

T.C.
GAZIANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

**KÜRESELLEŞME, POPÜLER KÜLTÜR VE İSLAMİ ADAPTASYON:
İSLAMİ MÜZİK VE ZİKRİN DÖNÜŞÜMÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RİDVAN ÖNER

GAZIANTEP
TEMMUZ 2019

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

**KÜRESELLEŞME, POPÜLER KÜLTÜR VE İSLAMİ ADAPTASYON:
İSLAMİ MÜZİK VE ZİKRİN DÖNÜŞÜMÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RİDVAN ÖNER

Tez Danışmanı:
Dr. Öğr. Üyesi Muhsin SOYUDOĞAN

GAZİANTEP
TEMMUZ 2019

TC
GAZIANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

**Küreselleşme, Popüler Kültür ve İslami Adaptasyon: İslami Müzik ve Zikrin
Dönüşümü**

RIDVAN ÖNER

Tez Savunma Tarihi:16/07/2019
Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı


Doç. Dr. Meltem KARTKAYALI OĞLU
Sosyal Bilimler Enstitüsü
(Unvanı, Adı ve Soyadı)
Müdürü
SBE MÜDÜRÜ

Bu Tezin Yüksek Lisans Tezi olarak gerekli şartları sağladığını onaylarım


Pr.Dr. Mehmet Nuri GÜLTEKİN
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımda okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.


Dr. Öğr. Üyesi Muhsin SOYUDOĞAN
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımda okunmuş, kapsam ve niteliği açısından Bir Yüksek Lisans tezi Olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

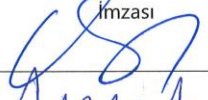
Prof.Dr. Mehmet Nuri GÜLTEKİN



Doç.Dr. Meltem KARADAĞ

Dr. Öğr. Üyesi Nehir GÜNDOĞDU

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DOĞANOĞLU

Dr. Öğ. Üyesi Muhsin Soyudoğan

İmzası



ÖZET

KÜRESELLEŞME, POPÜLER KÜLTÜR VE İSLAMİ ADAPTASYON: İSLAMİ MÜZİK VE ZIKRİN DÖNÜŞÜMÜ

ÖNER, Rıdvan

Yüksek Lisans Tezi, Sosyoloji ABD

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Muhsin SOYUDOĞAN

Temmuz 2019, 105 sayfa

Bu çalışma heterodoks olarak nitelenebilecek olan İslami müziğin ve İslami tarikatların zikir pratiklerinin 1980'den günümüze kadar olan dönüşümünü incelemektedir. Küreselleşme ve popüler kültürün, bu dönüşümün gerçekleşmesindeki rolü ve etkisinin yanında ayrıca İslami kesimin bu konuda sergilediği roller ve Türkiye'nin yakın geçmişteki toplumsal dönüşümü de göz önünde bulundurulmuştur. Bu bağlamda İslami ilahilerin ezgi, ritim ve tınlarının, popüler ilahi sanatçılarının ve tarikatların zikir pratiklerinin popüler kültür formları doğrultusundaki dönüşümleri araştırılmıştır.

Anahtar kelimeler: Popüler Kültür, Küreselleşme, İslami Müzik, Zikir

ABSTRACT

GLOBALIZATION, POPULAR CULTURE AND ISLAMIC ADAPTATION: TRANSFORMATION OF ISLAMIC MUSIC AND *DHIKR*

ÖNER, Rıdvan

M. A. Thesis, Department of Sociology

Supervisor: Assist. Prof. Dr. Muhsin SOYUDOĞAN

July, 2019, 105 pages

This study examines the transformation of Islamic music and *dhikr* practices of Islamic sects described as heterodox, from 1980 to the present. Beside the role of popular culture and globalization in this transformation, the role of Islamic groups and the social transformation of Turkey in the recent past were also taken into consideration. In this context, the transformation of the melody, rhythm and timbre of Islamic hymns and *dhikr* practices of the religious orders were investigated in the direction of popular cultural forms..

Key words: Popular Culture, Globalization, Islamic Music, Dhikr

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER	iii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM KÜRESELLEŞME, KÜLTÜR VE DİN	9
1.1. Küreselleşme İzahatı	9
1.2. Popüler Kültür	14
1.3. Küreselleşme ve Popüler Kültür.....	20
1.4. Küreselleşme ve Din	23
1.5. Modern ve Postmodern Paradigmalarda Din	26
İKİNCİ BÖLÜM İSLAMİ YAŞAM VE PRATİKLERİ	29
2.1. Geleneksel Bağlamda İslami Toplum Tasavvuru ve Gündelik Yaşam.....	29
2.2. Ortodoks ve Heterodoks/Tasavvufi İslam	31
2.3. İslami Tarikatlar ve Pratikleri.....	34
2.4. Dinsel Yaşam ve Müzik Bağlamında İslam ve Müzikallik.....	40
2.4.1. Din ve Müzik İlişkisi	40
2.4.2. Dinsel Müzik, Beden ve Ruhsal Durum	42
2.4.3. Dinsel Müzik ve Toplumsallık	46
2.4.4. İslam ve Müzikallik	48
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İSLAMİ MÜZİK VE ZIKRİN DÖNÜŞÜMÜ	52
3.1. Popüler Kültür ve İslami Müziğin Dönüşümü	52
3.1.1. İslami İlahiler	58
3.1.2. Popstar İlahi Sanatçıları ve Popüler İlahiler	61
3.1.3. İslami Müziğin Rock ve Rap Versiyonları	67
3.2. Popüler Kültür ve İslami Tarikatlar.....	73
3.3. Zikrin Dönüşümü	78
3.4. Küreselleşme ve İslami Kesim	82

3.5. Popüler Kùltür ve İslami Adaptasyon	89
SONUÇ	97
KAYNAKÇA	100
ÖZGEÇMİŞ	106
VITAE	107



GİRİŞ

Dinsel yaşam ve buna bağlı tüketim biçimleri yaklaşık son elli yıldır küreselleşme üzerinden popüler kültür ile karşılıklı bir ilişki içerisine girmiştir. Her birinin ayrı parametreleri ve farklı birer doğası olmasına rağmen birbirlerine kullanılışlı birer ortam sunmaktadırlar. Bu nedenle özellikle günümüzde toplumsal yaşamda dinsel pratiklerin ve buna bağlı inşa edilen gündelik yaşamın açıklanmasında küreselleşme olgusu ve popüler kültürün yayılmacı yapısı göz ardı edilmemesi gereken olgular olarak belirlemektedirler.

Küreselleşme, pek çok diğer konuda olduğu gibi toplumsal yaşamın açıklanmasında da son zamanlarda sıkça başvurulan kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki pek çok toplumsal alanda olduğu gibi dinsel pratiklerin yaşandığı alanlarda dâhi etkisi görülebilecek bir süreci ifade ettiği için bu tez açısından da üstünde durulması gereken bir olguya işaret etmektedir. Küreselleşme bir yandan merkezi ve standartlaşmış bir kültürü yaygınlaştırırken, bir yandan da yerel kültürlere kendini ifade etme olanağı sunmaktadır. Yani küreselleşme süreci bir yandan merkezi bir kültürün öğelerini standartlaştırıp yaygınlaştırırken, diğer yandan farklı kültürel öğelerin özgül ve yeni bileşimler ile bir araya gelmesini mümkün hale getirebilmektedir (Güven ve Ergur, 2014: 17). Anthony Giddens; “toplumların tüketim kültürünün nesnesi konumuna getirildiği dünya yüzeyinde küresel kültürün kapsayıcılığı yerel kimlikleri farklılıklar temelinde yeniden üretiyor” (Giddens, 1999: 15) demektedir. Dolayısıyla küreselleşmenin standartlaştırıcı kültür ürünlerini oluşturma ve bunu tüm dünyada yayma niteliğinin yanında aynı zamanda yerel kültürlere kendilerini ifade etme, tanıtmaya ve dünya geneline yayma imkânı sunan niteliği de söz konusudur (Güven ve Ergur, 2014: 17). Böyle bir yapının varlığı dini alanı da etkileyebilmenin yanında, aynı zamanda dini anlayışlar ve kesimlerin de kendilerini ifade etme ve yaygınlaştırmaları için elverişli

bir ortamın sunulmuş olması demektir. Bu bağlamda gündelik yaşamda belli başlı kültürel pratiklerin ve geleneklerin kaynaklarından biri olan din ve belirli bir kültürü yayma özelliği taşıyan küreselleşme arasında birbirini etkileyebilen bir ilişkinin varlığı söz konusu olmuştur. Çağımızda dinlerin de küresel ekonomik yapı ve küresel kültürel değerlerden etkilendiği, küreselleşme araçlarının ve buna bağlı gelişip yayılan popüler kültürel değerlerin ve ürünlerin dini alanda belirebildiği bir durum söz konusudur. Ancak aynı zamanda küreselleşme dini oluşumlara da kendini ifade etme ve söylem ve öğelerini yayma olanağı sunduğu için dini alanın da küreselleşme ve ona bağlı yayılan kültürü kullanarak belirginleştiği bir tablo mevcut olmaktadır.

Öte yandan dini söylemlerin görünürlük kazanması ve belirginleşmesi postmodern durumla da ilişkilendirilmektedir. Postmodern bakış açısıyla beraber, modern söylemlerin aksine insanların tinselliği yaşamlarında önemli bir yere konumlandırılması ve dinlerin bireylere manevi bir korunma ve sığınma sahası sunması, dinlerin toplumsal yaşamda önemini sürdürmesini beraberinde getirmiştir (Falk, 2001: 14, Keyman ve Sarıbay, 2000: 43, Aygül ve Öztürk, 2016). Böylece dinler etkinliğini sürdürmüş, dindar paradigmalarda modern aydınlanmacı kuram tahayyülünün aksine toplumsal yaşamda varlığını sürdürmüş, ancak aynı zamanda özel alana indirgenen ve bireysel bir biçimde kişisel tercihler doğrultusunda yaşanan, ekonomik değer taşıyan ve pazarlanıp tüketilebilir bir nesne halini almıştır (Aygül ve Öztürk, 2016).

Postmodernitenin dini alanda yarattığı dönüşüm ve küreselleşme mantığının Batı merkezli kültürel öğelerin yanında yerel olanı da dünya çapında yaygınlaştırabilme yapısıyla da ilişkili olarak din ile küreselleşme arasında bir ilişki söz konusu olmaya başlamıştır. Dolayısıyla hemen her değer metalastırılarak piyasaya sunulduğu son yıllarda dini değerler, semboller ve nesnelere de bu durumla ilişkili olarak pazar alanına müdahil olmuştur. Ancak belirtmek gerekir ki bu süreç modernist paradigmalardaki modernitenin sekülerleşme dayatmasından farklı olarak bölgesel değerler, gelenekler ve dini hassasiyetler gibi yerel olanı göz önünde bulundurarak ilerlemekte ve dindar tüketici ve girişimcilerin pazar alanına müdahil olmasına olanak tanımaktadır (Aygül ve Öztürk 2016). Çünkü postmodernite, özgül, çeşitli ve çoğulcu bir dünyanın varlığını beraberinde getirmektedir (Giddens, 2012: 152). Böyle bir sürecin beraberinde getirmiş olduğu çerçevede dini değer ve semboller içerik ve anlam bakımından değişim göstermekte ve dindarın gündelik yaşantısının pek çok formunda küresel bir kültürün öğeleri ve nesnelere izleri

kendini göstermektedir. Bu bağlamda İslami kesimler de toplumsal formlarının çoğunda bu süreçlerden etkilenmiş ve bu durumlarla bağlantılı olarak, geleneksel İslami pratiklerin kültürel öğeleri küreselleşme ve yaygınlaşan popüler kültür öğeleri bağlamında yeniden yorumlanmaya başlanmıştır. Postmodernitenin mantığıyla ilişki kurmaya başlayan İslami kesimler, bu doğrultuda geleneksel bazı dini kuralları ve bazı İslami değerleri geri plana itmek ve bazı dini ve dünyevi anlayışları da güncellemek durumunda kalmıştır.

Konuyla bağlantılı olarak Türkiye'deki İslami kesimler incelendiğinde, yukarıdaki gelişmelerin yanında, ülkede 1980'li yıllar ile beraber neoliberal politikalara geçiş süreci başlamış, pek çok toplumsal formda olduğu gibi dindarlıkta da bir dönüm noktası olabilecek bir durum söz konusu olmuştur. Bu doğrultuda cumhuriyet dönemiyle beraber uygulanan devlet politikalarının beraberinde getirmiş olduğu durumdan sıyrılmaya başlanarak dini fenomenler kültürel olarak geri dönmüşlerdir (Bölükbaşı, 2016: 158). Yine bu dönemle beraber nüfusu yoğun bir biçimde artmaya başlayan kentler söz konusu olmuş ve bir değişim ve dönüşüm rüzgarının etkili olmaya başladığı bir tablo söz konusu olmuştur. Aynı zamanda 90'lı yıllarla beraber televizyon ve özel televizyonculuk yaygınlaşmış ve aşırı bir şekilde Batı kültürünü yansıtan yaşam tarzları ve kültürel formlar da bu dönemde görünür olmaya başlamıştır (Aygül ve Öztürk, 2016: 198). Bu süreçler doğrultusunda dindarlar da geleneksel dini anlayışlarından sıyrılabildikleri ölçüde bu değişime ayak uydurmaya başlamışlardır (Bilgin, 2003: 211).

