilk olarak askerin teknik yetersizliğine bağlanmış ve Batının askeri kurumlarına bakılarak yeni bir model oluşturma çabasına girişilmiştir. Örneğin, milliyetçilik akımı sonucunda oluşan isyanlarda Yeniçerilerin isyanları bastırmada güçlük çekmesi hem Yeniçeri ocağı kaldırılmış hem de ocak mensubu kimseler devlet tarafından çok büyük bir kıyım uğramışlardır. Tarihte Vaka-i Hayriye olarak adlandırılan bu olay sonucunda Asakir-i Mansure-i Muhammediye adında yeni ve batılı

tarzda bir ordu kurulmuştur. Şerif Mardin, Yeniçeri Ocağının halkın isteklerinin iktidara duyurulmasında önemli bir aracı konumda olduğu ve bir güç unsuru olarak kullanıldığını söyleyerek Yeniçerilerin halkın iyiliği için çalışmak zorunda olduğunu ve sarayın bu yoldan sapması halinde sarayı etkileme gücüne sahip olduğunu belirterek Yeniçeri Ocağının fiziksel bir yaptırım gücüne sahip olduğunu belirtir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının sonucunda ise halkın isyanlarda önemli bir kurumdan yoksun kalmıştır. Ancak süreç içerisinde özellikle de gerileme ve çöküşün kaçınılmaz olması sebebiyle Batıyla olan ilişkileri daha farklı bir boyuta taşımak gerekmiştir. Mevzu sadece askeri yetersizlikler olarak görülmemiş ve pek çok alanda hızla batılılaşma politikaları başlamıştır. Örneğin bazı devlet adamları elçi olarak Avrupa'ya gönderilmiş, batının değerleri referans alınmaya başlanmış ve bu değerlerin Osmanlı idarecileri tarafından benimsenmesi sonucunda Lale devri gibi kültürel anlamda büyük dönüşümlerin yaşandığı bir dönem başlamıştır. İlerleyen süreçte ise özellikle Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle birlikte Batının tam anlamıyla model alınmasının önü açılmıştır (Mardin, 1992).

Temelde değişmek ya da değişim üzerine şekillenen bu süreçte Doğu ve Batı arasındaki sosyo-kültürel ve ekonomik farklılıklar değişimin şekli ve yönü konusunda belirleyici olmuştur. Çünkü ulaşılmak istenilen hedef Batılı birtakım değerler aracılığıyla dünya siyasetinde yeniden hakim konumda olmaktır. Değişimlerin yaşanmaya başladığı bu süreçte üzerinde durulan temel nokta Batı Doğu'dan bilimsel, askeri, ekonomik, kültürel ve siyasi anlamda üstünlüğüne bir atıfta bulunma durumu ve adı geçen bu kurumlarda Batının kendine has akılcı değerlerinin işliyor olduğu ve bu araçlarla Osmanlı'nın çöküşüne engel olunabileceğidir (Metin, 2010). Bu bağlamda Avrupalı Devletlerin giyim kuşam şekllinden mimari yapısına, kişiler arası ilişkilerden laiklik ve hukuk gibi toplumun pek çok alanında



Batının etkisi hissedilmeye başlanmıştır. Özellikle laiklik ile ilgili konular çok tartışılmalı olmuş ve dini cemaatlerin siyasetteki rollerine görece kısıtlama gelmiştir. Bu durum cemaatler arasında büyük rahatsızlıklara sebep olmuş ve eşitliğin sağlanmasından memnun olmayan cemaat üyeleri ayrıcalıklarından vazgeçmek istememişlerdir (Ahmad, 2006). Bu durum aslında dini cemaatlerin gelenekten kopuşun yaşanmaya başladığı bu değişimlere yönelik tepkisi ya da karşı duruşu olarak değerlendirilebilir. Bunun sonucunda da dini grupların hem siyasi hayattan artık pay alma konusunda sıkıntıya düştükleri görülmektedir. Bu durum ise aslında dini cemaatlerin yaşanan bu batılılaşma politikalarına karşı duruş sergilediklerini göstermektedir. Bu düşünceye sahip kesimler merkeze karşı muhalif bir duruş sergilemişlerdir. Özellikle II. Abdülhamit döneminde ortaya çıkan İslamcılık akımı çöküşü engellemeye yönelik bir çözüm yolu olarak görülmüştür. Çünkü İslamcıların görüşlerine göre, Tanzimat'ın ilanı ile birlikte Osmanlı'nın geleneksel kültürü büyük bir tahribata uğratılmış, şeriat hükümlerinin ihlali başlamış ve din ile ilişkisi olan tüm kişi ve kurumlar zayıflatılmıştır. Süreç içerisinde ve ilerleyen dönemde özellikle de Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte dinin devlet işlerinden tamamıyla ayrılmasından sonra laiklik ve dini kurumlar arasındaki ikilik bu dönemde olduğu gibi hep süregelmiştir.

Osmanlı İmparatorluğundaki bu çözülme süreciyle birlikte artık devleti kurtarmak için yöneldiği reformlarda gelenekten yavaş yavaş kopulduğu görülmektedir. Devleti kurtarmak için, yozlaşmış eski düzenden hiç değilse bir ölçüde vazgeçilmesi kabul edilmiş ve bazı alanlarda Avrupa'nın üstünlüğü kabul edilmiştir. Ancak burada üzerinde önemle durulması gereken şey şudur ki, tarihsel anlamda çok uzun ve köklü bir geçmişe sahip olan Osmanlı Devleti'nin bu Batılılaşma politikalarını izlerken kendi kimliğinden ödün vermek istememesidir. Özellikle 19. Yüzyılda yaşanan modernleşme deneyiminde modernleşme ve sömürgeleşmenin eş anlamlı görülmesine karşılık Osmanlı devletinde bu

şekilde bir durum gerçekleşmemiş ve burada ikili bir modernleşme deneyimi yaşanmıştır. Yani tarihi kimlik korunarak bir modernleşme deneyimi yaşanmak istenmiştir: Osmanlı kimliği üzerine Batılı birtakım değerlerin inşası sağlanarak, ötekileşmeden kendi kimliğini ve başkılığını vurgulamaya yönelik bir tutum sergilenmiştir. Ancak burada fark edilmeyen ya da kabullenilmeyen şey Batı'nın geçirmiş olduğu tarihsel süreçlerdir. Yani Batı'da yaşanmış olan bu modernleşme süreci aslında yeni bir olgu olmayıp, bir dönemin atı durumunda kalmış olan kesimlerinin gücü ele alma çabasının bir sonucu olarak doğuştur. Bu nedenle de her ne kadar Osmanlı Devleti iyi niyetli bir girişim çerisinde bulunsa da ötekileştirme politikalarından kurtulamamıştır. Batı'dan aktarılan bilim ve teknik gibi tüm araçlar bir çeşit yenilik olarak kalmış tam anlamıyla bir modernleşme sağlanamamıştır (Çaylak, 2005 ve Çiğdem, 2002).

Osmanlı Devleti'nin Batılılaşmak ve dünya siyasetinde kendine merkezi bir konum sağlamak niyetiyle yapmış olduğu bütün bu politikalar sonucunda Avrupalı devletler tarafından Batılı sayılmadığı gibi, çöküşünü de önleyememiştir. Daha önceden Avrupalı devletlere tanımış oldukları imtiyazlar Devleti daha da zor durumda bırakmıştır. Özellikle Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan gayrimüslim halkın Müslüman olan halka göre daha eşitsiz onumda olduğunun vurgulanması üzerine Islahat Fermanı da ilan edilmiş ve bunun sonucunda Hıristiyan ve Müslüman halk arasındaki eşitliği daha keskin bir biçimde ifade edilmiştir. Böylece dini cemaatlere yönelik kimi ayrıcalıklar ortadan kaldırılarak tüm toplumun Osmanlı çatısı altında toplanması amaçlanmış, böylece bir nevi Osmanlılık yapılmıştır. Yani, ülke içerisindeki yerel ya da çevre kültürler tek bir potada eritilmek istenmiştir. Özellikle Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkan ulus hareketleri Avrupa'daki siyasi yapıların değiştirmiş ve özellikle de kapitalizmin gelişimiyle birlikte

milliyetçilik önemli bir düşünce haline gelerek parçalanma ve çöküşü hızlandırmıştır (Ceran, 2010).

Bütün bu değişimler II. Abdülhamit döneminde de tüm hızıyla devam etmiştir. Hatta belki de en büyük adımlar bu dönemde atılmıştır da denilebilir. Eğitimde laik ve batılı kurumlar oluşturulmaya çalışılmış, edebiyat ve şiir alanında önemli gelişmeler olmuş, yabancı dil öğrenimi ile birlikte farklı edebiyatçıların eserleri aktarılmış, önemli sanatçılar yetişmiş ve basın ve yayın anlamında önemli adımlar atılmıştır. Yabancı yayın organlarının artması ve yabancı dillerin öğrenilmesi bilimsel gelişmenin de takip edilmesine olanak sağlaması açısından önemlidir (Ahmad, 2006). Ancak bu değişim süreci burada anlatıldığı şekliyle olumlu bir duruma işaret ediyor gibi görünse de durum aslında böyle değildir. Çünkü, bir zamanlar dünyanın egemen gücü konumundaki Osmanlı Devleti çöküşten kurtulmanın yollarını aramaktadır. En basitinden, kendi bünyesinde oldukça zengin bir kültürel hazineye sahip olan Osmanlı Devleti kültürü dahi Batıda arar konuma gelmiştir. Kaldı ki milliyetçilik akımı sonucunda Osmanlı devletinde yaşayan gayrimüslim halkın hareketlendirmesini engellemek ve isyanları önemek için ilan edilen Tanzimat'ın Fermanı aslında bu kesimlere yönelik devlet tarafından verilen bir güvencedir. Amaçlanan şey bir Osmanlılık bilincidir. Ancak yine de başarılı olunamamıştır. 19. Yüzyıldan önce din ve mezhep ekseninde yaşanan ayrışmalar artık etnik ve kültürel nedenlerden gerçekleşmeye başladı (Vatandaş, 2004). Bu dönemde yine ekonomik anlamda dışa bağımlılık daha da ciddi bir durum haline gelmiştir. Çünkü Islahat Fermanı ile birlikte yabancı sermaye sahiplerine ülke sınırları içerisinde toprak satın alabilme hakkı tanınmıştır. Buradaki amaç kısa vadede ekonomik kaynak elde etmek olmuşsa da uzun vadedeki sonuçları çok daha farklı olmuştur. Böylelikle, Osmanlı yöneticileri bu ödünleri

vererek, atılan adımların uzun dönemli iktisadi sonuçlarından çok, Avrupa devletlerinde kısa vadede sağladıkları siyasal ve mali desteği düşünmüşlerdir (Pamuk, 2009).

İlerleyen süreçte, Osmanlı Devletini yıkımdan kurtarma çabasına girişenler Jön Türkler olmuşlar ve özellikle Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan ve Osmanlı Devletini parçalayan milliyetçilik akımının sebep olduğu sorunlara yönelmişlerdir. Jön Türkler Osmanlı Devletinin çok uluslu yapısının parçalanmayı tetiklediğini görerek Türkçü bir anlayışı benimsemişler ve daha önce bir çözüm yolu olarak görülmüş olan Osmanlıcılık fikrindense daha tekçi bir anlayışla Türkçülüğe yönelmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin yeniden örgütlenmesindeki bu milliyetçi ideoloji sayesinde İmparatorluğu kurtarmanın birinci basamağı olarak görmüşlerdir. Ancak yine de birtakım engellerle karşılaşmışlardır. Bunlar: Osmanlı'nın kozmopolit yapısı ve İslam dinidir. (Aktar, 1993). Özellikle İslam dini ile ilgili tartışmalar çok büyük öneme sahiptir. Kaldı ki sadece Osmanlı modernleşmesi olarak adlandırılan dönemin değil, cumhuriyetin ilanı sürecini ve sonrasında da etkileyen önemli bir tartışma alanı olarak süregelmiştir. Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu bu koşullara bakıldığında devletin kurtuluşu için bir çözüm arayışında olan pek çok isim aslında özellikle bu kozmopolit yapı ve İslam dini üzerine düşünmüşler ve birtakım çözüm önerilerinde bulunmuşlardır. Ancak yaşanan süreçte gerek içteki problemler gerekse de uluslararası anlamda yaşanan problemler Osmanlı Devleti'nin çöküşüne neden olmuştur. Uzun bir savaş döneminin ardından yaşanan gelişmeler ve birtakım uluslararası anlaşmalar sonucunda Osmanlı Devletinin kurulmuş olduğu Anadolu coğrafyasında bu sefer Türkiye Cumhuriyet Devleti kurulmuştur. Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşanmaya başlayan Batılılaşma politikaları yeni devletin de resmi politikalarından birisi olarak yerini korumuştur. Batılılaşmanın yaşandığı bu süreçte pek çok ismin görüşleri olmuşsa da Ziya Gökalp'in düşünceleri bu süreçte resmi kadrolar

tarafından desteklenerek resmi ideolojinin dayanak noktasını oluşturmuştur. Tarihsel kökler bakımından Osmanlı Devletinin üzerine doğacak olan yeni devletin ulusal kimlik ve kültür yaratmadaki düşünsel kökleri Osmanlı Devletinin son yüzyılındaki batılılaşma politikalarına dayandırılabilir. Hem bu dönemin hem de yeni kurulan cumhuriyetin önemli tanıklarından ve de ideologlarından birisi olması bakımından Ziya Gökalp büyük önem taşımaktadır. Gökalp'in fikirlerinin kültürel hayatın bütün alanlarına yansıdığı göz önüne alındığında yeni devletin ulusal kimliğinin bu görüşler ekseninde şekillendiği söylenebilir. Bu nedenle bu noktada Gökalp'in düşüncelerini açıklamakta fayda var.

Öncelikle Osmanlı devletine bakıldığında, çöküşün yaşanmaya başladığı yıllardan Türkiye Cumhuriyet Devletinin kuruluşuna kadar olan süreçte yaşanan temel problemlerden birisi yeni kurulacak olan devletin kimliği sorunsalı olmuştur. Osmanlı Devleti çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olmasından ve özellikle de Anadolu coğrafyasının farklı kimlikten kesimleri kapsayan yapısından dolayı Osmanlı Devleti kozmopolit bir yapıya sahiptir. Farklı kimlikten kesimlerin olmasından dolayı Osmanlı Devletinde kesin bir millet tanımı yapmak oldukça güçtür. Çok sayıda etnik, dinsel, dilsel ve kültürel yapıyı bünyesinde barındırıyor olmasına rağmen devletin kuruluşundan itibaren kavim ve soy olarak Türk kimliği ön plandaydı. Osmanlı kimliği ise daha çok hanedanla özdeşleşmiştir ve burada temelde ortak bir dil, din ya da kültür aramaktan çok Osmanlı hanedanına bağlı olan kesimler üzerinde egemenlik kurmak amaçlanmıştır (İnalcık, 2005 ve Ortaylı, 2007). Diğer taraftan din olgusu Osmanlı devleti için belirleyici kimlik öğelerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı da kesin olarak bir millet kavramsallaştırması yapılamamasına rağmen, din bu konuda daha belirgin bir durum teşkil etmekteydi. Çünkü din bireysel bir inanç olmanın ötesinde daha çok toplumsallığı ve kolektifliği ön plana çıkararak bir yön kazanarak millet mensubu olmanın belirleyici öğesi

olmaktaydı (Ortaylı, 2006 ve Ahmad, 2006). Bu iki öge yani din ve Türklük olgusu Osmanlı devletinin son dönemlerinden yeni kurulacak olan devlete kadar uzanan süreçte temel kimlik sorunsalını oluşturmuş ve Gökalp'in ulusal kimlik oluşturma çabalarında da merkezi bir öneme sahip olmuştur. Aslında Gökalp'ten önce Yusuf Akçura üç Tarz-ı Siyaset adlı makalesinde Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi üç farklı düşünceyi kendi bakış açısında sistemleştirmiştir. Bu üç tarz siyasetin temelinde yine devleti kurtarma ve yine ulusal bir kimlik yaratma amaçları yatmaktadır. Bu durumu Akçura'nın kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse:

“Osmanlıcılık, Osmanlı memleketinde Müslüman ve gayrimüslim ahaliye aynı siyasi hakları tanımak ve vazifeleri yüklemek; böylece aralarında tam müsavet husule getirmek, fikirlerce ve dince tam serbesti vermek; bu müsavet ve serbestiden faydalanarak söz konusu ahaliyi aralarındaki din ve soy ihtilaflarına rağmen yekdiğerine karıştırarak ve temsil ederek Amerika Birleşik Hükümetlerindeki Amerikan milleti gibi müşterek vatanla birleşmiş yeni bir milliyet, Osmanlı milleti meydana çıkarmak ve bütün bu zor ameliyatın neticesi olarak da Devlet-i Aliyye-i Osmaniye'yi asli şekliyle yani eski hudutlarıyla muhafaza etmekti.”(Akçura, 1987).

Akçura'nın Üç Tarz-ı Siyaset adlı makalesi Osmanlı ulusu yaratma fikrinin uygulanması imkansız olduğu nedeniyle reddedilmiştir. Kısıtlı bir hareket olarak gördüğü Panislamizm ile gerçekleştirilmesini daha mümkün gördüğü Pantürkizm ideolojileri arasında kesin bir tercih yapmamakla birlikte, Pantürkizme yönelmiştir (Georgeon, 2002). Her ne kadar yaşanan süreçte Osmanlılık fikri ülkenin bölünmesine engel olamamışsa da özellikle Türkler arasında ulus bilincinin oluşması anlamda önemli bir yere sahiptir. Diğer taraftan yine 19. Yüzyılda diğer İslam devletlerinde yaşanan birtakım olaylar Batı'nın bu ülkeler tarafından bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda da Osmanlı Devleti bu ülkelerin savunucusu olarak ön plana çıktı. Bu durum ise İslamcılığın yeni bir çare olarak görülmesine neden oldu (Lewis, 1998). Buna karşılık Gökalp'in

teorisine bakıldığında ise Osmanlıcılığın yerini Türkleşmenin aldığı ve bu üç ideolojinin bir sentez haline getirildiği görülmektedir.

İlk olarak Gökalp'in kültür teorisine bakıldığında kurgulamış olduğu modelin kaynaklarının Durkheim'in sosyolojisine dayandığı görülmektedir. Durkheim'dan almış olduğu kavramları Osmanlı'dan Türkiye'ye yaşanan toplumsal değişme sürecini açıklamak üzere kullanmıştır. Her ne kadar her iki düşünürün bu toplumları açıklamak için kullanmış oldukları kavramlar aynıysa da açıkladıkları toplumlar ve meseleler birbirinden farklıydı. Gökalp, bir Türk milliyetçisi olarak Durkheim'in sosyolojisini Türk milliyetçiliğinin ideolojisi (bir dünya görüşü) haline dönüştürmüş, bunu "Osmanlıcılık" ideolojisinin karşısına konumlandırmıştır. Dolayısıyla da Gökalp bu yolla Durkheim'in sosyolojisinin ana fikrini yeniden yorumlamış ve o dönemin meselelerini aşılması gereken konular olarak görerek kendi özgün toplumsal modelini oluşturmuştur(Tokluoğlu, 2013).

Gökalp ile ilgili olarak değinilmesi gereken ilk konu hars ve uygarlık kavramlarıdır. Çünkü Gökalp'in ilerleyen dönemdeki yazılarına bakıldığında tezini özellikle bu iki kavram üzerine şekillendirdiği görülmektedir. Gökalp'e göre sağlıklı bir toplum olmanın ön koşulu kültür ve uygarlık arasındaki uyumun gerçekleşmesi olduğundan, 20. Yüzyıla kadar olan dönemde Osmanlı Devletinin beslediği Ortadoğu'nun artık dar gelmeye başlaması, bu kültürün dejenere olarak görülmesi ve Türk ulusunun ilerlemeye devam edebilmesi amacıyla dolayı Batı uygarlığına bakılması gerekiyordu. Ziya Gökalp'e göre hars ulusal kültüre ilişkin kodları ifade ederken, uygarlık bütün toplumların bir arada geliştirdikleri, bir kültürel bütündür. Hars, bireylerde değerleri, dolayısıyla ulusal bilinci geliştirip idealler ve amaçlar belirlerken; uygarlık ise bilimsel yaklaşımı ve akli geliştirerek akılcılığı öğretir. Gökalp için hars milli değerler, norm, dil, müzik, sanat, din, ahlak ve ekonomiden oluşmaktadır. Bunlar harsın özüdür ve yaratıcısı

halktır. Uygarlık ise daha çok belirli bir eğitim ve bilimsel bilgi birikiminin ürünüdür. Bu nedenle de belli bir düşünce, hissediş ve yaşam tarzını yansıtmaktadır Gökalp'in eserlerindeki temel amacı ulus olma sürecidir. Bu çerçevede Batı uygarlığı ile Türk harsının ulusal dayanışma bağlamında nasıl birleştirilip bütünleştirilebileceğini ele almaya çalışmıştır. Ona göre, Avrupa uygarlığını taklit etmek tehlikelidir. Taklit edilse bile Türk kültürünün korunması birincil öneme sahiptir. Diğer taraftan, Gökalp'e göre bireyden kaynaklanan her şey yapay, toplumdan kaynaklananlar ise doğaldır. Bunun sonucu olarak ise bireylerin yaratmış olduğu uygarlık yapay bir görünüm sergilerken toplumların yaratmış olduğu kültür ise doğaldır. Bu bağlamda örneğin, Osmanlı uygarlığı yapay iken, Türk kültürü doğal bir yapı olarak açıklanır. (Kongar,2008 ve Gökalp, 2012).

Çalışmalarında uygarlık ve ulusalcılık üzerinde çok yoğun bir şekilde duran Gökalp'in uygarlık anlayışını Aktar şu şekilde ifade eder:

“Ona göre uygarlık, parçaları milletler olan bir bütündür. Kendi içlerine kapalı Osmanlı ve İslam cemaatlerinin tersine, ulus, etnik özellikleri korumaya olanak veren uygarlığa açılan bir penceredir. Bu bakış açısı içinde, Gökalp “bu devlete bir ulus gerekir” düşüncesindedir. Ona göre uluslar uygarlık ölçeğinde birleşirler ve birbirlerinden kültürleriyle ayrılırlar. Ulus hem özgül kültürün, hem uygarlığın izlerini taşır” (Aktar, 1993)

Gökalp kültür teorisinde genel olarak yeni devletin ulusal kimliğinin inşasında Türklüğe yönelmiş ve Türk toplumunun kendine has ahlaki ve kültürel değerleriyle Batı'dan alınan kim değerlerin kaynaştırılarak bir senteze ulaştırılmasını hedeflemiştir. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak şeklindeki yaklaşımı özünde bu hedefe ulaşmak için kurgulanmış bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Türklük ile Batılılaşmak arasındaki bu sentezin kültürel ögesi Türkleşmek iken ahlaki ögesini ise İslam oluşturmaktaydı. Sarayın seçkin kültürel öğelerinin karşısına halkın kültürel ürünlerini koyarken diğer taraftan Batı'dan kimi teknik ve bilimsel öğelerin alınmasını önermiş ve



İslam dinini de toplumsal birlik ve dayanışmanın sağlanmasında önemli bir harç olarak ele almıştır.

Gökalp'in bu tezinde, dönemin iki akımı olan İslamcılık ve Osmanlıcılığa karşı Türkçülük ve Batılılaşmak vurgulanmıştır. Daha önce de vurgulandığı gibi bireyselliği çağrıştıran Osmanlı uygarlığını reddetmenin Türk kültürü ve kimliğine zarar vermeyeceği vurgulanmıştır. Bu bağlamda aslında Gökalp'in Türkçülük adı altındaki vurgusu Batılılaşma ekseninde gerçekleşecek olan bir sentez ideolojidir. Bu bağlamda Türkçülük, İslamcılık ve Batılılaşmak aslında birbirini besleyen üç ana akımdır. Bu sentezin sonucunda da Batılı gibi olmadan ve kendi kültürel kimliğini koruyarak Batı dünyasının bir parçası olunabileceğini savunmuştur.

Ziya Gökalp yapmış olduğu bu sentez fikriyle o dönemin diğer düşün insanlarına göre farklı bir cephede durmuştur. Bu yanı ile 1904'lü yılların Yusuf Akçura'sından ve 1910'ların Marksist ve aşırı batıcılığa yanlısı gruplarından ayrılan Gökalp'in sentezi çeşitli görüşleri uzlaştırarak birliği sağlama kaygısının ürünü olarak ortaya çıkar. Bu üç özellik artık Müslüman Osmanlı kimliğinin temel bileşenleridir. Dolayısıyla Osmanlı Devletini son dönemlerinde ortaya çıkmış olan siyasette kalma mücadelesi ve kimlik sorunu, Gökalp'in bu üçlü sentezinde kendisine cevap bulabilmiştir. Akçura'nın Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülüğünün yerin, artık bu dönemde Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık almıştır. Ve bu dönemde artık açıkça vurgulanan öge milliyetçilik olmaya başlamıştır. Elbette ki burada da kimi ayrımlar olmamış değildir. O dönem şartlarında özellikle İslamcılar ve Batıcılar arasında birtakım kutuplaşmalar olmuştur. Batıcılarla İslamcılar sadece Batılılaşma düzeyinde anlaşamamışlarken bu durum milliyetçilerin her iki tarafı kollayan görüşleri ile çözümlenmiştir. Gökalp için milliyetçilikten yana tavır almak İslamcılık ve Batıcılıkla çelişmemektedir. Bu üç açılımın

bir arada bulunması Türk toplumunun çıkarınadır. Biri diğeri adına feda edilemez. Bu bağlamda, Türk milliyetçiliği ve batıcılık Batı ile uyuşmamızı kolaylaştırırken; İslamlaşmak, Batı emperyalizminin yabancılaştırma, geri bıraktırma politikalarını boşa çıkartacak bir İslam birliğini oluşturur; Muasırlaşmak ise hem devletin kaybettiği statüsünün yeniden kazanmasının önünü açacak, hem de çağdaş bilim ve tekniğin kullanılmasıyla da güçlü bir Türk İslam kültürü yaratılmış olacaktır (Kaçmazoğlu, 2003 ve Gökalp, 2010).

Buraya kadar olan bölümde Gökalp'in tezi ile ilgili olarak özellikle hars ve uygarlık ayrımı kapsamında yeni kurulacak olan devletin kimliği sorunsalı üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Gerçekten de Gökalp'in fikirleri cumhuriyetin kurucu unsurları arasında yer almıştır. Kurmuş olduğu model, yeni devletin siyasi programlarının şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Gökalp'in yaşadığı bu dönemde büyük Dünya Savaşının yaşanmış ve savaşın sonucunda Osmanlı Devleti artık çöküşün eşiğine gelmiştir. Savaşın fiili sonuçlarına rağmen masa başında kimlerin kaybettiği açıktır. Yapılan anlaşmalar Osmanlı Devletinin batılılar tarafından paylaşımını içeren hükümlerle doluydu. Kaldı ki mevzu sadece toprak paylaşımı olmaktan çıkmış, Osmanlı ekonomik, askeri, stratejik ve kültürel pek çok alanda savunmasız hale getirilmekteydi. Anadolu'da işgaller yaşanmış ve bu işgallere karşı çeşitli bölgesel ve yerel nitelikli direnişler gerçekleştirilmeye başlanmıştı. Kuvayı Milliye olarak adlandırılan bu direnişlerin özellikle Anadolu'da yaşayan Rum ve Ermenilere yönelik birtakım yansımalarından korkan İstanbul hükümeti içlerinde Mustafa Kemal Paşa'nın da bulunduğu pek çok komutanı bu direnişleri bastırması için Anadolu'ya gönderdi. Ancak hükümetin yanıldığı çok kısa bir süre sonrasında Mustafa Kemal'in Samsun'a giderek yerel nitelikteki bu direnişleri örgütleyerek ülkeyi işgalden kurtarmak amacıyla birleştirmesiyle ortaya çıktı.

Gerçekleştirilen kongrelerden sonra ülke çapında örgütlenmiş bir direniş hareketi başlatıldı. Mücadele'nin merkezi Ankara olarak belirlendi. 1920 yılına gelindiğinde Misak-ı Milli kabul edildi. İlk olarak 1920'de İstanbul'da meclisin toplanmasının ardından yine aynı yıl İstanbul'un işgali sebebiyle meclis burada padişahın baskısı altında kaldığından Ankara'ya gitmeyi tercih etti ve 23 Nisan 1920'de Ankara'da yeni bir meclis oluşturuldu. Bu meclisin almış olduğu kararlar doğrultusunda öncelik olarak ülkenin savunulması ve Misak-ı Milli gereğince askeri nitelikli kararlar alınmıştır. Kurtuluş Savaşı bu meclisten alınan kararlar doğrultusunda gerçekleşmiştir. Sonuç itibariyle de ülkenin dört bir yanında verilen mücadelelerde başarılı sonuçlar alınmış ve 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanı ile yeni ve seküler bir devletin ilk tohumları atılmıştır. Elbette ki bu süreç sadece askeri ve diplomatik bir zafer olarak kalmamıştır. Bu başarıların üzerine siyasi ve kültürel birtakım politikalarla yaşanacak olan devrimlerin devamlılığı sağlanmıştır. İşte burada Ziya Gökalp'in yukarıda bahsi geçen düşünceleri İmparatorluktan Cumhuriyet'e giden süreçte yeni devletin siyasi politikalarının belirlenmesinde ideolojik bir zemin hazırlamıştır. Böylelikle yeni topluma yönelik ilk adımlar atılmış ve Osmanlıcılıktan vazgeçilerek yani çokuluslu yapının korunması riskine girilmemiş bunu yerine ulusun keşfine yönelmiş ve İslam kimliği ile Batılılaşma sürecinin birlikte devam edip edemeyeceği sorunsalı üzerine tartışarak Cumhuriyet Türkiye'sinin oluşumunda önemli kazanımlar sağlamıştır (Kaçmazoğlu, 2003)

Osmanlı Devletinde yaşanan bu batılılaşma politikalarını sosyolojik anlamda modernleşme kavramı ile açıklayacak olursak bu noktada modernleşmenin gerçekleşme boyutunda Osmanlı modernleşmesi ve Türk modernleşmesi önemli bir ayrıma gidilebilir. Osmanlı dönemindeki modernleşme süreci geleneksel dokuyu bozmadan geleneksel kurum, Batılı kurum olmak üzere iki paradigma içerisinde bir içselleştirme çabası

yaşarken, Cumhuriyet döneminde geleneksel yapı ve kurumlarının tasfiye edilmesi gerekliliğiyle radikal dönüşümlerle devam edilmiştir. Bu noktada geleneksel, kendi özgün paradigmasına göre tanımlanmamakta, Batı eksenli modernleşme kuramına göre bir düzenlemeye gidilmektedir. Bu noktada geleneksel ve modern arasında ciddi bir ayrıma gidilerek özellikle Türk modernleşmesi üzerinden değerlendirilecek olursa toplumdaki geleneksel unsurların tasfiye edilmesi gerektiği şeklinde bir anlayış karşımıza çıkmaktadır. (Erkilet, Akt: Metin, 2010). Yani buradaki temel farklılık Osmanlı'da batılılaşma henüz sonuçlanmamışken, Cumhuriyet dönemi Batılılaşmasını ise somut sonuçlarının olmasıdır. Osmanlı'da Batılılaşma sürecinde kendi kültürel ve geleneksel paradigmalarından tamamen kopmamıştır ancak cumhuriyet Türkiye'sinde redd-i miras anlayışıyla gelenekten radikal bir biçimde kopulmuştur. Buradan yola çıkarak Osmanlı'nın batılılaşma arayışındaki temel gaye devletin bekası iken, yeni sistemde artık devlet toplum için var olmaya başlamıştır (Çağan, 2007).

Cumhuriyet döneminde ideolojik anlamda pozitivist bir ruhun hakim olduğu görülmektedir. Osmanlı'da millet kavramı dini referanslara bağlıken yeni dönemde özellikle de seküler politikalar bağlamında düşünüldüğünde dil ve kültür belirleyici olmaya başlamıştır. Bu dönemi ötekilerden ayıran en önemli özellik, İslami değerlerin ön planda olduğu Osmanlı'dan artık gerçek anlamda ulusun egemenliği ve bağımsızlığı fikrinin bir ilke olarak uygulanmaya başladığıdır. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına bakıldığında yaşanan devrimler bu ilkenin bir özlem olarak kalmasındansa gerçeğe dönüşmesinin kapılarını açmıştır. Bunun gerçekleşmesinin yolu ise aydınlanma felsefesinin temelini oluşturan aklın kullanılması ve bireye önem verilmesi ile bilginin yaygınlaştırılması gibi ilkelerin hayata geçirilmesi ile olmuştur. Ancak akıl ve bilimin toplumda etkin olabilmesi için birey ve toplumun aynı zamanda ortak bir toplumsal bilinç ile oluşturduğu dil, tarih ve

kültür yapılanmasına bağlıdır (Berkes, 2003). Bu durum göz önüne alındığında ise, devrimin temel anlayışının kişilerin kulluktan çıkarılarak vatandaş olması anlayışı yatmaktadır. Bunun sonucunda ise devrimler ümmet olmaktan ulus olmaya giden sürecin önünü açmıştır. Bu durum ise insanın aklının kullanması ve bilim ve tekniği merkeze almasıyla mümkündür (Gökberk, 1997). Bunun gerçekleştirilmesindeki temel ölçüt ise dinin etkisinden kurtulmuş milli bir kimliğin inşası ve laik bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır.