Popüler kültürle gerçekleşen bu ilk temasların ardından ülkede 2000'li yılların başlarında İslamcı bir anlayışa sahip olan Ak Parti'nin iktidar olması, özel televizyonculuk, medya ve yeni medyanın gelişmesiyle de ilişkili olarak dindar kesimler ile popüler kültür arasındaki ilişki yeni bir boyut kazanmaya başlamıştır. 1980'li yıllardan 2000'li yıllara kadar olan dönemde popüler kültür ve ana akım kültür ile arasında belirli bir mesafe olan ve bunlara paralel olarak alternatif bazı kültürel faaliyetler sürdüren ancak popüler kültürel alanı etkileme konusunda zayıf ve marjinal kalmış olan dindar kesimler 2000'li yıllarla beraber yeni bir konumla belirmişlerdir (Bölükbaşı, 2016: 156). Bu konum itibarıyla hem popüler kültürün dini içeriklere ve sembollere kapı araladığı hem de dindarların oluşan yeni dini anlayışlar doğrultusunda geleneksel dini yaklaşımlarını güncellemek durumunda kaldığı bir süreç söz konusu olmaya başlamıştır (Bölükbaşı, 2016: 156). Bu doğrultuda küreselleşmenin yarattığı kültürel durumla da ilişkili olarak Türkiye'de popüler

kültür formları ile dinin iç içe geçmeye başladığı 2000’li yıllarda dini öğeler kamusal alanın çevrelerinden merkeze doğru ilerlemiş ve bunlar yeni bir popüler kültür akımı olarak ana akım kültürle bütünleşmiştir (Bölükbaşı, 2016: 150).

Popüler kültürle kurulan ilişki bağlamında İslami popüler müzikte kadın bedeni ve sesi de görünür olmaya başlamış ve bununla ilişki örnekler çoğalmaya başlamıştır. Aynı zamanda İslami popüler müzik sanatçıları da giyim, kuşam ve çektikleri klipler bağlamında bir pop star edasıyla görünür olmaya başlamışlardır. Tarikatların kültürel pratiklerinde de dönüşümlerin olduğu bir tablo söz konusu olmaya başlamıştır. Bu bağlamda popüler kültürle uyumlu giyim kuşam ve görünürlük sergileyen tarikat şeyhleri, kadın müritlerin bedenlerinin görünür kılındığı tarikatlar, zikir çekerken break dans hareketi sergileyen müritlerin olduğu örnekler söz konusu olmaktadır.

Belirtmek gerekir ki, İslami kesimlerin pratikleri ve toplumsal yaşamı yorumlama biçimleri çeşitlilik göstermektedir. Bu durum bizi İslami kesimin homojen bir toplum yapısından ziyade, heterojen ve birçok farklılığı bünyesinde barındıran bir toplum yapısını temsil ettiği sonucuna götürmektedir. Ayrıca dinin ve dinsel yaşamın pek çok parametresi ve değişkeni söz konusudur. Bu bağlamda bütünlüklü bir İslam anlayışından bahsetmek olanaksızdır. Buna bağlı olarak da İslami kesimlerin yaşam pratikleri ve toplumsal yaşamı yorumlama biçimleri farklılık göstermektedir. Bu nedenle tezde heterodoks ve ortodoks dini oluşumların ayırımı yapılarak ilerleme sağlanmıştır. Ağırlıklı olarak heterodoks sayılan pratiklerin ve dini oluşumların içerisinde popüler kültürle bir adaptasyon sürecinin gerçekleştiği bir durum söz konusu olmaktadır. Bu nedenle tez konusu olarak heterodoks bir çerçevede icra edilen pratiklere odaklanılmış ve bu bağlamda başat bir konumda olan müzik ve tarikat kültürünün dönüşümü incelenmiştir. Ancak kültürel olarak değerlendirildiğinde heterodoks anlayışlar içerisinde de bütünlüklü bir anlayışın mevcut olmadığı bir durum söz konusudur. Dolayısıyla popüler kültüre kayan kesimler ve tarikatların yanında popüler kültüre mesafeli olan veya radikalleşen kesimler de göz önünde bulundurularak ilerlenmektedir.

İslami kesimlerin küreselleşme ve popüler kültürle içerisine girdiği adaptasyon süreci taraflardan birinin yarattığı etki ve güç ile değerlendirilemeyecek bir olguya işaret etmektedir. Nasıl ki küreselleşme ve ona bağlı bir boyutla yaygınlaşan popüler yaşam kültürünün çeşitli stratejileri varsa, aynı şekilde popüler yaşam kültürüyle adaptasyon sürecine girmiş ve buna bağlı bir yaşam sürdürmeyi

tercih etmiş İslami kesimlerin de çeşitli stratejileri söz konusudur. Bu nedenle olguları karşılaştırıp süreci açıklamaya çalışırken iki yönlü bir ilişkiden bahsetme zorunluluğu doğmaktadır. Bu iki yönlü ilişki, tarafların birbirlerinin stratejilerini ve katılımlarını karşılıklı olarak etkilediği bir süreç olarak ilerlemektedir. Tezde çalışılan konu küreselleşme-kültür-din ilişkisi bağlamında değerlendirdiğinde, aralarında karşılıklı bir etkileşim ilişkisi olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda bir yandan bu ilişki içerisine girmiş olan İslami kesimlerin dini pratiklerinin içerisinde popüler kültür öğelerinin belirmesi söz konusu iken, öte yandan popüler kültürü etkileyen dini öğelerin varlığı da mevcuttur. Aynı zamanda İslami kesimler tarafından popüler kültürün daha fazla görünürlük ve çeşitli stratejiler doğrultusunda İslami pragmatizm açısından bir araç olarak kullanılması da gözden kaçırılmaması gereken bir konudur.

Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken noktalardan biri de; İslami kesimlerin sadece evrensel popüler kültür öğelerinden değil aynı zamanda popülerleşmiş yerel öğelerden de etkilendiği bir durumun varlığıdır. Bu nedenle tezde İslami kesimlerin geleneksel kültürel yapısının yanında, küreselleşme ve popüler kültür formlarına adapte olma süreci tartışılırken, küreselleşme, popüler kültür, postmodernite, kapitalist mantık, Türkiye'deki tarihsel ve sosyolojik gelişmelerin bu süreçte hangi işlevlerle belirlediği açıklanmaya çalışılmaktadır. Ancak bu olgular bağlamında İslami kesimlerin ekonomik dönüşümleri başlı başına bir çalışma alanını oluşturmaktadır. Bu nedenle tezde ekonomik dönüşüme sadece kültürel dönüşümün açıklanması için değinilmektedir. Öte yandan geleneksel İslami yapı ve kültürel özellikler de göz önünde bulundurularak klasik ve yeni olan pratiklerin karşılaştırılması yapılacaktır.

Tezin ilk çıkış noktasında, bir tarikat zikrinde break dans figürlerinin nasıl geliştiği sorusu etkili olmuştur. Ardından tezin temel sorunsalı daha geniş bir çerçeveye oturtulmuş ve zikir ve dansın İslami bir müzikal öge olması varsayılarak konu daha geniş bir çerçeveye taşınmıştır. Bu bağlamda İslami müziğin dönüşüm sürecini de içerecek biçimde müzikal nitelik taşıyan İslami öge ve formların popüler kültürle adaptasyon sürecinin araştırılması söz konusu olmuştur.

Tez, yöntem olarak hem tarihsel analize hem de içerik analizlerine dayandırılarak yazılacaktır. İslami müzik ve tarikat kültürünün dönüşüm örnekleri önceki örneklerle karşılaştırılarak tarihsel bir analiz çerçevesinde değerlendirilecektir. Dönüşen örnekler kendilerini daha çok sosyal medya, internet

sayfaları ve televizyon kanalları gibi popüler kültürün yayılma araçlarında belirgin bir şekilde gösterdiğinden bu alanlardan elde edilen verilerin içerikleri analiz edilerek ilerleme sağlanacaktır. Müziğin dönüşümü konusu incelenirken, İslami müzik cd'leri satan mağazalar incelenmiş ve buralarda konuyla ilgili olarak tutulan notlar bağlamında dinlenen ilahiler ve kişiler değerlendirilmiştir. Bu notlar, klasik İslami müziği ve İslami popüler müziği karşılaştırmalı bir biçimde ele almak için özellikle 1990'lı yıllarda albümler çıkarmaya başlayan ve hala İslami müzik eserleri üreten kişiler dikkate alınarak tutulmuştur. Ayrıca, dini müzik yayını yapan, Berat TV, Ümmet TV, Dost Tv, Rahmet TV, Bereket TV gibi kanallar ve ulusal düzeyde yayın yapıp aynı zamanda zaman zaman dini içerikler de yayınlayan ATV, Ülke TV, Kral TV gibi kanallardaki ilişkili programlar da içerik analizi bağlamında izlenmiştir. Öte yandan rap, rock ve pop müzik ile ilişkilendirilebilecek İslami müzikleri incelemek için Youtube gibi hemen herkes tarafından kullanılan internet video sayfasında da veri analizi yapılmış buralarda karşılaşılan örnekler değerlendirilip, hangi dönemlerde hangi dönüşümlerin gerçekleştiği bilgileri derlenmiştir. Ayrıca buradan elde edilen veriler ışığında en çok dinlenen 10 tane İslami popüler müziğin dinlenme verileri de tablolandırılmıştır. Tarikatların, şeyhlerin ve vaizlerin kültürel dönüşümü ise hem Youtube gibi video sitelerinin konu bağlamında taratılması hem de bunlara ait sosyal medya hesapları, internet sayfaları ve medyaya yansıyan haberlerin analiz edilmesi doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla tezin yöntemini içerik analizi ve tarihsel analiz oluştururken, tezin sahasını ise konunun bağlamından ötürü, müzik albümleri, internet sayfaları, sosyal medya hesapları, klipler, videolar, televizyon kanalları ve ilgili haberler oluşturmaktadır.

Tez, giriş ve sonuç bölümleri dâhil olmak üzere beş ana bölüme dayandırılmaktadır. Bu bölümlerden ikincisi küreselleşme kavramının literatürdeki yorumlamaları, tarihçesi ve kavramın toplumsal yaşamdaki etkileri üzerine yapılan tartışmalara dayanmaktadır. Aynı zamanda ikinci bölüm küreselleşmenin din ve popüler kültür ile olan ilişkisini irdeleyip bu alanlara dair açıklamalar yapmaktadır ve burada asıl odaklanılan durum, küreselleşme-kültür-din ilişkisidir. Ayrıca dinin modern ve postmodern kuramlardaki konumu tartışılmış ve buna dair bilgi sahibi olmanın tezin anlaşılması açısından önemli olduğu düşünüldüğü için kısaca bu konular da irdelenmiştir. Öte yandan yine ikinci bölümde popüler kültüre yönelik yaklaşımlar da irdelenmiş ve sosyal bilimlerde var olan 6 ana yaklaşıma

değinilmiştir. Popüler kültür olgusu olarak tezin dayandırıldığı yaklaşım ise kültür endüstrisinin kültür paradigmasıdır.

Tezin üçüncü bölümünde ise İslamiyetin ilk doğduğu zamanlardan itibaren yayılmış olan geleneksel İslami anlayış ve buna bağlı oluşan yaşam biçimlerine değinilirken, aynı zamanda tarih içerisinde gelişmiş olan ortodoks ve heterodoks İslami anlayışların yapıları irdelenmektedir. Daha çok heterodoksi bir çerçeve ile gelişmiş ve yaygınlaşmış olan tasavvufi anlayışlar doğrultusunda oluşan tarikatlar tarihsel bir perspektif ile tahlil edilip günümüzdeki tarikatların toplumsal yaşamdaki konumlarının anlaşılması için önyak olması amaçlanmıştır. Tarikatlar ve toplumsal yaşam arasındaki bağ ve ana akım İslami yaklaşımlar ile halk arasında gelişen ve yaşanan İslami inançlar ve sergilenen pratikler karşılaştırılmıştır. Öte yandan ortodoks ve heterodoks paradigmalara göre gelişen farklı dini yorumlama ve yaşama biçimlerine göre din ve müzik ilişkisine değinilmiştir. Bu bağlamda tek tanrılı dinler ve dünyada örnek teşkil edebilecek bazı diğer dinlerde mevcut olan din-müzik ilişkisi de göz önünde bulundurularak İslami yaşamda müzik, dans ve deveranın sosyolojik boyutları açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bölümün geniş bir perspektif ile aktarılmasındaki asıl amaç; heterodoksi çerçevede icra edilen pratiklerin tarihsel olarak kültürel değişimle olan ilişkisini açıklamaktır.

Tezin dördüncü bölümü; İslami yaşamın içerisinde genel bir biçimde popüler kültürel öğelerin etkisine değinirken, ağırlıklı olarak tarikatların ve İslami müzik alanının ülkenin siyasal, tarihsel ve sosyolojik gelişmelerinin de etkisiyle belirli stratejiler doğrultusunda popüler kültür ve küreselleşme ile kurulan ilişkilerini açıklamaktadır. Bu bağlamda tarikatların, popüler vaizlerin, müzikal pratiklerin ve İslami kesimler için popüler olan ilahi sanatçılarının popüler kültür ile uyumlu olarak dönüşümlerine değinilmektedir. Popüler kültüre adapte olma konusunda önemli bir konumda olan tarikatların, ekonomik anlayış, gidilen coğrafyanın kültürel dinamikleri ile geliştirilen ilişki, toplumsal alanda var olma ve yayılma stratejileri bağlamında içine girdikleri dönüşüm süreci ve buna bağlı kurulan yaşam biçimleri ve gündelik pratiklere değinilmektedir. Bu doğrultuda tarikatlara ait olan çeşitli internet ve sosyal medya sayfalarından elde edilen ve bazı video paylaşım sitelerinde yer alan, rock müzik ve break dansın beden hareketleri ile ilişkilendirilebilecek olan zikir yapma biçimlerine, müzik eşliğinde dans eden kadın müritlere, coşkulu ve dini sohbetler yapan popüler vaizlere değinilmiştir. Öte yandan müzik dünyasında İslami kimlikle yer edinmiş olan ve tez için örnek teşkil eden pop star ilahi sanatçılarına,

dini programlarda görünür olmaya başlayan İslami rapçilere, klasik İslami müziğin dönüştüğü popüler İslami müziklere ve bunların ezgi, tını ve enstrümanlarına değinilerek geleneksel İslami müziğin kültürel dönüşümü incelenmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

KÜRESELLEŞME, KÜLTÜR VE DİN

1.1. Küreselleşme İzahatı

Son yıllarda çok duyduğumuz, toplumbilimcilerin, antropologların, siyasetçilerin, ekonomistlerin ve medyanın sık sık kullandığı, ancak kimsenin net bir tanımını yapamadığı küreselleşme kavramı, toplumların gündelik yaşantısı ve düşünsel yapısına etki eden en önemli süreçlerden ya da toplumsal olgulardan birisine tekabül etmektedir. Bauman bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Herkesin dilinde bir “küreselleşme”dir gidiyor; bu moda deyim hızla bir parolaya, sihirli bir sözcüğe, geçmiş ve gelecek tüm gizlerin kapılarını açacak bir anahtara dönüşüyor. Bazılarına göre “küreselleşme” onsuz mutlu olamayacağımız şey; bazılarına göre ise mutsuzluğumuzun nedeni” (Bauman, 2010: 7).

İnsanların üstünde yaşadığı kürede, hızlı bir iletişim ağı vasıtasıyla birbirlerinden ve yaşananlardan haberdar olduğu, yerel bir olayın veya gelişmenin küresel çapta yankı uyandırabileceği ve aynı zamanda yerelin üzerinde küresel bir etkinin varlığının söz konusu olduğu bir toplumsal sistemin gelişmesi, günümüzün küreselleşme çağı olarak kavramlaştırılmasını beraberinde getirmiştir. Küreselleşme olgusunu inceleyen hemen her yaklaşımda karşılıklı bağımlılık/bağlantılılık, bütünleşme ve entegrasyon ve enformasyon akışı gibi konulara önem verilmektedir. Benzer bir şekilde karşılıklı bağımlılık/bağlantılılığın günümüzde artması, bilginin teknoloji sayesinde mesafeleri önemsizleştirecek bir şekilde yayılması ve bu bağlamda toplumsal değişimin önündeki zaman engelinin ortadan kalkmasına değinilmektedir. Bu durum genel olarak zaman-mekân sıkışması olarak kavramlaştırılmıştır.¹ Bu durum sonucunda medya, film ve internet gibi araçlarla

¹ Daha fazla bilgi için bkz. Harvey, David. (1999). *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*. (Çev.: Sungur Savran). İstanbul: Metis.

kültür, değer ve düşünceler tüm dünyaya servis edilmekte, bunların dünya genelinde yayılıp insanların yaşamına nüfuz edebilmesi olanaklı hale gelmektedir. Bu nedenle küreselleşme tek bir süreçten ziyade karmaşık süreçlerin devreye girdiği bir tablo olarak değerlendirilmelidir (Kılavuz, 2002: 194).

Küreselleşme kavramı, literatürde görece yeni bir kavram olarak karşımıza çıkmış olmasına rağmen, kavram, birçok alanda kullanılmaktadır. Steger'ın (2013: 24) da belirttiği gibi “‘küreselleşme’ terimi, ilk ortaya çıktığı 1960’lardan beri, hem popüler hem de akademik literatürde, bir süreci, durumu, sistemi, gücü ve dönemi tanımlamak için kullanılmıştır.” Küreselleşme dünyadaki bir yerde gelişen olay, durum, karar ve aktivitelerin dünyanın başka ve uzak bir yerindeki başka topluluklar ve insanlar için önem arz etmesi çerçevesinde sınır ve uluslararası bir nitelikte gerçekleşen ekonomik, politik ve toplumsal ilişkileri içeren durumdur. Bu nedenle farklı lokasyonlar arasında karşılıklı bağlantılılığı ve bu lokasyonlar arasında iktidar ve toplumsal ilişkilerin erişebilirlik olanaklarının artmasını sağlar. Bundan öte olarak da sınır aşırı bağlantıların, iletişimin, etkileşimin toplumlar ve devletler ötesi bir biçimde akış yapabilecek bir nitelikte büyümesini içerir. Bu akışlar arttıkça da küresel süreçler ve etkileşimlerin de daha da hızlanması söz konusu olmaktadır (Held ve McGrew, 2008: 88).

Küreselleşme kavramı, sosyal bilimler literatüründe tartışmalı konumunu hâlâ korumaktadır. Bu nedenle tezde, kavramın genellenebilir bir tanımını yapmaktan ziyade, küreselleşmenin, kültürel yapı ile ilişkisi, toplumsal yaşamdaki işlevleri ve yansımaları irdelenecektir. Ancak öte yandan literatürde geçen belli başlı tanımları ve küreselleşmeye yönelik yaklaşımları bilmek konuyu kavramak açısından sağlıklı olacaktır.

Küreselleşme olgusuna hem kavramsallaştırma açısından hem de olgunun kökeni açısından, literatürde birçok farklı görüş söz konusudur. Küreselleşmenin net bir tanımının olmaması ve konuya dair birçok perspektiften tanım yapılmış olması aynı zamanda kavramın karmaşık yönünü yansıtmaktadır. Sosyal bilimler literatüründe söz konusu olguya toplumsal yaşamdaki konum, dünyanın farklı ve uzak bölgelerine yayılma nitelikleri ve etki etme süreçleri ile ilgili olarak Held ve McGrew üç farklı ana yaklaşımın söz konusu olduğunu belirtmişlerdir. Bunlar; “aşırı küreselleşmeciler”, “kuşkucular” ve “dönüşümcüler”dir (Held ve McGrew, 2008).

Küreselleşme sürecinin etkinliğini güçlü bir biçimde savunan “aşırı küreselleşmeciler”, küreselleşmeye bağlı olarak küresel piyasaların işleyiş ve

nitelikleri ile ilişkili olarak toplumsal oluşumların ve değerlerin geliştiğini ve ulus devlet anlayışının ise önemini yitirdiğini öne sürmektedirler. Bu perspektifte dünya ticaretinde gelişen devasa büyümeden dolayı devletlerin tek tek kendi ekonomilerini kontrol edemedikleri savunulmaktadır (Giddens, 2012: 95). Küreselleşme sonuçlarının neredeyse her yerde hissedildiğini belirten bu düşünürlerin en önemli isimlerinden biri Japon düşünür Keniche Ohmae'dir. "Ohmae, küreselleşmeyi "sınırsız bir dünya" piyasa güçlerinin ulusal hükümetlerden daha güçlü olduğu bir dünya yaratıyor diye görmektedir" (Ohmae 1990'dan aktaran, Giddens, 2012: 95). Benzer şekilde Marshall McLuhan da kültürel boyuta odaklanarak "global köy" kavramıyla küresel bir kültürün geliştiğini savunmaktadır (McLuhan, 2001). Aşırı küreselleşmeciler, piyasaların ve büyük şirketlerin ulus devletlerden daha güçlü bir hal aldığını ve insanlarda ulus devlet odaklı bilinçten ziyade dünya toplumuna mensup bir bilincin önem kazandığını savunmaktadırlar (Yurdabakan, 2002: 62). Aşırı küreselleşmecilerin karşısında konumlanan "şüpheli" yaklaşımlar ise sürecin bahsedildiği gibi yeni ve eşsiz olmadığını ve geçmişte benzer uygulamaların ve gelişmelerin olduğunu savunurlar. Yaşanan durumun, geçmişte var olan örneklerle benzerlik taşıdığını iddia edip, kavrama karşı kuşku ile yaklaşır. Hirst ve Thompson küreselleşmenin aslında var olmadığını, günümüzde küreselleşme olgusu olarak anlatılan şeyin önceki zaman dilimlerinde de kendini gösterdiğini ve geçmişte bu durumun daha bütünleşmiş bir biçimde yaşandığını savunmaktadırlar (Hirst ve Thompson, 2000: 27). Şüpheli bakış açısı günümüzde ülkeler arasındaki temasın eskiye oranla daha fazla olduğu konusunu kabul etmekle beraber şimdiki dünya ekonomisinin gerçekten de küreselleşmiş bir ekonomi yaratacak kadar bütünleşmiş bir biçimde olmadığını iddia ederler (Giddens, 2012: 93). Her iki yaklaşımın da karşısında konumlanan "dönüşümcüler" ise diğer bu yaklaşımların söylemlerini kısmen reddederek, küreselleşmenin bir süreç olarak dönüştürme özelliğine odaklanırlar. Giddens ve Rosenau gibi isimlerin dâhil olduğu dönüşümcüler, küreselleşmeyi toplumların ilişkilerini, işleyiş ve düzenlerini yeniden biçimlendiren siyasal, politik, ekonomik ve sosyal değişim ve dönüşümlere neden olan temel faktör olarak görmektedirler. Dönüşümcüler küreselleşmeyi "modern toplumları şu anda biçimlendiren geniş bir değişiklikler yelpazesinin gerisindeki merkezi güç diye görmektedir" (Giddens, 2012: 95).

Manfred B. Steger (2013:2 8), sosyal bilimlerde öncü olarak değerlendirilen farklı düşünürlerin, farklı yaklaşımlarını derleyici bir şekilde bizlere sunmuştur.

Bunlardan ilki Frederic Jameson'dır. Ona göre küreselleşme dünyadaki iletişimin büyük bir ölçekte genişlemesinin yanında bir dünya pazarı ufkunu da ifade etmektedir. Bir diğer isim olan David Held ise küreselleşmenin toplumsal ilişki ve işlemlerin etki, hız ve kapsama alanı bakımından bir dönüşümü ifade eden bir süreç olarak düşünülebileceğini belirtir. Roland Robertson ise kavram olarak küreselleşmenin bir yandan dünyanın küçülmesine öte yandan da dünyadaki bilincin bütünsel olarak yoğunlaşmasına tekabül ettiğini söyler. James Mittelman ise toplumsal ilişkilerin mekan ve zaman açısından küreselleşme tarafından küçültüldüğünü söylemektedir.

Bu denli zengin bir yaklaşım yelpazesine sahip ve bir o kadar da karmaşık olan küreselleşme literatürü farklı bakış açılarını barındırmasına rağmen, aslında birçok ortak noktanın varlığından da bahsedilebilir. “Uzaklıkların yakınlaşması”, “dünyanın küçülmesi”, “iletişimin hızlanması”, “etkileşimin artması”, “toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması ve benzeşmesi” gibi birçok ortak özellik sıralanabilir. Bauman'ın tabiriyle,

“gelgelelim, herkesin birleştiği nokta, “küreselleşme”nin hem geri dönüşü olmayan hem de hepimizi aynı ölçüde ve aynı şekilde etkileyen bir süreç; dünyanın, kaçamayacağı kaderi olduğu. Hepimiz “küreselleşiyoruz” ve “küreselleşiyor” olmak tüm “küreselleşmişler” için üç aşağı beş yukarı aynı anlama geliyor” (Bauman, 2010: 7).

Konuya daha derinlikli ve açıklayıcı bir perspektifle yaklaşan Zygmunt Bauman'ın penceresinden bakınca, konunun toplumsal etkilerini daha berrak bir biçimde görme fırsatına erişebiliyoruz. Küreselleşmeye yaklaşımı, son dönem dünya düzenini/düzensizliğini tarif ederken Bauman, zihinlerde karanlık kalan noktalara ışık tutacak bir bakış açısı sunuyor. Bauman,

“Küreselleşme ne kadar birleştirirse o kadar böler; yerkürenin tek tipliğini teşvik etme nedenleriyle bölme nedenleri özdeştir. İş, finans, ticaret ve enformasyon akışının yerküresel boyutlara ulaşması yanı sıra, bir “yerelleşme” mekân sabitleme süreci de işlemektedir” (Bauman, 2010: 8)

diye ifade eder. Bauman, bu süreçte yerel olan ile küresel olanın karşılıklı bir şekilde işlediğini ve birbirini etkilediğini söyleyerek, konunun toplumsal yaşamdaki yansımalarına daha derinlikli ve anlayarak yaklaşma imkânını bizlere sağlamaktadır.

Konuya dair yazdığı *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları* adlı kitapta da belirttiği gibi “sorulan sorular verilen yanıtlardan fazladır” (Bauman, 2010: 12). Enformasyon akışının küresel nitelikte olmasının faydalarını göz ardı etmeden, bu durumun kimlerin işine yaradığını ve kimlere zarar verdiğini sorgular. Şirketlerin

uluslararası konuma yükselirken çalışanlarının hangi koşullara sürüklendiğini merak eder. İletişimin hızlı ve anlık olmasının topluluklara etkisine değinen Bauman, yüz yüze iletişimin zayıflamasından kaynaklı olarak topluluk bağlarının zayıfladığını söyler (Bauman, 2010).

Bauman, küreseller ve yereller olarak tanımladığı sınıfsal grupların ilişkilerini “synopticon” kavramıyla açıklarken Michel Foucault’ya da gönderme yaparak “panoptikon” kavramı ile ilişkilendirme yapar. Bauman’ın penceresine göre panoptikonda seçilmiş yerellerin öteki yerelleri seyrettiği bir durum söz konusuydu. Synopticon’da ise yerellerin küreselleri seyrettiği bir durum söz konusudur. Küreseller uzaklıkları sayesinde otoritelerini koruyabilmekte ve bir nevi bu dünyanın dışında bir hayat sürmektedirler, ancak yereller üzerindeki etkileri ise bariz bir biçimde “görünür ve biktiricidir” (Bauman, 2010: 58). Küresel çağda toplumsal tabakalar arasındaki ilişkiyi ve yaşamı bu şekilde aktaran düşünür, aynı zamanda da sınıfsal sistemin nasıl korunduğuna ve toplumların ve bireylerin bu durumu nasıl özümlediklerine de şu şekilde değinmiştir:

“Küreseller, aynı anda hem erişilmez hem gözümüzün önünde, hem muhteşem hem aleladedir ve erişilmeyecek kadar yüksekte olsalar da aşağıdakilerin hepsinin de peşinden gidebileceği ya da gitmeyi düşleyeceği parlak bir örnek ortaya koyarlar; onlara hem hayranlık duyulur hem de gıpta edilir; bu, yöneten değil, yol gösteren bir hükümdarlıktır.” (Bauman, 2010: 58).