Laiklik ilkesi Türk İnkılabıyla birlikte gerçekleştirilen diğer ilkelere göre çok daha belirleyici ve belki de inkılabın temel taşı olarak görülebilir. Bu ilke hem akılcı ve bilimsel tutumun bir aracı, hem de bu durumun bir sonucudur. Hedeflenen batılılaşma yolunda bu ilke belirleyici olmuştur. Bu ilke gereğince yeni oluşmuş olan devletin toplumsal düzeni ve hukuk kuralları dini hükümlere göre değil akla ve bilime dayanır bir hale gelmiştir. Bu süreçle birlikte artık din kişinin özel yaşamının bir parçası haline getirilerek bireylerin vicdani meselesi olarak sınırlandırılarak din hürriyeti sağlanmaya çalışılmıştır. Laiklik, yeni rejim ve siyasal iktidarın gerçekleştireceği politika ve eylemlerin meşruluk zeminini oluşturmaktadır. Bu nedenle de laiklik ilkesi direkt olarak siyasetin ve kültürel politikaların merkezinde yer almıştır. Osmanlı Devleti'nin geleneksel ve dini yapılanmasından ancak laiklik gibi bir politikayla sıyrılabilirdi. Yaratılmak istenen yeni toplumsal örgütlenmenin temelini dini öğelerden arındırılmış bir millete dayandırma amacındaki Cumhuriyet Türkiye'si, millet kavramına yeni bir içerik kazandırırken, bu yolla da din ve devlet arasındaki ilişkiyi de yeniden düzenleme şansı bulmuştur. Laikliğin 1928 yılında bir ilke olarak Anayasa dahil edilmesinin hemen öncesinde ortaya konulan bu anlayışa göre laiklik, vicdan özgürlüğünün, dil, din, ırk ve sınıf ayrımı yapılmaksızın bütün vatandaşların hukuk önünde eşitliğinin ve ulus egemenliğinin teminatı olarak görülmüştür.

Bununla birlikte, dini ve devlet işlerini birbirinden ayırmak yeni rejimin yaratmak istediği modern toplumu gerçekleştirmede tek başına yeterli değildi. Bu amaca ulaşabilmek için dinin devlet tarafından denetim altına alınması gerekmektedir. Bu nedenle, alfabe değişikliği Osmanlı dönemini hatırlatan rütbelerin kullanımdan kaldırılması, soyadı uygulaması, şapka ve kılık kıyafet ile ilgili düzenlemeler, hafta tatili ve benzeri bazı uygulamalar, Hilafetin kaldırılması, Tekke ve Zaviyelerin kapatılması, Şer’iye ve Evkaf Vekaleti’nin kaldırılması türünden uygulamalar yeni rejimin laiklik politikası bağlamında gerçekleştirmiş oldukları düzenlemelerdir. Halk İslam’ının en önemli temsilcileri olan ve bu nedenle de Müslüman kitleler üzerinde yerleşik resmi İslam’dan daha büyük bir etki yaratan derviş tarikatları, tekkeler ve türbeler kapatılmasının sonucu olarak dini nitelikli tüm kurumlar yeni rejimin siyasi politikaları bağlamında şekillenmiş ve devlet denetiminde bir din anlayışının güçlenmesi sağlanmıştır (Köker, 2005, Tunçay, 1999 ve Ahmad, 1995).

Bu nedenle de 1924 Anayasasında aslında var olan “Devletin dini İslam’dır.” maddesi, 1928 yılında yapılan değişiklikle anayasadan çıkartılmıştır. Laikliğin devlet ve toplum modernleşmesinin özünü oluşturmasıyla birlikte toplumun gelenekçi yapısından tepkiler gecikmemiştir. Özellikle 1928’den sonra bu politikaların iyice hızlanması, örneğin ibadetin Türkçe yapılması ve dinle ilgili kimi laik reformlar yeni rejime yönelik muhalefetin artmasına neden olmuştur. Söz konusu muhalefetin temel argümanı ise yeni rejimin laiklik uygulamalarının İslam dinin ortadan kaldırma amacıyla olduğudur. Bu bağlamda cumhuriyet döneminde görülen kimi ayaklanmalarda slogan şeriatın elden gittiğiydi. Bu sloganla ifade edilen reformların kurulu düzeni bozması ve ayaklanan kesimlerin hayat tarzlarına tecavüz ettiği iddiasıydı. Kendi hayatlarında İslamiyet birleştirici bir unsurdu ve bu haliyle politik bir nitelik taşımamaktaydı. Ancak yaşanan süreçle birlikte İslamiyet, siyasi merkeze karşı yerel değerleri savunmanın bayrağı haline

geldi. Yeni süreçte politik nitelik kazan İslam ise, mahalli geleneklerle, gizemci mezheplerle kolayca kaynaşmış bir inanç ve örgütlenme biçimi olarak görülmektedir (Vryonis, 2012 akt: Keyder:2008).

Kitlelerin yaşam biçimlerini temsil eden ve kurumlaşmış biçimiyle Sünni İslam hiçbir zaman devletten bağımsız bir şekilde örgütlenmemiştir. Halifelik makamı padişaha ait olduğu gibi aynı zamanda şeyhülislam da bugünün tabiriyle atamayla gelen bir devlet memuru ve 1916 yılına kadar da Bakanlar Kurulunun üyesi olduğu görülmektedir. Daha önceki dönemde reformcu hareketlere karşı çıkan dini nitelikteki isyanlar olduğu gibi cumhuriyet döneminde de halifelik kurumunu kaldıran cumhuriyet rejiminin de benzer bir toplumsal tepkiyle karşılaşması kaçınılmaz olmuştur. Gerçekleştirilen laiklik politikaları sonucunda Avrupalı pozitivist, laik ve ilerlemeye olan inanç gibi birtakım ilkeler referans alınmış ve kurulan yeni devletin dini bir meşruiyet temeli üzerine kurulamayacağını kesinlikle fark etmişlerdir. Ama ülke içerisinde devletin katı laiklik politikaları, başlıca ideolojik aygıt olan İslamiyet'i reddetmekteydi. İslamiyet hala toplumu bir arada tutan ilke olduğundan dolayı, İslamiyet'in yeni dönemde reddedilmesiyle toplum ve devletin birbirinden iyice ayrışmasına neden olmuştur. Ancak, burada İslamiyet her ne kadar bürokrasinin gözünde İslami bir tepki veriyor olsa da din yeni dönemde muhalif bir yön kazanarak devlete karşı toplumu birleştirecek bir esas olma özelliği kazanmıştır (Keyder, 2008 ve Mardin, 1981). Yine de bu dönemde gerek Sünni İslam gerekse de bunun dışında kalan tarikatların yeni rejimin laik politikalarına olan karşı duruşları, muhalif hareketlerine devlet hiçbir şekilde müsamaha göstermemiş çok sert yaptırımlar uygulamış; İstiklal mahkemelerinde yargılanmışlardır. Kaldı ki bu katı laiklik politikaları Cumhuriyet'in ilanından çok partili hayata geçişin yaşandığı 1950'li yıllara kadar uygulanmıştır. Bunun sonucunda da dini referansa sahip tüm kesimler- gerek Sünni İslam nitelikli kesimler

gerekse de heterodoks İslam zümreleri bir çeşit içe kapanma ve gizlenme pratikleri geliştirerek bu döneme kadar kapanma eğilimi içerisinde olmuşlardır.

Burada değinilmesi gereken bir diğer önemli nokta ise cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte Alevi-Bektaşî zümrelerin yeni rejimle olan ilişkisidir. Bu dönem için iki önemli olay dikkat çekicidir. Bunlar Atatürk'ün 1919 yılında Hacı Bektaş Veli dergahına yaptığı ziyaret ve Kurtuluş Savaşı sırasında Alevi-Bektaşî dergahlarının Kuvayı Milliye güçlerine olan gizli destekleridir. Atatürk, Alevi-Bektaşî topluluklarının kurtuluş mücadelesinde önemli bir destek oluşturacaklarının farkındaydı. Çünkü bu kesimler yüzyıllardır Sünni İslam'ın ve hilafetin boyunduruğu altındalardı. Bu durumun farkında olan Atatürk, Erzurum ve Sivas Kongrelerinin ardından Hacı Bektaş Dergahına gider ve burada mücadele süreci için Alevi-Bektaşîlerden destek sözü alır. Bu bağlamda örneğin, İstanbul'un işgal edilmesiyle birlikte yaşanan süreçte buradaki dergahlar önemli işlevler yüklenmişler ve kendilerine sığınan kişileri saklamışlar ve hatta zaman zaman askeri depolardan elde edilen silah ve teçhizatları Ankara'ya sevk etmişlerdir. 1920'de açılan ilk mecliste bir Bektaşî olan Cemalettin Efendi bu mecliste başkan vekili olarak bulunmuştur. Ayrıca cumhuriyetin ilanı sırasında da yine Alevi-Bektaşîlerin etkin bir rolü ve katılımının olduğu da görülmektedir. Bu durum bizlere çok uzun zamandır dışlanan bir kesimin cumhuriyetle birlikte önemli konumlara geldiklerini göstermektedir. Bunun sonucu olarak da bu kesimlerin yeni rejime olan destekleri sağlanmıştır. Cumhuriyetle birlikte yaşanan değişim süreci ve özellikle de halifelik kurumunun kaldırılmış olması bu kesimleri özellikle memnun etmiştir. Diğer taraftan bu yıllarda Anadolu'ya ulaşım imkanlarının daha da artmasıyla birlikte Osmanlı'dan itibaren marjinal konuma itilen Anadolu Alevilerinin bu konumdan uzaklaşarak artık daha aktif ve kentle doğrudan temas kurmaya başladıkları bir döneme girdikleri görülmektedir. Fakat yine de bu topluluklarla yaşanan temas yine de



sınırlı kalmıştır. Bunun sonucu olarak da Aleviler, merkezin yukarıda anlatılan uygun yapısını kaçırmışlar ve merkez-çevre ikileminde çevrede kalmışlardır. Bu durum Alevilerin de kentlere göç etmeye başladığı 1950'li yıllara kadar bu şekilde devam etmiştir. Aleviler açısından bir diğer sıkıntılı durum ise tekke ve zaviyelerin kapatılması ve bu sürecin çok sert bir şekilde gerçekleştirilmesi olmuştur. Çünkü bu durumun doğal bir sonucu olarak Alevi-Bektaşî dergahları da kapatılmış oldu. Bunun sonucu olarak da en başından beri bahsi edilen içe çekilme ve kapanma süreci yaşanarak ibadetlerini ve sanatsal faaliyetlerini gizli bir biçimde yaşamak durumunda kaldılar. Her ne kadar bu durumun Sünnilere de benzer şekilde uygulanacaklarını sanmışlar ve bu nedenle de en başta bu uygulamaya ciddi bir karşı çıkışları bulunmamışsa da Diyanet İşleri Başkanlığının kurulmasıyla devletin din tanımlamasının yine Sünni bir nitelik taşıdığı olgusuyla karşılaşıldı. Diğer taraftan ulus kimliğinin inşasında Türk olmaya sürekli atıfta bulunuluyor olması, Alevi olup Türk olmayan kesimler için çelişkiler taşımaktaydı. Yeni ulus inşasında Alevi-Bektaşî gelenekleri, ritüelleri ve deyişleri Türk kültürü ve Türk dilinin önem verdiği alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşın Osmanlı'dan bir gelenek gibi devam eden Sünni/Hanefi olma durumu vazgeçilmez bir unsur gibi değerlendiriliyordu. Bunların üzerine bir de 1938 yılında Dersim olaylarının kanlı bir şekilde bastırılması sonucunda Alevilerin laiklik ve modernleşme süreciyle başlangıçta olumlu olan ilişkileri sarsılmıştır. Sonuç olarak denilebilir ki bu dönemde Alevi-Bektaşîlerin yeni rejimle kurmuş oldukları ilişkide kimliklerini dışa vurmadıkları sürece herhangi bir olumsuz durumla karşılaşmadıkları görülmektedir (Keleş, 2008 ve Dinçer, 2004).

Bu duruma rağmen bugün hala Alevi-Bektaşî dergahlarında Hz. Ali ve Atatürk'ün resimlerinin bir arada olduğu dikkatleri çekmektedir. Çünkü Türkiye'de heterodoks bir inanişaya sahip olanlar ya da o zümreye ait olanlar için laik rejim bütün

inanişlara eşit mesafede durması bağlamında tercih edilir bir konumdadır. Bu bağlamda Cumhuriyet'in kurulması ve halifeliğin kaldırılması nedeniyle Mustafa Kemal'den yana olmuşlardır. Başka bir deyişle:

Sünni Osmanlı imparatorluğunda uzun bir süre zulüm görmüş olan Aleviler, Mustafa Kemal Atatürk'ün İslami teokraziye karşı ilgi çekici bir alternatif olarak sunduğu politik programını memnuniyetle karşıladı. Bazı Kemalist reformlar Alevi dinsel pratiklerine hayli sert darbeler vurmuş olsa da, Alevilerin genel olarak Kemalist Cumhuriyeti kendi varlıkları için bir güvence olarak görmüşlerdir. Hemen hemen her zaman Alevi evlerinde bulunan Ali ve Atatürk posterleri bu dinsel-politik özdeşleşmeye göndermede bulunmaktadır. 1925'te Türkiye Cumhuriyeti Devleti derviş tekkelerini resmi olarak kapatılmasıyla, Alevi ritüelleri daha gizli yürütölmüştür. Bununla birlikte pek çok Alevi Hz. Ali'yi rehber Atatürk'ü de lider görerek bu iki tarihsel figürün simgelerini söylemlerinde ve gösterilerinde birleştirirler. Bu elbette dinsel ya da geleneksel Alevilik anlayışı ile seküler ya da modern Alevilik anlayışının bir birleşimidir (Erol 2008).

Göröldüğü üzere Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte yaşanan süreçte Alevi-Bektaşilerin yeni sistemle kurmuş oldukları ilişki birtakım aksaklıklarına rağmen görece daha iyi bir konumdadır. Sekülerleşme süreci olmasına rağmen tekkelerin kapatılmasıyla birlikte yine içe kapanma durumu ortaya çıkmışsa da bu durum Osmanlı'daki duruma göre tercih edilir bir durum olarak değerlendirilebilir.

Bu dönemde yaşanan tüm bu siyasi gelişme ve değişmeler bağlamında oluşturulan politikalar dönemin musiki anlayışını da etkilemiştir. Osmanlı'ya ait bütün değerlerin reddini içeren cumhuriyet Türkiye'sinde musiki anlamında da büyük dönüşümler yaşanmış ve yeni devletin ideolojilerinin sesi olarak Musiki İnkılabı

gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın bundan sonraki bölümü Cumhuriyet döneminde musiki alanında yaşana değişimleri ve farklı kesimlerin musiki ya da yeni dönemin kavramı müzik konusundaki eylemliklerine anlatmayı amaçlamaktadır.

## VIII. BÖLÜM: CUMHURİYET DÖNEMİ BATILILAŞMA POLİTİKALARI BAĞLAMINDA MUSİKİ İNKILABI

Daha önceki bölümlerde Osmanlı Devleti'ndeki gerek saray musikisi gerekse de tekke musikisine ait örnekler izah edilmeye çalışılmıştı. 18. yüzyılla birlikte ama özellikle 19. yüzyılda başlayan batılılaşma politikaları devletin pek çok alanında değişim ve dönüşümlerin yaşanmasına neden olmuştur. Kuşkusuzdur ki toplumun önemli kurumlarından birisi olan sanat ve daha özelde musiki de bu süreçte önemli değişimler yaşamıştır. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Batı ile kurduğu ilişkiler bağlamında Batı'dan aktarma bazı musiki formları Osmanlı musikisine eklenmiştir. Tonal müzik, şarkı formu, opera, bando... gibi. Yine Batılılaşma politikalarının sonucunda ve dönemin bazı siyasal problemlerinden dolayı askeri anlamda Yeniçeri Ocağının kapatılmasına paralel olarak ocağın musikide arka planını oluşturan mehterhaneler de kapatılarak yerine yeni kurulan ordu olan Nizam-ı Cedid'in hizmetindeki musiki kurumu olarak Muzıka-i Humayun kurulmuştur. Muzıka-i Humayun Tanzimat fikrinin ilk uygulandığı alanlardan biri olarak görülebilir. Askeri müzik ve eğitimi dışındaki türlere yönelmesiyle, öğrencilerine batı notası ve müzik kuralları ile ilgili verdiği eğitimle Türkiye'de adı konulmamış ilk konservatuar niteliğindedir. Müzikteki bu batılılaşma hareketi ilerleyen dönemlerde de devam etmiştir. Abdülmecid döneminde Muzıka-i Humayun çalışmalarına devam etmiş ve Batılı tarzda korolar ve orkestralar artık müzik yapmaya başlamışlardır. Diğer taraftan yine bu dönemde geleneksel musiki örnekleri batının nota sistemiyle yazılarak yeniden icra edilmişlerdir. (Sefer, 2012). Osmanlı Devleti'nin son döneminde musikide yaşanan bu dönüşümler belirli bir plan ya da program dahilinde olmamıştır. Osmanlı musikisi Batıinkiyle eklenmiştir. Özellikle Tanzimat'la birlikte başlayan bu eklenme sürecinde Batı müziğine ait unsurlar Osmanlı musikisinin düalist bir yapıya

bürünmesine neden oldu. Yani bir tarafta Doğu'ya ait olan diğer tarafta ise Batılı birtakım unsurların bir arada olduğu ikircikli bir yapı oluşmuştur. Bu ise Osmanlı'nın batı ile kendi gelenekleri arasındaki sıkışmışlığa işaret etmektedir. Bu durum sadece o döneme has bir durum olarak kalmamış, yeni kurulacak olan devletin de benzer şekilde bu düalist yapıya sahip olduğu görülmektedir. Kaldı ki aslında ilk olarak Tanzimat döneminde yaşanmaya başlayan alaturka ve alafranga müzik ayrımı yine cumhuriyet Türkiye'sinde de devam etmiştir. Ve Cumhuriyetin ilanına kadar olan süreçte bu iki musiki türü birbiriyle olan etkileşimini sürdürmüştür. Ancak iki dönemin müzik konusundaki tutumu değerlendirildiğinde Batı müziğinin tam anlamıyla bir devlet politikası halini alması Cumhuriyet döneminde olmuştur.

Tarihsel süreçte gerek yurt içinde gerekse de uluslararası alanda yaşanan gelişmeler sonucunda yaşanan ve ulusal kimliğin artık ön plana çıkmasıyla birlikte sadece siyasal anlayış değişmemiş buna bağlı olarak da toplumun estetik zevkini yansıtan değerler de bir dönüşüme uğramıştır. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte yaşanan süreçte yöneticilerin topyekün bir ulusal kimlik inşasına girdikleri görülmektedir. Bu kimlik arayışında Atatürk'ün devrimlerine inanana ve onu içselleştirmiş bir milli kültüre sahip bireylerin oluşturacağı kimlik anlayışına ulaşmak hedeflenmiştir. Bu arayışta toplumun bütün alt ve üst yapı kurumlarına yönelik dönüşümler gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda toplumun kültürel hayatının önemli ayaklarından birisi olan musiki de bu dönüşümden çok ciddi şekilde etkilenmiştir. Kendi tarihi değerleriyle hesaplaşan Türkiye bir yandan da Batı tekniğini ve gelişmelerini de dikkate alarak bir musiki anlayışı inşa etmeye çalışmıştır. İşte Cumhuriyet'in kurulduğu ilk yıllardan başlayan ve Atatürk'ün ölümüne kadar devam eden süreç bu Musiki İnkılabı'nın yaşandığı dönem olarak görülmektedir.

Atatürk'ün yapmış olduğu devrimlerden en çok tartışılanlarından birisi Musiki Devrimidir. Yenilik ve geleneksellik arasında o zamanlardan başlayan tartışmalar bugün hala geçerliliğini korumakta. “Yeni topluma yeni sanat” (Saygun, tarihsiz) tarzının gerekliliğini savunan Atatürk bu bağlamda bu alanda önemli dönüşümler yaşanması için çabalamıştır. Müzik anlayışının batılı değerlerce “modernize” edilmeye çalışıldığı bu süreçte kuşkusuz Atatürk'ün ve Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun bu konuyla ilgili fikirleri belirleyici olmuştur.

Atatürk musiki konusundaki görüşlerini 1928 yılında Sarayburnu ve 1934'teki Kamutay'ın açılış konuşmalarında belirtmiştir. Bu noktada bu konuşmaları burada belirtmekte fayda var (Aksoy, 2008):

“Bu gece burada güzel bir tesadüf eseri olarak, Şark'ın en mümtaz iki musiki heyetini dinledim. Bilhassa sahneyi birinci olarak tezyin eden Müniretü'l Mehdiye Hanım sanatkarlığında muvaffak olduk. Fakat benim Türk hissiyatım üzerinde artık bu musiki, bu basit musiki, Türk'ün çok gelişmiş ruh ve hissiyatını tatmine kafî gelmez. Şimdi karşıda medeni dünyanın musikisi de işitildi. Bu ana kadar şark musikisi denilen terennümler karşısında kansız gibi görülen halk derhal harekete ve faaliyete geçti. Hepsi oynuyor ve şen şatırdırlar, tabiatın icabını yapıyorlar. Bu pek tabiidir”

Atatürk'ün bir başka söylevi de şudur:

“Arkadaşlar! Güzel Sanatların hepsinde, ulus gençliğinin ne türlü ilerlemesini istediğinizi bilirim. Bu yapılmaktadır. Ancak bana kalırsa bunda en çabuk, en önde götürülmesi gerekli olan, Türk musikisidir. Bir ulusun yeni değişikliğinde ölçü, musikide değişikliği alabilmesi, kavrayabilmesidir. Bugün dünyaya dinletmeye yeltenilen musiki bizim değildir. Onun için yüz ağartıcı değerde olmaktan uzaktır. Bunu açıkça bilmeliyiz. Ulusal, ince duyguları düşünceleri anlatan yüksek deyişleri, söyleyişleri toplamak, onları bir gün önce, genel son musiki kurallarına göre işlemek gerekir. Ancak bu yolda, Türk ulusal musikisi yükselebilir, evrensel musikide yerini alabilir. Kültür İşleri Bakanlığı'nın buna değerince özen vermesini, kamunun da, bunda ona yardımcı olmasını dilerim”.

Bu konuşmalarda Cumhuriyet Türkiye'sinin musikiye vereceği yönün ne olduğu oldukça açıktır. Cumhuriyetli birlikte inşa edilmeye çalışılan ulusal kimlik arayışında belirleyici olan Gökalp'in fikirlerinin burada da karşımıza çıktığı görülmektedir. Bilindiği gibi Gökalp yeni kurulan devletin musikisinin nasıl olacağına ilişkin kimi düşüncelerini

ileri sürmüştür Diğer taraftan Gökalp'e göre, ulusal kültürün yaratılmasında müziğe çok önemli bir pay düşmekteydi. Ona göre çağdaşlaşmanın en temel ölçütlerinden birisi milli musikinin seviyesidir. Ancak en başta Gökalp Türklerin tarihte estetik beğenilerinin zaten çok yüksek olduğunu vurgular:

“Eski Türkler’de estetik beğeni çok yüksekti. Turfan’da bulunan mermer heykeller, hiç de Yunan heykellerinden aşağı değildir. Tolunlular ile Ahşidler’in, Selçuk Türkleri’nin, Harezmi Türklerinin, Timurluların, Osmanlıların, Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türklerinin, Mısır’da, Irak’ta, Suriye’de, Anadolu’da, İran’da Türkistan’da, Hint’te, Afganistan’da yaptıkları camiler, saraylar, türbeler, köprüler, çeşmeler, dünyanın en güzel eserlerindedir” (Gökalp, 2012).

Bu söylemiyle Gökalp Türklerin tarihte önemli bir iz bıraktıklarını vurgulayarak çok büyük bir sanat birikimleri olduğunu söyler. Ve Türkçülüğün Esasları adlı kitabında masallar ve halk şiirleri gibi pek çok sanat türünde benzeri bir durumun olduğuna işaret eder. Osmanlı sanatını Türk sanatından ayıran Gökalp buradan hareketle sanat ve özellikle musiki üstünden hem kendi tezini devam ettirir hem de Türk kimliğini inşa etmeye çalışır: Ona göre Batı müziği ülkemize gelmeden önce yurdumuzda iki müzik türü vardır. Bunlardan birincisi Farabi tarafından Bizans’tan alınan Doğu müziği, diğeri ise eski Türk müziğinin devamı olan Halk melodileridir. Doğu müziği Arapçaya aktarıldıktan sonra bu “hasta” müzik sarayın da çabasıyla Farsça ve Osmanlıcaya aktarılmış; aynı zamanda Osmanlı sınırları içerisindeki farklı kesimlerin müzikleri de tek çatı altında toplanmıştı. Bu nedenle Gökalp bu müziğe Osmanlı Milletler topluluğu adını vermiştir. Yapmış olduğu tasnifte dünyada genel olarak üç müzik türünün varlığından bahseder. Bunlar, Doğu müziği, Batı müziği ve Halk müziğidir. Bu üç müzik türünün hangisinin milli olduğuna ilişkin olarak ise, Doğu müziğinin hem hasta hem de milli olmadığını, halk müziğinin milli kültürümüze ait olduğunu, Batı müziğinin ise yeni medeniyete özgü olduğunu bu yüzden de bize yabancı olmadığını belirtir. Bunun sonucu olarak da milli

müziğin, halk müziği ile Batı müziğinin kaynaşmasından doğacağını iddia eder. Bunun için ise halk müziğinin milli kültüre kazandırmış olduğu melodilerin batı müziğine ait yöntemlerle armonize edilmesi gerekmektedir. Böylelikle hem milli, hem de Avrupalı bir müziğe sahip olmak mümkündür (Gökalp, 2012).

Gökalp'in bu düşünceleri ve yukarıda Atatürk'ün düşünceleri değerlendirildiğinde birbiriyle örtüştüğü ve Musiki İnkılabının da temelini oluşturduğu görülmektedir. Dolayısıyla, burada reformların yönünün ne şekilde olacağı görülmektedir. Çağdaşlık ve millilik arasındaki ayrımı belirginleştiren Gökalp'in musiki anlayışı da buradan hareketle hars ve medeniyet kavramsallaştırması üzerine inşa edilerek yabancı ve gayrı milli olarak gördüğü geleneksel Osmanlı/Türk müziğinin karşısına milli olarak gördüğü halk müziğini koymuştur. Ancak çağdaşlığı halk türkülerinde bulamadığını söyleyen Gökalp bu özelliği Batının tekniğinde ve armonisinde aramıştır. Gökalp'in bu noktada Avrupa'da 19. Yüzyılda oluşan ulusal müzik akımlarından esinlenerek Türkiye için çağdaş ve milli bir müzik oluşturma çabası içerisinde olduğu görülmektedir (Behar, 2005:271).

Diğer taraftan bu dönemde musiki üzerine yapılan tartışmalar sadece Gökalp tarafından yapılmamıştır. Onun dışında Mahmut Ragıp Gazimihal ve Rauf Yekta gibi isimler de bu mevzu üzerine düşünmüşlerdir. Gökalp'in görüşlerine yakın olmakla birlikte ondan daha ılımlı bir tavır içerisinde Türk Müziğinin kökeni tartışmalarına yönelir ve Türk müziğindeki Yunan, İran ve Arap etkilerinden bahseder. Gazimihal, Gökalp' in Türk müziğinin kökenine dair söylediklerinin hepsine neredeyse katılır. Gökalpten, ulusal müziğin oluşumunda Klasik Türk müziğinin kullanılabilirliği konusunda ayrılmaktadır. Gökalp'in halkçı yaklaşımına mesafeli duran Gazimihal sadece halk ezgilerinden oluşacak



olan ulusal müziğin bestecileri sınırlayacağından şüphe eder. Yalnızca halk nağmelerinden üretilecek eserlerin milli sayılabileceği, bunun dışında kalanların ise millilikle bir ilişkisinin bulunamayacağı tarzındaki görüşlerin her şeyden önce sanatta yaratıcının özgürlüğünü engelleyeceğini savunur. Çünkü ona göre Türk ruhunun yaratmış olduğu her şey milli olup, gayri milliliğin tek ölçütü coğrafidir. Bu anlayışı dolayısıyla Gazimihal'in Gökalp'e göre daha esnek bir sentez yaptığı iddia edilebilir. Yine Gökalp gibi Batılı müzik değerlerinin aktarılmasının gerekliliğine işret eder ve Türk aleminde var olan müzikal dokunun daha geniş olarak ifade edilebilmesi için Klasik Türk müziğinin müzikal renklerinden de faydalanılması gerektiğini düşünür. Milli olmak niyeti gütmeyen icra edilecek olan musiki içinse ise Anadolu musikisi ile şehirlere mahsus olan ince saz musikisini önerir (Behar, 1982).

Rauf Yekta ise bu iki isimden farklı bir yerde durmaktadır ve Türk müziğinin kökenine ilişkin tartışmaların dışında durur. O, önceliği Türk müziğinin Batılı müzisyenlere nasıl izah edileceğinin yollarını aramaktadır. Bunun içinse, var olan müzik anlayışının kabulü ya da reddedilmesinin yerine, nasıl ifade edilmesi gerektiği üzerine çalışmıştır. Kökene dair tartışmaları doğru olsa bile milliyetçi bir söylemin kültür mirasını yok etme riskinin bulunduğunu söyler. Bunun yanında Türk kültürünün Doğu'ya ait olmadığını yineleyen Gökalp ve Gazimihal'e karşılık olarak Türk müziğinin özgün ve en gelişmiş Doğu müziği olduğunu belirtir. Ulusal müziğin yaratılması aşamasında ise, öncelikle Türk müziği ses sisteminin kendi lisanına uygun bir yöntemle ortaya çıkarılması gerektiğini savunarak, Batı'nın kendi tekniğinden yola çıkarak Türk müziğini anlamasının zorluğuna dikkatleri çeker. Bunun aşılması içinse Türk müziğinin kuramsal açıdan bu iki müzik türünün farklı temellerden yükseldiği göz önüne alınarak nitelikli bir açıklamasının yapılması gerektiğini belirtir. Çağdaş bir müziğe ulaşmanın yolu ne Batı'nın sistemini

olduğu gibi almak ne de Doğu'nun makamsal yapılarından vazgeçmekle mümkündür diyerek hem milliyetçi temelli yaklaşımlardan uzaklaşmış hem de kendine has farklı bir sentez fikri geliştirmiştir (Ceran, 2010).

Bu noktada tekrar Ziya Gökalp'e dönmekte fayda var. Çünkü Gökalp'in musiki teorisi Atatürk ve diğer yönetici isimler tarafından benimsenmiş ve uygulamaya konulmuştur. Atatürk'ün musiki ile ilgili düşüncelerine bakıldığında Ziya Gökalp'ten fazlasıyla referans aldığı açıktır. Mesela, burada yine Atatürk'ün bir söylevine değinmekte fayda var. Çünkü burada müzik reformlarının yöntemi ile ilgili oldukça belirgin bir ifadeye değinmektedir (Aracı, 2001):

“Osmanlı musikisi Türkiye Cumhuriyetindeki büyük inkılapları terennüm edecek kudrette değildir. Bize yeni bir musiki lazımdır ve bu musiki özünü halk musikisinden alan çoksesli bir musiki olacaktır. İtiyad dediğiniz şeye gelince, sizin Osmanlı Musikinizi Anadolu köylüsü dinler mi? Dinlemiş mi? Onda o musikinin itiyadı yoktur.”

Burada Atatürk'ün Ziya Gökalp'in kavramsallaştırmasından etkilendiği görölmektedir. Halk müziğinin referans alınacağı ve çağdaş dünyaya hitap edebilmek için de Batının tekniğinden yararlanılacağını söylemektedir. Bu amaçla gerçekleştirilen uygulamalardan radyoda Klasik Türk Müziği yayınlarının yasaklanması oldukça manidardır. 1934-1936 yılları arasında 20 ay süren radyoda alaturka yayın yasağı Musiki İnkılabının en uç örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte devlet radyosunun ağırlıklı olarak senfonik müzik ve yeni yeni oluşmakta olan az sayıdaki Türk halk türkülerinden oluşan bir repertuarı dinleyiciye sunarken, fasıl ve Osmanlı musikisi eserleri yasaklanmıştır. İdeolojik bir seçimin bir sonucu olan bu durum devletin resmi politikaların bir nevi aktarıcısı olan radyoların ideolojik bir araç olarak kullanılmış olduğunu göstermektedir (Kolluoğlu, 2012).

Dönemin uygulamalarına bakıldığında Osmanlı musıkisine yönelik bir sonlandırma operasyonu varsa da bu durum yeni kurulan devletin ideolojileri gereğince uygulanan bir seçim politikasının ürünüdür. Her ne kadar bu seçim Osmanlı musıkisini bitirme yönünde olmuşsa da Atatürk'ün bu musikiyi ne kadar sevdiği bilinmektedir. Ona göre musiki devriminin yapılacaklar içerisinde en zorunun olma sebebi belki de burada aranmalıdır. Yani yeni kurulan rejimin ilkeleri gereği çok sevilen ve bireylerin bütün bir duygu dünyasına hitap eden ve onları yansıtan musikileri feda edilmek durumunda kalınmıştır. Burada yine Atatürk'ün şu sözlerine kulak vermek gerekir (Gürkan,1973, Akt: Aksoy, 2008):

“Alaturka şarkılardan ben de hoşlanıyorum. Fakat unutmamak gerekir ki devrim yapan bu nesil, bazı fedakarlıklara katlanmasını bilmelidir”

Burada görüldüğü üzere en azından yeni neslin dinleyeceği müzik tarzının değişmesi hedeflenmektedir. Yukarıda da açıklandığı gibi müziğin ikili bir yapıya sahip olması onun devrim sürecinde diğerlerine göre daha yavaş gerçekleşmesinin önüne geçebilmek görece daha zor olmuş ve yapılan feragatler yeni neslin müzik zevki uğruna yapılmıştır. Bunun gerçekleştirilmesi içinse dayanılan en büyük güç yurt dışına gönderilen kişiler olmuştur. Yeni neslin müzik anlayışının değişmesinde ve onlara örnek olacak şekilde ulusal bir müzik oluşturmak bu kişilerin işiydi. 1924 yılından başlayarak Ekrem Zeki Ün, Ulvi Cemal Erkin, Necil Kazım Akses, Hasan Ferit Alnar, Cevat Memduh Altar, Ahmet Adnan Saygun, Halil Bedii Yönetken gibi isimler yurt dışına giderek Batılı tarzda bir müzik eğitimi almışlar ve ülkeye geri döndüklerinde bunu aktarmışlar ve müzik devriminin temelini oluşturmuşlardır. Her ne kadar bu kişilere ve dönemin politikalarına yönelik önemli eleştiriler getirilmişse de- Çok zengin bir Osmanlı müzik kültürü varken

müziğin batıda aranılması gibi- müzik inkılabı bu isimlerin çabalarıyla gerçekleşmiştir (Tunçay, 2009).