Küreselleşme olgusu farklı alanları farklı şekilde etkilemekte ve farklı sonuçlar doğurmaktadır. Literatürde var olan küreselleşme yaklaşımlarının toplumsal pratikler çerçevesinde, her birinin teknoloji, sağlık, ekonomi, siyaset, ticaret, kültür, iletişim, inanç vb. gibi farklı alanlarda farklı haklılık payları mevcuttur. Toplumsal yaşamda küreselleşmenin izlerini gündelik yaşantımızın her alanında görmekteyiz. İnsanların hızlı bir biçimde dünyaya bağlanmalarını sağlayan gelişmiş teknoloji ve bundan kaynaklı hızlı bilgi akışı, pek çok dünya toplumunun gündelik pratiklerini değiştirmiştir. İnsanların davranışları değişmiş, olayların hızlı yaşanıp, etkisinin hızlı bir biçimde yayılıp, yitirildiği bir toplumsal sistem oluşmuştur. Yerelde yaşanan durum veya olay hızlı iletişim aygıtları aracılığıyla tüm dünyaya duyurulabilmektedir. Küresel çapta markalar oluşmuş ve bu markaları yerkürenin hemen her yerinde görmek mümkün olmuştur. Finans ve ticaret, uluslararası bir hal almıştır. Şirketler, devlet yönetimi ve uluslararası siyasette rol alacak bir konuma gelmiştir. Devlet-toplum-birey ilişkileri her geçen gün farklı formlara bürünerek devam etmektedir. Bu farklılaşan ilişkiler, gelişen iletişim ve etkileşim ağının da

etkisiyle uluslararası bir hale evrilebilmektedir. Örneğin; çevre sorunları, Kyoto protokolü gibi küresel bazda görüşmeler ile ele alınmaya başlanmıştır. Dünya çapında faaliyetler gösteren Uluslararası Af Örgütü, Greenpeace, Sınır Tanımayan Doktorlar vb. STK'lar kurulmuş, insani yardım alanında çalışan ulus aşırı pek çok organizasyon ortaya çıkmıştır (Hardt ve Negri, 2015: 58). Bu gibi toplumsal ve ekonomik örgütlenme biçimlerini, toplumsal sistemleri ve gündelik yaşamı etkileyen, daha pek çok örnek sıralanabilir; ancak, bu konunun İslami yaşam pratiklerinin dönüşmesi ve değişmesi hususunda aldığı rol ve sunduğu yapı bağlamında incelenmesi amaçlanmaktadır.

1.2. Popüler Kültür

Küreselleşme olgusuna ve kavramına yönelik bir konsensüs olmamasına rağmen, çağımız toplumları için toplumsal değişme ve gelişmeye dair bir olguyu açıklarken küreselleşme teorilerine değinmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda, çağımızda, küreselleşme süreçleri ile beraber tüketim araçlarını yönlendiren ve tüketicinin niteliklerini belirleyen yapılardan biri olarak işleyen “popüler kültür” olgusu önem arz eden bir konuma sahiptir. Bu nedenle olgu, İslami kesimin değişen gündelik pratiklerini ve yeni davranış ve tüketim biçimlerini kavramak açısından önemlidir.

Popüler kültür kavramının tanımını yapmak gerekirse, popüler kültür yerel ve folk kültürden farklı bir biçimde belirli grup ve kişiler tarafından o gün için üretilmiş ve kısa zamanda tüketilmesi beklenen, aynı zamanda da çok az bir düzeyde yerel/folk kültüre katkı sağlayabilecek bir nitelik taşımaktadır (Bilgin, 2003: 207). Gündelik hayatın daha rahat ve eğlenceli geçirilebilmesi konusunda da bir işleve sahip olmasından dolayı toplumların ve kitlelerin kontrol altına alınması konusunda ideolojik işlevler taşıdığı iddia edilmektedir (Bilgin, 2003: 207). Tezde, popüler kültürün net tanımları üzerine bir tartışma ortamı yaratmaktan ziyade, daha çok popüler kültürün yukarıdaki tanımının muhasebesiyle ilerlenecektir. Ancak ilerleyen satırlarda literatürdeki popüler kültür tartışmalarının ve yaklaşımlarının ne olduğu da aktarılmaya çalışılacaktır. Böyle bir ilerleme, paradigmanın konumlandırıldığı yerin daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlayacaktır.

Popüler kültür konusunda literatürde belirli bir fikir birliğinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Çünkü “popüler kültür” kavramı hem çağrıştırdığı anlam hem de sınıfsal olarak kapsadığı sosyolojik taban konusunda farklı yorumların oluşmasına zemin hazırlayabilecek bir boyuttur. Bu nedenle özellikle sosyoloji disiplininin kültürel çalışmalarında farklı ekoller, farklı yaklaşımlar geliştirerek konunun bağlamını oluşturmaya çalışmışlardır. “Popüler kültür” kavramının sosyal bilimlerdeki konumu ve toplumsal sınıf, toplumsal yaşam bağlamında kapsamı gibi konularda 6 ana yaklaşım geliştirilmiştir (Ayas, 2015: 150). Yaygın ve en geçerli tanımlardan olan birinci yaklaşıma göre popüler kültürün ne olduğunu anlamak için onun niceliksel yönüne eğilmek gerekir. Bu yaklaşıma göre belirli bir kültürel ürün niceliksel olarak ne kadar fazla tüketilmiş ve yaygınlaşmışsa o ürün o kadar popüler kültür ögesi olabilmıştır. Yani basit bir ifade ile çok sayıda insan tarafından tüketilen ve beğeni gösterilen bir kültürel ürünün popüler kültür olarak değerlendirilmesi mümkündür. Örneğin, bir müzik albümünün ne kadar sattığına bakarak o müziğin popüler kültür ürünü olup olmadığına karar verilebilir. Ancak bu yaklaşımda niceliksel olarak minimum beğeni sayısının ne kadar olması gerektiği gibi konular tartışmalı bir durumdadır (Ayas, 2015: 153).

İkinci yaklaşım ise daha çok sınıf temelli bir paradigmaya sahiptir. Bu yaklaşıma göre popüler kültürün ne olduğunu kavramak için öncelikle üst sınıfın yüksek kültürünün sınırlarının ne olduğunu çizmek gerekmektedir. Yüksek kültür dışında kalan tüm kültürel öğeler popüler kültür kapsamında değerlendirilebilir. Buna göre popüler kültür, hiyerarşik olarak yüksek kültürün aşağısında yer alan estetik ve ahlaki olarak dejenere ve ötekileştirilmiş bir kültürü ifade eder (Ayas, 2015: 156). “Yüksek kültür ve üst sınıf”, “popüler kültür ve alt sınıf” arasında bir ilişki kurularak ilkinin bir azınlığın kültürü olduğu ve bu nedenle elit kültürü ifade ettiği, popüler kültürün ise çoğunluğun kültürü olduğu yani halkı ifade ettiği varsayılmaktadır (Demir, 2016: 119-120). Popüler kültürü halka mal edilmiş ve çoğunluğun kültürü olarak gören sınıf temelli yaklaşan bakış açısı popülerlerin geniş halk kitlelerine ait olmasını ve elit sınıfın “yüksek kültürden” ayrılmış olmasını dayanak olarak gösterirler.

Bir diğer yaklaşım ise popüler kültürü daha çok ticari yönü ile değerlendirir. Popüler kültür, yaratıcılıktan uzak kitlesel bir üretimin ticari ürünü olarak görülür. Bu nedenle kavram kitle kültürü ile ilişkilendirilir. Kültür endüstrisinin ürünü olarak görülen popüler tüketim kültürü bu bağlamından dolayı standart, tekdüze ve

değersizdir. Frankfurt Okulu temsilcilerinin ana paradigmasını oluşturduğu bu yaklaşımda popüler kültür, bireyin estetik yaratıcılığı ve kendi özgün üretiminden ziyade bir endüstri metası olarak tüketime sunulan ve bireylerin gerçek arzu ve beğenilerini yansıtmayan, üretilen kültürü dayatan bir olgu olarak değerlendirilir (Ayas, 2015: 157). Frankfurt Okulunun temsilcilerine göre “popüler kültür, halkın yarattığı bir kültür değildir, ideolojik bir adlandırmadır. Popüler kültür denilen şey aslında kültür endüstrisi tarafından tıpkı diğer metalar gibi üretilmekte ve kitlelere dayatılmaktadır” (Ayas, 2015: 160).

Popüler kültürü tanımlama ve anlamlandırmaya yönelik dördüncü yaklaşım ise neredeyse yukarıdaki kitle kültürü anlayışına zıt bir paradigmayı oluşturmaktadır. Bu yaklaşıma göre popüler kültürün kaynağı halkın kültürel pratikleridir. Hatta bu paradigmada neredeyse folk kültür ve popüler kültür eşit sayılmaktadır. Bu yaklaşım folk kültürü, kültür endüstrisinin oluşturduğu kitle kültürünün olumsuz izlerinden ayırmaya çalışır. Sanayileşme karşısında tutunmaya çalışan işçi sınıfının otantik folk kültürünü popüler kültür olarak değerlendirir (Ayas, 2015: 158).

Beşinci yaklaşım ise Antonio Gramsci'nin kültür ve hegemonya çalışmalarından etkilenen post-Marksist *Birmingham Kültürel Çalışmalar Okulu* tarafından temsil edilmektedir. Bu yaklaşıma göre popüler kültür ne kitle kültürü yaklaşımında olduğu gibi yukarıdan dayatılır ne de yukarıya doğru yükselen otantik-muhafif bir kültürdür. Popüler kültür bir mücadele alanıdır ve dayatma, direniş ve uzlaşma olguları arasında her gün yeniden şekillenir (Ayas, 2015: 158).

Popüler kültürü kimlik inşa eden bir öge olarak değerlendiren son yaklaşımda ise popüler kültüre yaklaşım konusunda toptancı bir paradigmaya karşı çıkılmaktadır. Bunun yerine toplumları oluşturan topluluklar ve onların beğeni unsurları merkeze alınır. Buna göre toplumların beğenileri ve tüketim biçimleri estetik olarak olumlu olanı yansıtmaktadır. Bu yaklaşım daha çok alt kültür gruplarına ve toplumsal beğenilere odaklanır (Ayas, 2015: 159).

Literatürde popüler kültürün eleştirilmesinin karşısında duruş takınan ve popüler kültüre olumlu yaklaşan görüşler, “halk bunu istiyor”, “popüler olan, yaygın olan haklıdır” görüşünü benimserken olumsuz yaklaşanlar ise popülerlerin ticari, ucuz ve sıradan olduğunu ve bu kültürün esiri olan insanların birbirinin aynısı, standartlaşmış ve yozlaşmış olduklarını savunmaktadırlar (Şahin, 2005: 165).

Yukarıda popüler kültür kavramına yönelik yaklaşımlara ana hatlarıyla değinmeye çalıştık. Kavramın tanımlamasını daha iyi anlamak için “popüler” ve

“kültür” kelimelerinin literatür ve sözlükteki anlamları ve kullanılış biçimleri hakkında da bilgi sahibi olmak gerektiğine inanıyoruz. “Popüler sözcüğünün ilgili literatürde ve sözlüklerde geçen iki farklı tanımı mevcuttur. Hâkim olan birinci tanıma göre popüler, “yaygın olarak beğenilen”, “tüketilen” anlamına gelmektedir. Bu tanım sosyal bilimciler tarafından “ticari” tanım olarak da adlandırılmaktadır. İkinci tanımda ise popüler sözcüğü, kökeni 18. yüzyıla kadar dayandırılan ve “halkın beğendiği ve yaptığı her şeyi kapsayan” bir anlamı ifade etmektedir” (Şahin, 2005: 164). Sözlük anlamıyla “kültür” kavramı ise kabaca, bir toplumun tarihsel süreçler içerisinde üretip kuşaktan kuşağa aktardığı maddi ve manevi değerlerdir. Daha geniş bir ifadeyle “kültür sadece değerleri, yargıları, tutumları vb. taşıyan düşünsel bir süreç değildir; kültür yaşanmış ve yaşanandır, yaşanmış ve yaşananla ilgilidir. Kültür insanların kendi yaşam deneyleriyle biçimlenmiştir ve yaşam biçimlerinin bütünü oluşturur” (Erdoğan, 2004: 2).

Bu bağlamda daha kapsayıcı bir olgu olan “kültür” kavramını ve bunun endüstri ve sermaye tarafından pazarlama sahasına sürülmesinin altında yatan nedenleri ve bağlantıları kavramak gerekir. Gordon Marshall’ın derlemiş olduğu *Sosyoloji Sözlüğü*’nde, sosyal bilimlerin, kültür kavramını insan toplumunda biyolojik olarak değil, toplumsal araçlarla aktarıp ileten her şey, olarak tanımladığını görürüz (Marshall, 2005: 442). Üretim, tüketim, bilim, sanat, teknoloji, ahlak, politika vb. tüm faaliyet alanlarında olduğu kadar, bunların maddi ve manevi ürünlerinde, ayrıca toplumsal yaşam biçimlerinde kendini gösteren kültür, bireylerin toplumsal yaşam faaliyetlerinin temel alanlarından biridir. Marksist inancıya göre insanlıkla iç içe olan kültür, en nihayetinde tarihsel süreç içerisinde evrilecek, teori ve pratiği bünyesinde barındırarak, deyim yerindeyse, “ideal” yaşam biçimini bizlere sunacaktı. Peki, gerçekten böyle mi oldu? Kitle iletişim araçları aracılığıyla kitlelere sunulmuş olan kültür gerçekten bu duruma mı hizmet etti? Edebiyat, müzik, sanat vb. insan üretiminin mahsulleri, ne zaman insanlıkla bağını bu denli zayıflatarak, yabancılaşmanın öğeleri haline geldi? Öyle sanıyoruz ki, bu durumun nedenleri arasında kapitalizmin kültür ile olan sarmalayıcı ilişkisini göstermek bizleri yanılgıya düşürmeyecektir.

Daniel Bell, “*Modernizm, Postmodernizm ve Ahlak Düzeninin Çöküşü*” adlı makalesinde kapitalizm ve kültür arasındaki karşılıklı ilişkiyi şu şekilde açıklamıştır: “Kapitalizm, maliyetin ve fiyatın rasyonel hesabı üzerinden emtia üretimine ve yatırım amacıyla sermayenin sürekli biriktirilmesine bağlı toplumsal-ekonomik bir

sistemdir. Benzeri olmayan bu yeni işleyiş biçimi özel bir kültür ve karakter yapısı ile bütünleşmiştir. (...) Burjuva medeniyetini oluşturan ise bu kapitalist ekonomik sistem, kültür ve karakter yapısının karşılıklı etkileşimidir” (Bell’den aktaran; Seidman ve Alexander, 2013: 369).

“Popüler Kültür” dendiğinde ilk akla gelen şeylerden biri olan, “kültür” olgusunun sanayi ve kapitalist ekonomi ile olan ilişkisini açıklamış olan Frankfurt Okulu düşünürleri bu konuda sağlam bir dayanak oluşturacak sosyolojik veriler sunmuşlardır. Başta “Kitle Kültürü” olarak tanımladıkları kavramı, eleştiriye mahal bırakmamak adına “Kültür Endüstrisi” olarak değiştirip, kavramın kapsamını daha güçlü ve sınırları belli olan bir konuma taşımışlardır.² Kültür Endüstrisi kavramı, Adorno ve Horkheimer’ın Eleştirel Teori içerisinde, en çok vurgu yaptıkları konulardan biridir. Teorisyenleri, kültür endüstrisi kavramını ortaya koymaya iten başlıca sebepler olarak; kitle iletişim araçlarının bireyleri nasıl manipüle ettiği hususu ve kültürün kapitalist sistemle olan ilişkisi olmuştur, diyebiliriz. Kültür Endüstrisi, tüketicisini bilerek ve isteyerek kendisine uydurur, diyen Adorno, kavramı şu şekilde açıklamaktadır: “Kültür endüstrisi, eski olanla tanıdık olanı yeni bir nitelikte kaynaştırır. Kitlelerin tüketimi için tasarlanmış ve tüketimin doğasını büyük oranda belirleyen ürünler, bu endüstrinin bütün kollarında aşağı yukarı bir plana göre üretilir” (Adorno 2013: 317). Adorno ve arkadaşlarına göre “kültür üretme işini kapitalist kültür endüstrisi üstlenir. Kültür endüstrisi her şeyi birbirine benzetir, özgünlüğü ortadan kaldırır, kitlelere standartlaştırılmış sahte tercihler sunar ve onların bağımsız yargılarda bulunma yeteneklerini körelterek üzerlerinde tahakküm kurar. Bu bağlamda, demokratik görünümü altında aslında totaliter eğilimleri besler” (Ayas, 2015: 160-161). Kültürün, endüstri ve piyasanın bir nesnesi olarak pazara sürülmesinin, folk/yerel kültürün de yerine ve kullanılış durumuna göre yeni formlara sokularak metalaştırılıp tüketim sahasına sürülmesinin bilgisine sahip olduktan sonra, popüler kültür kavramını bu yönde bir sosyolojik perspektiften incelemenin, kavramın konumlandığı bağlamı daha anlaşılır kılacağına inanıyoruz.

² Adorno’dan alıntılanan bu cümle durumu daha detaylı aktarmaktadır. ““Kültür endüstrisi” terimi sanırım ilk kez 1947’de Amsterdam’da Horkheimer’la birlikte yayımladığımız *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı kitapta kullanıldı. Müsveddelerimizde “kitle kültürü” terimini kullanmıştık. Ama sonradan, bu kavramın savunucularının hoşuna gidecek olan yorumları anlam dahilinden çıkarmak amacıyla bu ifade yerine “kültür endüstrisi” terimini kullanmayı seçtik” (Adorno’dan aktaran; Seidman ve Alexander, 2013: 317).

Bu bağlamda “kitle kültürü içinde ticarî amaçların gerçekleşmesiyle ilgili olarak üretilen ve popülerleştirilen ve dinamik bir görünüm verilen popüler kültür yaratıldı” (Erdoğan, 2004: 3) denilebilir. Dolayısıyla, popüler kültür olgusuna yapılan karşı çıkış ve eleştiriler; olgunun, toplumsal ve sosyal yönü olan kişileri özneleştirip, standartlaştıran ve tektipleştiren bir role sahip olmasının yanında, aynı zamanda kitle iletişim araçlarının manipüle edici rolünde etkisi olduğudur (Şahin, 2005: 164). Bu eleştiriler günümüzde de internet, medya, sosyal medya gibi kitle iletişim araçları kullanılarak yaygınlaştırılan ve insanların beğenilerini ve ilgi alanlarını yönlendiren içeriklere sahip olan popüler kültürün, kişileri toplumsal bağlamlarından uzaklaştırıp, tüketim pazarına sürülmüş olan değerler çerçevesinde yaşamaya, düşünmeye, davranmaya ve tüketmeye itmesi yönündedir.

Popüler kültür alanına yapılan eleştiriler, yukarıda da değindiğimiz üzere, hâkim sınıfların ve kapitalist sermayenin bunu bir ideolojik aygıt olarak kullanması, geçiciliğinden ve tüketim hızından ötürü de içi boşaltılmış kültür olması eksenindedir. “Bu eleştirilere göre artık gündelik yaşam kültürüne; metalaşmış, ucuz ve çaba gerektirmeyen, geçici ve rafine olmayan popüler eğlence endüstrisinin kültürü hâkim olmaya ve yerleşmeye başlamıştır” (Şahin, 2005: 164). Hâkim bir kültür olarak piyasaya sürülen popüler kültür öğelerinin kitlelerce tüketilmesi için ise kitle iletişim araçları, internet ve medya aktif bir şekilde kullanılmaktadır. Medyanın özendirici ve teşvik edici rolü ve eğlence endüstrisinin popüler tüketim kültürünün bir pazarı haline gelmiş olması bu bağlamda tartışılan bir durumdur.

Bu bağlamda popüler kültürün, toplumların folk kültürüne, gündelik yaşamına, tüketim biçimlerine ve davranış örüntülerine yayılmacı bir şekilde sirayet etmesi ve bunları kendi lehine değiştirerek pazarlanacak meta haline getirmesi onu kapitalist tüketimin en önemli araçlarından birisi yapar. Popüler kültür, toplumların folk kültürünün bazı yanlarını da kullanıp, bunları kendi lehine pazarlayacak bir niteliğe büründürüp kitlesel ve bireysel tüketimi teşvik eder. Bunun için ise TV ve internet gibi medya ve iletişim araçları aracılığı ile ideal yaşam kültürünün tüketimini teşvik eder ve arzu aracılığıyla tüketim çarkının dönmesini sağlar (Bauman, 2010). Popüler kültür, gündelik yaşamdaki pratiklere yön verebilecek ve etkisi altına alabilecek bir donanımına sahip olarak, kültür endüstrisinin bir aracı/yönü olma niteliğine sahiptir. Bu yönüyle kitleler halinde, bayağılaşmış ve belli bir standardizasyona büründürülmüş küreselleşmiş kültür ürünlerinin tüketilmesi sağlanır.

1.3. Küreselleşme ve Popüler Kültür

Yukarıdaki kısa popüler kültür alanının açıklamasından sonra küreselleşme ve popüler tüketim kültürü arasındaki ilişkiye değinmek faydalı olacaktır. Buradaki amaç; kapsamlı bir küreselleşme ve popüler tüketim kültürü ilişkisinin derinlemesine tarifini yapmayı iddia etmekten ziyade, bu ilişkinin yüzeysel bir açıklamasını yaparak ikisi arasındaki karşılıklı fayda ilişkisine işaret etmektir. Bu ilişki, konumuz ekseninde de ayrı düşünölemeyecek ve değerdendirilemeyecek olan bir ilişkiyi tarif etmektedir. Çünkü küreselleşme mantığı için popüler kültürün tüketim araçları – yukarıda aktardığımız anlamıyla popüler kültür- oldukça işlevsel ve önemlidir. Aynı zamanda bu ilişkinin, küreselleşme ile güç kazanan ve yaygınlaşan ulusötesi medya şirketlerinin popüler kültür ürünlerinin yayılması hususunda aldığı önemli rol (Steger, 2003) düşünöldüğünde tersine de geçerli olduğu belirtilebilir. Bu bağlamda popüler kültür ve küreselleşme süreçleri arasında karşılıklı olarak besleyici bir ilişki söz konusudur. Aradaki bu ilişki kültürel küreselleşme olgusunu doğurmuş ve bu bağlamda da sosyal bilimlerde çeşitli yaklaşımlar ve tartışmalar söz konusu olmuştur.

Kültür ve küreselleşme kavramları, tek başlarına incelendiğinde bile çok geniş anlamlar taşımaktadır. Bu kavramların birbirleriyle olan ilişkisi son yıllarda daha da karmaşık bir hale gelmiştir. Küreselleşme konusunda yapılacak herhangi bir çalışmanın kültürel boyut hesaba katılmadan yapıldığı takdirde büyük eksiklikler barındıracağı gibi, kültürler üzerine yapılan bir çalışma da küreselleşme sürecinden kaynaklı etkilerden bağımsız yapıldığında yetersiz bir nitelikte olacaktır (Steger, 2003).

Bu nedenle kültür ve küreselleşme üzerine yapılan çalışmalar konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda küresel bir kültürden söz edilemeyeceği, hâkim bir küresel kültürün olup olmadığı, kültürel akışların varlığı veya kültürel küreselleşme kavramının nitelikleri, sınırlılıkları gibi bazı kavramsal problemler üzerine çeşitli tartışmalar söz konusu olmuştur. Küreselleşmenin, dünya üzerindeki insanları ve kültürleri birbirlerine benzettiği/farklılaştırdığı, sonuçlarının olumlu/olumsuz olduğu, sömürü şekli olup olmadığı gibi sorulara verilen cevaplar, bu alanda çalışan kişilerin perspektiflerine ve yorumlarına göre değişiklik göstermektedir.

John Tomlinson küreselleşme sürecinin dünyayı, “tek bir yer” olabileceği bir yapıya sürüklediğini söylemiştir. Bu bağlamda Tomlinson’a göre küreselleşmeyi

kültürden bağımsız düşünmek günümüz için mümkün gözükmemektedir. Çünkü küreselleşme süreci kendini kültürün merkezde olduğu bir yere konumlandırır. Bu iddia, küreselleşmenin tek başına kültür tarafından meydana getirildiğini savunmaktan ziyade, kültürün bu konuda büyük bir etken olduğu anlamını taşır ve ikisi arasındaki dinamik ve karşılıklı ilişkiyi göstermeye çalışır (Tomlinson, 2004).

George Ritzer küresel bir çerçevede egemen olan bir Amerikan kültürünün varlığından bahsetmektedir. Bu durumu hazırlayan sosyokültürel süreçleri açıklamak için ise “toplumların Mcdonaldlaştırılması” kavramını kullanmaktadır. Ritzer “kötümser” bir perspektifle kültürel küreselleşmeye yaklaşmakta ve Mcdonaldlaştırılmayı, toplumsal ilişkileri tekdüze ve standart hale getiren ve insanları yaratıcı üretimden alıkoyan, kültürlere dayatmacı bir çerçevede sirayet eden bir süreç olarak tanımlar (Ritzer, 2016).

Benzer bir paradigma da Benjamin Barber tarafından oluşturulmuştur. Barber, tekdüze ve standartlaştırıcı özellikler ile dünya topluluklarını ve kültürlerini ruhsuz bir tüketime sürükleyen ve piyasaya taşıyan Amerikan ve Batı merkezli kültürün dünyaya yayılmasından bahsetmekte ve bunu McWorld kavramı ile ifade etmektedir. Benjamin Barber da kötümser bir çerçeve ile kültürel bir küreselleşmenin var olduğunu ve bunun siyasi ve kültürel bir direniş biçiminde beliren “Cihad” gibi olguları tetiklediğini belirtmektedir (Barber, 2003).

Diğer taraftan, Peter Berger kültürel küreselleşmeye iyimser bir paradigmadan giriş yaparak, küresel bir kültürün varlığının söz konusu olduğunu ve bunun büyük kısmının Batı/Amerikan menşeli olduğunu savunur. Ancak bu küresel kültürün yerel kültürlere de bir nevi pazarda kendine yer açma fırsatı sunduğunu söyler. Yerel kültürlerin bu bağlamda canlandıklarını söyleyen Berger, fast food kültürünün sirayet ettiği bölgelerde geleneksel yiyeceklerin de fast food şeklinde sunulmasını buna dayanak gösterir. Küresel kültürün yükselişte olduğunu söyleyen Berger, bu yükselişin yüksek ve popüler kültürün yayılma araçlarının kullanılarak gerçekleştiğini savunur. Bu durumun hem popüler hem yüksek kültürde bir bireyselleşme durumu yarattığını ve bireyi bağlı olduğu cemaat ve gelenek karşısında güçlendirip bağımsız bir konuma getirdiğini savunur (Berger, 2003).