Diğer taraftan bu dönemle ilgili olarak değinilmesi gereken bir diğer önemli ayrıntı ise İnkılabın gerçekleştirilmesi süresince Batı'dan neyin alınıp neyin alınamayacağı sorunsalıdır. Bu bağlamda tıpkı Kahire Radyosunun yayınlarının Türk Radyo yayınlarına sızması gibi, özellikle 1940'larda Batılı caz müzikleri de kulaklarda yer edinmeye başladı. Müzik reformlarının önemli bir ismi olan İsmail Hakkı Baltacıoğlu, caz müziğini alaturka müziğine benzeterek cazın Türk vatandaşlarının “uygunsuz” arzularını kışkırttığını söyler. Caz müziği Batı'nın “ahlaksız” ve “ölçsüz” yaşam tarzını temsil ettiği için Türk yaşam biçimini tehdit eder bir nitelikte görölmüş ve Batı'nın geçilmemesi gereken ve Türklüğü bulanıklaştıran sınırı olarak tasvir edilmiştir. Bu anlamda cazı “kokain” ve “morfin” gibi kelimelerle ifade ederken, benzer şekilde alaturka müziği ise “melankolik” ve “alkolik” olarak isimlendirir (Kolluoğlu, 2012). Bu durum, Musiki İnkılabı meselesinde ne kadar hassas ve bıçak sırtı bir dengenin sağlanmaya çalışıldığını göstermektedir. Mesele, milli bir kimlik yaratma gayesi Musiki İnkılabı üzerinden düşünülecek olursa, yeni kimliğin belirleyici unsurlarının seçilmesine büyük bir özen gösterilmiştir.

İnkılabı gerçekleştirmenin ve başarılı kılmamanın önemli yollarından birisi ise okullaşma olmuştur. Yani artık konservatuarlar kurularak musikinin burada yöntemli bir şekilde ele alınması sağlanmıştır. Bu bağlamda da İstanbul'da Osmanlı Döneminde kurulmuş olan Darü'l Elhan'ın ismi konservatuar olarak değıştirilmiştir. Ancak kurumun sadece adı değışmemiş nitelik açısından da Batılı müzik değerleri ve teknikleri öğretilmeye çalışılmıştır. Başlangıçta Doğu ve Batı musiki bölümleri olmasına rağmen, 1927 yılı itibariyle Doğu musikisi bölümü kapatılarak yalnızca Batı tarzı bir eğitim verilmeye başlanmıştır. Elbette ki bu durum doğrudan doğruya yeni bir kültür politikasıyla ilgili

olmayıp, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun benimsemiş olduğu ideoloji ve politikaların bir sonucudur. Eğitim sisteminin bütünüyle modernleştirilmesi, tekkelerin kapatılması ve böylece alaturka müziğin bir kolunun hayat merkezi olan kurumlarının ortadan kaldırılması her alanda olduğu gibi müzikte de batılılaşma ve modernleşme politikalarının yansımasıdır (Katoğlu, 1992).

Sonuçta bu yaşananlar batılılaşma politikalarının bir sonucu ve hatta gereğiydi. Cumhuriyet'in musiki siyaseti resmi ideolojinin dışında düşünölemeyecek bir olgudur. Çünkü Osmanlılığın karşıtı bir biçimde yaratılmaya çalışılan yeni ulusal kimlik anlayışında Osmanlılığı hatırlatacak her şeyle bir hesaplaşma yapılarak redd-i miras yapıldı. Ulusal bir kimlik oluştura çabasında Batılı değerler referans alınmış, laiklik benimsenmiş, öğretime dindışı bir nitelik kazandırılmış, Latin alfabesi kabul edilerek dilde sadeleşmeye gidilmiştir ve Osmanlı musikisinin en temel kurumlarından birisi olan tekkeler kapatılmıştır. Bu şekildeki politikalarla inşa edilmeye çalışılan ulusal kimlik inşasında Osmanlılıktan mümkün olduğunca uzaklaşmaya çalışılmıştır. Ancak bu durum Osmanlı musikisi itibarsızlaştırılmıştır. Musiki konusu uzmanlar tarafından değerlendirilmeyip ideologlar ya da siyasetçiler tarafından şekillendirilmiştir. Bu bağlamda aslında Osmanlı musikisinin önemli kurumlarından birisi olan Darül Elhan'ın konservatuara dönüştürölmesi hatta kapatılmış olması işte bu devlet müdahalesinin bir belirtisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda da bahsedildiği üzere kuşkusuz Atatürk'ün musiki konusundaki görüşleri bu inkılabın gerçekleştirilmesinde belirleyici olmuştur. Ancak köklü ve zengin bir musiki birikimini Atatürk'ün sevdiği birkaç şarkıyla türküyle sınırlandırmak yanlış olacaktır. Çünkü hangi musiki türü olursa olsun sanatın devlet adamlarının görüşleriyle şekillenmesi doğru bir tutum olmaz (Aksoy, 2008).

Sonuç olarak, Türkiye'nin geçirmiş olduğu bu değişimlerin toplumsal hayattaki karşılıklarına bakıldığında çok ciddi kültür ve kimlik bunalımlarının yaşandığı görülmektedir. Topluma çok yabancı bir kültürün öğelerinin dayatıldığı Batı tipi bir kalkınma modeli ile değişimler sürecinde bu bunalımların gerçekleşmesi beklenir bir durumdur. Kadroların benimsemiş olduğu kültürel ve toplumsal hayat resmi Osmanlı'nın reddine dayanan ve dolayısıyla geçmişin bütün birikimlerini üzerinden atma amacıyla olan bir anlayışın ürünüdür. Bu ise yanlış Batılılaşma olarak adlandırılabilir bir olguya işaret etmektedir. Çünkü ilerleme ya da çağdaşlaşma arayışı, yalnızca “yeni eskiden iyidir” ilkesiyle Doğu- Batı ikilemine indirgenmiştir. Batı her şeyde kesinlikle daha üstündür, yeniliğin ta kendisidir. Batı'ya ait olan modern-güzel-faydalı yani alafanga; Doğu ise eski olarak algılanarak geri-çirkin-kötü yani alaturka gibi isimlerle adlandırılmıştır (Erguner, 2008 ve Tanrıkorur, 2009).

Diğer taraftan bu politikalar ışığında Türk müziğinde gerçekleştirilmeye çalışan reformların önceden ortaklaşa icra edilen müzikler üzerinde önemli etkileri olmuştur. Çünkü kolektifliği ağır basan Klasik Türk müziğinde yeni süreçle birlikte artık solo müzik olarak icra edilir olmuştur. Bunun sonucunda ise müzik birilerinin bestekar/sanatkar gibi etkinliğine işaret ederken, diğer taraftan bunu dinleyen edilgen kesimlerin oluşmasına neden olmuştur. Müzikteki bu değişim ise çözüme katılma bağlamında düşünüldüğünde müziğin icrasına katılan insanların bu şekilde azalması sonucunda çözüm belirli kesimlerin elinde olacaktır. Bu durum ise seçkin müzik ve halk müziği arasındaki uçurumun ikiye katlanmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda da yeni gelen kültürel öğelere karşı bir yabancılaşma olgusunun doğmasına neden olmuştur. Eskiden müziğin kolektif icra edilmesi gibi bir durum söz konusu iken yeni dönemde artık müzik belirli kalıplar ekseninde ve belirli kişiler tarafından icra edilmeye başlanmıştır.

Belirli bir kadronun bu şekildeki seçici eğilimleri müziğin siyasallaşmasına da neden olmuştur. Osmanlının reddine dayanan yeni ideolojide müzik konusunda da Osmanlı'ya dair izler silinmeye çalışılmış bundan dolayı da cumhuriyet dönemi değişim sürecinde de müziğin devletin resmi ideolojisine uygun bir biçim alması yönünde çabalanmıştır. Bu bağlamda uygulanmaya çalışılan Batıcı müzik anlayışında istenen başarı sağlanamayınca Batı'nın belli bir dönemde uyguladığı çoksesselik konusu gündeme gelmiş ve Türk müziğine dayatılmıştır. Bu süreçte Osmanlı saray müziği Batılı formlarla uyuşmadığından dolayı Batı bu sefer Osmanlı içerisindeki farklı unsurlara yönelmiş ve Osmanlı ile çatışmalı bir ilişki içinde olan tekke ve tarikat müziklerini önemsemiştir (Eğribel,1993).

Diğer taraftan yukarıda birkaç noktada tekkelerin kapatılmasına ilişkin musiki bağlamında birkaç şey söylemekte fayda var. Ancak bu konuyu özellikle Kutsi Erguner aracılığıyla açıklamakta fayda var. Çünkü tekke musikisi geleneği içerisinde yetişmiş ve tekke musikisi icra eden bir isim olarak bu süreci bizzat geleneğin içinde yaşayan biri olarak aktarmış olması çalışma bağlamında önem taşımaktadır:

“1925 yılında genç Türkiye cumhuriyetinin aldığı kararla, Mevlevilik de dahil olmak üzere tüm tekke ve zaviyeler kapatıldı. (...) Bu dergahlarda yaşayan insanlar ise, töre ve tekkelerinden koparak, kıyafetlerinden soyunsalar da, bir gün içinde, inançlarından, edebiyatlarından, müziklerinden vazgeçmeyeceklerinden toplum dışına itildiler. Osmanlı toplumunun en elit ve makbul kitlesini oluştururken birden bire marjinalleştirilen bu çevre, İstanbul içinde küçük bir topluluk olarak ve büyük bir gizlilik içinde yaşıyordu. Müziğin dışında her türlü dini tören ve toplantı yapmak yasak olduğundan, eski tarikat ve tekke erbabının, kendi evlerinde bile olsa, toplanıp ayin veya ilahi okuyabilmeleri için, önce muhakkak önlem almaları ve çevredekilerin özellikle polisin dikkatini çekmemeleri gerekiyordu. Konulan yasaklar ve tekkelerin kapatılması, aslında her biri ayrı gelenekler oluşturan çeşitli tarikatların insanlarını bir araya toplayarak tek bir cemaat haline getirmişti. Tekkelerin yasaklanmasından sonra, devlet içindeki eşyalar ve vakıflarıyla birlikte bütün binalara el koymuştu. Bu binaların bir kısmı, Konya'daki Asitane Mevlana Müzesi'ne, İstanbul'daki Galata Mevlevihane'sinin Divan edebiyatı Müzesine dönüştüğü gibi, müzeler müdürlüğüne verilerek, ücretle ziyaret edilen kapalı mekanlara çevrildi; diğer bölümü, Kütahya

Mevlevihane'sinin Dönerler Camii olması gibi, semahane ve tevlidhanelerin camiye dönüştürülmesiyle Diyanet İşleri'ne devredildi. Genelde İmam Hatip Okulları ile İlahiyat fakültelerinde tekke ve tarikatlara düşman olarak yetişmiş genç imamlar, Diyanet İşleri Başkanlığınca bu camilere atandıklarında, ilk iş olarak o mekana halen manevi bağı olan tekke cemaatini dağıttılar ve olası toplantıları engellediler. Çağdaş Türk müziğinin oluşturulması için çözüm yolları arayan yöneticiler devlet radyoları aracılığıyla Klasik Batı müziğinin tanıtımını yaparak, halkın kulağının alıştırmaya çözümünü buldu. Bu amaçla devlet radyolarında devamlı klasik batı müziğinin yayınlanması gerekiyordu. (...) radyolardan devamlı Bach, Mozart veya Vivaldi'nin eserleri çalındığı takdirde, en ücra köşedeki Anadolu köyünden bile Batı müziği bestekarlarının çıkabileceğine inanılıyordu. Yine aynı sebeple, eldeki müzik ve edebiyat mirasının da unutturulması gerekiyordu. 1937-38 yıllarında, bu projenin gerçekleştirilmesi için, tüm geleneksel müzik türleri yasaklandı. Ney üflemek ya da eski eserleri icra etmek, günün siyasi koşullarında bir çeşit gerici olarak algılanmaya başladı" (Erguner,2010).

Burada görüldüğü üzere, laiklik politikalarının bir sonucu olarak tekkelerin kapatılmasıyla birlikte yaşanan süreçte gerçekten de kendi kimliğini tekkenin gelenekleri ya da kültürüyle tanımlayan kişilerin bastırma politikalarına maruz kaldıkları ve bunun sonucu olarak da içe kapandıkları görülmektedir. Kuşkusuz Cumhuriyet'in getirmiş olduğu bu laiklik politikalarının sonucu olarak içe çekilen bu kesimlerin varlıkları hiçbir zaman tam anlamıyla silinememiş; yukarıda Erguner'in de bahsettiği üzere geleneklerini, kültürlerini ve sanatlarını hiçbir zaman bırakmamışlardır. Gizliden gizliye de olsa bu geleneklerini korumuş ve devam ettirmişlerdir. Her ne kadar laiklik politikaları bağlamında bu kesimler içe kapanmış ve toplumsal hayattaki görünürlükleri yok edilmeye çalışılmışsa da kendi kimliklerini hiçbir zaman unutmamışlar ve bu yolda gereken çabayı harcamışlardır. Bu bağlamda müziğe burada çok önemli bir iş düşmektedir. Gerçekten de bu dönemde icra etmiş oldukları müzikler gerek kimliklerini ifade etmede gerekse de muhalefet etmede önemli bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaldı ki bu durum sadece bu dönemle sınırlı kalmamış ve ileride özellikle 1950 sonrasında da birtakım farklılıklara rağmen kimlik ve muhalefet aracı olma bağlamında düşünüldüğünde benzeri şekilde devam etmiştir.



Bu nedenle çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde öncelikle Çok Partili hayata geçiş süreci ve günümüze kadar olan süreçte yaşanan siyasal dönüşümlerin ne olduğuna konumuz bağlamında değinilecek; hemen ardından yine aynı tarihsel dönemi kapsayan muhalif nitelikteki şarkılardan kimi örnekler verilerek konunun desteklenmesine çalışılacaktır.

## **IX. BÖLÜM: 1950 SONRASI TÜRKİYE'DE TOPLUMSAL VE SİYASAL DÖNÜŞÜMLER**

Tanzimat'la resmi düzeyde başlayan batılılaşma politikaları Cumhuriyetin ilk yıllarından çok partili hayata geçişin yaşandığı 1950 yılına kadar olan süreçte devletin resmi ideolojisi çerçevesinde belirli kesimlerin bu düzenden pay alabilmesine olanak sağlanmıştır. Bilindiği gibi Cumhuriyet, Osmanlının reddi üzerine kurulmuş bir devlettir. Osmanlıya ait kurumsal yapılar kesin bir biçimde tasfiye edilmiş, tekke ve tarikatlarda bu tasfiyeden paylarını almışlardır. Tekkeler yok olmamışsalar bile içe çekilme yolunu tercih etmek zorunda kalmışlardır. Ancak 1950 sonrası dönemde bu sınırlar genişletilmeye çalışılmış ve çok daha büyük kesimlerin pay alma yarışı içerisinde oldukları görülmüştür. Böylelikle daha önce marj dışı olarak kabul edilen bazı toplumsal kesimler artık gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Resmi görüşteki bu değişimin sonucu olarak müzikte de benzer bir açılma ve sisteme dahil olma çabası yaşanmıştır. Dolayısıyla da yeni toplumsal düzende yeni bir müzik anlayışı doğmuş ve bu sayede de kapının dışında olanların merkeze sızma çabalarının önü açılmıştır.

Tarihin pek çok döneminde bastırma, sindirme gibi politikalara maruz kalan bu kesimlerin, yeni dönemdeki müziklerin dili ve üslubu iktidarla kurduğu ilişki açısından değerlendirildiğinde çevrenin kimlik inşası sürecinde önemli bir referans noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle de çalışmanın bu bölümünde 1950 yılında çok partili hayata geçişle birlikte yaşanan toplumsal değişme sürecinin dinamiklerine bakılarak bu politikaların toplumsal hayatta ne tür oluşumlara ve yapılanmalara izin verdiğini açıklamak amaçındadır. Çünkü özellikle Cumhuriyetle birlikte üzeri laiklik örtüsüyle kapatılan dini referansa sahip bu kesimler yeni dönemle birlikte yaşanan görece özgürlük ortamında artık görünür hale gelmeye başlamışlar ve sisteme dahil olma yarışı içerisinde bulunmuşlardır.

Kuşkusuz bu çabanın gerçekleştirilmesinde ekonomik ve siyasi pek çok araçlar kullanılmış olmasına rağmen en az onlar kadar etkili olan araçlardan birisi de müzik olmuştur. Dolayısıyla, 1950 sonrası dönemde müzik alanındaki değişimlerde merkez dışında kalan kesimlerin icra etmiş oldukları müziklerin kimlik inşası ve temsili bağlamında incelenmesi önem taşımaktadır. Tarihsel süreç göz önüne alındığında yeni dönemde ortaya çıkan bu müzik anlayışının bir gelenekten geldiği açıktır. Bu noktada çalışma kapsamında 1950 sonrasında ortaya çıkan bu yeni müziklerin tarihsel kökler bağlamında tekke ve tarikatlarda icra edilen müziklerin geleneksel bir devamcısı olduğu düşünülmektedir. Yeni dönemin müzik pratikleri özellikle yaşanan toplumsal olaylar ve teknolojik gelişmeler bağlamında düşünüldüğünde bu geleneksel köklerden artık yapı itibariyle daha farklı bir görünüm arz etmeye başladığı dikkatleri çekmektedir. Ancak bu tarz bir farklılaşmaya rağmen müzik pratiklerine bakıldığında içeriğindeki simgesel kodların geleneksel bir damardan beslendikleri ve muhalif olma niteliklerini devam ettirdikleri görülmektedir. Buraya kadar kısaca açıklamış olduğumuz marj dışı kesimlerin müziklerinin ayrıntılı bir şekilde incelenmesine geçmeden önce bu ortamı hazırlayan çok partili hayata geçişle birlikte yaşanan toplumsal değişimleri kısaca açıklayarak meseleye başlamak gerekmektedir.

Daha önceki bölümde tartışıldığı üzere Türkiye’de modernleşme serüveni oldukça geniş bir zaman diliminde yaşanmıştır. Batılılaşma olarak adlandırılabilir bu süreç 1923’te Cumhuriyet’in ilan edilmesiyle birlikte değil, aslında özellikle 1800’lü yıllarda III. Selim’in reformları ile başlamıştır. Dolayısıyla 1950 yılına kadar olan 130 yıllık uzun soluklu ve sancılı modernleşme mirasını üzerine yeni bir siyasal ve toplumsal sistem olan Çok Partili rejim cumhuriyet Türkiye’sinde gerçekleştirdi (Ortaylı, 2005). Kuşkusuz Türkiye’nin çok partili yaşama geçiş sürecinde Demokrat Parti ilk parti

olma özelliği taşımamaktadır. Demokrat Parti'den önce muhalefetin örgütlenerek kurduğu Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ile Atatürk'ün isteği üzerine kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası ile 1950 öncesi süreçte bir nevi çok partili hayat denemeleri yapılmıştır. Ancak bu iki partinin siyasette yer almış olmaları yine de Cumhuriyet Halk Partisinin tek parti olma özelliğini hiçbir şekilde değiştirmemiştir. Diğer taraftan 1955 yılına gelindiğinde ise 50'ye kadar olan süreçte 28 partinin kurulduğu bilinmektedir (Soysal, 1983).

Yeni kurulan devletin resmi ideolojisinin taşıyıcısı ve politikaların uygulayıcısı olan CHP'ye karşı oluşan muhalefet partinin kurulduğu yıllardan beri süregelmiştir. Bu memnuniyetsizlik ortamı II. Dünya Savaşı yıllarında daha da armış ve yine bu dönemde muhalefet ciddi bir örgütlenme gerçekleştirmiştir. Savaşın daha ilk yıllarında kent burjuvazisi ciddi bir sermaye birikimi yaptı. Diğer taraftan ekonomiyi denetlemek amacıyla çıkarılan Milli Koruma Kanunu sanayi ve ticaret burjuvazisinin çıkarlarını destekleyecek şekilde uygulanınca bu kesimlerin elindeki sermaye gittikçe arttı. Bunun yanı sıra, kırsal kesimde yaşayan halkın savaş yıllarında ürün arzında büyük düşüş yaşandı. Bu bölgelerdeki büyük toprak sahipleri de bu durumdan istifade ederek ürünlerini olabildiğince yüksek fiyattan satarak, onlar da büyük bir sermaye birikimi gerçekleştirdiler. Dolayısıyla bu süreçte halk yani üretici kesimle sermaye sahipleri arasındaki gelir farklılığı gitgide artmış oluyordu. Yoksullaşma sürecine tepki gösteren ve yoksullaşmadan dolayı iktidarı suçlayan çevreler CHP iktidarının sert baskısına maruz kaldılar. Kaldı ki durum sadece bununla kalmayıp yine aynı dönemde Varlık Vergisi, Toprak Mahsulleri Vergisi ve Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu gibi uygulamalar sonucunda yaşanan süreçte hem yoksullaşan halk hem de toprak ağalarının CHP'ye olan güveni sarsıldı. Bu tip vergiler ve kanunlar savaş ekonomisinden elde edilen büyük sermaye sahiplerinin elde etmiş oldukları

sermayeyi tehdit eder nitelikteydi. Bu gibi durumlar sonucunda da kent burjuvazisi ile savaş ortamında iyice fakirleşen ve çeşitli baskılara maruz kalan işçiler, köylüler, memurlar ve esnafların oluşturduğu halkın muhalefeti CHP karşısında yer alınca yeni bir siyasal akımın doğuşu kaçınılmaz olmuştur. Diğer taraftan, ülke içerisinde yaşanan bu koşullara önemli bir destek de Batı'dan gelmiştir. İkinci Dünya Savaşından yeni çıkmış olan Batılı devletlerarasında yaşanan ve uzunca bir dönem Soğuk Savaş olarak adlandırılan bu dönemde Avrupa, Kapitalist Batı ve Sosyalist Doğu olmak üzere keskin çizgilerle birbirinden ayrılırken SSCB ile sosyalist Doğu Avrupa Doğu Bloğunu oluşturdu. Soğuk Savaşın yaşandığı bu dönemde artık tek partili siyasal sistemlerin Özgür Dünya olarak adlandırılan ABD ile bir arada olması mümkün görünmüyordu. Kaldı ki, ABD, Türkiye'nin Özgür Dünya dahil olmasını ve bu yolla da sosyalist SSCB'ye karşı mücadele etmesini beklemekteydi. Kaldı ki bu yıllarda ABD, Sovyet tehdidi altında gördüğü ülkelerde sözde bir koruma politikası uygulamak amacıyla Truman Doktrini adı altında bazı uygulamaları yürürlüğe koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda tehlike altında görülen ülkelere birisi de Türkiye'dir. Ancak bilindiği üzere Amerika'nın bu politikası komünizmle mücadele etmede Türkiye'yi kendi ideallerine ulaşmada bir araç olarak kullanmaktır. Truman Doktrini kapsamında ülkelere askeri ve ekonomik bazı yardımların yapılması kararlaştırılmıştır. Elbette ki bunlar karşılıksız yardımlar değildir. Bu nedenle de savaş sonunda ABD, İnönü hükümetine karşı çok partili hayata geçiş ve komünizmle mücadele konusunda baskı uygulamaya başladı. Bunun sonucu olarak da CHP yönetimi 1945 yılı itibariyle üç temel politikayı uygulamaya başladı: İktisadi liberalleşme, komünizme karşı duruş ve siyasi liberalleşme. Bu politikalar gereğince de, Marshall Planı kabul edildi, Türk Lirası'nın değeri düşürüldü, IMF ve Dünya Bankasına üye olundu, devletçilik ilkesi yumuşatılarak dış ticaret üzerindeki devletçi uygulamalar

sınırlandırılmaya başlandı; sol eğilimli iki siyasi parti olan Türkiye Sosyalist Partisi, Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi kapatılarak sosyalist hareketler siyasetin dışına atılmaya başlandı, sol ideolojiye sahip sendikalar ve yayınevleri de aynı baskıya maruz kaldılar, yine aynı görüşe sahip üniversite hocaları düşüncelerinden dolayı üniversiteden atılmak durumunda kalmışlardır ve en nihayetinde siyasal liberalleşme politikası gereğince ve Batı Avrupa ve ABD tarafından dışlanmamak için çok partili siyasete geçilmesine ilişkin adımlar atılmaya başlandı. 1946'da yapılan ilk seçimlerde DP bu seçimi kaybetmiştir. Ancak çok tartışmalı bir seçim olmuştur. Çünkü sorasında seçimlere hile karıştırıldığı ve DP'nin bu nedenle seçimleri kaybettiği düşünülmüştür. 14 Mayıs 1950 yılında yapılan yeni seçimle birlikte artık CHP iktidarı son bulmuş oldu (Çavdar, 1983, Koçak, 1992 ve Oran, 2001).

Demokrat Parti'nin bu siyasal ortamda halkçı ideolojiye dayalı, fakat halkı siyasal anlamda dışlayan, siyasal anlamda merkezizetçi bir tutum benimseyen, kültürel, sosyal ve ekonomik alanlarda farklı yapılara sahip bir düzen içerisinde siyasal hayata atılmıştır. Tek Partili dönemde sivil toplum kurumlarının henüz gelişmiş olmaması sonucunda devlet ve toplum arasındaki ilişkileri düzenleyecek herhangi çoğulcu yapılanmaların yokluğu merkezizetçi siyasal yapı ile birleşince popülist bir siyasetin oluşmasının koşulları da DP lehine oluşmuş bulunmaktaydı. Diğer taraftan kurumsal örgütlenmeler ve piyasa mekanizması gibi makro kurumsal yapılanmalar içerisinde daha önceki dönemde dahil olamayan halk bu dönemin tepeden inme reformist hareketleri ile iyice geleneklerinden de koparılmıştı. Yaşanan bu çözülme sürecinde tek parti dönemi uygulamalarına duyulan sosyal, kültürel, dinsel ve ekonomik tepkiler veren halk DP'nin siyasal tabanını oluşturmaktadır (Sunar, 1983). Dolayısıyla bu noktada Cumhuriyet'ten 1950'li yıllara uzanan süreçte toplumun çevrede kalan kesimlerinde bir hareketlenme ya da

değişimin önünün açılmaya başladığı söylenebilir. Cumhuriyet'in resmi ideolojisinin merkeze ötelediği kesimler 1950'li yıllar ile birlikte üzeri tekrar açılarak toplumsal ve siyasal hayatın görünür öznelerinden birisi olmaya başlamışlardır. Ancak bu noktada şunu belirtmekte fayda var: Cumhuriyet'in ötelemiş olduğu bu çevre kesimler yeni dönemle birlikte merkezin kendisi olmamış, yalnızca merkezin söylemleri ve politikaları doğrultusunda merkeze yaklaşmış ve yeni düzenden pay almaya yakınlaşmışlardır. Bu noktada çevrenin tepki ya da eğilimleri doğrultusunda yeni düzende, merkeze sızma ve merkezden pay alma eğilimlerinin arttığı söylenebilir.

Çevrenin bu eğilimlerinin farkında olan DP için artık bundan sonrası için yapılması gereken bu kesimlere yönelmek ve onların desteğini alabilecek politikalar üretmektir. Dış siyasette de yaşanan gelişmeler DP lehine bir ortam hazırlamış ve çok partili sisteme geçiş kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Bunun sonucu olarak da DP 7 Ocak 1946'da Türk siyasi hayatına dahil olmuştur. Demokrat Parti'nin kuruluş aşamasına bakacak olursak, Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuat Köprülü ve Refik Koraltan tarafından kurulan partinin genel program ve tüzüğüne bakıldığında aslında CHP ile arasında önemli bir farklılık bulmak zordur. DP'nin programı genel olarak şu şekilde açıklanabilir: Partinin siyasal amacı ülkede demokrasinin geniş ve ileri ölçüde gerçekleşmesini sağlamak, temel hak ve özgürlüklerin sağlanması, dernek kurma özgürlüğü ve seçim güvenliği gibi daha çok siyasi nitelikli politikaların yanında, ekonomik anlamda özel girişim ve sermayenin esas olduğu bir ekonomik sistem ve bunlara ek olarak laikliğin dinsizlik olarak anlaşılamayacağı ve din özgürlüğünün en az diğer özgürlük alanları kadar önemli olduğunu vurgulayan dini nitelikli politikalar olarak özetlenebilir. Her ne kadar başlangıçta CHP yeni kurulan partiyi kendisine bir rakip olarak görmemişse de ve bu partinin kuruluşunu hükümet ve yönetimi denetleyecek bir organ olarak görme eğiliminde olmuşa

da DP kesinlikle güdümlü bir parti olmak niyetinde değildi. Bu nedenle de ciddi bir örgütlenme yoluna girişti. Muhalefetin ciddi bir biçimde örgütleniyor olması durumu CHP'yi rahatsız etti ve bunun sonucu olarak da muhalefet partisini birtakım idari baskılara maruz bıraktı. Özellikle de 1946'da yapılan ilk çok partili seçim denemelerinden 1947 yılına kadar olan süreçte her iki partinin birbirine karşı muhalefeti çok partili hayat açısından kritik bir süreçtir. Çünkü bu dönemde yaşanan siyasal mücadelede tarafların birbirlerine karşı suçlamaları oldukça serttir. Örneğin hükümet muhalefeti yasa dışına çıkmak ve halkı isyana kışkırtmakla suçlarken, muhalefet ise hükümeti DP üzerinde sürekli bir baskı uygulamakla ve tek parti geleneklerini sürdürmekle suçlamaktaydı. Burada İnönü'nün iki parti arasındaki ılımlı tavrı ve hükümet ve muhalefet arasında uzlaşma sağlamaya yönelik tutumu olumlu bir durumdur. İnönü'nün böyle bir tutum sergilemesinin sonucu olarak aslında DP bir yerde iktidarın onayını almış oluyordu. Diğer taraftan, DP içerisinde de birtakım zıtlasmalar yaşanmıştır. Bu zıtlasmalar temelde parti içindeki kimi kesimlerin partinin kurucularını yapmış oldukları bu ılımlı politikalarından dolayı iktidarın güdümlü partisi haline gelmeleri nedeniyle gerçekleşmiştir. Bir diğer sebep ise parti kurucularının yine parti içerisinde egemenlik kurmaya çalışması yönünde de olmuştur (Koçak, 1992). 1946 ve 1950 yılları arasındaki bu anlaşmazlık durumu seçimlerin yaşandığı yıla ve iktidarın el değişmesinden sonraki döneme kadar süregelmiştir. Aslında burada karşımıza çıkan olgu meselenin aslında laiklik, cumhuriyet, çok partili hayata geçmek gibi mevzular olmadığı; meselenin aslında iktidara sahip olmak ya da onu kaybetmemek olduğudur. Osmanlıdan bu yana siyaset geleneği göz önüne alındığında iktidarın hep tek elde toplanmış olması gibi bir anlayış uzun tarihsel süreçte kökleşmiş ve gelenek haline gelmiştir. Dolayısıyla gerek Cumhuriyet'in kuruluşundan çok partili hayata geçiş süreci, gerekse de 1950'den sonraki dönem düşünüldüğünde yönetimdeki kişilerin



sözde demokratik tutumlarının arkasında aslında otoriter bir zihinsel yapı hakimdir. Kaldı ki, diğer taraftan parti içerisinde yaşanan egemenlik kurma bağlamındaki zıtlaşma ise yine hem bu otoriter zihniyetin hem de parti içi demokrasi anlayışının henüz olgunlaşmadığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

1950 yılına geri dönecek olursak artık bu tarihte seçim yoluyla iktidarın el değiştirmiş ve dolayısıyla da hem siyasal iktidarın sınıfsal içeriğinde bir değişim yaşanmasına neden olmuş hem de bundan çok daha önemlisi parlamenter rejimin gereği olarak geniş halk kitlelerinin toplum sahnesinde artık seyirci olarak değil, aktörler olarak yer almasının önünü açmıştır. Siyasi iktidarlar artık bu tarihten sonra, işçi, köylü, esnaf gibi kalabalık halk kesimlerinin sosyal ve ekonomik nitelikli isteklerini dikkate almak ve bu isteklere bir şekilde yanıt verilmek durumunda kalmışlardır. Ancak bu zorunluluk özellikle siyasi ve iktisadi bağlamıyla değerlendirildiğinde varlıklı kısa dönemdeki çıkarları ile çelişebilen unsurların sürekli olarak yer alması sonucunu doğurmuştur. Ancak uzun vadede bağlı oldukları egemen sınıfların çıkarlarına ters düşeceğinden dolayı halkın bu isteklerini gerçekleştirecek nitelikte ve sol eğilimli bir muhalefetin ise oluşmasına hiçbir zaman izin verilmemiştir. Kaldı ki yukarıda da değinildiği üzere bu süreçte sol ya da sosyalist eğilimli sendikalar ve partiler baskı ve kapatılma gibi uygulamalara maruz kalmışlardır (Boratav, 1992).