Giddens ise; toplumların tüketim kültürünün nesnesi haline getirildiği dünya düzeninde kapsayıcı bir nitelikte yayılan küresel kültürün, yerel kimlikleri farklılıklar bağlamında yeniden ürettiğini söylemektedir (Giddens, 1999: 15). Böylece, yerel kültür öğelerini öncü toplumların kültür kodları ile etkileşime sokan küreselleşme,

toplumsal yaşamda yeni kültürel anlayışların ve pratiklerin oluşmasına da etki etmektedir (Ural, 2008). Bu bağlamda popüler tüketim biçimlerine karşı duruş sergileyebilecek araçlara sahip olan bazı toplumsal gelenekler ve dini inanışlarda dâhi küreselleşme araçları popüler tüketim kültürü ürünlerinin tüketilmesini ve yeni formlarla da yeniden üretilmesini etkileyecek özellikleri sergilemektedir.

Küreselleşmenin bir sonucu olarak toplumsal yaşamda bireylerin niteliğinin değiştiğini ve önceki toplumsal yapıda üretici ve asker vurgusuyla nitelenen bireyin günümüz toplumunda tüketici olma rolünü vurgulu bir şekilde sergilediğini söyleyen Bauman “toplumumuz bir tüketim toplumdur” der. Bu tüketim biçiminin geçiciliğinden ve her şeyin uçuculuğundan bahseden Bauman sürekli kendini yenileyen bir arzunun kısıktıldığını belirtmekte ve sürekli bir tüketim kültürünün oluşması için günümüz teknolojisinin zamanı sıkıştırma başarısının arzulanan tüketime hemen sevk ettiğine değinmektedir. Bu bağlamda Bauman küreselleşmenin, küreseller olarak tanımladığı sınıfın kültürel ve endüstriyel ürünlerinin tüm dünyada tüketilmesini beraberinde getirdiğini belirtmekte ve küreselleşmeyi toplumsal yaşamda tüketime de sevk eden bir süreç olarak kavramlaştırmaktadır (Bauman, 2010).

Konumuz ekseninde, popüler kültür öğelerinin küresel akışlar aracılığıyla İslami kesimin yaşantısında da sirayet alanı bulduğunu, küreselleşmenin ve İslami kesimin kültürel dinamiklerinin etkileşime girerek İslami kesimin toplumsal pratikleri ve anlayışlarında bir dönüşüm oluşturduğunu ele almaktayız. Aynı zamanda küreselleşme ve kültürüne ait olan araçları kullanarak etki alanını genişletmeyi amaçlayan pragmatik İslami reflekslerin de söz konusu olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda Batı merkezli küreselleşme sistemlerine ve buna bağlı yaygınlaşan kültürel formlara karşı yer yer radikal duruşlar sergileyen İslami kesimlerin varlığı da göz önünde bulundurularak, bazı İslami kesimlerde -özellikle de heterodoksi İslami oluşumların- batılı/öncü olan ile geleneksel olanın, küresel olan ile yerel olanın harmanlanarak geleneksel İslami pratiklerde yeni formların belirdiği bir toplumsal yaşam biçiminden söz edilecektir.

1.4. Küreselleşme ve Din

Sosyal bilimlerde neredeyse ilişkilendirilmedik bir alan bırakmamış olan din olgusu, özellikle sosyolojide en başından beri her türlü teferruatıyla tartışılmış, dinin, bir din adamından farklılaşarak nasıl ele alınması gerektiği ve incelenmesi üzerine çalışmalar yapılmıştır. Bir diğer tarafta ise günümüzde küreselleşme sürecinin ve buna bağlı gelişen kültürel akışların neredeyse her alana sirayet ettiği bir çağdayız. Bu bağlamda iki alanın karşılıklı ilişkisi sosyolojik olarak dikkate değer bir ilişkidir.

Bilimsel araştırmalar ve toplumsal gerçeklikler bağlamında din olgusu, sosyolojik bir fenomen olarak, tarihin her döneminde karşımıza çıkmıştır. Din olgusuna tarihsel perspektifle bakıldığında dinin, insan yaşamı kadar eski, köklü bir tarihsel çizgiye sahip olduğu görülür. Sosyolojik olarak incelendiğinde ise dinin, her toplum, kültür, zaman ve bölgeye göre farklı biçimlerde karşımıza çıktığını görürüz. Bu nedenle bir toplumsal yapı örneği olarak din kurumu, pek çok sosyologun, antropologun ve filozofun ilgisini çekmiştir.

İlk düşünürlerden itibaren din ve toplum ilişkisi irdelenmiş, dinin toplumsal hayattaki kaynağı, tanımı ve işlevleri merak konusu olmuştur. Örneğin; antik çağ düşünürü Xenophanes Grek toplumundaki tanrı tahayyülünü o dönemin toplumsal yaşamıyla ilişkilendirmiş, El Buruni Hint dinlerinin coğrafi şartlarla ilişkili olduğunu açıklamıştır (Aydın, 2016: 8). Ortaçağ düşünürleri olan Farabi, Gazali Aquinolu Thomas, Albertus Magnus, yakınçağda David Hume, aydınlanmacılar, 19. yüzyılda Karl Marx ve diğer öne çıkan sosyologlar gibi düşünürler din sosyolojisinin tarihsel gelişimi konsuna katkı sağlamış, ancak din sosyolojisini bağımsız bir bilim dalına ulaştıran kişi Emile Durkheim'dır (Aydın, 2016: 8).

Emile Durkheim, dinin kaynağının doğüstü güçler olmadığını ve dinin kaynağına ulaşmak için ilkel dinlerin incelenmesi gerektiğini söylemiştir. Dini, toplumun kolektif bilincinin bir ürünü olarak görmüş ve aynı zamanda da dinin, toplumun öğelerini bir arada tutma işlevine değinmiştir. Dini, toplum içindeki işlevsel rollere göre değerlendirmiş, "Din Sosyolojisi" terimini de ilk kez Durkheim kullanmıştır. Toplumsal dayanışmanın ve düzenin önemini vurgulayan Durkheim, bunu "ahlaki uzlaş" ve "kolektif bilinç" kavramlarıyla ilişkilendirip, dinin toplumsal bir süreç olduğunu söylemiştir. Durkheim, ilkel toplumların özellikle ele alınması gerektiğini ve din ile toplum arasındaki ilişkinin en iyi o zaman anlaşılabileceğini vurgulamıştır (Durkheim, 2011). Bu yaklaşımıyla Durkheim'ın, konuya olan ilgisi

kendinden sonraki sosyologların da bu bağlamda dini incelemesine bir ön ayak teşkil etmiştir.

Dine işlevsel yaklaşan Durkheim'a nazaran Max Weber, dine anlayıcı bir perspektifle yaklaşmıştır. Weber, dini inançların sosyal yapının değişiminde rol alabileceğini savunur ve dinin toplumsal değişiminin bir unsuru olarak ele alınabileceğini söyler (Weber, 2016). Karl Marx'ın ekonomik ve sınıfsal temelli din yorumundan da farklılaşarak, dinin ekonomik alanı etkileyebilecek/belirleyebilecek bir olgu olduğunu söylemiştir. Parsons, Weber'in din sosyolojisinde temel sorunsal olarak, insanların kutsal algılarının ve dinsel ilgilerinin, somut eylem ve sosyal ilişkilerine -özellikle de ekonomik alanda- yansıyor yansımadığı veya biçimlendirip biçimlendirmedikleri ile ilgilendiğini söylemektedir (Parsons, 2016: 23). "insanların kutsal olanı ve böyle bir kavramsal yapı içindeki dinsel ilgilerini kapsayan kozmik evren algılarının somut eylem ve sosyal ilişkilerini, özellikle ekonomik alanda, etkileyip etkilemediği ya da biçimlendirip biçimlendirmediydi" (Weber, 2016: 23). Özellikle Protestanlık ve kapitalizmin yükselişi arasındaki ilişkiye dikkat çeken Weber, din sosyolojisini sistematik hale getirip, aynı zamanda anlayıcı sosyolojinin de temellerini atmıştır. Bu doğrultuda Weberle beraber dinin kapitalizm ve sanayiyle olan ilişkisi ortaya koyularak seküler olan dünyaya bir meşruiyet ve kutsallık atfedilmeye çalışılmıştır (Aydın, 2016: 21).

Sarıbay, Weber ile beraber modernleşme sürecinde gerçekleşen sosyal, ekonomik ve siyasi olayların din sorunu olarak algılanmaya başlandığını söyler. Weber'in bu paradigması ile beraber "dinin, toplumsal düzenlerin işleyişinde etkin olan bir faktör olduğu kadar; toplumsal düzenin bir parçası olarak, o düzenin, başka düzenlerle girdiği etkileşimin ne kadar dışında kalabilen bir varlık (entity) olabildiğinin araştırılması gündeme geldi" (Sarıbay, 2014: 8).

Sosyolojik olarak ele alındığında din-toplum-birey ilişkisinin karşılıklı bir yapıda olduğu göze çarpan unsurlardan biridir. Toplum, kendi dinamikleri ve işlevleri ile dinin dinamiklerini ve pratik alanını belirleyici bir rol oynarken, aynı zamanda din de toplum üzerinde dinamikleri ve işlevleri ile kendine bir hareket alanı bulur. Bu bağlamda dinin doğal, beşeri ve kültürel özellikler doğrultusunda tecrübe edilen bir fenomen olması diğer toplumsal olaylarda olduğu gibi din ve toplum arasında da karşılıklı etki ve tepkilerin var olduğu gerçeğini beraberinde getirmektedir (Günay, 1999: 95).

Öte yandan bilim insanları tarafından bireysel ve toplumsal bazda ele alınan dinin, bilimin bir nesnesi olarak araştırılmasının zorlukları da aşikârdır. Bourdieu'dan da öğrendiğimiz üzere, sosyolojik olarak incelenen olay veya olguya dair teorinin bilimsel olabilmesi için konunun tüm tarihsel geri planının bilinmesi üzerine bir teori inşa edilmeli, aynı zamanda bu teori, pratik alanda da uygulanabilir olmalıdır. Yani teoriden yoksun bir ampirik araştırma da, ampirik araştırmayı içermeyen bir teori de eksik kalır, ikisi de iç içe olmalıdır. Bu bağlamda din sosyolojisinin tam anlamıyla bilimsel bir sosyoloji olup olamayacağını sorgulayan Bourdieu, bunun güç bir durum olduğunu ve ancak dinsel alana bilim sosyolojisinin refakat etmesi şartıyla bunun mümkün olacağını söyler (Bourdieu, 2013: 139).

Yani, son kertede, Max Weber'in de belirttiği gibi sosyolog, dini fenomeni diğer toplumsal fenomenler gibi inceleyip, sosyolojik tahlilin süzgecinden geçirerek, dini pratiklerin sosyolojik nedenlerini/sonuçlarını ve bunların diğer toplumsal kurumlar ile olan ilişkisini anlamaya çalışır. Bir diğer taraftan ise dini tecrübenin toplumsal yanının olması kadar bireysel yanı da mevcuttur (Weber, 2016). Bu durum bir ayırmadan ziyade, dinsel fikirlerin bireysel ve toplumsal yönünün birlikteliğine vurgu yapar. Bu yönüyle Peter Berger'in din tanımı tez için önemli bir referans noktası olacaktır: "Din, kendisinde –insan veya değil– bütün varlığı kapsayan bir kutsal düzen hususundaki beşer tavrıdır. Diğer bir ifadeyle, din, anlamı insanı hem aşan hem de içine alan bir düzene inanmadır" (Berger, 2002: 128). Bu tanım, küreselleşme-din ilişkisi düşünüldüğünde hem bireysel, hem de toplumsal olanın muhasebesini yapmasından ötürü önemlidir. Aynı zamanda dini, insan kaynaklı görüp insanı aşması ve bu şekilde tekrardan insana geri dönmesi, insanı kapsamı gibi özelliklere sahip olması yönüyle ele alması, din ve küreselleşme dinamiklerinin toplumsal kaynağının/etkilerinin benzerliğini ortaya koymamızda referans görevi üstlenecektir.

Günümüz ve geçmiş toplumlarının yaşamında bu denli etkili bir form olan ve din sosyolojisinin temel alanını teşkil eden din olgusu gibi, toplumsal yaşam söz konusu olduğunda çağımız için küreselleşme olgusu, bir süreç olarak açıklanması gereken bir diğer kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Küreselleşme, ekonomi, kültür, eğitim, iletişim, politika gibi birçok alanı etkileyen bir süreçtir. Bu süreç çerçevesinde küreselleşmenin dinsel alana da sirayet etmesi ve bu alan ile bir etkileşim içerisine girmesi kaçınılmaz bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.

Toplumsal bağlamda düşünüldüğü zaman iki olgunun da kendine has enstrümanları mevcuttur ve ikisinin de enstrümanları toplumları etkileyecek araçlara sahiptir. Bu enstrümanların kullanıldığı, inşa edildiği alanlarda toplumların değişim ve yaşam süreçleri artık bunlar çerçevesinde gelişmekte ve değişmektedir. Örneğin, bir şehirde kurulan bir alışveriş merkezinden sonra toplumların alışveriş, yeme-içme, boş zamanı değerlendirme ve tüketme alışkanlığı da bu ekseninde değişim göstermektedir. Bu örneği internet, TV, medya gibi başka araçlarla da zenginleştirmek mümkündür. Aynı şekilde bu durumun din için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Dinlerin çeşitli enstrümanları (kutsal kitaplar, ibadethaneler, tarikatlar, cemaatler, vb.) da bu şekilde benzer bir durumu hazırlama özelliği gösterebilmektedir.

Küreselleşme ve din ilişkisini kavramak için dinin, modern ve postmodern dönemlerdeki durumuna dair bilgi sahibi olunması gerekmektedir. Böyle bir ilerleme çağın dinamikleri ve dini alanda gerçekleşen değişim süreçlerini temellendirme açısından iyi bir paradigma oluşturmaya olanak tanıyacaktır.

1.5. Modern ve Postmodern Paradigmalarda Din

İlk etapta, modernite söylemlerinde dinin toplumsal yaşam içerisindeki geleceğiyle ilgili olarak birçok tahmin yürütülmüş ve dini yaşayışın toplumsal alanda zayıflayacağı kanaati hâkim olmuştur. Aydınlanma etkisiyle beraber modernite kuramlarında dinin toplumsal yaşama dair sunduğu araçlar dışlayıcı bir şekilde ele alınmış, geleneksel değerler ve dini bağların zayıflatıldığı, aklın ilkelerinin ve teknolojik gelişmelerin hâkim kodlarının etkili olduğu, bireyi merkeze alan bir toplum düzeni inşa edilmeye çalışılmıştır. Richard Falk, modernitenin oluşturmaya çalıştığı toplumsal yaşam biçiminde dinin konumunu şu şekilde aktarmıştır: “Özellikle Batı’da yüzyıllardır, kendisinde modern devletin biçimlendirildiği üslubun neticesi olarak, kamu sahasındaki en temel eğilim, sekülerleşmenin ve maddeciliğin yükselip dinin hususi ibadet sahasıyla sınırlanması olmuştur” (Falk, 2001: 14). Buradan da anlaşılacağı üzere modernitenin söyleminde inşa edilmeye çalışılan bu toplumsal yaşam içerisinde din, ancak bireysel tercih bağlamında bir anlama sahip olabilmekteydi (Giddens, 1994). Çünkü modern inanişaya göre toplumun modernleşmesine paralel olarak insanların ve özellikle de yönetim alanının daha az dindar olması gerekmektedir (Falk, 2001: 14). Bu bağlamda modern inanişaya göre

toplumsal yaşam biçimini tesis etmede din olgusu zayıf bir konuma sahip olacak, hatta zamanla ortadan kalkacaktı. Ancak küreselleşen dünyanın kültür savaşlarının önemli bir sembolü olan dinin ortadan kalkacağı varsayılmasına rağmen bugünün dünyasında egemen bir olgu olarak varlığını sürdürmesi söz konusudur (Keyman ve Sarıbay, 2000: 43).

Modernlik insanlığın aydınlanmasını ve akıl dışılıktan kurtarılmasını amaçlayan ilerici bir güç olarak belirdi, ancak bunun gerçekleşip gerçekleşmediği tartışmalıdır (Perşembe, 2003: 165). Günümüzde modern çağın yaratmaya çalıştığı dünya düzeninin etkisinin zayıflaması ve bunun yerini postmodern³ dünya görüşüne bırakması ile beraber, dinselikte bir artış ve dinsel olana geri yönelmenin meydana geldiği savunulmaktadır. Bu yönüyle “postmodernlik aynı zamanda modernist sorunsala bir eleştiri olarak, alternatif yeni bir yapı, yeni bir dönem arayışını ifade etmektedir. Modern toplumun içine girmiş olduğu bunalım, postmodern bakış açısının temelinde yer alan bir ön kabuldür” (Perşembe, 2003: 165). Bu bağlamda modernliğin manevi olanı dışlayıcı etkisi zayıflamış, alternatif bir yapı olarak beliren postmodernlikte, dinler yeniden dönüş yapılan bir alan olarak belirmiştir. Çünkü postmodernite belirgin bir şekilde büyük bir özgüllük söylemine dayanmaktadır (Aktay ve Topçuoğlu, 2017: 8).

Giddens, postmodern dünyanın bizleri geçmişin dışına çıkardığını ve üzerinde medyanın etkisinin egemen bir biçimde görüldüğünü söyler. Ayrıca postmodern dünyanın çeşitliliği ve çoğulculuğuna vurgu yapıp, çok fazla sayıda filmin, televizyon programlarının ve internet sitelerinin yaratılan imajların dünya çapında dolaşmasına aracılık ettiğine değinmektedir. Bu nedenle insanların çok sayıda değer ve fikirle ilişki kurduğunu ancak bunların yaşanılan bölgelerin tarihi veya bağlamıyla çok az bağının olduğunu söyler (Giddens, 2012: 152). Bu nedenle postmodernlik, toplumların gündelik yaşamında metalaşmanın yaygınlaşmasını ve kültürel yapılar üzerinde kitle tüketim araçlarının etkisinin yanında, yüksek ve alt kültürler arasındaki mesafelerin de bulanıklaşmasını beraberinde getirmektedir (Perşembe, 2003: 165-166). Çünkü “postmodernizm, kendisine yönelik hiçbir

³ “Postmodernite kavramı ilk kez 1979 yılında yazdığı bir rapor dolayısıyla J.F. Lyotard’ın gündeme getirdiği ve sınırlarını çizdiği bir kavramdır” (Aktay ve Topçuoğlu, 2017: 20). Lyotard modernist döneme has olan meta-anlatıların etkisini yitirdiğini ve toplumları büyük kitleler halinde peşinden koşturma özelliğini kaybettiğini vurgulamıştır. Lyotard’ın “meta-anlatı dediği bu büyük inançlar eşitlik, adalet, hümanizm, ilerleme gibi modernist anlatılardır” (Aktay ve Topçuoğlu, 2017: 21).

tehdidin bulunmadığı, hiçbir rakiple mücadele etmek zorunda olmayan bir kapitalizmin kültürel mantığıdır” (Sungur, 2014: 138).

Aynı zamanda Giddens’in tabiriyle postmodern dünyada medya egemen bir biçimde belirir ve insanları geçmişlerinden koparacak bir dünyayı oluşturur. Toplumlara çoğulcu ve çeşitli bir dünya sunan postmodernlik medya ve internet aracılığıyla dünya çapında imajlar oluşturup dolaşıma sokar (Giddens, 2012: 152). Bu bağlamda postmodernlik, günümüzde küreselleşmenin, kültürel alanda ve özellikle dini alanda kendini göstermesine olanak tanıyan ve bu alanları bir pazar sahasına çevirmiş olmasına zemin hazırlayan bir süreç olarak değerlendirilebilir.

Yukarıda da belirtildiği gibi çağımızda, gün geçtikçe kitle iletişim araçlarının etkilerinin bütün dünyada yaygınlaşması, teknoloji ve ulaşımdaki hızlı gelişmelerle birlikte enformasyon akışının hızlı bir şekilde gerçekleşmesi, insanların farklı toplumlar, kültürler ve inançlar ile diyalog kurmasını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda kültürlerarası diyalog gelişmekte, bundan kaynaklı olarak da tüm kültürel formlarda farklı kültürlerin etkisi söz konusu olabilmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAMİ YAŞAM VE PRATİKLERİ

2.1. Geleneksel Bağlamda İslami Toplum Tasavvuru ve Gündelik Yaşam

Weber, İslamı, Yakın Doğu monoteizminin görece geç ürünü ve içinde Eski Ahit ve Yeni Ahit unsurlarının çok önemli rol oynadığı bir din olarak tanımlamaktadır (Weber, 2016: 403). İslam, üç büyük tek tanrılı İbrahimi dinlerin en sonuncusudur. Hristiyanlıktan sonra dünyada en çok insanın inandığı, nicel olarak ikinci büyük dindir. Bu yönüyle de devasa bir coğrafyada hüküm sürmektedir. Kabaca tarif etmek gerekirse, Güneydoğu Asya'dan Mağrip ülkelerine kadar geniş bir coğrafi alanda Müslüman nüfus toplumsal çoğunluğu oluşturmaktadır. Çağımızın dinamiklerinden ötürü de artık neredeyse dünyanın her yerinde Müslümanlara rastlamak mümkündür.

Nüfuz ettiği yerde kendi toplumsal kabullerini, yaşam pratiklerini ve değerler biçimini de inşa eden İslamı, aynı zamanda toplumsal bir varlık olarak değerlendirebiliriz. "Söz konusu toplumsal varlık, kuruluş ve yaşayış ilkelerini Kur'an'da bulan, dünyevi yaşama ilişkin hafızası ve tahayyülü İslam'la biçimlenmiş Müslüman siyasi toplumdur" (Gardet, 2014: 9). Weber de yaşamının son yıllarında İslam üzerine yapmış olduğu çalışmasında, İslami yaşamın toplumsal yönlerine ve bunun diğer toplumsal kurumlarla olan ilişkisine değinmiştir. Bu bağlamda Weber, İslamın büyük emirlerine siyasi bir karakterin temelde etki ettiğini savunmuş ve buna göre bir çerçevenin oluştuğunu söylemiştir. Bunları söylerken de, İslami grupların savaş gücünün yükseltilmesi için şahsi kan davalarının kaldırılmasını, cinsel davranışların gayrimeşru formlarının yasaklanarak ataerkil çerçevede meşru cinsel ilişkilerin çerçevesinin oluşturulduğunu, faizin yasaklanmasını ve savaş için vergi düzenlenmesi gibi durumları örnek göstermiştir (Weber, 2016: 405). Bu bağlamda diğer dinler gibi İslam da, toplumlara sirayet etmek ve süreklilik kazanmak için

belirli formları, yasaları ve yaşam pratiklerini hitap ettiği kitlelere sunmuştur. Aynı zamanda sistematik bir şekilde manevi yaşama dair duygu ve merakları da besleyecek bir içerik ile varlık sahasını genişletmiştir.

Diğer tek tanrılı dinler gibi İslam da, gündelik hayatı belirleyen/betimleyen ve önemseyen bir din olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda toplum ve birey için gündelik yaşamda yapılması gereken şeylerin sınırları çizilmiş, bunlar, hem kutsal kitapta hem de Peygamber hayatından aktarılan hadis örnekleri ile belirlenmiştir. İslami yaşamın Hristiyanlık ve Yahudilikten farklılaşan yönleri olmasına karşın, bu dinlerin yaşam pratikleri ile ortak özellikler de mevcuttur. Hangi günler ve hangi zamanlarda, hangi ibadetlerin yapılması gerektiği ve bunların nasıl yapılacağına çerçevesi çizilmiş ve bunlar çeşitli yollarla günümüze kadar ulaşmıştır.

İslami yaşamın gündelik pratikleri, herkes için geçerli ibadet formları ve bazı genel kuralların dışında, tahmin edileceği üzere, toplumdan topluma ve bölgeden bölgeye değişim göstermektedir. Bu yönüyle İslam toplumunu gündelik pratikler bağlamında, farz olan belirli ibadet kuralları dışında bir bütün olarak ele almak sorunlu bir bakış açısını beraberinde getirmektedir. Nitekim İslamdaki farklı mezhepler ve tarikatlar içinde bile bazı ibadet etme biçimlerinin ve dini yaşayış pratiklerinin icra ediliş şekilleri farklılık göstermekte ve aynı dini pratiğe farklı bakış açılarıyla yaklaşılmaktadır. Bu yönüyle neredeyse bütün inanç sistemlerinde olduğu gibi İslam toplumları homojen bir yapıdan ziyade, heterojen bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da bütünlüklü bir İslam anlayışının olmadığını göstermektedir.

Ancak bunların yanında elbette ki peygamber döneminde bir toplum tasavvuru oluşturulmuş ve buna istinaden bireyi ve toplumu bu formlara göre bir düzene sokmaya çalışan bir toplumsal düzen inşası hedeflenmiştir. İslam bilginlerinin “asr-ı saadet”⁴ olarak nitelendirdikleri bu toplumsal düzende, önceki ve sonraki döneme oranla her gruptan insanın hakkının gözetildiği ve sosyal adaletin tesis edilmiş olduğu adil bir düzen inşa edildiği varsayılmaktadır. Hatta Asr-ı Saadet’e uygun yaşanılması gerektiğini düşünen İslam düşünürleri Hicri takvime göre ilk 40 yılın İslam’ın gerçek ruhunu oluşturduğunu ve buna uygun bir yaşam biçimi inşa edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bu bağlamda başta halifenin

⁴ Asr-ı saadetin sosyolojik karşılığı cemiyet-i saadettir. (...) Toplumsal varlığın saadet içindeki varlıkta sosyal var oluşudur (Yıldırım, 2015: 55).

olduğu ve ulusal farklılıklara saygı duyulan bir İslami birliğin oluşturulması gerekliliğini istemektedirler (Gardet, 2014: 285).

Ekonomiden hukuksal alana, sosyal yaşamdan siyasi yaşama kadar olan tüm toplumsal alanlarda belirli düzen kurallarına sahip olan İslam için Sarıbay, iki yönlü ideolojik bir nitelik yakıştırması yapmaktadır. Bunlardan birincisinin birey temelli olduğunu; tüm bireylerin hayatını toplumsal yaşamda düzenleyen ve bireylere bir yaşam biçimi sunan bir işlevde olduğunu söyler. İkinci olarak da kolektif bir plan çerçevesinde ve ağırlıklı olarak siyasal alanda önemli rollerde bulunarak siyasal iktidarı düzenleyip, meşruiyet kazandırıp, yönlendirdiğini söyler (Sarıbay, 1985: 51). Bu bağlamda İslam'ın hem toplumsal alanda, hem de bireysel temelde iki yönlü olarak işlerliğinin olduğunu belirtmek mümkündür.