Diğer taraftan 1946-1950 döneminin önemli muhalefet damarlarından bir diğeri de din olmuştur. Laiklik ve Kemalizm uzun süreden beridir her türlü eleştirinin dışında tutulduğundan ve dinin kitleleri harekete geçirecek gücünün farkında olan bürokrasi laikliği her daim savunmuştur. 1920'lerden bu yana reformların temelinde cemaat geleneklerinin kökü kazınması amaçlanmış ve bunun için cemaat içi bağlantıları sağlayan ilkelerin yerine merkezden yayımlanan yeni davranış biçimlerinin konulması

hedeflenmişti. Yukarıda değinilen ekonomik hezeyanlara ek olarak bu süreç din ve inanış konusunda da uyguladığı politikalar sonucunda halk üzerinde baskıcı bir tutum göstermiştir. Reformcu kadronun esasen isteksiz kitlelere modernizmi dayatıyor olmasından dolayı bir tepkinin doğması kaçınılmaz olmuş ve özellikle ideolojik baskı altındaki kesimler bürokrasinin “irtica” olarak nitelediği geleneklerine sarılmıştır. Türkiye’deki biçimiyle İslam sadece öbür dünyaya ait bir din değildir; ve burada dinin ayrı bir özerk alanının bulunmuyor oluşu yani dinin kurumlaşmamış olması din alanıyla devlet alanının birbirinden kopuk olmadığını gösterir. İslamiyet’in toplumsal yaşamı düzenleyici hükümleri bulunmasına karşılık Osmanlı’nın reddine dayanan yeni siyasal dönemde laiklik ilkeleri gereğince bu hükümlerin düzenleyiciliğinin önüne set çekilmiştir. Bu bağlamda halk arasında yaşadığı biçimiyle İslamiyet görünürdeki kurumsal temelini kaybetmiş oluyordu. Diğer taraftan gerek halk tabanından gerek se de muhalefet partisi tarafından gerçekleştirilen dini nitelikli her türlü muhalif hareket 1946- 1950 döneminde bürokrasi tarafından dini gericilikle adlandırıldı. Her ne kadar CHP’nin bu konuda o dönem için ılımlı bazı adımları olmuş olsa da halk iktidar partisinin verdiği tavizleri önemsemeyerek yeni dönemde iktidar partisi olarak DP’yi tercih etmiştir. Dolayısıyla İslam burada ister istemez oy rekabetinin araya girmesiyle birlikte politik bir mesele haline geldi. Muhalefetin söylemine göre, CHP iktidarı halk üzerinde siyasi bir hakimiyet kurmuş, onları ezmiş ve iktisaden sömürmüştür. Muhalefetin buradan yola çıkarak hazırlamış olduğu dini ve iktisadi anlamda görelî bir özgürlük alanı yaratan söylemleri aslında popülist bir siyaset olarak nitelendirilmektedir. Bu ilkeler doğrultusunda oluşturulmuş kurulmuş olan parti böylelikle geniş kesimleri bir araya getirme başarısı elde etmiştir. Bu başarının ardındaki ekonomik dinamikleri ve desteği görmezden gelmek olmaz. Çünkü 1950’de dünyadaki ekonomik güç büyümeyi taahhüt ediyordu ve Türkiye’deki henüz

olgunlaşmamış burjuvazi bu durumu tahmin ederek popülist politikaya hız kazandırdı ve bu kadar insanı peşinden sürükleyebildi (Keyder, 2008 ve Ahmad, 1992).Ancak burada üzerinde önemle durulması gereken konulardan birisi de DP'nin muhalefet yıllarında din ile ilgili tutumlarının henüz belirgin olmayışıdır. Bu bağlamda halk aslında CHP ile DP arasında dini politikalar ve laiklik konusunda belirgin bir ayrılık görememektedir. Daha önce de bahsedildiği gibi parti programı belirlenirken altı ilkeye ve Atatürk'e bağlı olunduğuna ilişkin ilkeler aslında halkın gözünde aslında CHP'den çok da farklı bir partinin doğmadığı gibi bir izlenim yaratmıştır. Ancak partinin iktidara geçişiyle birlikte millete mal olmuş ve mal olmamış devrimler şeklinde bir ayırım yapması ve bu ayırmda millete mal olmaya devrimler üzerinden ısrarcı bir tutum izlenmeyeceğine ilişkin söylemlerinin dolaylı olarak tek parti döneminin katı laiklik politikalarına işaret ettiği söylenebilir.

Bunun yanı sıra, 1940'ların ortalarında Türkiye'de çok partili istemin kurulmasına ilişkin düzenlemelerin hızlanmasıyla birlikte, laisizmin kurucusu Cumhuriyet Halk Partisine yönelik olarak muhalefet tarafından eleştirilerin dile getirilmeye başlandığı görülmektedir. CHP tarafından uygulandığı biçimiyle laiklik din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması adı altında aslında vatandaşların dini yaşamlarına hükümetin müdahale etmesi şeklinde yorumlandı. Bunlara ek olarak yine aynı yıllarda dini politikaların çok yavaş da olsa liberalleşmeye başlamasıyla birlikte yaşanan ikinci bir gelişme ise tarikatların yeniden ortaya çıkışıydı. Örneğin Atatürk'e ve ideolojisine ciddi şekilde tepkilerde bulunan Ticani tarikatı bu tarikatlardan birisidir. Benzer şekilde Nur Cemaati'nin öncüsü olan Said Nursi'nin düşünceleri de esas itibariyle Atatürk reformlarının karşıtı olması bağlamında değerlendirilebilir. Saidi Nursi hiçbir zaman laik Cumhuriyet rejimini benimsememiştir. Her ne kadar kendilerini siyaseten tanımlamamış

olsalar da Nurcular'ın düşüncelerine bakıldığında siyasete ne kadar yakın oldukları görülmektedir. Mustafa Kemal'in kurmuş olduğu Türkiye Cumhuriyeti devletini saltanatı ve hilafeti reddeden bir yapı olarak görmüşlerdir. Nurculara göre devletin resmi dini olmalı, hükümet şeriatın koruyuculuğunda yapmalıdır, anayasası Kur'an olmalıdır (Mardin, 2010 ve Tunaya, 2007). Bu ve benzeri kesimlerin siyasete ilişkin bu tarz söylemleri değerlendirildiğinde karşımıza çıkan duru şudur: Yeni siyasi dönemin baş aktörü olan DP'nin tutumundaki görece liberalleşme eğilimi ve bu eğilimin sonucunda tek parti döneminin üzeri kapatılan kesimlerinin de artık siyasete aktif bir şekilde katılmalarının önünün açılmasıdır. Bu bağlamda aslında Osmanlı Devleti'nden beri süregelen merkez dairesinin dışında kalma durumunun farkında olan kesimlerin yeni dönemde etkin bir siyasi rol kazanmaya ve siyasi iktidara bir şekilde sızma çabalarının olduğu görülmektedir. Ve elbette ki bu siyasi duruşta İslami değerler ve normların belirleyiciliği söz konusudur.

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer nokta ise özellikle DP'nin ezanın tekrardan Arapça okutulmasına ilişkin yaptığı yeni düzenlemeye halk tarafından verilen tepkidir. Bu değişimle birlikte toplumun pek çok kesimine sinmiş olan tarikat ve benzeri yapılanmalar bu kararı tekbir getirerek karşılamışlardır. Ancak burada işin ilginç yanı ise bu kesimlerin CHP'nin laiklik politikalarını eleştirirken ve D'ye övgüler yağdırırken kullanmış oldukları dilin yeni döneme özgü yani modernist paradigmalardan besleniyor olmasıdır. Örneğin Ankara Tacettin Camii imamının şu sözleri: "CHP kanımızı emiyordu. Milyonları çalıp, dinsizliği yaydılar. Allah bizi onlardan kurtardığı için hep birlikte Allah'a ve DP hükümetine dua edelim" şeklindeki sözleri ve yine bu olayla birlikte DP'den cesaret alan bu kesimlerin İnönü'ye karşı sert bir tutumlarının olduğunu ifade eden şu sözler direkt olarak yeni döneme ilişkin bir referansa sahiptir: " İzmir kongresinde bir DP'li, 1924

yılında son halifenin ülkeden kovulduğu gibi, İnönü'nün de kovulmasını istemiştir". (Aydemir, 1968). Bu durum şu şekilde yorumlanabilir: Batılılaşma politikalarıyla birlikte yaşanan süreçte Türkiye'nin modern bir cumhuriyet devleti olmasının yolu açılmış ve bunun gereği olarak da birtakım laiklik politikaları izlenmiştir. Bu politikalardan doğrudan ya da dolaylı bir şekilde etkilenen tarikat vb. yapılanmalar daha önce de belirtildiği üzere içe kapanma eğilimi göstermiş olsalar da yeni dönemle birlikte tekrar gün yüzüne çıkmaya başlamışlardır. Ancak her ne kadar Osmanlı Devleti'ndeki bağlamıyla eş tutulamayacak bir din ve toplum yaşantısı oluşmuşsa da, yeni dönemde bu kesimler karşı çıkmış oldukları politikaları yine karşı çıkmış oldukları politikanın siyasi araçlarıyla eleştirmişlerdir. Bu örneklerde de görüldüğü üzere, DP hükümetinin övülmesi ya da İnönü'nün ülke dışına tıpkı halifenin gönderildiği gibi uzaklaştırılması istenci gibi olgular aslında bu kesimlerin yeni düzene ayak uydurduklarını ancak birtakım dini referanslar bağlamında ayırdıklarını göstermektedir. Bu nedenle, bahsi geçen kesimlerin yeni dönemde kimlik tanımlamalarına ve muhalefet etmede kullandıkları araçlara bakıldığında bu kesimlerin yeni düzenle kurmuş oldukları ilişkinin modernist yanının anlaşılması gerekmektedir.

Diğer taraftan, Demokrat Partinin iktidara gelişiyle birlikte siyasete sızma anlamındaki tutumun diğer cephesini ise CHP oluşturmaktadır. Yeni siyasal düzende artık tek parti olmaktan çıkıp muhalefet konumunda kalan CHP de yeni düzene uygun birtakım pratikler ve politikalar geliştirme yolunu tercih etmiş bu bağlamda da DP'nin söylemlerine yakın ve daha önceki katı laiklik anlayışından görece daha ılımlı ve liberal nitelikli bir laiklik politikası benimsemeyi yeğlemiştir. Diğer taraftan DP ise İslam'ı ve İslami değerleri yeniden meşrulaştırma yoluna girişirken, bir yandan da Cumhuriyeti tehdit edici her türlü hareket ve kişinin karşısında durarak bunların bertaraf edilmesine yönelik tedbirler almaya başladı (Ahmad, 1992). Ancak bunların gerçekten cumhuriyeti ya da

laikliği korumaya yönelik mi yoksa kendi siyasi geleceklerini zora sokmamak niyetiyle mi yaptıkları tartışmaya açıktır. Burada DP'nin siyasi hayata yakın zamanda girmiş bir parti olmak bağlamında geleceğini garantiye almak konusunda tedbirli adımlar atıyor olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda DP'nin, İslam'ın Türk milletinin ayırıcı bir niteliği olduğunu; din ve vicdan hürriyetinin her şeyin üstünde olduğunu, laikliğin ise kesinlikle din düşmanlığı olmayacağı şeklindeki politik söylemleri bu düşünceyi destekleyebilecek niteliktedir. Yalnız bu tarz söylemler iki büyük parti arasındaki rekabeti hızlandırmış ve bunun sonucunda da İslam'ın gittikçe politik alanın bir nesnesi haline gelmesinin önü açılmıştır. Bu dönemin dinle ilgili uygulamalarına bakıldığında, ezanın Arapça okunması, radyodan Kur'an okunmasına izin verilmesi, yine radyolarda dini nitelikli programların yayınlanması ve okullarda din derslerinin okutulması gibi uygulamaların gerçekleştiği görülmektedir. İslam'ın bu şekilde politik alanının nesnesi haline gelmesi ise o döneme kadar olan süreçte Türkiye'de gerçek bir demokrasi kültürünün yerleşmemiş olduğu düşünülebilir. Her ne kadar DP'nin söylemlerinde CHP otoriterliğine karşıt bir duruş olarak daha liberal bir eğilime sahip olduğu şeklinde bir iddia varsa da aslında durum öyle değildir. CHP rakibini devlete ihanetle suçlarken DP ise CHP'yi topluma ihanetle suçluyordu. Her iki kesim de kendi politikalarını daha doğru ve meşru buluyordu. Burada örneğin, her iki partinin de Kemalizm'i bir şekilde kendi siyasi görüşleri ekseninde koruduğu görülmektedir. Kemalizm'in bu şekilde kutsallaştırılıyor olmasını her parti biz ve onlar ayrımı yaparak demokratik olmayan bir politik kültür inşasına girişmişleridir. Yani çok partili hayata geçişteki temel mesele İslam ile Kemalist reformlar arasındaki uyumdur. Ancak sonuç itibarıyla her iki kesimin de yapmaya çalıştığı şey devlete ve politikaya bürokratik-otoriter bir zihniyetle şekil verme arzusudur. Bu bağlamda düşünüldüğünde demokratik politik bir kültürün yokluğu bürokratik ve otoriter bir

zihniyetin hakim kılınmasına neden olmuş ve bu politikanın en önemli meşruluk aracı da İslam olmuştur. DP'nin bu konuda CHP'ye göre daha başarılı olma sebebi ise cumhuriyetin ilk yıllarında üstü örtülmüş olan kesimlerin-kenar ve taşrada kalan kesimlerin- kendi siyasetlerinde artık yer vermiş olmalarında aramak gerekmektedir. Çünkü bu kesimlerin temel kimlik tanımlamalarında kuşkusuz İslami değerler ve referansla büyük önem taşımaktadır. Tam da Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte yaşanan süreçte bu kesimlerin hakim ideoloji karşısında katı bir şekilde ötekileştirilmelerinin sonucu olarak bu kesimler aslında zaten var olan İslami değerlerini giderek bir ideolojiye dönüştürmüşler ve kimliğin ayrılmaz bir parçası olarak muhalefetlerinin merkezine koymuşlardır (Sarıbay, 2004).

Elbette ki bu dönemin kimlik ve muhalefet anlayışını belirleyen olgu yalnızca siyasetin din ile kurduğu ilişki bağlamında düşünülmemelidir. Burada üzerinde önemle durulması gereken konulardan birisi de 50'li yıllarda yaşanan göç olgusudur. Elbette ki göç olgusu başlı başına bir çalışmanın konusu olabilecek genişlikte ve büyük öneme sahip bir olgudur. Ancak bu çalışma kapsamındaki önemi, bu yıllarda ortaya çıkan köyden kente göç olgusunun toplumsal yapılarda büyük değişim ve dönüşüme yol açarak özellikle bu döneme kadar olan süreçte gerçekleşen ideolojik ayrımların farklılaşarak daha çok ekonomik ve iktisadi temelli yeni bir sınıf oluşumuna zemin hazırlamış olmasıdır. Oluşan bu yeni sınıflı toplum yapısında özellikle Anadolu kırsallarından gelen halkın kentte kuşaklar boyunca yaşayan kesimler arasında yaşanan çatışma ve bu çatışma sonucunda doğan yeni kültürel yapı çalışma kapsamında önem taşımaktadır. Çünkü çalışmanın bir sonraki bölümünde de görüleceği üzere bu karşıtlık olgusu ve yeni kültürel yapılanmalar dönemin müzik anlayışını da oldukça etkilemiş ve yeni bir müzik türü olan arabeskin doğuşuna sebep olmuştur.

Bu yeni yapılanmaların oluşum sürecine bakıldığında ise bu yıllarda yaşanan göç dalgasının belirleyici olduğu söylenebilir. 1950-60 yılları arasındaki dönemde Türkiye’de çok ciddi bir demografik hareketlilik yaşanmaya başlamış, tarımda makineleşmeden dolayı köylerde emeklerine artık ihtiyaç duyulmayan kesimler kendilerine büyük imkanlar ve yeni istihdam olanakları sağlayan büyük kentlere göç etmek durumunda kalmışlardır. Bu dönemde özellikle hizmet ve sanayi sektörü önemli istihdam olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle 1950 sonrasında büyük fabrikaların kurulması da bu durumda özellikle belirleyici olmuştur. Bu büyük göç hareketi köyün dışarı açılmasını yansıtan gecekonduları da beraberinde getirdi. Önceleri izinsiz bir şekilde inşa edilen bu gecekondu her seçim öncesi politik bir araç olarak kullanılmış ve oy sebebiyle bu yeni yerleşim alanlarına gerek belediyeçilik anlamında hizmetler götürülmüş, gerekse de tapuları verilmiştir. Bunun sonucunda da iktisadi ve kültürel üstünlüğüyle önceleri yönetici sınıfa ait olan ve Avrupa metropollerine özel bir ilişki içerisinde bulunan şehirler artık farklılaşmaya başladı. Bu durum özellikle İstanbul için geçerlidir. İstanbul’un taşının toprağının altın olduğuna dair inanış hakikaten de doğrudur ve geniş halk kesimleri bu şehrin nimetlerinden faydalanmak üzere köyleri terk ettiler. Şehre yeni gelen bu halk kesimleriyle çok uzun zamandır burada yaşayan kesimler arasında ciddi bir ayrılık doğdu. Ancak eski dönemin bütün farklılıkları yeni dönemin iktisadi ve pazar anlayışı tarafından eritildi. Zaten yeni iktisadi etik bu kesimleri şehre getiren nedendir. Yeni oluşmaya başlayan bu farklılaşma sürecindeki siyasal eğilim ise sola meyletmek yerine aslında günümüze kadar olan siyasi tercihin belirlenmesini de sağlamıştır. Artık bu dönemle birlikte Türkiye’de sağ cenahın partileri siyasal yaşamın aktörleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir tercihin birbirini tamamlayan iki sonucu vardır: İlk olarak, her ne kadar şehrin yerlileri olarak adlandırılacak bürokrat-entelektüel kesim başlangıçta göç



eden kesime acıyarak bakmışlarsa da zaman göçmenlerin lehine işlemiş ve ciddi bir sermaye birikimi yapmalarına neden olmuştur. Diğer taraftan şehrin kendine has elit bir mirası vardı ve bu durum yeni gelenleri ürkütmeye yetecek kadar belirgindi. Gecekondularda yaşayan halk bu duruma ayrı durarak ve kendi köy kültürlerini yeniden üreterek cevap verdiler. Bu ayırım seçkinlerle kitleler arasındaki ayrılığın belki de özünü teşkil etmekteydi. Bu karşıtlık ilk dönem göç edenler tarafından yaşanmışsa da süreç içerisinde farklılaşıp şehrin kültürüyle, gecekondu kültürünün iyice karışmasıyla birlikte yeni bir türdeşleşme durumu ortaya çıktı. Bu ise, eski kültür ve ideolojik ayrımlardan ziyade yeni dönemde sınıf eksenli perspektiflerin yaşanmasına neden olmuştur (Keyder, 2008).

Diğer taraftan DP'nin iktidarının son beş yıllık dönemine bakıldığında aslında başlangıçta uyguladığı ekonomik kalkınma modelinin bu yıllarda tıkanmaya başladığı görülmektedir. Kaldı ki iktidarını ve ekonomik gelişmişliğini Batı'ya borçlu olan bir hükümetin bir yerde bu olguyla karşılaşması kaçınılmazdır. Her ne kadar iktisadi anlamda önemli atılımlar yapılmışsa da daha önce de belirtildiği üzere bu atılımlar en çok ticaret burjuvazisinin işine gelmiştir. Özellikle 1955 yılı ile birlikte DP'nin bu döneme kadar uygulamış olduğu popülist siyaset anlayışı ise onun sonunu hazırlamıştır. Her ne kadar DP kentleşmeyle beraber kendine büyük bir kitle yaratmışsa da 1957'den sonra ekonomi politikalarının sıkıntıya girmesiyle birlikte artık politikalarını din ve milliyet ekseninde yapmaya mecbur kalmıştır. Giriştiği bu yeni popülizm de bu sefer rejimin bunalıma girmesine ve DP'nin iktidarını kaybetmesine sebep olmuştur. 1954-57 yıllarında yaşanan ekonomik sıkıntılar sonucunda DP bir yandan da muhalefete karşı gittikçe sert tutumlar sergilemeye başladı. Örneğin milletvekillerinin denetim olanakları kısıtlanmış, dokunulmazlıklarının kaldırılması kolaylaşmış, ve verilebilecek cezalar arttırılmıştır.

Bunun altında yatan sebep elbette ki iktidarının elden gideceği korkusudur. Özellikle 58 yılına gelindiğinde ekonomik bunalım iyice yoğunlaştı ve karaborsa doğdu. Bunun dışında fiyatların iyice yükseldiği, Türk Lirasının değerini kaybettiği vs. gibi sorunlar baş gösterdi. Vakte kadar böylesi yüksek zamlar görülmediği için ekonomik anlamda halk büyük bir yoksulluk durumuna düşmeye başladı ve pek çok tüketim malı da bulunamamaktaydı. Ekonomik hayatın bu şekilde çöküntüye uğramasıyla birlikte muhalefet partileri erken seçim istemeye başladılar. Özellikle 60 yılına geldiğinde siyasi hayat daha da kızılmış ve iktidar muhalefeti ihtilal kışkırtıcılığıyla, muhalefetse iktidarı baskıcı olmakla suçluyordu. Bu dönemde her ne kadar DP, CHP'yi parti devleti kurmakla suçluyorsa da aslında kendisinin yaptığı bundan farklı olmamıştır. Ve özellikle açıklanan ekonomik çöküşün toplumun her düzeyinden insanın hayatını olumsuz bir şekilde etkiliyor olması ancak buna karşın ticaret kesiminin bu süreçte büyük kazançlar elde etmiş olması asker ve sivil bürokrasiyi hükümete cephe almaya zorlamıştır. Diğer taraftan gündelik hayatın pek çok alanında ve özellikle de güvenlik güçleriyle öğrenciler arasında çatışmaların yaşanması gibi sebepler de bu sürece eklenince 27 Mayıs 1960 tarihinde kendilerine Milli Birlik Komitesi adını veren bir grup genç subay ordu adına ülke yönetimine el koymuşlardır. Her ne kadar yayımlanan bildiri de eylemlerinin hiçbir kişi ya da gruba karşı yapılmadığını belirtmişler de DP yönetimini açıkça hedef aldıkları kesindir ve bu tarih itibarıyla bir buçuk yıl kadar süreçte ordunun devletin yönetiminde olduğu görülmektedir. Ordudan üniversiteye kadar pek çok alanda da uzaklaştırma ve tasfiye kararları verilmiştir. Özellikle 147'ler olayı olarak bilinen öğretim üyelerinin üniversitelerdeki görevlerinden tasfiye edilmesi özgürlükçü düşüncelerin hakim olduğu üniversitelere büyük bir darbedir. Diğer taraftan müdahalenin bir diğer önemli bağlamı da, ordu içerisinde yayılan ve Sovyet destekli ilerici askeri darbeler zincirini de koparmak amacı taşımaktadır. Adnan

Menderes'in son zamanlarında Sovyetlere yönelmesi ve müdahaleye karşı olarak ABD'nin tepkisiz kalması ve müdahalenin ardından NATO ve CENTO'ya bağlı bulunulduğunun da açıklanması bu durumu açıklayacak örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır (Sunar, 2078-2081; Tunçay: 1992, Özdemir: 1992 ve Gündoğar, 2005).

Her ne kadar bu müdahalenin sebepleri bugün hala tartışmalı bir niteliğe sahipse de ordunun laikliği ve Atatürk ilkelerinin savunucusu olma konusundaki tutumunun önemli bir sebep olduğu bilinmektedir. Bu nedenle de, 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesinin önemli gerekçelerinden birisi de DP'nin laiklik karşıtı bazı politikaları olarak gösterilmiştir. Örneğin Mardin'in işaret ettiği şekliyle DP ve Nur cemaati arasında bir ittifak vardır. Askerleri siyasete müdahale etmeye iten sebeplerden biri; Nurcuların lideri Bediüzzaman Said Nursi gibi bazı kişilerin Türkiye'yi teokratik bir rejime geri götürmek için çalıştıklarına inanmalarıydı. Ne var ki 1960 darbesi bu ittifaka son verdi. Türkiye Cumhuriyeti'nin laik ilkelerinin yok edilmekte olduğuna inanan ordu bunu önlemek gerektiğini düşünmüştür (Mardin, 2010). Diğer taraftan tek gerekçe elbette ki bu değildir. Osmanlı'dan günümüze Türk siyasal hayatındaki iktidar ve muhalefet ilişkileri göz önüne alındığında bu iki kesim arasında hiçbir zaman uzlaşmanın olmadığı ve muhalefete karşı merkez tarafından hep bir baskı ve otoritenin uygulandığı gerçeği ile karşılaşılmaktadır. Bu genel savdan hareketle 1950 ve sonrasındaki DP iktidarında da benzeri bir durumun varlığından söz edilebilir. Aslında durumu muhalefetin kurumsallaşmamasında aranabilir. Yani ne tek parti döneminde CHP muhalif hareketlere karşı sağduyulu yaklaşabilmiş, ne de çok partili dönemde DP muhalif seslere ve özellikle de CHP'ye tahammül edebilmiştir. Dolayısıyla bu noktada gerek içsel sıkıntılar, gerekse de dış konjonktürün öngörmüş olduğu politikalar bağlamında değerlendirildiğinde DP de benzeri bir tutumu muhalif seslere karşı uygulamıştır. Bu durum iktidar ve muhalefet

arasındaki ilişkiyi olumsuzlarken diğer taraftan da siyasal hayatın büyük bir krize girmesine de olarak darbenin gerekçelerinden birisi olmuştur. Bu bağlamda bu dönemdeki temel çekişmenin aslında bürokratik merkez ile demokratik çevre arasında olduğu söylenebilir. Bu bağlamda bir tarafta Cumhuriyetin kurulması ile oluşan sosyo-politik düzenin korunması için mücadele edenler ve diğer taraftan değişim talep edenler arasındaki mücadele dönemin merkez ve çevresini oluşturmaktadır. Bu noktada CHP'nin ordu ile olan ilişkilerinin yakın olması, DP'nin CHP'ye karşı bir baskı ve sindirme politikası izlemesine neden olmuştur. Bu tarz politik durumlar ve bu durumlar sonucunda oluşan olaylar nedeniyle ülkedeki kaos ortamı ve kardeş kavgasının çıkmakta olduğu izlenimi nedeni ile de 27 Mayıs 1960'da askeri müdahale gerçekleştirilmiştir. Bu noktada aslında yaşanan süreç merkeze dahil olma ve iktidarı ele geçirme ekseninde değerlendirilirse normal yollardan iktidara gelmesi mümkün görülmeyen CHP'nin bu yolda askerden destek alarak iktidara gelmesinin önü açılmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet tarihinde ilk kez karşılaşılan bu darbe olgusu sonucunda halkın temsilcilerinin siyasi hayattan men edilmesine yönetimin ya da halkın nasıl bir tepki vereceği tahmin edilmemiştir. Halkın tepki gösterdiği ve darbeye karşı durduğu söylenemez. Çünkü zaten Cumhuriyetten sonraki dönemde muhalif hareketlerin bastırılmış olması halkı yeterince sindirmiştir. Sadece halk özelinde değil, siyaseten de bakıldığında 27 Mayıs darbesi sonucunda gerçekleştirilen siyasilerin idam kararları ile gelecek dönemlerde devlet yönetiminde söz sahibi olacak kişilere de bir mesaj verilmektedir. Darbe sonrası yapılan seçimler yorumlandığında ise yine DP çizgisinden devam ettiği söylenebilecek olan Adalet Partisi'nin büyük bir oy oranına sahip olduğu söylenebilir. Her ne kadar CHP en fazla oyu almış gibi görünse de Adalet Partisi ve yine DP ile aynı çizgide olan Yeni Türkiye Partisi'nin oyları bir arada düşünüldüğünde durum CHP için oldukça kötüdür. Asker bu

şartlar altında iktidarı halk tarafından seçilmiş olan siyasetçilere bırakmak istememektedir. Bu nedenle de 21 Ekim Protokolü imzalanmıştır. Buna göre seçimlerin iptal edilmesinden, siyasi partileri yasaklamaya, MBK'ni lağvetmeye kadar çeşitli tehditler bulunmaktadır. Siyasetin işleyiş tarzını artık ordu belirlemek istiyor bu durum ise seçimleri anlamsız bir hale getirmekteydi. Bu noktada yeni dönemde her ne kadar askerin istediği bir tarzda yeni bir hükümet kurulmuş olsa da sorunlar bitmemiştir. Çünkü Harp Okulu komutanları tarafından yeni bir darbe girişimi daha gerçekleştirilmiştir. Bu olaya destek veren askerler ya da Türkiye'de darbeleri gerçekleştiren kesimler genel olarak cezalandırılmamışlar hatta korunup kollanmışlar ve siyasi hayata dahil edilmeye çalışılmışlardır. Askerin desteği ile CHP'nin siyasi hayatta yer edinmeye çalışması darbeci zihniyetin ordu içerisinde devam etmesine ve siyasi hayatın bir uzantısı olmasına neden olmuştur (Akıncı, 2014).

27 Mayıs 1960 askeri müdahalesi laiklik ekseninde değerlendirildiğinde ordudaki Atatürkçü generallerin böyle bir girişimde bulunması Türkiye'de ordunun siyasetle olan yakın ilişkisini ve kendilerini Atatürkçülüğün koruyucusu olarak gördükleri gibi bir olguyu göstermektedir. Ancak ordu ve MBK müdahale sırasında yayınlamış oldukları bildiri de aynı zamanda dine önem verdiklerini söylüyor olmaları da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda değerlendirilmesi gereken önemli bir değişim ise mevcut anayasanın değiştirilerek 1961 anayasasının yürürlüğe konulmasıdır. 1961 Anayasası cumhuriyetin laiklik ilkelerini tekrar vurgulaması bakımından da önem taşımaktadır.

1961 anayasası ile Türkiye'de görece bir özgürlük ortamının oluştuğu görülmektedir. Bu görece özgürlük ortamı daha çok sol kesimi kapsasa da başka pek çok toplumsal gruba da içerecek genişliğe sahiptir. Genişleyen hürriyetler ve bu hürriyetlerden istifade eden sol düşüncenin gelişmesi kültürel İslam'ın dışında siyasal İslam'ın sesini duyurmasına da hizmet etmiştir. Ancak burada yine bu durumun görece bir olguya işaret

ettiğini özellikle belirtmek gerekir. Çünkü 1961 Anayasası her ne kadar halkla yapılan bir uzlaşma gibi görünse de maddelerin büyük çoğunluğu parlamento dışında, hükümetin üstünde cumhurbaşkanının başkanlığında Milli Güvenlik Kurulunun temsil hakkının Anayasa'ya dahil edilmesi ve meclisin kararlarının bile Anayasa Mahkemesi gibi kurumlar tarafından iptal edilmesine olanak tanınması gibi bağlamlarıyla düşünülünce devletin yeni örgütlenme biçimini de açıklamaktadır. Anayasa'daki Ceza Kanunu ile geçersiz kılınmıştı. Ordunun 61 Anayasası'nın bu şekildeki militarist ve baskıcı hükümlerine rağmen yine de ordunun ilerici bir güç olarak addedilmesini sağladı (Gündoğar, 2005).

Diğer taraftan, 1961 Anayasasının içeriğine bakıldığında başlangıçta 27 Mayıs darbesinin meşrulaştırıldığı ve ulusun direnme hakkının bir sonucu olduğu vurgulanarak daha sonraki darbelere de gerekçe olma özelliği göstermektedir. 1961 Anayasası ile getirilmiş olan kurumlar askeri vesayet anlayışının/sisteminin kurumsallaşmasını sağladı. Ayrıca bu yeni Anayasa ile Anayasa Mahkemeleri kurulmuştur. Ancak yeni dönemin bu kurumu sağ cenah tarafından ulusal egemenliğin tecellisinin önünde bir engel olarak görülerek eleştirilmiştir. Bunun dışında, siyasal iktidarın üniversitelere ve basına yönelik baskılarının önüne geçmek amacıyla birtakım maddelerle de bu anayasada somut olarak karşılaşılmaktadır. Bu bağlamda üniversitelere özerklik tanınmış ve TRT özerkleştirilmiştir. Bu bağlamda daha yeni dönemde, önceki dönemlerin aksine radyonun siyasi bir propaganda aracı olarak kullanılmış olmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, yargı bağımsızlığı ve yargıçların güvenceye alınmasına ilişkin birtakım önlemler de alınmıştır. Yasama ve yürütme organlarının yargı kararlarını değiştiremeyeceğine ilişkin ayrıntılar da anayasada üzerinde durulan önemli konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda yargı bağımsızlığının ve kuvvetler ayrılığı ilkesinin benimsenmeye çalışıldığı söylenebilir (Çavdar, 2000).

1960 darbesiyle birlikte on yıldır iktidarda bulunan DP kapatılmıştır. DP'nin kapatılmasıyla devamcısı niteliğinde kurulan Adalet Partisi(AP) ile birlikte Türkiye'de İslam'ın siyasallaşmaya başladığı görülmektedir. Aleviler için 1950'li yıllara göre daha hoşgörülü bir ortamın doğmuş olduğu söylenebilir. Bu bağlamda her ne kadar başarısız olmuş olsa da bir Alevi siyasal partisi olan Birlik Partisi kurulmuştur. Politik olarak CHP ve TİP arasında bir noktada konumlanan BP'nin parti programında din ve vicdan özgürlüğüne vurgu yapılarak kamu düzeni, genel ahlak ve yasalara aykırı olmayacak ibadetlerden bahsedilmektedir. Bu partinin kurumuş olması siyasal anlamda Aleviliğin bir kimlik temsili sunması bağlamında önem taşımaktadır. Ancak bu parti girişimi bir süreklilik sağlayamayarak siyasal hayattan çekilmiş ve sonuçta Aleviler yeniden CHP'yi desteklemek durumunda kalmışlardır (Keleş,2008).

Sonuçta, 27 Mayıs müdahalesi, bürokratik ve otoriter zihniyeti Kemalizm'in yaratmak istediği modern toplumun gerekleri doğrultusunda yeniden inşa edilmiştir. 1961 Anayasasıyla birlikte yaratılan özgürleştirici ortam, politik farklılıklara imkan tanıyarak dinsel muhalefeti yeniden canlandırdı. Politikadaki elitist, tepeden inmece ve tekelci yaklaşımı kırarak çevrede kalan kesimleri yeniden politikaya dahil olma şansını tanıdı. Bunun tabii sonucu olarak da DP çizgisinden devam eden ve onun sosyal tabanına sahip MNP, MSP ve RP gibi partiler politik hayatta yer buldu. Bu politik evrim çizgisinde artık İslam politikanın bir argümanı olmaktan çıkarak politikanın kendisi olmuştur. Kalkınmadan eğitime, sanattan bireysel ve toplumsal kimliğe kadar her mesele artık İslami referanslara dayanmaktaydı ve yeni çözümler de artık İslami olarak formüle edilmeye başlandı. Bu bağlamda İslam artık çağdaş politik hayatın propaganda amacı da güden bir meşruluk zemini oluşturmuştur. İslam'ın bu şekilde meşru bir zemin oluşturmasında özellikle kitlelere ulaşmak esas alınmış ve bu sefer özellikle RP'nin politikalarında CHP ve

DP'den farklı olarak İslam'ın araç olarak kullanılması değil, demokrasinin araçsallaştırıldığı görülmektedir. Bu durum, çoğunlukçu bir anlayışla İslami bir politik düzenin oluşturulmasından önce modernleşme sürecine gösterilen yerli bir tepki olarak değerlendirilebilir. Buradaki temel olgu söz konusu tepkinin aslında dinsel bir milliyetçiliği içeriyor olmasıdır. Yani milletin özünün aslında ümmet olduğu ve ümmet değerlerinin de her şeyin üstünde tutulmasına ilişkin inanç pekiştirilmeye çalışılmıştır. Bunun sonucu olarak da modernist paradigmanın yarattığı seküler milliyetçiliğe bir alternatif sunulmakta hem de modernizmden sözde bir kopuş sergilenmektedir. Sonuç itibariyle de dinsel milliyetçilik yapılırken de aslında modernizmin sunduğu imkanlar kullanılmış, bu ise muhalefet anlayışını dinsel zeminden uzaklaştırmıştır. Yani asıl amaç devlet iktidarına sahip olarak görülmektedir.

Ancak 1960'lı yılları yalnızca bu ekseninde değerlendirmek eksik bir çözümlenme olur. Çünkü 60'lı yılların sonu ve özellikle de Batı'da ortaya çıkan ve 68 kuşağı olarak adlandırılan ve tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'yi de etkileyen bu akım yeni dönemin ruhunu belirleyen önemli bir etmen olarak karşımıza çıkmaktadır. 60'lı yılların sonunda oluşan yeni düşünce dünyasında Marksizm'in de etkisiyle birçok düşüncenin biraradalığı durumu ortaya çıkmıştır. Bu ortamın oluşmasında kuşkusuz yukarıda da bahsedildiği üzere 1961 Anayasası'nın yaratmış olduğu görece özgürlük ortamının ve ek olarak dünyada yaşanmakta olan yeni sosyal hareketlerin Türkiye'de ki izdüşümlerinin etkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda bu yeni sosyal ortam ve olaylar bu dönemin gençliği üzerinde önemli bir etki yaratarak, siyasal alandan sosyal bilimlere ve sanata kadar pek çok alanda yeni anlayışların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu bağlamda ilerleyen bölümde de değinileceği üzere, bu dönemin yerlilik ya da yerleşme olarak adlandırılacak anlayışı çeşitli sanat dallarında da yansımalarını bulmuştur. Marksizm, sosyalizm ve iktisadi



kalkınma çerçevesinde beliren bu yeni dönemde sanat üzerinden yapılan tartışmalar da bu eksen etrafında karşımıza çıkmaktadır (Demirkıran, 2012).

Diğer taraftan 1960'lı yılların en kalıcı ve görünür özelliği, çarpıklaşmış ve haksızlaştırılmış bir düzene karşı bir mücadelenin verilmesi ve buna ilişkin belli birtakım çözümler üretilebileceğine olan inançtır. Ancak Batı'dan farklı olarak orada yaşanan 68 dalgası Türkiye'ye ulaştığında farklı bir görünüm sergilemiştir. Bu bağlamda 68 akımı Türkiye'ye ulaştığında devlet ya da hükümeti ele geçirmekten ziyade onu batı eksenli emperyalist etkilerden korumayı amaçlamıştır. Bu bağlamda anti-emperyalist gençlerin ülkeyi koruma amacıyla hareket ettiği görülmektedir. Ancak bu anlayışa rağmen bu kolektif ruhun değişimin itici gücünü temsil etmeleri darbe rejimi ile engellenmiştir. Bunun sonucunda da toplumun değişebileceğine olan inanç toplumun güç mekanizmaları tarafından çok sert bir şekilde sonlandırılmıştır. Bu bağlamda da, 60'lı yılların zararlı ve isyancı olarak görülen unsurları tasfiye edilerek özellikle 80'li yıllara apolitik bir görünüm ile devrolunur. (Yavuz, 2012).

Dolayısıyla bu noktada karşımıza Türkiye'nin siyasal yaşamının kesintili dönemlerinden birisi daha olan 1970 müdahalesi karşımıza çıkmaktadır. 80'li yılların politik atmosferini belirleyen gelişmeler aslında bu siyasal olayların bir uzantısı ya da sonucudur. Yukarıda da değinildiği üzere 68 kuşağının Türkiye'de de önemli bir hareketliliğe ve kolektif ruhun oluşumuna zemin hazırladığı görülmektedir. Bu yıllardaki sosyalist hareketlerin yükselmesi ile birlikte özellikle de işçi sınıfının siyasi hayata dahil olmasıyla sermayenin realizasyonunun önündeki engellerin temizlenmesi amacıyla gereken yasal ve politik düzenlemelerin askerin etkisi altında gerçekleştiği görülmektedir. İşçi sınıfı ve öğrencilerin artan eylemliliği, düzen sınırlarını ittikçe zorlayarak yaşanan darbenin başarı ya da başarısızlığını önemli ölçüde belirlemiştir. Burada bir diğer önemli

mevzu ise, burjuvazi ile ilgilidir. Yaşanan süreçte burjuvazi de kendi içerisinde farklılaşmış ve farklılaşan bu kesimler arasında birtakım çelişkiler yaşanmıştır. Her kesim kendi çıkarlarını en üst seviyede tutma arayışıyla farklı siyasal partiler etrafında örgütlenmiştir. Dolayısıyla bu noktada ülkenin politik atmosferinin oldukça sert bir iklime sahip olduğu görülmektedir. Çünkü iç bütünlüğü sağlayabilecek nitelikten yoksun bir iktidar bloğunun henüz kurulamamış olması bu farklı kesimler arasında bir hegemonya yarışının derinleşmesine neden olmuştur. Ancak diğer taraftan bu kutuplaşma yalnızca burjuvazinin kendi içinde yaşadığı bir kutuplaşma olmayıp, burjuvazi ile bağımlı sınıflar arasında da benzeri bir kutuplaşmanın varlığından söz edilebilir. Ancak özellikle 1970'lerin sonunda işçi eylemliklerinin gerilediği, bu durumun ise 12 Eylül için elverişli bir ortamı hazırladığı söylenebilir (Özçelik, tarihsiz).

Diğer taraftan müdahalenin sebeplerine bakıldığında farklı sebepler olmakla birlikte en başta 1961 Anayasası ile ilgili sebepler dikkat çekicidir. Bu bağlamda 1961 Anayasasının getirdiği yeni sistemin kurumsallaşmamış olması ve yeni sistemin özellikle yürütmenin işleyişini belli noktalarda daraltması söylenebilir. Örneğin, 1961 Anayasası milli egemenliği, TBMM'nin diğer kurumları ile birlikte kullanılmasını önermesiyle yürütmenin işleyişini daraltmaktaydı. 1961 Anayasası'nın belki de en önemli sıkıntısı uygulanış tarzından kaynaklanmaktadır. Çünkü yeni anayasanın oluşturulması sürecine dahil olan kişiler her ne kadar millet egemenliği adına da olsa tüm halkı temsil edebilecek nitelikten yoksundur. Temsiliyet sorununun varlığı nedeniyle bu anayasa üzerinde uzlaşılması zor olan bir görünüm sergilemiştir (Dursun, 2005 ve Dursun, 2003).

Bu noktada ise üzerinde özellikle durulması gereken konu ise merkez ve çevre ilişkilerinin müdahale sonrasında nasıl bir görünüm arz ettiği. 1960 müdahalesi ile birlikte, değişmez olarak kabul edilen merkez ile çevre arasında bir kopukluğun yaşanmaya

başladığı söylenebilir. Merkezin, çevre karşısındaki eski kutuplaşmış görüntüsü yeni bir biçim kazanmıştır. Yeni kutuplaşma biçimi artık kendisini eski cumhuriyetçi yani zorlamaya dayanan düzeni koruyanların, değişme isteyenler karşısındaki kutuplaşması olarak karakterize edilebilir. Dolayısıyla bu noktada CHP'nin gerçek değişiklik partisi olduğunu ve demokratik yordamları destekleyen parti niteliği taşıdığını iddia ediyor olması gerçekliği tam olarak yansıtmaz. Diğer bir nokta ise, CHP'si kendisinin halkçı olduğunu iddia ediyor olmasına karşın, halka inmekten çok *temel değişiklik araçlarını* sağlamak yolunda olduğu için çeşitli seçim programlarında ilerici, demokratik ve halkçı söylemlerine sıradan insanlar hiçbir biçimde inanmadılar (Mardin,2006).

1960'lı yılların sonlarına kadar olan süreçte, ithal ikameci sistemin gelişmesi ya da genişlemesinin bir yanda çatışan kesimlerin farklılaşan unsurlarını uzlaştırırken diğer taraftan ise bağımlı sınıfların burjuvazinin genel çıkarlarına eklenmesini sağlayarak maddi ödünler verilmesini ve dolayısıyla da yeni birtakım kaynakların yaratılmasına olanak sağlamıştır. Bu noktada 1961 Anayasası yine belirleyici ve hatta itici bir güce sahiptir. Çünkü bu anayasa ile siyasal ve sosyal haklardaki gelişme süreci karşılığını maddi olanaklar bağlamında da bulmuştur. Ancak buradaki söz konusu durum, bağımlı sınıfları içermekten ziyade, burjuvazinin ekonomik çıkarlarını destekleyecek bir niteliğe bürünmüştür. Bu durumun siyasi hayattaki uzantısı olarak özellikle 1965 yılında kurulmuş olan Adalet Partisi'nin etrafında bütünleşen burjuvaziye kapsadığı söylenebilir. Ancak bu noktada, bu parti çevresindeki burjuvazinin tek uluslu bir hegemonya yaratmaya ilişkin söylemleri 1960'ların sonundan itibaren kendi içlerinde birtakım çatışma ve çelişkilerin yaşanmasına neden olarak yeni bir siyasal krizin yaşanmasına neden olmuştur. Tek uluslu hegemonik bir politika oluşturma amacıyla olan iktidarın bu arayışı siyasal anlamda bir temsil krizine neden olmuştur. Çünkü bu söylemler toplumu kapsayıcı olmak adı altında

aslında toplumsal yaşamın tek kutuplu veya tek tipleştirilmesi olarak nitelendirilebilecek bir sürece işaret etmektedir. Dolayısıyla AP'nin toplumun tüm kesimlerinin sözcüsü olabilmesine ilişkin istemi ve politikaları sonuç itibarıyla siyasal bir temsil krizine dönüşmüş ve 1971 yılında yeni bir müdahalenin yaşanmasının nedenlerinden birisi olarak yerini almıştır.

Konu bağlamında düşünüldüğünde 12 Mart 1970 müdahalesiyle birlikte en temelde sol kesim saf dışı edilmiştir. Üniversitelerin sosyalist kaleler haline gelmesi ve yine yukarıda da belirtildiği üzere bu dönemde çok ciddi işçi ve öğrenci hareketlerinin de olması gibi sebeplerden dolayı ülkede yine çok ciddi bir kaos ortamı sonucunda ve yine sosyalizm ve sol üzerine büyük bir baskının olduğu bu dönemde ve hatta bu kesimlerin siyasetten üniversitelere vb. pek çok alandan devlet eliyle tasfiyelerinin gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu dönemde solun ve sosyal hareketlerin siyasal meşruluğunu ve potansiyelini engellemek ve hatta sonlandırmak adına büyük bir kampanya başlatılmıştır. Mevcut yasalar sola karşı kullanılmış, solun siyasal özgürlük alanları ciddi anlamda sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda dönemin merkezi çevrede kaldığı söylenebilecek olan solu ciddi bir sindirme politikasına maruz bırakmıştır. Ancak yine de bu müdahalenin genel olarak Türk siyasal yaşamında özellikle ordu-siyaset ilişkisi bağlamında önemli bir yer teşkil eder. Bu noktada aslında darbenin yalnızca solu tasfiye temek değil aynı zamanda darbenin gerçekleştirilmesine ilişkin değinilmesi gereken diğer hususlar ise, bu darbenin en başta sol için olduğu kadar Adalet Partisinin, Doğu Bloku ile ilişkilerini geliştirmesi karşısında ABD'nin yaşadığı hoşnutsuzluğun da belirleyici olduğudur. Bunun yanı sıra bu darbe ortamının solu olarak isimlendirilebilecek olan siyasi hareketin de engellenmesi ve son olarak da yukarıda değinildiği üzere AP'nin kendi kanalları aracılığıyla gerçekleştiremediği toplumun yeniden düzenlemesi fikrinin bir çeşit

temsil krizine dönüşmüş olmasında da aranmalıdır. Bu bağlamda 12 Mart değerlendirilirken her ne kadar sola karşı büyük bir sindirme politikasının olduğu su götürmez bir gerçekse de temelde solun ezilmiş olması bir uzantısı olarak da değerlendirilebilir. Çünkü burada belki de büyük önem taşıyan hususlardan birisi de darbenin öncelikli hedefinin soldan ziyade yine ordudan gelmesi beklenen radikal bir programlı Doğan Avcıoğlu'nun da ifadesiyle, 'Milliyetçi Devrimci' darbe girişimi olarak isimlendirilebilir. Dolayısıyla aslında bu darbenin ordu ve siyaset ilişkisi bağlamıyla ve yine sol ile birlikte değerlendirilmesi daha sağlıklı bir tutum olur(Aydınöglu, 2007).

Diğer taraftan, 1970'li yılların son dönemi hem yurt içinde hem de uluslararası camiada yaşanan olaylar neticesinde Türkiye'nin ciddi bir kimlik bunalımına girdiği yıllardır. Ülkede sağ-sol, Alevi-Sünni çatışmaların olması ülkenin siyasi havasını oldukça etkilemiş olduğu görülmektedir. 70'li yıllarda politik atmosferin oldukça sert olduğunu göstermektedir. Ancak bu yıllar için bir diğer önemli nokta ise, uluslararası konjonktürün Türkiye'ye yansımalarıdır. Konu tarihsel bağlamında düşünüldüğünde 1970 müdahalesi ve ardından yaşanan iç ve dış politik süreçlerin aslında 1980 müdahalesine giden süreci belirlediği söylenebilir. Bu noktada Türkiye'nin 68 kuşağının gerçekleştirmiş olduğu kolektif eylemler ve ardından yaşanan askeri müdahale ile bunlara ek olarak 1970'li yıllarda kapitalizmin yaşamış olduğu ekonomik kriz tüm dünyayı etkilediği gibi Türkiye için de önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu yıllarda krizin sebebi olarak yine daha önceki krizin aşılmasında yürürlüğe konulan Keynesçi veya sosyal devletçi ekonomi politikalar sorumlu tutularak kapitalist teorisyenler klasik liberal politikalara yönelmişlerdir. Bunun sonucunda da yeni liberal teoriler türetilerek onun siyasetteki uzantıları olarak yeni sağ ve muhafazakar bir anlayış yerleştirilmeye çalışılmıştır. Buna göre de ekonomi de serbest piyasa koşulları benimsenerek ekonomi, eğitim, sağlık ve benzeri tüm kamu

hizmetlerinden devletin etkinliği sınırlandırılması anlayışı benimsenmiştir. Bu bağlamda sınıfsal bilinç ve dayanışma parçalanarak, sendikaların etkinliği kırılmaya çalışılmış ve muhafazakarlaşan burjuvazinin ya da büyük sermayenin sosyal devlet karşısında heba olmasına gerek kalmamıştır. Bunun sonucu olarak da toplumun ihtiyaç sahibi kesimlerinin sosyal yardım ihtiyaçlarını ailelerden ya da dini kuruluşlardan karşılayacağı bir sistem ya da düzen oluşturulmaya çalışılmıştır. Yeni liberalizmin yaratmış olduğu toplum modelinde sağ anlayış, muhafazakarlık, dinsel ve ahlaksal değerler, güçlü lider, disiplin ve otorite gibi kavramlar ekseninde biçimlenmeye çalışılmıştır. Bu politik anlayış Batı ile eşgüdümlü olarak Türkiye’de de karşılığını bulmuştur. 24 Ocak Kararları ile bu anlamda Batılı muhafazakar ve liberal politikalara uyulacağı ortaya konulurken, devamında yaşanan 12 Eylül askeri müdahalesi ile hem sosyal ve siyasal muhalefet ezilmiş hem de bu politikaları birebir sürdüreceğ sivillere yönetimin kapıları açılmıştır (Kaçmazoğlu,2013 ve Cengiz,2008).

12 Eylül 1980 askeri darbesi ekonomik ve siyasi pek çok nedenden dolayı gerçekleştirilmiştir. Türkiye’de yaşanan askeri darbeler, demokrasinin ve toplumsal hayattaki ilerlemenin önündeki engellerden belki de en önemlisidir. Darbe süreçlerinde yaşanan toplumsal kargaşa ve siyasal bunalımlar ve bu bunalımlar sürecinde yaşanan siyasi boşluklar ülkenin gerilemesine neden olmaktadır. 12 Eylül askeri darbesi de hem ordunun siyasetle olan “yakın” ilişkiyi gösteren hem de ülkedeki siyasi boşluk, kargaşa ve yıkımların yaşandığı bir süreçtir. Darbenin gerçekleştirilmesinden sonra yapılan ilk seçimlerde 24 Ocak Kararlarının mimarı olan Turgut Özal ve partisi ANAP iktidara gelmiştir. Bu süreçle birlikte artık özellikle ekonomide liberal bir anlayışın hakim olmaya başladığı ve bunun sonucu olarak da sermaye sahiplerinin lehine birtakım sınıfsal yapılanmalar oluşmaya başlamıştır. 1970’lerde yaşanmaya başlayan ekonomik durgunluk

dönemi ve sağ-sol çatışması gibi gittikçe yükselen şiddet ve çatışma ortamı Türkiye’de büyük bir kaos yaratmıştır. Diğer taraftan uluslararası düzeyde IMF ve Dünya Bankası gibi kuruluşların uyarılarınca hazırlanan 24 Ocak Kararları ile birlikte ekonomide liberalleşme gittikçe belirginleşmiştir. Bu kararlardan hemen sonra gerçekleşen 12 Eylül Askeri darbesi de ekonomide liberalleşmenin gerçekleşmesinin sağlayacak olan uygun bir siyasi ve otoriter bir ortam için gerekli zemini hazırlamıştır. Diğer taraftan ise özellikle bu dönemdeki Alevi- Sünni ayrımı çok belirginleşmeye başlamış özellikle ve 1978 yılında Kahramanmaraş’ta yaşanan Alevilere yönelik çatışmalarda çok ciddi bir kıyım yaşanmış ve bu olay da 12 Eylül darbesinin önemli sebeplerinden birisi olmuştur.

Türkiye’de 1980 darbesiyle birlikte yaşanan süreçte ekonomiden siyasete, eğitimden sanata kadar pek çok alanda liberalleşmenin tohumları atılmış ve zaten yaşanmakta olan liberalleşme süreciyle birlikte İslam’ın da liberal bir yorumu yapılmaya başlanmıştır. Her ne kadar bu tarihe kadar ordu laikliğin koruyucusu olma gibi bir özelliğe sahipse de bu darbeyle birlikte ordunun bu kimliğinde birtakım farklılaşmaların oluşmaya başladığı görülmektedir. Bu durumun nedenleri arasında 80 öncesi siyasal kutuplaşmada sosyalist hareketlere karşı milliyetçi ve İslamcı söylemin benimsenmesi önemli yer tutar. Ayrıca ordunun sol harekete karşı kendisini konumlandırmış olması da İslamcı görüşü üstü kapalı da olsa olumladığını göstermektedir. Bu bağlamda 12 Eylül rejiminin söylemsel boyutunun önemli bir bölümünü Kenan Evren’in 1982 Anayasası’nı tanıtan konuşmalarında görmek mümkündür. Burada evren, İslamcı söylemin muhafazakar boyutuna referans vererek laiklik, milli birlik ve beraberlik, genel ahlak, milli şuur, din ve vicdan hürriyeti gibi kavramların, yeni paradigmaya göre güncellendiğini ifade eder. Bu bağlamda 12 Eylül rejiminin söylemsel dayanakları, Milli Görüş’ün söylemsel ruhunu veya hakim paradigmasını sentezlemektedir. Evren’in konuşmalarında ‘devlet adına’

kısmı da, söylemin devlet tarafından benimsenmiş ve anayasa dayanaklı olması gerekliliğine işaret etmektedir. Bu bağlamda 12 Eylül sonrasında hazırlanan 1982 anayasasının içeriği milli görüşün ideolojik düzlemiyle ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla da bundan sonra yaşanacak olan süreçte devletin ideolojik aygıtları aracılığıyla toplumsal düzeyde nasıl bir görünüm arz edeceği anlaşılmaktadır (İnceoğlu,2008).

Bu bağlamda 1980'lerin ilk yarısı özgürlüklerin, aslında özgürlüklerin kısıtlandığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönem 1968 döneminin şiddetli olaylarının yaratmış olduğu sarsıntının darbe ile ortadan kaldırılmış olması şeklinde açıklanabilir. Dolayısıyla da 1980'li yılların 1968 döneminin karşıt bir uzantısı olduğu ve dönemlerin birbirinden kopuk ve bağımsız değil, aksine birtakım karşıtlıklara rağmen belli eğilimlerin benzerlik ve süreklilik ekseninde devam ettiği görülmektedir. 1980'li yılların politik atmosferi 1968 dönemindeki arayışların çok şiddetli bir biçimde bastırılmasını takiben olmuştur. Başka bir deyişle, 1968'in muhalif karakterinin ve siyasi tavrının bastırılarak yerine yeni bir kimlik örüntüsünün inşa edilmeye çalışıldığı bir dönemdir. Bu noktada 80'lerin ikinci yarısından sonra her ne kadar özgürlüklerin genişlediğine ilişkin bir anlayış varsa da aslında bu durum apolitize edilmeye başlamış toplumun farklılıklar ekseninde kendi kimliklerini inşa etmeleri sürecine tekabül etmektedir. Sonuçta, yeni dönemde tüketim ve kimikleşme özgürlüğünün siyasi söylemlerin bastırılmasıyla takası sağlanmıştır. Burada belirtilmesi gereken ise, 68 kuşağı çarpıklaştırılmış ve haksızlaştırılmış bir düzene karşı verdiği bir mücadele ve bu düzenin değişebileceğine ilişkin derin bir inançtır. Ancak 1980'li yıllara gelindiğinde bu inancın yerini kuşku almıştır. Çünkü bu inanç sert bir şekilde bastırılmış ve ileriye dönük olarak da yeni neslin apolitik bir kimlik inşa etmesine zemin hazırlamıştır. 68 kuşağı ne kadar özgürlüğü ve otorite karşıtlığını savunduysa da, 1980 kuşağı da bir o kadar siyasi söylem olarak içe



kapanık bir dönemi tecrübe edinmiştir. Dolayısıyla da 1980'lerde oluşturulmaya başlayan yeni tüketim toplumu anlayışı ekseninde 68 kuşağının izlerine ancak tarihsel anlamı ortadan kaldırılmış haliyle rastlanmaktadır. Başka bir ifade ile, 60'lı yılların muhalif sembolleri 80'li yıllara bu muhalif kimliğinden sıyrılarak devrolmuş, ancak buna benzer şekilde 80'lerin marj dışı kimlikleşmeleri de piyasa ve toplum için geri dönüşüme uğratarak poplaştırılmıştır (Yavuz, 2012).

80'li yıllarla ilgili olarak değinilmesi gereken bir diğer önemli nokta ise bu dönemin muhafazakar sağ politikaların uygulanma biçimleridir. Bu bağlamda, ilk olarak din ve ahlakın yeni sağ ve muhafazakar politikaların meşruiyetini kabul ettirme aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer ülkelerde olduğu gibi bu politikaların hakim olduğu Türkiye'de de din dersleri zorunlu hale getirilmiş, burjuvazinin mutlak egemenliği adına aile ve yardımlaşma kurumlarının etkisi öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda yeni sağın siyasal gücünü aileden, muhafazakarlıktan ve dinden almaya başlamıştır. Diğer taraftan burjuvazinin ekonomik etkinliğinin daha fazla arttırılması için sosyal devlet politikalarına son verilerek dar gelirli kesimlerin lehine yönelik politikaların üretilmesi devletin elinden alınmıştır. Böylece, yeni liberalizm ile devletin sosyolojik rolü ortadan kaldırılarak yardıma muhtaç kesimler sivil toplum kuruluşlarının, dinsel içerikli kurumların ve ailelerin insafına bırakılıyordu. Bunlar yapılırken de diğer taraftan katılımcı demokrasi, devletçilik, sendikalar ve siyasal içerikli derneklere karşı çıkılıyordu. Bu bağlamda, apolitik bir toplum yaratmak, farklı siyasal yaklaşımların gelişimine engel olmak, korku ve bireyleri sindirerek siyasal ve politik anlayışın dışına çekmek yeni liberalizmin başarısı adına esas alınan uygulamalar olarak görülmektedir. Bu bağlamda özellikle 1980'lerdeki yeni sağ politikalar Türkiye'de yerleşik olan tüm değer ve anlayışları sarsarak liberal ve küresel söylemlerle devletin ekonomi, güvenlik, laiklik kimlik ve benzeri konulardaki

mevcut durumu egemen politika yapıcıların işaret ettiği şekilde yeniden tanımlanarak bu süreçte yeni gerilim ve çatışmaların yaşandığı bir sürecin oluşmasına neden olmuştur. Geleneksel ve otoriter değerleri İslam'ı referans alan kesimler, bu dönüşümleri büyük bir sevinçle karşılarken; ekonomik ve siyasal açıdan devleti önemseyen kesimler bu gelişmeler karşısında dersin bir kuşku ve endişe duyarak uygulamalara karşı çıkmışlardır. Bu bağlamda 12 Eylül rejimi ile birlikte sola ait ne varsa- sendikalar, partiler, dernekler ve hatta bilim yapan kuruluşlar- çeşitli yasaklara maruz bırakılarak, ulusal hükümetler ve ulus-aşırı müdahil güçler üzerinde baskı ve direnç unsuru olma niteliklerini yitirerek bürokratik aygıtlara dönüşmüşlerdir. Bu durumun yaşanmasında modern kitle örgütlerine duyulan güvensizlik de etkili olmuştur. Kitlelerin siyaset sahnesinden çekilmeleri sonucunda oluşan boşluk ise yeni sosyal hareketler tarafından doldurulmaya başlanmıştır. Her ne kadar bu yeni sosyal hareketler, belirli kurumlar tarafından düzenleniyor olsa da katılımın daha çok bireysel nitelikli olduğu görülmektedir. Sürecin bu şekilde gerçekleşmesinde kuşkusuz askerin gücünden de faydalanılmıştır. Bu bağlamda ordu, Türkiye koşullarında ne kadar çok sağ politika üretebilecekse o ölçüde sağ politika üretilmesinin destekçilerinden birisi olmuştur. Bu politikaların gerçekleştirilmesi sağlandıktan sonra özellikle de 80'lerin ikinci yarısı itibariyle Türkiye'de normalleşme, sivilleşme, demokratikleşme gibi süreçlerden bahsedilmeye başlanmıştır(Kaçmazoğlu, 2013 ve Özcan, 2012).

Ancak burada 80 sonrası ile ilgili olarak yapılan bir başka analize göre ise dönemin ruhunun apolitize olmaktan ziyade, farklı bir siyasal kimliğe büründüğü üzerinde de durulmaktadır. Bu bağlamda, 80 öncesine bakıldığında 60'lardan itibaren, siyasal dinamiğin sağ ve sol hareketlerin farklılaşarak ve hatta 70'lerden sonra birbiriyle çatışır bir hale geldiği görülür. Bugün ise, farklı siyasal görüşler ve yaşam biçimlerinin bir arada var

olup olamayacağı sorunsalı üzerinde durulmaktadır. Bundan dolayı da politik üslubun yumuşaması toplumdaki konsensüs anlayışına göndermede bulunur. Dolayısıyla farklı görüşlerin de belirttiği üzere, bu dönemin siyasal atmosferinin apolitik olma gibi bir anlayış üzerine kurulu olması değil, aksine yeni bir politik anlayışın gelişmekte olduğu gibi bir yönelimin olduğu da söylenebilir (Göle, 2011).

Yine de birtakım özgürlüklerin, 80'lerin ikinci yarısı ile birlikte yeni toplumsal düzende yaşam hakkını elde edebildiği görülmektedir. Özal hükümetinin iktidara geçmesiyle birlikte “Amerikan yaşam tarzı” çerçevesinde yeni bir özgürlükler alanının tanımlandığı görülmektedir. 1980 sonrası özgürlükler ve farklılıkların ön plana çıkmaya başladığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak büyük bir potansiyel olarak görülen tüketici gençliğin ön plana çıktığından söz edilebilir. Ancak özgürlüğün bir diğer boyutunu dini, kültürel ve cinse dayalı kimliklerin görünür hale gelerek parçalı bir kimlik görünümü sergileyen kesimlerin oluşturduğu görülmektedir. bu bağlamda 1980 sonrasında parçalı ve çok kimlikli bir görünüm arz ettiğini söylemek mümkündür. Bu tarz kimlikleşmeler toplumsal yaşamın gelenekselliği içinde başlangıç itibariyle görece daha yavaş ve zor bir şekilde tezahür etmeye başlamakla birlikte ilerleyen süreçte bu tarz kimlikleşmelerin merkeze geçerek marjinal ya da çevre olma özelliklerinden sıyrılmaya başladıkları söylenebilir (Yavuz, 2012).

Bu bağlamda benzeri bir durumun 1980 sonrasında Alevi kesimler içinde geçerli olduğu söylenebilir. Merkez İslam dairesi olan Sünni İslam dışında kalan Alevilerle için bu dönem bağlamında değinilmesi gereken önemli bir nokta ise bu kesimlerin merkezle kurdukları arasındaki ilişkinin niteliğidir. İlk olarak Cumhuriyet'in ilk yıllarına bakıldığında Osmanlı döneminde olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de Sünni İslam dışında kalan kesimler görmezden gelinmeye devam edilmiştir. 1945 yılı itibariyle

başlayan çok partili yaşam sürecinde Demokrat Partinin çevreyi temsil edici söylemleri kimi Aleviler için oy verme nedeni olmuşsa da Demokrat Parti'nin Sünni İslam'ı ön plana çıkarıcı ve İslam'a yönelik söylemleri Alevileri hayal kırıklığına uğratmıştır. Demokrat Parti'nin ezanı tekrardan Arapça okutma yönünde karar alması, ilkokullarda seçmeli din dersi getirmesi, imam hatip liselerini açması, Ankara Üniversitesi'nde İlahiyat Fakültesini kırması ve dinsel içerikli radyo programlarının yayınlanması gibi uygulamaları Alevi-Bektaşî kesimin yine Sünni İslam'a karşı yeniden mesafeli durmalarına neden olmuştur. Bu bağlamda 1960 yılında Demokrat Parti'nin askeri bir müdahale ile siyasi yaşamdan tasfiye edilmesini olumlu karşılamışlardır. Akabinde ilan edilen yeni anayasasının düşünce ve din özgürlüğünü güvence altına alması nedeniyle bu anayasaya da destek vermişlerdir. Bu süreçte Demokrat Parti'den desteklerini çekerek CHP'ye yönelmek yerine Türkiye İşçi Partisi ve Birlik Partisi'ne yönelmişlerdir. Alevi- Bektaşîlerin bu partilere destek vermesindeki temel etkenlerden birisi 1950 yılında yaşanmaya başlayan yoğun göç dalgasına bu kesimlerin de dahil olarak sanayi ve emek sektöründe yer almış olmalarıdır. Bu durumun sonucu olarak sendikal faaliyetlerde aktif bir şekilde rol almışlar ve Türkiye'de sol hareketin gelişmesinde önemli bir yere sahip olmuşlardır. Diğer taraftan 1950'li yılların yeni ekonomik düzeninde Aleviler de küçük de olsa bir sermaye birikimi oluşturmuşlardır. Bu birikimin sonucunda gündelik yaşamda Sünni İslam kesimlerle aralarında ekonomik anlamda bir rekabet ortamı doğmaya başlamıştır. Politik kutuplaşma ortamına bir de ekonomik kutuplaşma dahil olunca Aleviler için olumsuz sonuçlar doğmuştur. Çünkü geçmişin Alevi isyanlarını proto-komünist hareketler olarak tanımlayan aşırı sol Alevileri doğal müttefiki olarak tanırken, aşırı dinci sağ kesimler ise Alevilere karşı nefret söylemleri oluşturarak Sünni Müslüman kesimi etkilemiştir. Bu sürecin sonucu ise kanlı bir şekilde bitmiştir (Keleş, 2008 ve Dinçer, 2004). Milliyetçi Hareket Partisinin

hızla gelişerek diğer sağ partilerin tabanını ele geçirmesi sonucunda de hızla gelişmesi ve diğer sağ partilerin tabanını ele geçirmesi ile Sivas, Corum, Tokat, Amasya, Yozgat, Kars, Malatya, Erzincan, Maraş, Elazığ, Antep gibi Alevilerle Sünnilerin karışık olarak yaşadığı illerde çok ciddi çatışma ortamları yaşanmıştır. 1974 yılında sağ görüşün kışkırtmaları sonucunda Alevi esnafın dükkan, ev ve işyerlerine saldırılar yapılmıştır. Bu olaylar 1978 yılında Çorum ve Maraş olayları ile en şiddetli dönemini yaşamıştır. Alevi mahallerine, ev ve iş yerlerine saldırılar düzenleyerek kitle katliamına girişilmiştir. Bu olayı sıkıyönetim uygulaması, onu da 12 Eylül askeri müdahalesi izler ve partili siyasal yaşama son verilerek yine Türk siyasetinde bir duraksama dönemine girilmiştir (Şener, 1998, Dönmez, 2008 ve Özmen, 2011).

Bu müdahale diğer pek çok siyasi parti ve derneğin kapatılmasına neden olduğu gibi, 1961'den sonra kurulan ve faaliyet gösteren Alevi örgüt ve dernekleri için de benzeri bir sonucu doğurmuştur. Hacı Bektaş Veli Kültür ve Turizm Derneği ile Aleviler tarafından kurulmuş olan Türkiye Birlik Partisi lağvedilmiştir. Bu kurumsal oluşumların kapatılmasının sonucunda, Alevilerin büyük çoğunluğu sosyal siyasal partilerde kendi kimliksel mücadelelerini verme eğiliminde olmuşlardır. Ancak, darbe ile yaşanmaya başlayan süreçte Aleviler, özellikle 1980 sonrasında hareketlenmeye başlamışlardır. 1980 sonrasında başlayan bu Alevi hareketlenmesi ya da uyanışında Alevilerin müdahale öncesi ve sonrasında maruz kaldıkları baskılar yatmaktadır (Özmen, 2011).

Dolayısıyla 1980'lerden itibaren, Alevi-Bektaşiler artık ideolojik bir kimlik tanımlaması yapmak durumunda kalmıştır. Alevi-Bektaşi inanışlarıyla sosyalizm arasında bir bağ kurma çabası gerçekleştirilmiştir. Yani Alevilik artık dinsel niteliğinden sıyrılarak laik kimliği ile karşımıza çıkmaktadır. Özellikle 1980'den sonra ise unutilan kimi özellikleriyle Alevi-Bektaşi kimliği ve gelenekleri siyasal bir görünümle Türk siyaset

sahnesindeki yerlerini almaktadırlar. 1980'lerin başında her ne kadar Aleviliğin artık kamusal bilinçte yer almadığı gibi bir anlayış söz konusu olmuşsa da bu yıllarda yaşanan dönüşümler ve Aleviliğin artık siyasal bir kimlik kazanmasıyla birlikte Alevi-Bektaşî kimliğinin yeniden keşfedildiği bir dönem yaşanmaya başlamıştır. Bu sürecin yaşanmasında Alevi-Bektaşî kesimlerin yayınladıkları kitaplar, kurmuş oldukları yayınevleri, yayınladıkları dergi ve gazete gibi iletişim araçları, Alevi müziğinin icrasındaki artış, dernek ve vakıfların kurulması gibi etmenler etkili olmuştur. Egemen anlayış olan Sünnî İslam'ın her dönemde olduğu gibi bu dönemde de Alevileri tehdit eder bir yapıda olması sonucunda sivil toplum örgütleri oluşturulmuş ve yayınlar yapılmıştır. Diğer taraftan 60'lı yıllardan itibaren köylerinden koparak yurt dışına göçmen olarak giden Aleviler'in burada siyasi ve ekonomik anlamda faaliyet göstermeleri sonucunda ciddi bir Alevi diasporası oluşturulmuştur. Bunun sonucunda da Türkiye'de yaşayan Aleviler için çok ciddi bir model olma özelliği kazanmışlar ve özellikle 80'lerin sonundan itibaren Türkiye'deki Alevilerin değişim süreçlerinde örnek olmuşlardır. Bu ve benzeri pek çok siyasi, kültürel ve ekonomik süreçlerin sonucunda 80 sonrasında Türkiye'de çok ciddi ve örgütlü bir Alevi uyanışından söz etmek mümkündür. 80'li yıllarda yaşanan ve Türkiye'yi ciddi anlamda etkileyen olaylardan birisi de İran'da yaşanan İslam Devimidir. Bu olayla birlikte artık Türkiye'de İslam iyice siyasal bir nitelik kazanmaya başlamıştır. Özellikle 80 darbesinden sonra yaşanan siyasal gerginliklerin yumuşatılmaya çalışılmasında İslam'la ilişkili bir takım söylemler ekseninde gerçekleştirilen Türk-İslam sentezi de İslam'ın siyasallaşmasını desteklemiş; bu ise Sünnî İslam'a karşı Alevi-Bektaşî kesimlerin yine birtakım tedirginlikler yaşamalarına sebep olmuştur. Çünkü diğer taraftan bu sentezci anlayış Sünnî kesimi kapsayıcı olmakla kalmıyor, Aleviler üzerinde de bir baskı ortamı oluşturuyordu. Örneğin bu dönemde birçok Alevi köye cami yapıp imamlar atanmıştır.

Bunun amacının Sünni İslam'ın tek anlayış olmasını sağlamak ve daha da ötesinde Alevilerin Sünnileştirilmesi projesi olduğu iddia edilebilir. Nitekim ilerleyen dönemde yaşanan Madımak Oteli olayının ve daha sonrasında yaşanan Gazi Olaylarının bu sürecin bir sonucu olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla bu süreç, Alevi-Bektaşî kimliğinin giderek politikleşmesine neden olarak Sünniler ile Aleviler arasındaki kutuplaşmanın hep süregelmesine neden olmuştur. Diğer bir ifade ile, 80 müdahalesinin Sünni ve Türklük ile harmanlanmış yeni siyasi ideolojisi, Alevilerin toplumdan daha da uzaklaşarak marjinalize olmasına neden olmuştur. 1982 Anayasası'nın okullarda özellikle Sünni İslam'ı merkeze koyan eğitim politikaları ve yukarıda da değinildiği gibi Alevi köylerine imamların atanması gibi tüm politikalar Alevilerin 12 Eylül iktidarı ile olan ilişkilerinin mesafeli olmasında etkili olmuştur (Dönmez, 2008, Keleş, 2008 ve Özmen, 2011).

Bu noktada belirtilmesi gereken husus ise aslında her ne kadar 80'li yıllarda bir Alevi uyanışından bahsediliyor olmasına rağmen bunun tarihsel temellerinin yine 68 kuşağı ve özellikle de 1970'li yılların sosyalist kesimleri tarafından hazırlanan Alevi Bildirgesi'yle atıldığıdır. Diğer taraftan Alevi örgütlenmesinde önemli bir rol oynayan ve Aleviliği sol eğilimlerle bütünleştiren Pir Sultan Abdal derneğinin de Alevilerin siyasallaşmasında önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. 1990 yılında kurulan dernek laiklik ve insan hakları çerçevesinde faaliyetlerini gerçekleştirme çabası içinde olmuştur. Derneğin bu kavramlara atıfta bulunuyor olmasına ek olarak, siyasal anlamda sol cemahtan yana bir tutum sahibi olduğu da görülmektedir. Bu bağlamda Pir Sultan Abdal isyanının ve solculuğun önemli bir sembolünü oluşturmaktadır. Bu yanı sıra da dernek hem yansıtmış olduğu siyasal ve kültürel değerleri ile politik bir yapılanma olmuş hem de özellikle Alevi gençleri için önemli bir sosyal platform oluşturmuştur. Bu süreç kendisini 90'lı yıllarda da hızla devam ettirmiştir. 1990'lı yıllarda İslami hareketlerin artış göstermiş

olması ve özellikle de 2002’de iktidara gelen AKP’nin Sünni İslam’a yönelik politikaları Aleviler’in Sünni İslam’ın yükselişine karşı siyasi mücadeleye girişmelerine neden olmuştur. Sonuç olarak da Aleviler bu dönemde gerek dernekler gerekse de sosyo-kültürel birtakım farklı örgütlenmeler aracılığıyla kimlik mücadelesine girişmişlerdir. Nitekim yukarıda da bahsedildiği üzere 1993 yılında yaşanan olaylar ve özellikle Madımak Oteli faciasının aslında İslam’ın politikleşerek toplumsal hayatta biz ve onlar ayrımının yapılarak farklı kesimlerin birbirinden rahatsızlıklarını faşizan bir dereceye varacak kadar ileri götürmeleri, Alevilerin kimlik inşa etme ve geliştirme süreçlerinde önemli toplumsal dayanaklar olarak görülebilir (Özmen, 2011, Van Bruinessen, 2000 ve Göle, 2011).

Sonuç olarak, aslında kökenleri Tanzimat’a götürülebilecek olan ve ağırlıklı olarak 20’li yıllarda Cumhuriyet’in resmi ideolojisi bağlamında kurumsallaşan devlet merkezli modernleşme deneyimi, 1950’li yıllar ile birlikte toplum eksenli bir modernlik arayışına dönüşmüştür. Bu süreçte 20’li yıllar ilericilik, 60’lı yıllar devrimcilik, 80’li yıllar ise yenilikçilikle belirlenirken tüm bu kavramlar anlam kazandıkları dönemlerde kendi zıttını da içerisinde barındırarak ilerici-gerici, devrimci-işbirlikçi, yenilikçi-statükocu şeklindeki siyasal farklılaşmaların yaşandığı görülmektedir. 1983-1993 yılları arasında siyasal hayat temsilcilerinin 1950’lerden gelen Demokrat Parti geleneğini hem de muhafazakar liberal mirasın yenilenmesini temsil ederek, piyasa modernizmi ile Müslüman kimliğini sentezlemeye çalıştığı görülmektedir. Bu bağlamda bu dönemin ekonomik liberalizm ile Müslüman muhafazakarlık üzerinden bir kimlik oluşturulmaya çalışılmıştır. Diğer taraftan, Türk deneyimi bir yerde demokrasi ve İslam arasındaki uyum ya da çatışmaların bir tarihi olarak da değerlendirilebilir. Burada vatandaşların, oy verme ve siyasal seçimler aracılığı ile hükümetleri değiştirebileceklerine yönelik bir inanç vardır. Buna ek olarak, 1950’lerdeki çok partili hayata geçiş deneyimi ile birlikte Türkiye’ye



geleneksel dinsel değerler ve Batı modernliğine ulaşma arasında bir sentez ve ayrıca liberal muhafazakar bir gelenek eklenmiştir. 1983 sonrasında liberalizm ve İslamcılığın da yükselişle birlikte önemli bir değişim yaşanmış ve bu iki ideoloji artık rekabet eden bir görünüm çizmişlerdir. Ve son olarak da yeni dönemde reformcu seçkinler ile ılımlı İslamcılar arasında bir ittifak ortamı hazır olmaya başlamıştır. 1950'den 1990'lara kadar Menderes, Demirel, Evren ve Özal ile elde edilen karşı devrimci kazanımların, 1990'larda ılımlı İslamcıları iktidara taşıdığı ve Özal'dan sonra da bu anlayışın, yani Milli Görüşün ve onun ABD ile uzlaşan uzantısı AK Parti'nin ılımlı İslamcı çizgisinin de günümüze kadar bu şekilde evrildiğini söylemek mümkündür (Göle, 2011 ve Kaçmazoğlu, 2013).

Çok partili hayata geçişin yaşandığı 1950 yılından günümüze tarihsel ve siyasal süreçleri bu şekilde özetlenmeye çalışıldı. Kuşkusuz bu yaşananalar ve merkez çevre arasında yaşanan gerilim bu dönemin müzik anlayışında kendisine yer bulmuştur. Bir sonraki bölümde değinileceği üzere, hem yeni müzik türleri ortaya çıkmış hem de bu müzikler aracılığıyla toplumsal belleğe kazanmış olan kimi olaylar ve toplumsal hayatta dışarıda tutulmaya çalışan kesimler kendi dünya görüşlerini müziklerine yansıtmışlardır. Bu nedenle çalışmamızın bundan sonraki bölümünde bu dönemin müzik anlayışına değinilerek toplumsal belleği yansıtan ve kimi yönleriyle devlete ve onun resmi görüşlerine muhalif olma niteliği taşıyan müzik eserlerinden kimilerine yer verilerek çalışma tamamlanacaktır.

## **X. BÖLÜM: 1950 SONRASINDA KİMLİK TEMSİLİ VE YENİ MELEZLENME BİÇİMLERİNİN MÜZİKTEKİ İZDÜŞÜMLERİ**

Çalışmanın buraya kadar olan bölümünde Osmanlı Devleti'nden günümüze kadar olan süreçte yaşanan önemli toplumsal değişimlere ve tarihsel süreçlere değinilerek bunların müzikteki karşılıklarının ne şekilde tezahür edildiği konuları üzerinde durulmuştur. Tarihsel ve toplumsal olayların yarattığı değişimler birbirinden bağımsız ya da kopuk değildir. Toplumsal alanın önemli bir kurumunu oluşturan sanat bu değişimlerden ciddi şekilde etkilenecek hem var olan süreçleri betimler, hem de ona muhalif olma özelliği göstererek yine değişimin itici güçlerinden birisini oluşturur. Bu bağlamda, Osmanlı'dan günümüze müziğin tarihsel serüvenine bakıldığında, benzeri bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir. Yaşanan süreçte her ne kadar birtakım süreklilikler ve kopuşlar olmuşsa da toplumsal belleğe ya da kulağa sinmiş olan müziklerin varlıklarını bir şekilde devam ettirerek bugüne ulaştığı görülmektedir. Tanzimat'la resmi düzeyde başlayan batılılaşma politikaları Cumhuriyetin ilk yıllarında olduğu gibi çok partili hayata geçişin yaşandığı 1950 yılında da resmi bir ideoloji olarak hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Yaşanılan siyasal ve toplumsal süreçler farklı kimliklerin ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu kimlikler özellikle de kültürel alanda kendi varlığını göstererek farklı temsil biçimleriyle toplumsal hayatta yer edinmiştir. Bu bağlamda Türkiye'nin modernleşme deneyiminde yaşamış olduğu sancılı süreçlerin kendisini en çok kültürel alanda ortaya çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla da Türk modernleşmesi tabiri caizse kültürel alanın yeniden düzenlenmesi şeklinde de tanımlamak mümkündür. Merkezi görüşün belirlemiş olduğu modernleşme sürecinin müzikte de kendisini gösterdiği görülmektedir. merkezi iktidar müziğin toplumsal hayata olan etkisini bildiğinden dolayı topluma dönük politikaları daha iyi anlatabilmek ve bu politikalara destek sağlamak adına müzikten

faydalanmıştır. Tepeden inmece bir anlayışla gerçekleştirilmeye çalışılan yeniliklere yönelik olarak ortaya çıkan durum ise, devletin benimsemiş olduğu müzikal anlayış ile toplumsal katmanların devlete rağmen ısrarla sürdürmeye çalıştığı geleneksel ya da klasik Osmanlı musıkisi kültürü arasındaki zıtlık ya da farklılaşma olgusudur. Bundan dolayı da batılılaşma politikaları gerçekleştirilirken en zor ve en çelişkili süreç belki de müzik alanında ortaya çıkmaktadır. Bu zamanda kültür sanat politikaları yalnızca estetik bir kaygı taşımamış çağdaşlaşmayı sağlayacak devrimlerin gerçekleştirilip halka benimsetilmesi işlevini de yüklenmiştir. Bu bağlamda merkezin belirlemiş olduğu sentezci anlayış Cumhuriyet döneminde yansımalarını bulmaktan ziyade eski ile yeninin çatışmasından doğan kaotik bir durum yaratmıştır. Bu amaca yönelik olarak icra edilmeye çalışılan halk müziği artı Batı tekniği formülasyonu başarı getirmeyerek bu kaotik sürecin doğmasına neden olmuştur (Durgun, 2005).

Bilindiği gibi Cumhuriyet Türkiye'si Osmanlı'nın reddi üzerinedir. Osmanlıya ait kurumsal yapılar kesin bir biçimde tasfiye edilmiş, tekke ve tarikatlarda bu tasfiyeden paylarını almışlardır. Yok olmasalar bile içe çekilme yolunu tercih etmişlerdir. Ancak 1950 sonrası dönemde bu sınırlar genişletilmeye çalışılmış ve çok daha büyük kesimlerin pay alma yarışı içerisinde oldukları görülmüştür. Böylelikle daha önce yasa dışı kabul edilen bazı yapılar gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Bu bağlamda resmi görüşteki bu değişime göre müzikte de benzer bir açılma ve sisteme dahil olma çabası yaşanmıştır. Müzik anlayışımız, tür bakımından bir çeşitlilik göstermeye başlamış, ezgilerin kullanım alanları artmıştır. Bunun sonucu olarak da hem yeni bir müzik piyasası oluşmaya başlamış ve bu sayede kapının dışında olanların içeriye girme çabalarında etkili olmuş, hem de yabancı kaynaklı eserlerin Türkçeye çevirisi yapılarak çeşitli toplumsal kesimlerin benimseyebileceği tarzda farklılıklara müsaade edilmiştir.

Ancak bu durumun yaşanmaya başlamasını sağlayan bir takım sosyolojik ve tarihsel koşullar yaşanmıştır. Önceki bölümde bu koşulların ne olduğuna değinilmişti. Burada özellikle vurgulanması gereken nokta 1950 sonrasında kırdan kente doğru yaşanan göç dalgası ve bunun sonucu olarak da kentlerde ortaya çıkan yeni kültürel yapılanmalardır. Toplumun hızlı ve kontrolsüz bir şekilde değişmesinin bir sonucu olarak yaşanan göç olgusuyla birlikte Türkiye’de çok ciddi bir toplumsal hareketlilik başlamış bunun sonucu olarak da kentlerde gecekondular olarak isimlendirilen yeni yerleşim alanları oluşmaya başlamıştır. Gecekondular sadece kırdan kente göç eden insanların hayatlarını geçirdikleri yer değil aynı zamanda kır ve kent kültürlerinin karışarak sentezlendikleri yerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda göç eden insanların oluşturmuş oldukları bu sentez kültürün içerisinde özellikle arabesk müzik önemli bir yere sahiptir. Bu yeni kültürel yapılanmaların sonucu olarak kentlerde yeni ve farklı bir müzik türü olan arabesk müzik doğmuştur. Bu değişimler yalnızca arabesk müziğin doğmasına neden olmamış ilerleyen dönemlerde ise Aranjman, Anadolu Pop, Türk Hafif Müziği gibi birtakım yeni müzik tarzları da oluşmaya başlamıştır. Ancak bunlardan özellikle arabesk müzik konu kapsamında önem taşımaktadır. Çünkü hem Doğu Batı sentezini bünyesinde barındırıyor olmasından dolayı hem de devlet tarafından kimi baskılara maruz kalması bakımından değerlendirilmesi gerekmektedir.

1950’lerden itibaren kırsal büyük batı kentlerine yönelik gerçekleşen göç dalgası şehirlerin çevrelerinde gecekonduların oluşmasına neden olmuştur. Göçle gelen bu kesim süreç içerisinde icra etmiş olduğu yeni bir müzik tarzı ile kendi kimlik inşa süreçlerinden birisini gerçekleştirmiştir. Edilgenliğin ve kötümserliğin bir ifadesi olarak görülen arabesk bu anlamıyla Türkiye’deki hızlı ve çarpık kentleşmenin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Göç eden kesimlerin şehir hayatında karşılaştıkları en

önemli problem ekonomik yabancılaşıma ve sosyal dışlanma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle arabesk, bir çeşit ifade aracı olarak görülebilir. Türkiye’de arabesk, geri kalmışlığı ve egzotikliği ile Batılılaşmış ve laik bir devlette sapkınlığın göstergesi olarak görülen göçmen kişilerin oluşturduğu bir müzik tarzı olarak değerlendirilmektedir. Bu durum ise, resmi kimlik ile öteki kimliklerin ayrışmasına ve bir ötekiliğin oluşturulması sonucunu doğurur. Arabeskin, göçle bağdaştırılması, bir müzik tarzının toplumsal değişimin sebebi yerine, onun bir göstergesiyle bağdaştırılması anlamında da değerlendirilmiştir. Bu bağlamda arabesk süreç merkezîyetçi bir Osmanlı egemenliğinden, yeni dünyanın ekonomik sistemine dahil olmaya çalışan bir devlete dönüşüm olarak da nitelendirilebilmiştir (Stokes, 1998).

Bu noktada özellikle arabesk müziğin oluşumuyla ilgili görüşlerden bir tanesi de Arap ezgileri ya da sözleriyle arasında birtakım yakınlıklar olduğu ve hatta arabeskin köken itibarıyla Arap müziğinden doğduğu yönündedir. 1950 ve sonrasında, Mısır kökenli filmlerin ve Arapça sözlü şarkıların halk arasında rağbet gördüğü bilinmektedir. Bu durum merkezi otoritenin yönünü çizdiği modernleşme projesinin yolundan sapması olarak değerlendirildiği için kabul edebilir bir şey değildir. Bundan dolayı devlet bu filmlerdeki Arapça sözlere birtakım yasaklar getirmiştir. Çünkü bu sözler Osmanlılığı çağrıştırır niteliktedir. Bunun sonucu olarak ise Arap ezgilerine artık Türkçe sözlerin eklenmeye başladığı görülmektedir. Arapçanın yerine yasakla Türkçe kelimelerin getirilmesiyle bu müziğin Türk müziği olduğu düşünülmüştür. Bu bağlamda Müzeyyen Senar, Safiye Ayla, Hamiyet Yüceses gibi sanatçılar ile Saadettin Kaynak, Münir Nurettin, Şükrü Tunar gibi birçok bestecinin bu yeni tarzda eser icra ettikleri görülmektedir. Ancak diğer taraftan, Arap filmleri ve radyoları ile toplumsal alanda başlayan değişime karşı devletin tutumu, geleneksel müzikler alanındaki katı politikalarında bazı değişiklikler yaparak karşılık

vermemek yönünde olmuştur. Devletteki bu değişim, tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla işsiz kalan dini müzik temsilcileri ve bestecileri için de yeni iş alanlarının doğmasına yol açarak, 1950'li yıllarda Osmanlı geleneğinden gelen müzisyenleri daha ticari ve popüler besteler yapmaya iten yeni bir kulak zevki oluşturulmaya başlandığı görülmektedir (Durgun, 2005 ve Solmaz, 1996). Ancak bu noktada şunu belirtmekte fayda var: Arabesk müziğin Arap ezgileriyle bir ilişkisi olduğunu kabul edilmekle birlikte tek kaynağının Arap ezgileri olmadığı söylenebilir. Arabeskin biçimsel özelliklerine bakıldığında, Hint Sitarın'dan Roman pan-flütüne, gitardan zurnaya, darbukadan bandoya kadar ve bunlara ek olarak tumba, basgitar ve viyolonsel gibi çok çeşitli Batılı ve Doğulu çalgıların kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla da arabesk müziğin yabancı etkilere olabildiğince açık bir yapıda olduğu söylenebilir. Dolayısıyla arabesk müziğin, yerli motiflerden olduğu kadar diğer kültürlerin müzik formlarından da etkilendiği söylenebilir. (Eğribel,1984). Bu bağlamda yukarıda bahsi geçen görüşe kısmen katılmakla birlikte bu müzik türünün sadece Arap müziği ekseninde değerlendirilmemesi gerektiği belirtilebilir.

Bundan dolayı arabesk müziğin, melez bir kültürün bir dışa vurumu olduğunu söylemek mümkündür. 1970'li yılların sonunda ortaya çıkan ve 1980'li yılların simgesi haline gelen arabesk bu yönüyle düşünüldüğünde aslında özgürleştirici bir yapıdadır. Batılı ve Doğulu birtakım formları bünyesinde taşıyan bir müzik türü olarak arabesk, bir müzik coğrafyasını dışa vurmakla kalmamış, aynı zamanda kenar sınıfların merkeze taşınmasına ve yerli bir kentlilik biçiminin ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Bunun sonucu olarak da arabeskin daha çok yerli bir kültüre atıfta bulunduğunu söylemek ve özellikle 1990'lı yıllarda ortaya çıkacak olan yerli pop akımı da bu özgürleştirici etki altında kendisine yer edinmiştir (Göle, 2011).

Doğu ve Batı sentezi olarak şekillenen arabesk müzik akımı aslında Batı müziği çalgılarına, yorumuna ve formatına açık bir yapıdadır. Bu nedenle arabesk olarak adlandırılan bu müzik farklı bir açılım sunarak halk arasında çok popüler olmuştur. İçerik olarak Doğu felsefesini yansıtıyor olmakla birlikte, aslında Türk Sanat Müziği ve son yıllarda yeni yeni icra edilmeye başlayan pop müziği ile Batı müziğinin bir çeşit sentezi olarak karşımıza çıkmaktadır. Arabesk müzik çıkar çıkmaz müzik piyasasının yapısını değiştirmiş ve büyük bir başarı kazanmıştır. Besteci ve şarkıcıların herhangi bir politik duruşu olmasa da buy müzik türü yapısı itibari ile politik ve muhalif olarak algılanarak çeşitli baskı mekanizmalarına uğramıştır. Çünkü yeni oluşan ve halk tarafından benimsenen bu müzik türü özellikle 70'li yıllarda tek popüler müzik türü olmuş hem de kendi sinemasını ve sanatçılarını da yaratarak bir anlamda aslında devletin uygulamaya çalıştığı Müzik İnkılabının iflas etmesine neden olmuştur (Eğribel,1984 ve Durgun,2005).

Bu noktada, Müzik İnkılabının yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Müzik İnkılabı her ne kadar iflas etmişse de bir noktada başarılı olduğu söylenebilir. O da, müzik tartışmalarına Althusser'in terminolojisi ile söylenecek olursa rıza mekanizmasının dahil olmasıdır. Bu yıllarda dinleyicinin alaturka isteğinin reddedilmesi, Fasıl heyetlerinin kötü olanaklar dahilinde eserlerini icra etmeleri gibi pek çok durum hem dinleyicilerin bu durumu bu haliyle kabul etmesine yani rıza göstermelerine ama bir noktada da arabesk müziğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda dönemin müzikolojik tartışmaları, alaturka müziğin varlığına izin verilerek planlı bir modernleşmeden yana olanlar ile, Batı müziği taraftarları arasında olanlar arasında yaşanmıştır. Bu tartışmalar ideolojik ekseninde gerçekleştirilmeye devam edildikçe de Müzik Devrimi'nin gerekliliği, başarısı ve başarısızlığı konuları tekrar etmiş oldu (Kolluoğlu, 2012).

Diğer taraftan 1950’li yıllar gelenekle yeninin çok açık bir biçimde karşı karşıya geldiği yıllar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde hem gelenekten hem de yenilikten vazgeçmek çok güçtür. Dolayısıyla da kişiler gelenek ve yenili arasında bir seçim yapmak zorunda kaldıklarını düşünmekteydiler. Başka bir ifade ile, geleneksel bir kültürden gelerek kent yaşamına adapte olmaya çalışan bireyler gelenek ve yenilik arasında yaşamış oldukları bu uyum sürecinde daha önce söylemiş oldukları müzik formları kent için yetersiz ya da tam anlamıyla kendilerini ifade edemez bir yapıdadır. Dolayısıyla bu kesimler için onları daha iyi ifade edebilecek ve her iki öğenin de bütünleşmesini sağlayacak yeni bir müzikal forma ihtiyaç vardır. İşte bu ihtiyaçtan doğan arabesk müzik, bu sosyolojik şartlar altında kendisine yer edinebilmiştir. Dolayısıyla da aslında yalnızca arabesk müzik değil, başka pek çok müzik formunun da ilk nüvelerinin özellikle 1960 itibariyle sentez ya da melez bir anlayışla kendisine yer edindiği söylenebilir. Dolayısıyla da en başta arabesk müziğin Türkiye’nin kent ve kır insanlarının duygularının ve kültürel biçimlerinin karşılaştığı, birbirine geçtiği durumu anlattığı söylenebilir. Diğer bir deyişle arabesk müzik aslında Türk müziğindeki Batılılaşma arayışlarının farklı bir sentezle ortaya çıkan yeni bir ürünü olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla bu müzik tarzı yalnızca bir müzik türü olmaktan öte bir yaşam biçimini de yansıtarak kente göç etmiş kesimlerin sesi olmuştur (Durgun, 2005).

Ayrıca bu dönem ara müzik olarak adlandırılan ve hem halk müziğinden hem de sanat müziğinden yararlanan ancak onlardan farklı olan bir müzik türü denilebilecek olan piyasa müziğinin de ortaya çıktığı bir dönemdir. Aslında arabesk müzik bu kategori içerisinde değerlendirilebilir. Bu noktada arabesk müziği neden konumuz kapsamında incelediğimize bir açıklık getirmek gerekmektedir. Eğribel’e göre arabesk müziğin tarihsel arka planına bakıldığında bir gelenekten beslendiği ve aralarında bir süreklilik olduğu göze



çarpmaktadır. Arabesk müziğin bu kadar canlı ve yaygın olmasının sebebi, belli bir tarihi geleneğin mirasçısı olmasıdır. Eğribel'e göre, bu müziğin mirasçısı olduğu gelenek Sünni İslam'ın bir yorumu olan tasavvuftur. Bu anlayışa göre arabesk müzik, Doğu toplumlarının veya Osmanlılığının mirasıdır. Günümüzde ise resmi görüşe karşı uyuşmazlığı, kendini savunmayı dile getirir. Bu tepkinin, uyuşmazlığın yorumlanmasına göre kendi aralarında ayrımlar tasarlarlar. Osmanlı ile çıkar uyuşmazlığı olan kapıya aday marj dışı unsurlar, kendilerini Osmanlı'nın yerine geçirmek istediğinden Osmanlı Sünniliğinin belli temalarına yeni yorumlar getirmişlerdir. Bu anlamda özellikle yaratılış ve kulluk meselelerine eğilmişlerdir. Osmanlı Doğuda siyasi belirleyiciliği ele geçirmiş olmanın üstünlüğü ile kendisine bağlı yeni dengeyi bozulmaz kabul ederek, bu dengeye bağlı kalan ya da dışında kalanları ise kul olarak görmektedir. Bu anlamdaki eşitliği Sünni İslam'ın yaratılış temasında görmüşlerdir. Anadolu halkı kendi dışında yaratılan dünyada kendi dışındaki bir çözüme bağlı kaldığından kul olarak kendi dışında sorumluluk almış, bundan dolayı da düzeni bozacak davranışlarda bulunmayarak var olan sisteme imanı esas olmuşlardır. Başlangıçta öncü siyasi ve askeri imtiyazlarını kaybeden Anadolu Türkleri veya marj dışı gruplar bu yüzden kaderlerini yorumlayarak Osmanlı ile işbirliğinin yollarını aramışlardır. Bu bağlamda yukarıda da değinildiği üzere özellikle Sünni inanın yaratılış ve kulluk temalarına önem verilerek bu yolla düzene ortak olma çabasında bulunmuşlardır. Yani tasavvuftaki tecelli kavramı aracılığı ile Tanrısal düzene katılmak hedeflenmiştir. Osmanlı ile temelde aynı fakat bazı açılardan farklı bir siyaset öneren tarikat ve tekkeler, Osmanlıların kendilerine bir çözüm olarak getirdiği belli bir çalışma ve disipline etme çabasından hoşnut olmayarak siyasi bir parti gibi hareket etmişlerdir. Fakat Osmanlı siyasetini aşamamışlar ve dolayısıyla da kendilerini daha çok tekkelerde icra etmiş oldukları sanat aracılığıyla ifade etmişlerdir. Bu noktada arabesk müzik ile tekke

müziğinin örtüşen bir yanının olduğu görülmektedir. Arabesk müzik ve tekke müziği alternatif/çözüm öneremeyerek, resmi görüş dışında ve ona paralel olarak ortaya çıkmıştır. Düzenden pay alma eğilimi gerçekleşmediği durumlarda isyan etme ve muhalif olma özellikleri ortaya çıkmıştır. Ancak her ne kadar tekke müziği kimi noktalarda siyasallaşırken arabesk müzik için böyle bir durum söz konusu değildir. Bu noktada arabesk müzik birtakım temalar aracılığıyla- felek, kader, talih- düzene sızmaya çalışacaktır (Eğribel,1984). Burada her ne kadar arabesk müziğin düzene dahil olmadığı ve resmi siyasetin içerisinde yer alamadığı şeklinde bir anlayış söz konusu olsa da bu müziğin toplumun geniş kesimlerinin beğenisine hitap etmesi bağlamında büyük önem taşımaktadır. Her ne kadar seçkinci görüş bu müzik tarzını baskı altına alıcı birtakım önlemler almaya çalışmışsa da arabesk müzik gittikçe yaygınlaşmıştır. Siyasetin ya da çözümün kendisi olamamakla birlikte yine de büyük bir güç kazanmış ve geniş toplumsal kesimlerin sesi olmuştur.

Diğer taraftan 50'li yıllarda yaşanan toplumsal ve siyasal dönüşümler müzik anlamında yalnızca arabeskin doğuşuna neden olmamış bunun dışında ilerleyen dönemde oluşacak olan popüler müziğe de zemin hazırladığı görülmektedir. Bu noktada Türk sanat müziği ve halk müziği arasında bir ayrımın var olduğu görülmektedir. Türk sanat müziği ile kastedilen Osmanlı döneminde genellikle şehirlerde icra edilen ve saz ile sözün bir arada işlendiği eserlerin yeni dönemde aldığı daha popüler biçime göndermede bulunulurken; halk müziği ise daha çok yerel nitelikte olan ve bölgeden bölgeye değişik görünümler sergileyen, daha çok saz ile icra edilen ve Cumhuriyet döneminde inşa edilmeye çalışılan ulusal kimlik tanımlamalarında kurumsallaştırılmaya çalışılan müzikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde oluşmaya başlayan popüler müziklere bakıldığında genel olarak, sanat müziği repertuarının gazinolarda söylenen türü olan

fasıllardan, arabeske ve Batı tarzı pop ve rock müziğe kadar geniş bir yelpazeyi kapsayan yerel veya bölgesel nitelikli ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaştırmış olduğu çok çeşitli türler kastedilmektedir. Burada icra edilen müziklerin genel olarak eklektik bir yapı sergiledikleri görülmektedir. Bu eklektik yapı sadece farklı müzik türlerinin biraradalığı olmayıp görünüm ya da biçimsel olarak da eklektik bir yapıya işaret etmektedir. Bu bağlamda, 1965-1973 yılları arasında yerli temalarla türküler modernize edilerek uzun saç, sakal, Anadolu işlemeli kaftanlarla Anadolu pop /folk müzikleri icra edilmeye başlanmıştır (Stokes,2012 ve Eğribel,1984).

Osmanlı dönemine işaret eden Türk Sanat müziğinin 1950’li yıllarla birlikte yeniden müzik icrasına ve tartışmalarına girmesi önemlidir. Yeni dönemin siyasi anlamda görece bir özgürlük ortamı sunuyor olması bu müzik türünün yeniden icra edilmesinin kapılarını açmıştır. Aslına bakılırsa Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilmeye çalışılan Musiki İnkılabının getirdikleri ve götürdükleriyle ilgili tartışmalar bu dönemde hala devam etmektedir. Bu tartışmalardan çıkan genel sonucun devletin yeni bir ulusal müzik inşasında büyük yatırımlar yapmasına rağmen sonuç itibarıyla reformun sorunlu bir yapıda olduğu söylenebilir. Bu anlamda Musiki İnkılabını gerçekleştiren kadroya göre, şehirli sanat müziği geleneği, geçmişi, şehirliliği ve Ortadoğu’ya özgü kozmopolitliği ile Türkleştirilemeyecek kadar aşırı derecede bozulmuş olarak görülmekteydi. Ancak bu anlayışa 1950 ve 1960’larda çok sistematik bir şekilde karşı çıkılmıştır. Bu noktada belki de en önemli girişimlerden birinin 1976’da İstanbul’da kurulan devlet konservatuarının Sanat Müziği, Halk müziği ve Batı müziğine eşit bir yaklaşım sergileyen tutumu olduğu söylenebilir. Ancak yine de 1980 darbesiyle birlikte yaşanan üç yıllık süreçte TRT’nin bir konservatuar olma işleviyle bu üç müzik türünün icracılarını kendi bünyesinde barındırdığı

ve bu anlamda dönemin genel müziği karşısında egemen bir konumda olduğu görülmektedir (Stokes, 2012).

Bu noktada Çok Partili Hayatın ilk dönemlerindeki müziklerle ilgili olarak değinilmesi gereken bir başka nokta ise bu dönemde ortaya çıkan rock'n roll dalgasıdır. Aslında caz müzik dalgası daha önceden ülke sınırlarında kendisini hissettirmeye başlamıştı. 1947'deki Marshall Planı ve 1953'te NATO üyeliği ile birlikte kültürel sınırları belirlenmeye başlayan Türkiye'de Hollywood filmleri eşliğinde, Doğu ve Batı müziği çatışması devam etmekle birlikte yeni bir müzisyen kitlenin doğmasının da temeli hazırlanmıştır. Dünyayı saran rock'n roll dalgası ile daha önceden dinlenen caz müzik arasında bağ kurarak ikisini harmanlayan gençler kurmuş oldukları orkestralar ile hem radyolarda hem de konserlerde çalarak dönemi önemli ölçüde etkilemişlerdir. Özellikle, döneme damgasını vuran Celal İnce'nin, kendi bestelediği ve Türkçe sözler yazdığı "kovboy şarkısı" isimli parça 1950'lerde önemli bir popüler kültür ögesi olarak arşivlerde yerini aldı. Batı müziği modasını Türkiye'ye ilk kez getiren isim olarak, birçok müzisyene ilham kaynağı olmuş ve bu dönemde rock ve caz orkestralarının sayısında ciddi bir artış olmuştur. Dolayısıyla da ulusal bir müzik icra etme sürecine katkıda bulunanların yalnızca devletin siyasi ideolojisi doğrultusunda müzik üreten profesyonel müzisyenlerin değil aynı zamanda amatör müzisyenler veya sıradan bireylerin de katkıda buldukları görülmektedir. Ancak bu durum özellikle 1950'li yıllarda oluşmaya başlayan bir olgu olarak değerlendirilmelidir (Kolluoğlu, 2012 ve Meriç,1999). Burada dikkati çeken temel husus ise Batılı bir formda icra edilen müziklere Türkçe sözlerin ekleniyor olmasıdır. Bu olgu bu dönemde ve sonrasında icra edilen neredeyse bütün formlarda karşılaşılan bir olgu olduğu iddia edilebilir.

Benzeri şekilde, 1960'ların sonunda ortaya çıkan Anadolu pop ya da rock akımı da bu eklektizmin bir sonucudur. Kültür sanat ortamında özellikle yerlileşme ekseninde karşımıza çıkan bu akım özellikle İstanbul ve Ankara'daki entelektüel çevrede Batı müziğinin yanında Anadolu ezgilerinin nasıl bir arada var olabileceği sorunsalından hareketle bu yen akımın doğmasına vesile olmuştur. Cumhuriyet kadroları her ne kadar batılılaşma ekseninde bir yerlilikten bahsediyorlarsa da batılılaşma arayışı yerlilikten önce gelmiştir. Dolayısıyla bu yıllarda Batı müziği anlamında önemli bir birikim sağlandı. Her ne kadar bu dönemde Türkçe şarkılar söylemek şehirli elitler tarafından ayıplanmışsa ve Anadolu'daki halk müziği köy ile özdeşleşmişse de son on yıllık dönemde başlayan yerlileşme çabalarının bir sonucu olarak Anadolu pop'rock denilebilecek müzik akımı önemli bir müzik kolu olarak halkın beğenisine sunulmuştur. Bu bağlamda Esin Afşar ve Tülay German gibi isimler Ruhi Su'nun da etkisiyle başladıkları müzik çalışmalarında bu sentezi gerçekleştirmişlerdir. Özellikle Esin Afşar'ın bu dönemdeki folk müzik çalışmalarında türkülerden, Anadolu ezgilerinden, deyişlerden ve dervişlerden etkilenmiştir dolayısıyla 60'lara doğru yaşanan süreçte öne çıkan ve Anadolu ezgileriyle bütünleşen müzik türlerinin caz ve rock'n roll ile birlikte önemli bir akımı temsil ettikleri söylenebilir (Demirkıran, 2012 ve Demirkıran,2011).

Benzeri bir eklektizm olgusunun Sufi müziğinde de görüldüğü söylenebilir. Yeni dönemin parçacıklı dünyasında artık sadece yeniye yönelmenin değil geleneksel ya da eski olana da yönelen anlayış ekseninde tasavvuf müziği de farklı bir görünüm arz etmeye başlamıştır. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte, postmodern anlayışın özgür zemininde bir araya getirdikleriyle kendi tarzlarını yaratan müzisyenler ve gruplar elektronik müzikle özgün doğaçlamayı ve geleneksel motifleri bir arada işledikleri melez müzikler oluşturmaktadır. Yaşanılan çağda bireylerin manevi yoksunlukları onları huzur

bulmak adına farklı gelenek ve inançlara yönlendirmiştir. Bunun sonucu olarak da Doğu kökenli geleneklerin Batı teknolojisiyle birleştiği yeni eklektik yapılanmalar ortaya çıkmıştır. Bu yaratımlar politik anlamda bazı kaygılar taşınmakla birlikte yine de kitlesel yankılar oluşturmak gibi bir amaç güdülmeksizin, bireysel tepkiler ortaya koymaktadırlar. Örneğin, Türkiye’de Arkin Ilıcalı (Mercan Dede), Ömer Faruk Tekbilek, Kudsi Erguner ve Burhan Öçal gibi isimlerin bu yönelimde eserler ortaya koydukları görülmektedir. (Gölebakar, 2005). Burada ise karşımıza şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Cumhuriyet Türkiye’inde batılılaşma politikaları kapsamında gerçekleştirilen Musiki İnkılabı o dönem için başarısızlıkla sonuçlanmışken; Gökalp’in sentezinin aslında bu dönemde gerçekleşmeye başlamıştır. Bu durum sadece Sufi müziği ekseninde olmamış, yukarıda da bahsedildiği üzere farklı müzik türlerinde de benzeri bir eklektizm olgusunun gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Sufi müzikle ilgili burada açıklanması gereken önemli bir konu da popüler müzik alanında İslami pop müzik olarak nitelenebilecek yeni bir müzik türünün doğmasıdır. Daha önce de bahsedildiği üzere Cumhuriyetten önceki dönemde tekkeler müzik geleneğinin sağlanmasında en önemli kurumlardı. Ancak 1925 yılında tekkelerin kapatılmasıyla birlikte dini müziğin sekteye uğraması durumu söz konusu oldu. Ancak yeni konservatuarların kurulmasından sorumlu olan kişiler Mevlevi şeyhlerinden çok ciddi miktarda sanat müziği repertuarı da öğrenerek bu müzik formlarını notaya dökmüşler ve tarikatlarla yakın ilişki kurmuşlardır. 12 Eylül’ün kamusal alanda İslam’ın simge ve sembolleriyle bir kaygı ortamı yaratmasıyla birlikte şehirdeki Sufi pratikler yeraltına inmeye başladı ya da yurtdışına gitmek durumunda kaldı. Popüler İslam ile popüler müzik kültürü arasındaki organik ilişki kopmuş ve buna ilişkin varlığını koruyabilen ne varsa kökü kazınmaya çalışılmıştır. Ancak, 1990’larda belirginleşmeye başlayan İslami hareketin

temsilcileri önü kesilen bu müzik formlarını yeniden inşa etme amacını gütmeye başladı. Bunun için de güçlü bir milliyetçi doku üzerine inşa edilmeye İslami bir popüler kültürün ortaya çıkması için çabalamışlar ve bunun sonucunda da ‘yeşil pop’ olarak tezahür eden yeni bir müzik formunun doğmasına neden olmuşlardır. Bu yeni İslami popüler müzik formunun geçmişle pek bir bağının olmadığı dikkatleri çekmektedir. Sufi tekkelerinde icra edilen müziklerden ziyade proleter bir zihniyetle laik cumhuriyet tarafından köklerinden kopartılmış bir kuşağı bilgilendirmeyi amaçlamaktaydılar. Dolayısıyla da bu anlayış yine toplumsal hayatta laik ve gerici ikileminin müzik alanında da bir tartışma konusu olmasına neden olmuştur (Stokes, 2012).

Burada yeri gelmişken değinilmesi gereken bir diğer önemli husus ise, Tekke ve Zaviyelerin kapatılması ile iş güvencesinden yoksun kalan ve Klasik Osmanlı müziği icracılarının her ne kadar radyolarda ve benzeri kurumlarda çalışabilme şansı buluyorlarsa da politik baskılar sonucunda aşağılanmış, küskünleştirilmiş olmaları ile Batılı meslektaşları karşısında sözleşmeli personel olarak çalışıyor olmalarının yarattığı handikaptır. Ayrıca sürekli olarak sınavlara tabii tutularak mesleki yeterliliklerinin sorgulanıyor olması ve çeşitli baskılardan dolayı 1960’lardan itibaren popüler kültür müziğin icra edildiği meyhaneler ve gazinolarda kendilerine yeni iş imkanları bulmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla da bu müzisyenler dönemin hakim müzik icra mekanlarında kendilerine yer edinerek ve Osmanlı müziğini dinleyiciye beğendirme misyonunu da yüklenerek Batılı ritimler ve çok seslilik unsurlarını iyice yakınlaştı. Bu da ironik olarak, Müzik Devriminin halktan yoksun bırakmaya çalıştığı bir müzik türünün daha çok Batılı unsurlarla eklemlenebildiğini gösterdi (Kolluoğlu, 2012)

1980’li yıllara gelindiğinde ise artık müzik dünyasında yeni bir görüntünün ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle 1960’ların sonunda başlayan yeni toplumsal

hareketler ve bu süreçte ordunun siyasete müdahil olması ile yaşanan kesintili demokratik dönem halk için çok ciddi bunalımların yaşanmasına neden olmuş ve bu süreçlerin halk üzerinde yaratmış olduğu baskı kendisini yeni bir müzik türü olan muhalif/protest müziklerde göstermiştir. 1980 ile başlayan süreçte birtakım ideolojik ve politik farklılaşmaların iyice belirgin hale gelmesiyle ve özellikle 12 Eylül sürecinde devletin uygulamış olduğu baskı politikalarına yönelik olarak solo ve grup çalışmaları ekseninde çok ciddi muhalif nitelikli müzik eserlerinin icra edildikleri görülmektedir. Aslında bu durumun geçmişten beslenen bir mirasa sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Ruhi Su'nun başlattığı yönelim ilerleyen dönemde Zülfü Livaneli'nin Batılı tekniklerle bağlamayı birleştiren ve halkın büyük çoğunluğu tarafından kucaklanmış olan arabesk müzik aslında 1980'lerin muhalif/protest ve özgün müziklerinin zeminini hazırlamıştır. Bu anlamda, Ferhat Tunç, Ahmet Kaya, Zülfü Livaneli, Rahmi Saltuk, Sevinç Eratalay, Ali Asker, Sadık Gürbüz, Edip Akbayram, Emre Saltık, gibi solo çalışmalar icra edenlerle; Grup Yorum, Grup Kızılırmak, Grup Munzur, Grup Günola, Mayıs Rüzgarı, Umuda Ezgi... gibi gruplar 1980'lerde ve sonrasında muhalif anlamda eser veren isimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu isimlerin eserlerinde icra ettikleri temalara bakıldığında en başta 12 Eylül'ün yarattığı olumsuz süreçler, cezaevleri olgusu, ölüm oruçları ve yargısız infazlara yönelik birtakım söylemlerle karşılaşmaktadır. Nitekim, 1970'lerden itibaren halk türkülerinde yakılan ağıtlarda aslında bu söylemler görülmektedir. Ancak 80 döneminin bu konuda 70'lerden farklılaştığı nokta içerikteki değişimdir. Bu bağlamda önceki dönemde üzüntü ve keder temaları hakimken, yeni dönemde bunun yerini hınç, hırs ve coşku almıştır. Diğer taraftan bu dönemde işlenen temalar bunlarla sınırlı olmayıp grevler, maden işçileri, açlık, yoksulluk, işsizlik, dışlanmışlık, gençliğe duyulan güven gibi temalar politik mesajlar içerecek şekilde işlenmiştir. Bu temalarla ilgili olarak belirtilmesi



gereken önemli noktalardan birisi ise toplumcu şairlerinin şiirlerinin besteleniyor olmasıdır. Bu bağlamda özellikle Nazım Hikmet ve Ahmed Arif ile Ahmet Telli, Nevzat Çelik, Ersin Ergün, İbrahim Karaca gibi isimlerin eserleri bestelenmiştir. (Gündoğar, 2005).

Burada üzerinde durulması gereken önemli konulardan birisi de bu dönemin müzik temalarından bir diğerinin Alevilik üzerine olduğudur. 1960'larla birlikte yaşanan süreçte merkezi söylemler/ideolojiler dışında kalan kesimlerin yeniden keşfi ancak özellikle 1980 sonrasında ise bir Alevi uyanışı<sup>8</sup> gerçekleşmiştir. Böylece Türkiye gündeminde merkezin dışında kalan toplum kesimleri için ideolojik ve siyasi anlamda çok ciddi dönüşümlerin yaşandığı, 1990'larla birlikte ise artık kimliklerin haykırılışı haline gelen bir dönem yaşanmaya başlamıştır (Ocak,1999).

Bu bakımdan örneğin 1950 sonrası dönemde özellikle Alevilerin müzik alanında birtakım önemli eserler icra ettikleri görülmektedir. Aslında Alevi-Bektaşî gelenekleri göz önüne alındığında aslında kendilerinin müzikle ve semahla ne kadar içiçe oldukları görülmektedir. Dolayısıyla da hem bir ibadet şekli olarak hem de toplumsal belleğin yeniden üretimi ve kimlik temsil aracı olarak müzik oldukça önemli bir işleve sahiptir. Kaldı ki bu durum, cumhuriyet döneminden günümüze kadar bu şekilde süregelmiştir. Ancak bir önceki bölümde anlatılan tarihsel koşullar göz önüne alındığında kimliklerin haykırılışı ve siyasal anlamda bir nitelik kazanışı özellikle 1980'lerden sonra yaşanan süreçte gerçekleşmiştir. Ancak yine de biz çalışmanın bu kısmında Cumhuriyet döneminde ve sonrasında icra edilmiş olan kimi Alevi-Bektaşî müzik örneklerine değinmek gerekir.

---

<sup>8</sup> Alevi Uyanışı kavramı Ayhan Erol'dan ödünç alınmıştır.

Bu noktada ilk olarak Cumhuriyet dönemine bakmak gerekiyor. Cumhuriyet dönemi batılılaşma politikaları kapsamında gerçekleştirilmeye çalışılan Musiki İnkılabı meselesinde devletin yöneliminin Ziya Gökalp'in sentezci anlayışı temelinde gerçekleştirilmeye çalışıldığı belirtilmişti. Bu dönemin anlayışında Anadolu'da icra edilen müziklerin Türk olduğu vurgusu vardı. Dolayısıyla yeni ulus kimlik inşasında Anadolu türkülerine yönelim olmuştur. Bu amaçla Anadolu'dan çok sayıda halk şarkısı toplanmıştır. Elbette ki devletin topladığı müzikler arasında Alevilere ait semahlar ve deyişler de diğer toplulukların müzikleri ile birlikte Türk Halk Müziği dağarına dahil edilmiştir. Ancak burada önemli olan nokta Alevilerin ve diğer toplulukların müziklerinin bestecilerinin bilinmediği ya da bu eserlerin toplu şekilde icra edildiği gibi politik bir ön kabulle farklı müzik türleri Türk kimliği altında eritilerek türdeş bir zemin yaratılmaya çalışılmıştır. Ancak yine de bu noktada Alevilerin yeni rejime duydukları güven onların müzik anlamında da devlete destek olmalarına neden olmuştur. Bu bağlamda Aşık Veysel, Aşık Ali İzzet ve Hasan Hüseyin Halk Evleri olarak bilinen kültür merkezlerindeki icralarıyla önemli katkılar sağlamışlardır. Alevi ozanlarının bu katkıları, seküler bir topluluk olarak modern ulusun bir parçası olma çabası ya da yansıması olarak değerlendirilebilir (Erol, 2009: 137-139). Aynı zamanda bu desteğin oluşmasında asıkların henüz bu yeni dünyayı yeterince iyi analiz edebilecek birikime sahip olmaması da etkili olmuştur. Aşık Veysel'in "Koca Dünya Vaziyeti Değişti" adlı eseri bu döneme dair açıklayıcı bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır:

İrahat yok Londra'da Lozan'da

Avrupa Asya hep kızıl kanda

Hamdolsun çok şükür şöyle zamanda

Her taraftan Türk'e rahat deniyor (Gündoğar, 2004).

Önceki bölümde anlatıldığı üzere bu dönemde Cumhuriyet rejimi umulanın aksine birtakım sonuçlar doğurmuş, bu durum ise çok partili hayata geçişte Aleviler ‘in Demokrat Parti’ye destek vermesine neden olmuştur. Ancak yaşanan süreçte Aleviler ‘in bu dönemde de hayal kırıklığına uğradıkları görülmektedir. Bu dönemde Demokrat Parti’nin bu yanıltıcı politikalarına Habib Karaslan ve Ali İzzet’in şiirlerinde kendisini göstermektedir:

Çok memleket gezdim ben kana kana

Usandım millete dert yana yana

Zengin Egeliyi bastı bağrına

Demokrat dediği lordlar partisi (Habib Karaslan)

Demokrat Partiyi taze kız sandık

Çirkin çıktı, kahpe çıktı, dul çıktı

Alnım açık yüzüm ağ dedi kandık

Yüzü kara çıktı, başı kel çıktı. (Ali İzzet) (Gündoğar, 2004).

Yine daha önceki bölümlerde 1960’lar ve 70’lerin genel görünümüne değinilmişti. Bu dönemde önemli Alevi ozanları olarak Aşık Mahzuni Şerif, İhsani, Nesimi Çimen’dir. Bu isimlerin politik anlamda çok ciddi bir muhalif duruş sergiledikleri görülmektedir. İcra etmiş oldukları bu muhalif eserler sonucunda ulusal güvenliği tehdit edici oldukları düşünülerek devletin sert müdahalelerine ve sansüre maruz kaldıkları görülmektedir. Ancak bu dönemin farklı bir görünüm arz eden bir diğer önemli eğilimi ise sol eğilimli Alevi ozanların 1970’lerde pazara hizmet eden bir repertuar oluşturmuş olmalarıdır. Bu bağlamda Selda Bağcan, Edip Akbayram ve Cem Karaca, Moğollar ve

Dadaşlar gibi müzisyenler ve gruplar bu repertuardaki eserlerden beslenerek Türk popüler müziğinde Rock veya Pop müzik türlerine kaynak oluşturmuşlardır (Erol, 2009).

Yine bu dönemin önemli isimlerinden birisi Ruhi Su'dur. Onun seslendirmiş olduğu Alevi-Bektaşî deyişleri- özellikle Pir Sultan Abdal'ın deyişleri- meydanlarda marş gibi okunmuştur. Bu anlamda Gelin Canlar Bir Olalım deyişi en bilinen örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda bir diğer örnek de Zülfü Livaneli'dir. 1973 yılında yayınladığı 'Chants Revolutionnaires Turcs' isimli albümü aynı Ruhi Su'nun eserleri gibi meydanlarda marş gibi söylenmiştir. Alevi-Bektaşî deyişlerinin devrimci kitleler tarafından bu şekilde marş gibi okunmuş olma sebebini Rıza Yürükoğlu tarafından şu şekilde ifade edilmektedir (Keleş, 2008): "1962-1968 arasında devrimci harekette yer alanlar Aleviliğin, Türkiye'de sosyalist hareketin gelişmesinde oynadığı büyük rolü bilirler. Bizler okul sıralarında, şimdi kimilerinin dinci, gerici, yobaz dedikleri Alevi türküleriyle sosyalizmi bulduk. O türkülerle devrimci harekette yer aldık" (Yürükoğlu, 1999: 9, akt: Keleş, 2008).

Nihayet 1980'li yıllara gelindiğinde Alevi-Bektaşî müziklerinde bir farklılaşmaya gidildiği görülmektedir. 1960'lı ve 70'li yıllardaki kutuplaşmış ortamda daha çok sol ve sosyalizmle bir bağ kuran Alevilik, yeni dönemin politik atmosferinde kendi inanç temellerine ve kimliğine dönme eğilimi gösterdi. Bu bağlamda Alevi müziklerinin kökenlerine yönelen isimler yılladır seslendirilmemiş olan şarkıları icra etmeye çabaladılar. Bu bağlamda 80'lerin ilk döneminde gerçekleştirilen bu çabada Alevi müziğinin korunan üsluplarına yönelinmiş ve bu müzikler Alevi müziğinin kesin ve temsil edici örnekleri bağlamında Alevilik farkındalığının oluşumunda önemli bir yeri teşkil etmiştir. Bu anlamda ilk olarak Al Ekber Çiçek'in Haydar adlı çalışması önem taşımaktadır. Çünkü Alevi şiir geleneğinden gelen ve yine Alevi ezgileriyle biçimlenen bu eser Alevi müziğinin kitlesel popülariteye ilk ulaştığı şarkı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun dışında Arif

Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top ve Muhlis Akarsu'nun 1980'lerin ortalarında çıkartmış oldukları Muhabbet Serisi de büyük Alevi müziği önem taşımaktadır. (Erol, 2009). Bu serinin en başta adı dikkat çekicidir ve dostça konuşmak, söylemek, danışmak ve hep birlikte çalmak anlamlarına atıfta bulunur. Bu seri ile birlikte ve yaşanan toplumsal dinamiklerde göz önüne alındığında artık Alevi-Bektaşî kültürü ve kimliğine ilişkin öğeler çekincesizce dile getirilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda yukarıda Ocak'a yaptığımız atıfa tekrar dönecek olursak bu yıllar gerçekten de kimliklerin artık haykırılırcasına dile getirildiği yıllardır. Pek çok kesim gibi Alevi-Bektaşî kesim de müzikleri aracılığıyla bu sürece dahil olmuştur. Dolayısıyla da bu süreçle birlikte artık geleneksel merkez ve çevre ayrımlarının bir değişime uğradığı ve çevrenin de artık merkez olabilme özelliği sergilediği bir durum söz konusudur.

Bu noktada çalışmanın zenginleştirilmesi adına 1950'den günümüze icra edilen muhalif nitelikli eserlerden örnekler vermek gerekmektedir. Daha önceki bölümlerde anlatılan tarihsel olaylar bağlamında merkez dışında kalan kesimlerin kendilerini müzikle nasıl ifade ettiklerini icra ettikleri eserlerden örnekler vererek açıklamakta fayda var. Teorinin pratiğe döküldüğü ya da tarihsel süreçlerin bir yansıması niteliğinde olan bu eserlerin incelenmesi gerçekten çok önemlidir. Bu eserlerin sıralanışında herhangi bir kronolojik kaygı güdülmemiştir:

**Selda Bağcan- Yuh! Yuh!**

Uzaktan yakından, yuh çekme bana

Sana senin gibi baktım ise yuh

Efendi görünüp bütün insana

Hakkın kullarını yıktım ise yuh

Yuh yuh soyanlara  
 Soyup kaçıp doyanlara  
 İnsanlara kıyanlara  
 Yuh nefesine uyanlara yuh  
 Ben hoca değilim muska yazmadım  
 Ben hacı değilim Arap gezmedim  
 Kuvvetliyi tutup zayıf ezmedim  
 Namussuza boyun eğdim ise yuh  
 Bu kadar milletin hakkın alanlar  
 Onları kandırıp zevke dalanlar  
 Diplomayla olmaz hakim olanlar  
 Suçsuzun başına hey dost çöktüm ise yuh  
 Ne demek efendim bey ve amele  
 Fakir soymak yakışır mı kemale  
 Rüşveti hak bilip her dakika hile  
 Yapıp inkar ettiysem yuh...  
 Ben insanım benden başlar asalet  
 Asillere paydos beye nihayet  
 Şu insanlık derde girerse şayet  
 Ona yar olmaktan bıktım ise yuh  
 Yuh yuh  
 Ben böyleysem yuh yuh  
 Sen böyleysem yuh yuh

#### **AşıkMahzuni Şerif- Zevzek**

Bir elinde kadeh var nerden gelirsin canım  
 İçip de ağlamayı derman bilirsin canım  
 Dünya fani bahçedir birgün ölürsün canım  
 Adam olamadın gitti zevzek  
 Beni bilemedin gitti zevzek  
 Yürü be yürü be yürü be yürü be insan değilsin  
 Kendini bilmeyen canım eli ne bilsin

Halkı halkıhalkıhalkı hakkı ne bilsin  
 Hele bak Şu aynaya yüzün yüze benzer mi  
 Ta sabahtan uyumuŐ gözün göze benzer mi  
 Vay o boyun devrilsin özün bize benzer mi  
 Mahsuni bu haliyle nereye vardın canım  
 Sen bu ele gelmeden nerde yataydın canım  
 Belinde barabellom kimi kurtardın canım

### **Kızıldere- Grup Yorum**

Ölüm onları apansız yakalamadı  
 Ülkemizin uçsuz bucaksız sıradağlarında ve ovalarında  
 Kentlerin yoksul mahallelerinde  
 Ve uğuldayan meydanlarında  
 Kuşatmalar altında ve barikatlar arkasından  
 Sömürüye zulme boyun eğmemenin onuruyla  
 Ölümün üstüne yürüdü onlar  
 Tereddüt etmediler yok  
 “Biz buraya dönmeye değil, ölmeye geldik” diyerek  
 Türkülerle, marşlarla karşıladılar ölümü  
 Özgür ve eşit bir gelecek için  
 Canımızdan bir parça koparırcasına  
 En iyilerimizi verdik toprağa  
 Onlar, yaratılan devrimci değerlerin  
 Onurun, erdemin, inancın simgeleri olarak  
 Yüreklerimizi dolduruyor  
 Bilincimizi aydınlatıyor  
 Bizi kopmaz bağlarla bağlıyor devrime...

Oy dere Kızıldere  
 Böyle akışın nere  
 Onlar biter mi sandım  
 Sana can vere vere oy...

Dere bizim evimiz  
 Duyu alın terimiz  
 Söyle nedendir dere  
 Vurulur gençlerimiz oy...

Dere böyle durulmaz  
 Gence kurşun sıkılmaz  
 Sanma faşist olandan  
 Bir gün hesap sorulmaz oy...

### **Ali Ekber Eren- Örgütlemişler Baharı**

Gömdüğümüz kitaplar çiçeklenmiş  
 Örgütlemişler baharı  
 Öarakolların önu  
 Lacivert, yeşil, sarı  
 Örgütlemişler baharı  
 Unuttum adlarını neydi  
 Özenç miydi, hıdır mıydı yoksa lale mi  
 Unuttum adlarını neydi  
 İlyas mıydı, Soner miydi, yoksa nergis mi  
 karanfil mi, Nuray mıydı, yoksa Eren mi canım  
 Örgütlemişler baharı  
 Menekşeler, fesleğenler şifreli  
 Örgütlemişler baharı  
 Bildiri dağıtıyorlar güpegündüz  
 Polis şefinin bahçesinde  
 Balkonunda, penceresinde canım  
 Örgütlemişler baharı  
 Girmişler saksılara  
 Sarmışlar betonları  
 Adları olmuş sarmaşık



Evreni yontuyorlar sırça parmaklarıyla  
 Örgütlemişler baharı  
 Kırlarda, bayırlarda, papatyalarda telaş  
 Örgütlemişler baharı  
 Unuttum adlarını neydi  
 Özenç miydi, hıdır mıydı yoksa lale mi  
 unuttum adlarını neydi  
 İlyas mıydı, İbo mıydu, yoksa nergis mi  
 Hüseyin mi, Yusuf mıydu, yoksa Deniz mi canım  
 Örgütlemişler baharı  
 Cevahir mi, Ulaş mıydı yoksa Mahir mi canım  
 örgütlemişler baharı.

#### **Yürü Bre Hızır Paşa**

Yürü bire Hızır Paşa  
 Senin de çarkın kırılır  
 Güvendiğin padişahın  
 O da bir gün devrilir  
 Nemrut gibi Anka n'oldu  
 Bir sinek havale oldu  
 Davamız mahşere kaldı  
 Yarın bu senden sorulur  
 Şah'ı sevmek suç mu bana  
 Kem bildirdin beni Han'a  
 Can için yalvarmam sana  
 Şehinşah bana darılır  
 Hafid-i Peygamber'im has  
 Gel Yezid Hüseyin'imi kes  
 Mansur'um beni dara as  
 Ben ölünce il durulur  
 Ben Musa'yım sen Firavun  
 İkrarsız Şeytan-ı lain

Üçüncü ölmem bu hain

Pir Sultan ölür, dirilir

**Sevinç Eratalay- Demiri Toz Ederler**

Demiri toz ederler loy

Kan serperler gökyüzüne

Seviyi yoz ederler loy

Kül ekerler kör gözüne

Benim sevdam muratsız loy

Ölüm düşmüş ellerime

Kurşun bile kar etmiyor

Susmayan şu dillerime

Bu pusuyu biz kurduk loy

Ölüm ördük fabrikada tarlalarda

Namustan hesap sorduk loy

Kan akıyor Kızıldere

**Edip AKBAYRAM – Türküler Yanmaz**

Güneşin ak yüzüne bir duman çöktü

Bir türkü çığlıkla ateşe düştü

Kuytu bir köşede bir çiçek küstü

Döktü yaprağını boynunu büktü

Şu Sivas'ın elinde sazım çalınmaz

Güllerim yandı yüreğim dayanmaz

Kararmış yüreğin hiç ışığı olmaz

Bilmez misin ki türküler yanmaz

Günü gelir sanma hesap sorulmaz

Dayanır kapına pir sultan ölmez

Şu Sivas'ın elinde sazım çalınmaz

Güllerim yandı yüreğim dayanmaz

**Nesimi Çimen- Şifa İstemem Balından**

Şifa istemem balından

Bırak beni bu halımdan

Razıyım açan gülünden

Yeter dikenin batmasın

Gece gündüz o hizmetin

Şefaatin kerametini

Senin olsun hoş sohbetin

Yeter huzurum gitmesin

Taşa değmesin ayağın

Lale sümbül açsın bağın

İstemem methylediğin

Yeter arkamdan atmasın

Kolay mı gerçeğe ermek

Dost bağında güller dermek

Orda kalsın değer vermek

Yeter ucuza satmasın

Sonu yoktur bu virdimin

Dermanı yoktur derdimin

Gerekmez ilaç yardımın

Yeter yakamdan tutmasın

Nesimi'yim vay başıma

Kanlar karıştı yaşıma

Yağın gerekmez aşıma

Yeter zehirin katmasın

**AşıkMahuzuni Şerif- Namaz Kılın Kılmayana Dokunma**

Namaz kılın kılmayana dokunma  
 Belki haktır onu münafık sanma  
 İnsan dili başka başkadır amma  
 Allah'ın huzurunda ferd var değilmi

Afrika Sibirya hakkın eseri  
 Müslüman değilse hiç mi, serseri  
 Onu sen mi yaptında beri gel beri  
 Sanki sende mühür kart var değil mi

Türbeyi öp fakat orda yatana  
 Eğer ölmüş ise bir toprağı tanı  
 Toprağın kralı insandı hani  
 Daha yüzü taşa sürten var değilmi?

Uçağı binerek hacca gidersin  
 Uçağı yapana gavurdur dersin  
 Bırak Nuh'un gemisini neylersin  
 sende gemi olan sırt var değil mi?

Gel gardaşım diplomayla şımarma  
 onu verenlerin başına vurma  
 Lugat masalıyla halkı kandırma  
 Yumuşağın sonunda sert var değilmi

Tarlada tezgahı yorulan benim  
 Cephede göğsünden vurulan benim  
 Benim adım halktır serilen benim  
 Vur bana suçunu ört var değilmi

Mahzuni lanet et ikilikçiye  
 Ben boyun eğmem paşaya beye  
 Öyle ise adam vur bilmiyor diye  
 Her terazi suçumu tart var değil mi?  
 Suçlular suçunu tart var değil mi?

#### **AşıkMahzuni Şerif- Anamda Giyerdi Başörtüsünü**

Anamda giyerdi başörtüsünü,  
 Ele güne açmak için giymezdi,  
 Allah'a inandı dini bütündü,  
 Amma haktan kaçmak için giymedi.  
 Beyaz saçı serin, serin tarardı,  
 Bilirdi örtünmek neye yarardı,  
 Edebiyle siyah puşu sarardı,  
 Washington'a uçmak için giymedi.  
 Anlardı iffeti örtmez örtü,  
 İçine yansımış böyle bir dürtü,  
 Ne Kur-an'ın nede kâfirin şartı,  
 Fiyakalar saçmak için giymedi.  
 İman örtülmezdi bunu bilirdi,  
 Gene de tarladan örtük gelirdi,  
 Güzellere bayılırdı ölüdü,  
 Gizli, gizli göçmek için giymedi.  
 Gençliğinde al yeşildi yazması,  
 Bir elinde kürek ile kazması,  
 "Kötü" derdi kapalının azması,  
 Hakka paha biçmek için giymedi.  
 Adı "Döndü" idi dönmedi,  
 Doksan yıldır ışıkları sönmedi,  
 Başında yazmadan hiç utanmadı,  
 İstiklalden geçmek için giymedi.  
 Ak sütünü içtim ben o gelinin,

Ekmeğini yedim çatlak elinin,  
 Yakasından tutup dünya dölünün,  
 Ahirete geçmek için giymedi.  
 Anamdır yazmalı bugünde dünde,  
 Bu kutsal yazgıdır, Mahsuni sende,  
 Cumhuriyet kuran meclis içine,  
 Bir şeytanı seçmek için giymedi.

**AşıkMahzuni Şerif- Fırıldak**

Yüz karası bu alemin şaşkıını  
 Baykuş gibi viranede işin ne  
 Cemlerin şeytanı firıl firıl fırıldak  
 Yollar düşkünü  
 Ey utanmaz meyhanede işin ne

Fırıldak adam ben seni neydem  
 Gelme dergaha zalımsın madem, hayınsın madem

İkrar verdin ikrarını çiğnedin  
 Hayatında helal lokma yemedin  
 İnsanım demedin firıl firıl fırıldak  
 Kulum demedin

Hacı Bektaş, Mevlana'da işin ne zalım işin ne

Fırıldak adam ben seni neydem  
 Gelme dergaha zalımsın madem, hayınsın madem

Açtın Mahzuni'ye yürek yarası  
 Dünyanın fitnesi yüzler karası  
 Sübyanın torunu firıl firıl fırıldak  
 Mervan'ın hası  
 Hüseyin'de, Kerbela'da işin ne

Fırıldak adam ben seni neydem  
Gelme dergaha zalımsın madem, hayınsın madem

**AşıkMahzuni Şerif- ERİM ERİM ERİYESİN**

Köşkün sarayın yıkılsın  
Erim erim eriyessin  
Umudun suya dökülsün  
Erim erim eriyessin  
Çölden çöle sürünesin

Musa isen Turi Sinan  
Hakk'tan gelmiş idi İnan  
Yesin seni yılan çayan  
Erim erim eriyessin  
Sürüm sürüm sürünesin

Aslan pençesi vurulsun  
Çayın denize kurusun  
Gözlerin yansın çürüsün  
Erim erim eriyessin  
Sürüm sürüm sürünesin

Mahzuni' yiseveridin  
O'na sevgilim deridin  
Candan başka ne yeridin  
Erim erim eriyessin  
Sürüm sürüm sürünesin

**Emre Saltık- Turnalar Semahı**

Getme durnam getme dağlar salında  
 Hak Muhammed ali kesme dilinde  
 Musayıbım galdı galdı kenan elinde  
 Durnalar o dostu görmediniz mi  
 Haydar haydar haydar görmediniz mi  
 Ali yar ali yaralı yar görmedinizmi  
 Getme durnam getme dağlar dumandır  
 Bizim sürdüğümüz ikrar imandır  
 Dostan ayrı düştüm halim yamandır  
 Durnalar o dostu görmediniz mi  
 Durnam donun göğdür gayet güzelsin  
 Kanteri emmiş sam'ı şark'ı gezersin  
 Sende benim sevdiğim Ali'ye benzersin  
 Durnalar o dostu görmediniz mi  
 Şah hatayım sen binlerce yaşa  
 Daha neler gelir sağ olan başa  
 Bizi hasret koydun kavim kardaşa  
 Durnalar o dostu görmediniz mi

#### **Emre Saltık- Allı Turnam**

Allı turnam yoldan geçmiş yorulmuş  
 Vay gidi baba baba vay  
 Şahin vurmuş kanatları kırılmış  
 Vay gidi baba baba vay yarama vurma  
 Turnam benden selam söyle o yare  
 Vay gidi baba baba vay yarama vurma  
 Turnam benden selam söyle o yare  
 Vay gidi baba baba vay yarama vurma  
 Le vay diley diley ah le diley diley  
 Allı turnam nerden gelmiş Maraş'tan  
 Vay gidi baba baba vay  
 Kanadın ıslanmış yamurdan yaştan



Vay gidi baba baba vay yarama vurma

Turnam korkmaz mısın alıcı kuştan

Vay gidi baba baba vay yarama vurma

Le vay diley diley ah le diley diley

## SONUÇ

Bu çalışma kapsamında Şerif Mardin'den ödünç alınan merkez- çevre kuramı bağlamında Osmanlı'dan günümüze kadar olan süreçte bir gelenek halinde süregelen muhalif nitelikli müzikler incelenmeye çalışılmıştır. Osmanlı siyaset geleneği göz önüne alındığında din temel belirleyici olmamakla birlikte din eksenli geleneğe dayalı bir siyaset sisteminin hakim olduğu görülür. Ancak tarihsel süreçte yaşanan birtakım siyasal olaylar Sünni İslam'ın devletin hakim dinsel paradigmasını oluşturmasına neden olmuştur.

Bu noktada, tasavvuf inancı ya da Sufizmin Osmanlı toplumunda heterodoks olarak isimlendirilebilecek kesimlerin oluşmasında önemli bir düşünce sistemi olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Bu anlamda tasavvuf, farklılıklara müsaade eden anlayışı ile dünyanın farklı şekillerde algılanabileceği ve yorumlanabileceğinin kapılarını aralayarak tarikatların doğmasına düşünsel bir zemin hazırlamıştır. Bu noktada ise tarihsel süreç de göz önüne alındığında tasavvufi pratikler üzerinde inşa edilen kimlikler ya da heterodoks İslam geleneği karşımıza çıkmaktadır.

Siyasi seçimlerin bir sonucu olarak Sünni İslam'ın tercih edilmesiyle birlikte merkez dışında kalan bu heterodoks kesimler merkezin ötekileri olarak çevreyi teşkil etmişlerdir. Bu noktada çevrenin toplumsal hayata dahil olma çabalarında kimi zaman uyumlu ancak kimi zaman ise çatışmalı bir ilişkinin yaşandığı görülmektedir. Bu anlamda çevreyi teşkil eden kesimlerin, merkezin söylemlerine dahil olma ya da ondan ayrılma dereceleri çatışmanın şiddetini belirleyen temel bir unsur olarak karşımıza çıkmıştır.

Bu noktada ise merkeze karşı muhalefet etmenin ya da ona eklemelenmenin bir aracı olarak müziğe yönelmişlerdir. Bu anlamda tasavvufi düşüncenin pratiğe geçtiği yerler

olan tekkelerde kendi müziklerini icra ederek bir kimlik temsili gerçekleştirmişlerdir. Ancak Osmanlı Devleti'nde merkezin icra ettiği müziklerin yine hiyerarşik bir anlamda çevre müzikleri üzerinde bir çatı konumunda olduğu görülmektedir. Yani, devlet çevrenin icra ettiği müziklere engel olmamış ama yine de icra edilen eserler üzerinde birtakım belirleyici önlemler alma yoluna gitmiştir. Bu anlamda örneğin, Sünni gelenekten beslenen Mevlevi tarikatı devletle daha uyumlu bir görünüm sergiliyorken ve Osmanlı'da müziğin merkezlerinden biri olma özelliği kazanırken, Alevi-Bektaşî ocaklarının devletle kurmuş olduğu ilişkinin yönüne göre müziklerinin de farklılaştığı olgusuyla karşılaşılmaktadır. Bu anlamda müzik ve siyaset arasındaki ilişki müzik icrasında önemli bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı'da müzik de siyasette olduğu gibi geleneksel bir görünüm arz etmiştir. Bu anlamda 19. Yüzyıl ile birlikte yaşanmaya başlayan batılılaşma politikalarında ve akabinde cumhuriyet döneminde müziğe ilişkin birtakım farklılaştırıcı politikalar gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bunun sonucu olarak da müzikteki gelenekçi anlayış bir kopuş süreci yaşamıştır. Özellikle cumhuriyetin katı politikaları ve Osmanlı'nın reddine dayanan politikalar sonucunda hem Osmanlı müziğine hem de tekke müziğine ilişkin formlar ve temalar ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Kuşkusuz bu bir seçim sürecinin sonucuydu ve modernist bir dünya görüşü üzerine inşa edilecek olan toplumun beslendiği kaynakların da o yönde olması gerekmektedir. Bu nedenle de Gökalp'in fikirleri ekseninde ulusal kimliğin oluşumunda milli bir musiki inşa edilmeye çalışılmıştır.

Ancak yeni dönemde inşa edilmeye çalışılan bu musiki politikaları tam anlamıyla bir başarı yakalayamadı. Evet, musiki anlamında bir devrim gerçekleştirildi. Ama bu devrim toplumsal hayatta tam anlamıyla başarılı olamadı çünkü sanat ve daha özelde müzik insanların duygu dünyalarını yansıtan ve bu anlamda kişilerin duygusal

anlamda bir bağ kurdukları bir alandır. Dolayısıyla da aslında Atatürk'ün de belirttiği gibi en çok zorlanılan devrim Musıki İnkılabı olmuştur. Bunun sonucu olarak da bu dönemde yasaklamalara rağmen Osmanlı saray müziği örneklerinin ve tekke müziğinin gizliden gizliye icra edildikleri görülmektedir. Bu anlamda Cumhuriyet Türkiye'sinin koparmaya çalıştığı bağın aslında koparılamadığı ve müzik geleneğinin çeşitli yollar ve biçimler etrafında devam ettirildiği görülmektedir.

Diğer taraftan 1950 yılına gelindiğinde iç ve dış siyasette yaşanan gelişmeler sonucunda Türkiye'de çok partili siyasal hayata geçilmiş ve bunun sonucunda kültürel alanda farklı politikalar gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bu dönemin görece özgürlük ortamında İslam ile ilintilendirilebilecek kesimlerin toplumsal hayatta yeniden görünür olmaya başladıkları görülmektedir. Bu anlamda gerek Sünni İslam gerekse de Sünni İslam dışında kalan kesimlerin cumhuriyet döneminin katı laiklik politikaları sonucunda üzerlerinde hissettikleri baskılı durum yeni dönemde görece değişmiştir. Her ne kadar merkez konumunda bulunanların bu ve sonrası dönemlerde İslam ile kurmuş oldukları ilişki daha çok menfaat ilişkisi bağlamında düşünülecek olsa da yaşanan süreçler özellikle de 80'ler ile birlikte kimliklerin tam anlamıyla muhalif bir nitelikte ifade edilişi olarak dönüşüme uğramıştır. Özellikle sivil toplum, yayıncılık faaliyetleri, sanat icrası gibi spesifik pek çok alan kimliklerin ifade edilmesinde önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu anlamda yeni dönemin müzik anlayışı da bu süreçlerden oldukça etkilenmiştir. Özellikle 1950'lerle birlikte yaşanan toplumsal değişimler müzikte yansımalarını bulmuş ve çeşitli yeni formların- arabesk müzik, pop müzik, hafif müzik, rock müzik, özgün müzik, muhalif müzik... gibi- doğmasına zemin hazırlamıştır. Aslında bu müzik türlerinin hepsi çalışma kapsamında da belirtildiği gibi bir geleneğin

ürünüydüler. Dolayısıyla bunları yeni dönemin siyasal ve toplumsal süreçlerinin bir sonucu olarak değerlendirmek yanlış olur. Tarihsel kökleri bakımında zaten muhalif olma özelliği taşıyan müzik geleneğimizin yeni dönemde bu niteliğinden kopması ya da bu durumun ilk kez yaşanacak bir olgu olması düşünülemez.

Bu noktada ilginç olan ise, Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilmeye çalışılan Batı tekniği ile yerli müzik unsurlarının birleştirilmesi amacı aslında tam anlamıyla 1950 sonrasında gerçekleşme imkanı bulmuştur. Bu anlamda yukarıda adı geçen müzik türlerinin hepsi bu formülü gerçekleştirecek şekilde müziklerini icra etmişlerdir. Dolayısıyla yeni dönemin eklektik bir yapıya sahip olduğu ve modernist politikalara destek veren ya da vermeyen her kesimin yine modernizmin araçlarıyla müziklerini icra ettikleri ve kimlik temsillerini bu araçlarla gerçekleştirdikleri görülmektedir.

Burada önemli olan bir diğer nokta ise, Cumhuriyet ile birlikte Alevi-Bektaşî kesimin devletle kurmuş olduğu gelgitli ilişki ve icra etmiş oldukları müziklerdir. Bu anlamda bu kesimin yine devletle kurmuş oldukları ilişki müziklerine yansımıştır. 1980'lere kadar olan süreçte devlet ile olan ilişkiler bağlamında birtakım müzik eserleri icra edilmiş olsa da özellikle 80 sonrasında Alevi kimliğinin özellikle Alevi inançları bağlamında anlatıldığı eserler ile kimlik temsili ve muhalefet yoluna gitmişlerdir. Çalışma kapsamında bahsedildiği üzere bu kesimin devletle kimi zaman olumlu kimi zamanda olumsuz bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Maalesef ki, Sünnî İslam anlayışının katı ve dogmatik tutumu yeni dönemde de dolaylı ya da dolaysız olarak kendisini hissettirmiş ve bu anlamda Alevilere yönelik ok ciddi bir toplumsal baskı ve muhalefet mekanizmaları gerçekleştirilmiştir. Bu anlamda toplumsal hayatta dışlamadan, ölümlere kıyımlara kadar çok kötü sonuçlu uygulamalara maruz kalmışlardır. Nitekim bu ayrılıkçı söylemler bugün hala varlığını göstermektedir. Bu noktada sorulması gereken şudur?

Devletin siyasi geleneği ya da müziğindeki geleneksellik gibi Alevi kesimlere yönelik bu baskıcı politikaları da mı bir ‘gelenektir’? Bu anlamda bu süreçlerin yeni birtakım paradigmlar ile yeniden tartışılması, bu konu üzerine tekrar tekrar akademik anlamda ele alınması gerekmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Ahmad, F. (1992), *Demokrasi sürecinde Türkiye 1945-1980*, İstanbul: Hil Yayıncılık.
- Ahmad, F. (1995). *Modern Türkiye'nin oluşumu*, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Ahmad, F. (2006). *Bir kimlik peşinde Türkiye*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ahmedova, Z. (2006). *Türkler arasında İslamiyet'in yayılmasında tasavvufun rolü*.  
Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Aksoy, B. (2008). *Geçmişin musiki mirasına bakışlar*, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Aksoy, B. (2009), Osmanlı geleneğinde dini musiki üzerine birkaç not, *Diyanet Aylık Dergi, Mayıs-Ekim*
- Akıncı, A. (2014). Türkiye'nin darbe geleneği: 1960 ve 1971 müdahaleleri, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 9(1)*, 55-72.
- Akıncıoğlu, Z. (2012). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk müziğindeki gelişmeler*,  
Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Aktar, C. (1993), *Türkiye'nin batılılaştırılması*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Artun, E. (2009). *Âşıklık geleneği ve Âşık edebiyatı*, İstanbul: Kitabevi.
- Aracı, E. (2001). *Ahmed Adnan Saygun: doğu-batı arası müzik köprüsü*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Aşkar, M. (1999). Tarikat-devlet ilişkisi, kadızâdeli ve mesâyih tartışmaları açısından niyâzî-i mısırîve döneme etkileri, *Tasavvuf Dergisi*, 1, 58-70.
- Attali, J. (2001). *Gürültüden müziğe*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aydemir, Ş. S. (1968). *İkinci Adam*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ayışıt, N. O. (2007). *Alevi Bektaşî kültüründe kırklar semahı*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Barkan, Ö. L. (1942), İstila devirlerinin kolonizatör Türk devişleri ve zaviyeler, *Vakıflar Dergisi*, 2, 279-304.
- Behar, C. (1987). *Klasik Türk musikisi üzerine denemeler*, Ankara: Bağlam Yayınları.
- Behar, C. (1990). Klasik Türk müziği hakkında ya da ölünün arkasından konuşmak, *Defter Dergisi*, 13, 67-76.
- Behar, C. (2005). *Musikiden müziğe Osmanlı/Türk müziği: gelenek ve modernlik (makaleler-kaynaklar-metinler)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2003). *Türkiye'de çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Boratav, K. (1991). *1980'li yıllarda Türkiye'de sosyal sınıflar ve bölüşüm*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Boratav, K. (1992), İktisat tarihi (1908-1980), *Türkiye Tarihi 4 Çağdaş Türkiye 1908-1980*, Yayın yönetmeni: Sina Akşin, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Cançelik, A. (2010). *XVIII. yüzyıl divan şiiri-musiki ilişkisi*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.



- Cengiz, C. (2008), *Türkiye’de İslamcılığın tarihsel seyri ve İslam dergisi*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Ceran, İ. (2010). *Cumhuriyet döneminde müzikte modernleşme süreci*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Chevalier, J. (1993). *Sufilik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cook, N. (1999). *Müziğin ABC’si*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çağan, K. (2007). Türk sosyolojisi ve Baykan Sezer, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 70-86.
- Çavdar, T. (1983). Demokrat parti, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, *Cilt. 8*, 2060-2068.
- Çaylak, A. (2005). *Bir Şerif Mardin çözümlemesi Osmanlı’da yöneten ve yönetilen*, Ankara: Kadim Yayıncılık.
- Çiğdem, A. (2002). Batılılaşma, modernite ve modernizasyon, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, Yay. Haz. Uygur Kocabaşoğlu *Cilt.3*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dalkesen, N. (1999). *15. ve 16. yüzyıllarda Anadolu’da Safevi propagandaları ve etkileri*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Demirkıran, G. K. (2011). Bir belgesel, bir insan: “kor ve ateş yıllar” ve Tülay German, *Sosyologca içinde*, 1, 363-367.
- Demirkıran, G. K. (2012). Türkiye’de folk müziğin öncü seslerinden Esin Afşar: müziğinin, kökenlerine, kaynaklarına ve anısına dair, *Sosyologca içinde*, 3, 349-354.

- Demirtaş, Y. (2007). *XIX. Yüzyıl İstanbul'unda tekke musikisi*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Dinçer, F. (2004). Günümüzde semahlar ve Alevi kimliği, çev. Veysi Atlı, Mine Koçak vd., *Folklara Doğru*, 65, Boğaziçi Üniversitesi: İstanbul Yayınevi.
- Durç, S. A. (2010). Türk muhalefet geleneğinde “demokrat parti, *Mukaddime*, 1, 59-84.
- Durgun, Ş. (2005). *Türkiye’de devletçi gelenek ve müzik*, Ankara: Alter Yayıncılık.
- Dursun, D. (2000), *Ertesi gün; demokrasi krizlerinde basın ve aydınlar*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Dursun, D. (2005), Türk demokrasisinde kurumsallaşma sorunu ve krizleri çözme yöntemi olarak askeri darbeler, *Muhafazakar Düşünce*, 1(3), 175-196.
- Eğribel, E. (1984). *Niçin Arabesk değil*, İstanbul: Süreç Yayıncılık.
- Eğribel, E. (1993). *Türk müziği*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Erol, A. (2009). *Popüler müziği anlamak kültürel kimlik bağlamında popüler müzikte anlam*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Erol, A. (2008). Marketing the Alevi musical revival, Conference of Contemporary Muslim Consumer Cultures, Institute for Islamic Studies, Berlin, Germany.
- Erol, A. (2009). *Müzik üzerine düşünmek*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Ergur, A. (2013), 20, 12, 2013 tarihinde [http://personel.gsu.edu.tr/docs/ali\\_ergur/MJT613-muzigin-toplumbilimsel-bilesenleri.pdf](http://personel.gsu.edu.tr/docs/ali_ergur/MJT613-muzigin-toplumbilimsel-bilesenleri.pdf) internet adresinden edinilmiştir.

- Ergur, A. (2002). *Portredeki hayalet müziğin sosyolojisi üzerine denemeler*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Erguner, K. (2010). *Ayrılık çeşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Esgin, A. (2012). Bir müzik sosyolojisi var mıdır?, *Doğu Batı Dergisi*, 15(62), 153-182.
- Faroqhi, S. (2003). *Anadolu'da Bektaşilik*, İstanbul: Simurg Kitapçılık.
- Feldman, W. (2005). Osmanlı sufi tarikatlarında müzik, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Tarikatlar, kaynaklar-doktrin-ayin ve erkan-tarikatlar edebiyat-mimari-güzel sanatlar-modernizm içinde*, Hazırlayan: Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Fırlı, E. R. (2008). *Günümüz İslam mezhepleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2010). *Türkleşmek İslamlaşmak muasırlaşmak*, Ankara: Alter Yayıncılık.
- Gökalp, Z. (2012). *Türkçülüğün esasları*, Konya: Gençlik Kitabevi Yayınları.
- Gökberk, M. (1997). *Aydınlanma felsefesi, devrimler ve Atatürk, çağdaş düşüncenin ışığında Atatürk*, İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Göle, N. (2011). *Melez desenler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gölebakar, S. (2005). *20. yüzyıl kültürel alanında avangard sonrası müzikteki "aradalık"lar: Arkin Ilıcalı(Mercan Dede) ve müziği örneği*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.
- Gölpınarlı, A. (2011). *Tasavvuf*, İstanbul: Milenyum Yayınları.

- Gündoğar, S. (2005). *Halk şiirindeki protesto geleneğinden günümüz politik şarkılarına muhalif müzik*, İstanbul: Devın Yayıncılık.
- Halman, T. (2011). Türk musıkisi üzerine bir değerlendirme, *Uluslararası tarihsel süreç içinde Türkiye’de müzik kültürü* içinde, Edt: Oğuz Elbaş, Mehmet Kalpaklı, Okan Murat Öztürk, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Hançerlioğlu, O. (1993). *Dünya inançları sözlüğü: dinler, mezhepler, tarikatlar, efsaneler*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hilav, S. (1997). *100 soruda felsefe*, İstanbul: K Kitaplığı.
- İçli, S. (1988). İnsanın vasıf dokusunun gelişmesinde müziğın işlevi, *I. Müzik Kongresi Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İnalcık, H. (2006). *Osmanlı imparatorluğu: klasik çağ (1300-1600)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnalcık, H. (2005). Doğu-Batı (Makaleler I), *Doğu Batı Yayınları*, Ankara, 200-201.
- İnceoğlu, E. (2009), *Türkiye’de siyasal İslamcılığın evrimi*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Judetz, P. J. (1997). *Türk musiki kültürünün anlamları*, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2013). Tutan tutmayan devrimlerden muhafazakar-yeni liberal toplum modeline, *Sosyologca* içinde, 5, 29-38.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2003). *Türk sosyoloji tarihi II, II. meşrutiyetten cumhuriyete*, Ankara: Anı Yayıncılık.

- Kaplan, A. (2008). *Kültürel müzikoloji*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Kara, M. (2005). *Türk tasavvuf tarihi araştırmaları : tarikatlar, tekkeler, şeyhler*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, İ. (2011), *Türkiye’de İslamcılık düşüncesi, metinler ve kişiler, Cilt:1*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, M. (1992). *Tasavvuf ve tarikatlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kara, M. (2000). *Din, hayat, sanat açısından tekkeler ve zaviyeler*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karamustafa, A. T. (2013). *Tanrının kuraltanımları İslam dünyasında derviş toplulukları (1200-1550)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Keleş, A. (2008). *Ortak kimlik ve müzik 1980 sonrası Alevi-Bektaşî uyanışı*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Mimar Sinan Üniversitesi, İstanbul.
- Keyder, Ç. (2008). *Türkiye’de devlet ve sınıflar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keyman, E. F. (2009). Şerif Mardin’i okumak: modernleşme, yorumbilgisel yaklaşım ve Türkiye, Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu (derl.), *Şerif Mardin’e armağan içinde*, (37-63), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Koca, F. (2004). Osmanlı fakihlerinin semâ, raks ve devrân Hakkındaki tartışmaları, *Tasavvuf Dergisi*, 13, 34-69.
- Koçak, C. (1992). Siyasi tarih (1923-1950), *Türkiye Tarihi, Çağdaş Türkiye, 1908-1980*, Ed. Sina Akşin, İstanbul: Cem Yayınevi, cilt:4, 131-154.

- Kolluoğlu, P. (2012). Türk mzık devrimi'nden popüler kültür müziği'ne çok seslilik gndşleri: Türk mzık inkılabında Garbiyat'ı endişeler ve "fantazilere". *Doğu Batı*, 62, 199-204.
- Kongar, E. (2008). *Toplumsal değişme kuramları ve Türkiye gerçeği*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Köprülü, F. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, F. (1999). *Edebiyat araştırmaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Köprülü, F. (2012). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Küçükdağ, Y. (1999). *Osmanlı devleti'nin şah İsmail'in Anadolu'yu şiileştirme çalışmalarını engellemeye yönelik nlemleri*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Köker, L. (2005). *Modernleşme Kemalizm ve demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kunt, M. (1993). Türkiye tarihi, *Osmanlı devleti 1600-1908*, Yay. Yn. Sina Akşın cilt: 3, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Lewis, B. (1988). *Modern Türkiye'nin doğuşu*, (Metin Kıratlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Lindner, R. P. (2000). *Ortaçağ Anadolu'sunda gcebeler ve Osmanlılar*, Ankara: İmge Yayınevi.
- Mardin, ř. (1969). Power, ivil society and culture in the Ottoman empire. *Comparataive Studies in Society and History*, 11, 258-281.

- Mardin, Ş. (1981). Religion and secularism in Turkey, der. A. Kazancıgöl ve E. Özbudun, *Atatürk, Founder of Modernstate*, Londra.
- Mardin, Ş. (1996). Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (derl.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2006a). Türk siyasasını açıklayacak bir anahtar: Merkez-çevre ilişkileri, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (derl.), *Türkiye'de toplum ve siyaset içinde* (34-76). İstanbul: İletişim Yayınları. 13.baskı.
- Mardin, Ş. (2006b). Yenileşme dinamiğinin temelleri ve Atatürk, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (derl.), *Türkiye'de toplum ve siyaset içinde* (203-240). İstanbul: İletişim Yayınları. 13.baskı.
- Mardin, Ş. (2010b), Türkiye'de din ve laiklik, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (derl.), *Türkiye'de din ve siyaset içinde* (35-78), İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Baskı.
- Mardin, Ş. (2010a), Modern Türkiye'de din, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (derl.), *Türkiye'de din ve siyaset içinde* (81-112), İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Baskı.
- Marx, K., Engels, F. (1976), *Komünist parti manifestosu*, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Meriç, M. (1999). Türkiye'de popüler batı müziği'nin 75 yıllık seyrine bir bakış, *Cumhuriyet'in Sesleri içinde*, Ed. Gönül Paçacı, 230-253.
- Metin, (2010). *Türk modernleşmesi ve İran (1800-1941)*, Ankara: Phoenix Yayınları.

- Melikoff, I. (2011). *Uyur idik uyardılar Alevilik-Bektaşilik araştırmaları*, İstanbul: Demos Yayınları.
- Özalp N. (2000). *Türk mûsikîsi târihi*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1990). XV.- XVI. Yüzyıllarda Osmanlı resmi dini ideolojisi ve buna muhalefet problemi, *İslami Araştırmalar*, Cilt:4, 3.
- Ocak, A. Y. (1997). *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mülhidler yahut dairenin dışına çıkanlar(15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1999). *Türk sufiliğine bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2005). *Alevi Bektaşı inançlarının İslam öncesi temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2009). *Türkler, Türkiye ve İslam*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oskay, Ü. (1995). *Müzik ve yabancılaşma*, İstanbul: Der Yayınları.
- Oran, B. (2001). Dönemin Bilançosu (1945-1960), *Türk Dış Politikası 1919-1980*, Edt. Baskın Oran, İstanbul: İletişim Yayınları, cilt: 1, 479-498.
- Ortaylı, İ. (2005). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2006). *Son imparatorluk Osmanlı*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Öz, B. (1992). *Osmanlı'da Alevi ayaklanmaları*, İstanbul: Ant Yayınları.
- Özcan, U. (2012). Toplumsal muhalefetin minörleşmesi ve ayrışık- parçalı görünürlüğü, *Sosyologca içinde*, 4, 17-25.



- Özçelik, P. K. (tarihsiz). 12 eylül'ü anlamak, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 66-1.
- Özmen, F. A. (2011). Politik bir gençlik kuşağı: post 80 Alevi gençliği, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt:3, No:1.
- Öztürk, Y. N. (1999). *Tasavvufun ruhu ve tarikatlar*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Sancaktar, C. (2012). Türkiye'de çok partili rekabetçi siyasetin doğuşu: siyasal değişimin iç ve dış dinamikleri, *Bilge Strateji*, Cilt 4, 7.
- Sarıbay, A. Y. (2004). *Global toplumda din ve Türkiye*, İstanbul: Everest Yayınları.
- Saygun, A. A. (t.y.). *Atatürk ve Musiki, o'nunla birlikte o'ndan sonra*, yayın evi yok.
- Schimmel, A. (2012). *İslam'ın mistik boyutları*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Sefer, E. (2012). *XIX. yüzyılda batılılaşmanın Türk musikisi'ne etkileri*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Sezer, B. (1993). Müzik ve batıcılışma, *Türk müziği içinde* (45-55). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Sezer, B. (1988). Ziya Gökalp üzerine iki değerlendirme, *İstanbul Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu Yıllığı*, 1, 226-240.
- Shils, E. (2002). Merkez ve çevre, (Yusuf Ziya Çelikkaya), *Türkiye Günlüğü*, 70, 86-96.
- Soysal, İ. (1983). Türk siyasal yaşamında yer almış başlıca siyasal dernekler, partiler ve kurucular, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, Cilt 8, 2015- 2016.

- Solmaz, M. (1996). *Türkiye’de pop müzik dünü ve bugünüyle bir infilak masalı*, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Stokes, M. (2012). *Aşk cumhuriyeti Türk popüler müziğinde kültürel mahrem*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Stokes, M. (1998). *Türkiye’de Arabesk olayı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sunar, İ. (1983). Demokrat parti ve popülizm, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları. *Cilt: 8, 2076-2088*.
- Swartz, D. (2011). *Kültür ve iktidar Pierre Bourdieu’nun sosyolojisi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şener, C. (1998). *Alevilik olayı, toplumsal bir başkaldırının tarihçesi*, İstanbul: Ant Yayınları.
- Tanrıkorur, C. (2004). *Türk müzik kimliği*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tanrıkorur, C. (2009). *Müzik kültürü dil*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tanrıkorur, C. (2011). *Osmanlı dönemi Türk musıkisi*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tokluoğlu, C. (2013). Ziya Gökalp ve Türkçülük, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt 68, 113-139*.
- Toprak, B. (1981). Islam and political development in Turkey, *Leiden: The Netherlands* 46-53.
- Tunaya, T. Z. (2007), *İslamcılık Akımı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Tunçay, Ç. (2009). *Atatürk döneminde müzik alanında yapılan çalışmalar*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Tunçay, M. (1999), *Türkiye Cumhuriyeti'nde tek-parti yönetimi'nin kurulması (1923-1931)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tunçay, M. (1992). Siyasal tarih (1950-1960), *Türkiye Tarihi, Çağdaş Türkiye, 1908-1980*, Ed. Sina Akşin, İstanbul: Cem Yayınevi, *cilt: 4*, 177- 190.
- Tura, Y. (1984). Cumhuriyet dönemi Türk musikisi, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, cilt: 6*. Ankara.
- Van Bruinessen, M. (2000). *Türklük, Kürtlük, Alevilik: etnik ve dinsel kimlik mücadeleleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Vatandaş, C. (2004). *Ulusal kimlik: Türk ulusçuluğunun doğuşu*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Yavuz, İ. (2012). 1980 sonrası dönemde marj dışı gündelik yaşamın düzene eklemlenmesi: Kadıköy akmar pasajı gençliği, *Sosyologca* içinde, *4*, 215-233.
- Yıldırım. V., Koç, T. (2006). *Müzik felsefesine giriş*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Yıldız, A. (2012). Niyazi Berkes ve Türkiye'de çağdaşlaşmanın gelişimi, *Sosyoloji Konferansları*, *46*, 1-33.
- Yılmaz, N. (2001). İslamcılık, AKP, siyaset, *Modern Türkiye'de siyasi düşünce, İslamcılık* içinde, (605-618), İstanbul: İletişim Yayınları
- Zelyut, R. (1989). *Halk şiirinde başkaldırı*, İstanbul: Sosyal Yayınlar.