Özetle, İslam, içinde doğduğu toplumun dinamiklerine de bağlı olarak hitap/sirayet ettiği toplumlara, birtakım ritüelleri ve ibadet etme biçimlerini sunmuş, toplumların, sosyal, siyasal, ekonomik, hukuki ve manevi alanlarını belirleyen kuralları da bünyesinde barındırmıştır. Aynı zamanda bireyi disipline edici ve sosyal hayata katılımını (toplulukla yapılan namazın sevabının fazla kabul edilmesi, İftar sofraları, kandil geceleri, bayramlaşma merasimleri, Cuma namazları vs.) da sağlayan ve bunu belirleyen bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bazı dinlere oranla da gün içindeki ibadet etme ritüelleri daha sık bir şekilde gerçekleştirilmekte, bu da gündelik pratiklerde ve sosyal hayatta daha fazla belirleyici bir rol almasını beraberinde getirmektedir.

2.2. Ortodoks ve Heterodoks/Tasavvufi İslam

İslam dini diğer dinler gibi çeşitli süreçlerden geçmiş ve buna istinaden farklı yorumları oluşturan bir geçmişi ardında bırakmıştır. Bu farklı yorumlar ve etkilenmişlikler günümüzde de devam etmekte ve bunlar, farklı halk kitlelerinin, toplumsal yaşam bakımından dini sahaya farklı yaklaşımlar bağlamında müdahil olmalarını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda literatürde diğer dinler için tanımlandığı üzere, “resmi/ortodoksi din” ve “heterodoksi din/halk dini” olarak ayırım yapılmıştır. “Ortodoksi” din genel itibariyle yöneticilerin ve merkezi iktidarın dini olarak kavramlaştırılırken, “heterodoksi” din genel itibariyle halk dini ve yönetilen kesimin dini olarak kavramlaştırılmış, yerine göre heretik bile sayılmıştır (Suvvari, 2010: 180). Ortodoks ve heterodoks dinsel inançların yapısı sosyolojik bir

perspektifle incelendiğinde ortodoksi inançların dünyaya düzen verme eğilimi olan, kimlik, ideoloji ve geleneği temsil eden bir yapıda olduğunu, yazılı kaynakları belirgin bir biçimde kullanan, kentlerde ve merkezlerde yaşayıp aynı zamanda iktidar olan kesimlerin dini olduğunu söylemek mümkündür. Heterodoksi inançların ise azınlık, yerel ve kırsal olanı temsil ettiği söylenebilir (Duman, 2011: 194). Bu da bir anlamda heterodoksinin resmi/merkezi olandan ziyade “halk dini” olarak kavramlaştırılmasını beraberinde getirmektedir.

Ortodoks inançlar merkezileşmiş ve kurumsallaşabilmiş mezhep ve inançlardan oluşmakta, bu merkez ve kurumsallaşma dışında kalan aynı dinin diğer inanç ve düşünce yapıları ise heterodoks (bidat) veya heretik (sapkın) olarak kavramlaştırılmaktadır (Suvari, 2010: 180). Her ne kadar heterodoksilik, ortodoksi yapılarca din dışında kalmış, dinden tam anlamıyla kopmamış bir yapı olarak değerlendirilse dahi, heterodoks inancı icra eden gruplar asıl kendi inanç ve düşünce biçimlerinin doğru olduğunu ve gerçek dini kendilerinin yaşadığını söyleyip buna göre bir temellendirme yapmaktadırlar. Öte yandan bakıldığında ise heterodoks yapılar merkezi iktidarın din anlayışı ile çok ilişkili olmayıp, temelde birbirinden farklı olan inançların harmanlanmasıyla oluşmuşlardır (Duman, 2011: 194).

Ortodoksi ve heterodoksi ayırımı İslam dini üzerine yapılan çalışmalarda da kendini göstermiştir. Her ne kadar literatürde İslam dini için bu duruma kavramsal açıdan eleştiriler yapılmış olsa da, pratikte resmi/ortodoksi olan ile halk arasında veya toplumsal gruplar nezdindeki dini yaşayış pratiklerinde benzerliklerin yanında, farklılıkların da mevcut olduğunu gözlemek mümkündür. İslam tarihi içerisinde merkezi bir rol alıp ana akım şeklinde zuhur eden ortodoks İslam, bu din çerçevesinde farklı ibadet etme ve yaşama ritüellerini merkeze olan yakınlığa/uzaklığa göre nitelemiş buna göre tanımlamalar yapmıştır. Ortodoks İslamı bu bağlamda ana akım bir rolde, dini alanın “normatifliğini” belirleyen bir yapı olarak tanımlamak mümkündür.

Ortodoks İslam yapısı, her ne kadar diğer dini yapılanmaları belirli formlar doğrultusunda yanlışlamaya çalışsa da, aslında, heterodoks İslamın yorumlama biçimleri çerçevesinde yaşayan topluluklar, İslamla birlikte daha önceki kültürel yapısını ve buna bağlı miraslarını partner olarak sürdüren bir yapı olarak belirlemiştir. Bu nedenle geniş halk kitleleri içerisinde heterodoks İslam yaşayış pratiklerini görmek doğal olarak mümkün olmaktadır.

Bu bağlamda “Heterodoks İslam” kitabı bilgiden tamamen kopuk veya resmi olarak merkezileşmiş İslamiyetten tamamen farklı bir yapıdan ziyade, İslamın çoğu yaşam pratiklerinde daha önceki kültürel ve geleneksel formlarını dini yaşam pratiklerine uyarlayarak, dini ibadetlerini ve gündelik ritüelleri bu çerçevede gerçekleştiren halkların veya grupların dini yaşam biçimi olarak değerlendirilebilir.

Heterodoks ve ortodoks inançlar içerisinde yukarıdaki tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere farklı yorumlar boy göstermekte ve bu yorumlar çerçevesinde dini inanışlar farklı bir şekilde yaşanmaktadır. Bu bağlamda İslam dininde heterodoksi bir yapı olarak Tasavvufi bir inanç yapısı gelişmiştir. Tasavvufi inancın kendisine ve oluşumuna dair her ne kadar farklı yorumlar ve yaklaşımlar olsa da bunun sosyolojik boyutunu anlamak için tarihsel perspektifle incelemenin gerekli ve önemli olduğunu düşünüyoruz. Buradaki amacın bunun tarihsel kökenini ayrıntılı bir şekilde açıklamaktan ziyade, olgunun sosyolojik altyapısını kavramaya çalışmak olduğunu belirtmekte yarar var.

Tasavvufun İslam içerisinde belirginleşmesi IX. Yüzyıl olarak kabul edilir, ancak tasavvuf inancı da diğer İslami ritüeller gibi Peygamber hayatından örneklerle dayandırılır (Schimmel, 2004: 43). Bu alanda tarihsel ve kültürel bir perspektifle önemli araştırmalar yapmış olan Ahmet Yaşar Ocak, tasavvufu, İslam’ın geniş halk kitlelerine ulaşması ve bu bağlamda farklı dinlerin ve inanışların miras olarak bıraktıkları yaşayış pratikleriyle etkileşime geçmesi ile alakalı bir şekilde değerlendirmiştir. Buna göre tasavvufi yaşayış, İslam içerisinde doğmuş bir mistik olgudan ziyade İslamiyetin ilk doğduğu yıllardan itibaren geniş coğrafyalara yayılıp Mezopotamya ve İran bölgesindeki Budizm, Maniheizm, Suriye ve Mısır bölgelerindeki Yahudilik ve Hristiyanlık geleneklerinden alınan mirasların birleşimi ile harmanlanmış bir sentez olarak değerlendirilmelidir (Ocak 1999: 164).

Kuşkusuz tasavvufi İslam yapısı İslamiyetin doğuşundan sonra boy gösteren bir yapı olarak belirmiştir. İslamın ilk doğduğu zamanlar ile daha sonraki tasavvuf ve sufi dindarlığı arasında karşılaştırma yapan Weber ise, iki dönem arasındaki farkları karşılıklı etkileme yönleri, pratikler ve din tahayyülü çerçevesinde incelemiştir. Weber, 9. yüzyılda boy göstermeye başlamış olan tasavvufun dinin *monotheistik* (tek tanrıcı) yapısını kaybetmesini beraberinde getirdiğini söylerken aynı zamanda sufi hareketler ile birlikte İslamın daha geniş bölgelere yayılmasını da beraberinde getirdiğini söylemektedir (Akça ve Demirpolat, 2003: 205-206). Böylece toplumsal yapı ve dini yaşayış arasındaki karşılıklı ilişkinin varlığı burada da söz konusu

olmaktadır. Bu bağlamda Weber, tasavvufu heterodoksi bir yaşayış ile ilişkili olarak değerlendirmiştir. Ancak, belirtmek gerekir ki, her tasavvufi hareketi heterodoksi bir anlayış ile değerlendirmek de bizi yanılgıya düşürecektir. Bayramilik, Mevlevilik, Rûfâilîk gibi oluşumlar İslam araştırmacıları tarafından sünnî sufi gelenekler çerçevesinde değerlendirilmektedir (Akça ve Demirpolat, 2003: 211).

Bu bağlamda yöntem itibariyle her ne kadar ortodoks ve heterodoks olarak ele alınsa dahi cemaatleşme ve tarikatlaşma her iki dini yapıda da kendini göstermektedir. Ancak heterodoks İslamın yaşayış biçimlerinde ve örgütlenmelerinde sınırlar ortodoks anlayışta olduğu kadar sert ve net olmadığı için mistik bir havaya ve senkretik yapıya rastlamak daha fazla mümkündür. Olaya sosyolojik ve tarihi bir fenomen olarak yaklaşıldığında ise İslamiyette daha sonradan boy göstermiş olan tasavvufu ve onun teşkilatlanmış toplumsal boyutu olan tarikatları İslamilik hususunda tartışma konusu yapmış olup, din yorumlarında tasavvufa yer vermeyen sünnî ulema ile mutasavvıflar ve tarikat şeyhleri arasında ilk zamanlardan günümüze kadar süren dini yorumlama biçimi olarak bir tartışma ve mücadele söz konusu olmuştur (Günay ve Ecer, 1999: 69).

Sonuç itibariyle; “her din ve her dinî yaşayış formu belli toplumsal ve kültürel bir ortamda ve onunla sarmaş dolaş bir halde hayatîyet buluyor ve dolayısı ile onun etkilerinin izlerini bir şekilde yansıtıyor” (Günay ve Ecer, 1999: 73). Konunun başında da değinildiği üzere, İslamın bu çerçevede farklı yorumlara mahal verecek bir yapıda olması, yayıldığı yerlerdeki kültürel değerler ile bir etkileşim içerisine girmesi, yayıldığı yerlerdeki kültürlerden etkilenmesine ve bu yönde gündelik yaşamda dini pratiklerin yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca bu durum müşîd/şeyh/dervîş/sufî gibi dini ilme ve kendi dini yorumuna sahip kişilerin, takipçileri ile beraber cemaat oluşturmasına ve dini bu yönde bir biçimle yaşamalarına ortam hazırlamıştır. Bu da İslamda dini otoriteye sahip olan kişi ya da kişilerin senkretik bir yapı çerçevesinde kendi yorumladıkları şekliyle tarikatlar ve dini cemaatler kurmasını beraberinde getirmiştir.

2.3. İslami Tarikatlar ve Pratikleri

Farklı yorumlama çeşitlerinden ve önceki dinsel, kültürel ve geleneksel yaşantılardan kaynaklanan bu durum, farklı yaşam pratiklerinin icra edilmesini de

beraberinde getirmiştir. Tıpkı diğer dinlerde de örneklerine rastladığımız üzere İslami inanışta da tarikatlar oluşmuştur.

Sözlük anlamıyla “yol”⁵ demek olan Arapça “tarik” kelimesinden türeyen “tarikat” tasavvufçular tarafından “Allah’a giden yol” olarak tanımlanmaktadır. “Tarikat, yani mutasavvıfların yürüdükleri 'yol', şeriattan çıkan bir yol olarak tanımlanır; çünkü ana yol [tarik-i âmm] şeriat, ondan çıkan yol ise tarikattır” (Schimmel, 2004: 115). Bu bağlamda İslami kesimler arasında birçok farklı tarikata rastlamak mümkündür, ancak biz ana hatlarıyla tarikatların sosyal konumlarını, etki sahalarını ve çağımızın dinamikleri ile olan ilişkilerini ileride daha iyi kavramak için burada temel bilgisini ve pratiklerini aktarmaya çalışacağız.

Tarikat olgusu İslam dinine sufilik düşüncesinin girmesiyle kullanılmaya başlanmıştır (Bulut, 1997: 246). Bu bağlamda İslami tarikatların tarihi de sufizmle ilişkili olarak, sufizmden birkaç yüzyıl sonrasına dayandırılır. İlk etapta sufiler önceki deneyimlerden ve kişilerden faydalanarak devam edip bugün bilinen şekliyle organize bir tarikat sistemi kurmamıştı. Bu bağlamda tarikatlaşma yaklaşık olarak 12. yüzyıldan itibaren boy göstermeye başlamıştır (Cebecioğlu, 2005: 261).

Benzer şekilde Sufiliğin ilk etapta individualist yani bireyci bir hareket olarak başladığını söyleyen Ünver Günay, bu durumu tarikat kelimesinin etimolojik kökeni ile ilişkilendirerek sufinin Allah’a ulaşma gayesi taşıyarak yaşadığını söylemiş ve bunun ilk etapta bireysel bir hareket olarak başladığını savunmuştur (Günay, 1999: 125). Günay, toplumda yaygınlaşan sufileri dinlemek isteyen kişilerin de birer sohbet halkası oluşturduğunu ve bu sohbet halkalarının örgütlenmiş tarikatlara altyapı oluşturduğunu söyler. Günay, miladi 8. yüzyılda dahi Allah’ı zikir etmek ve Kur’an okumak için mescid dışında evlerde toplandığını söyler. Ancak bu durumun günümüz itibariyle kavradığımız teşkilatlı tarikatlardan farklı olduğunu ama bunların kurumlaşmış tarikatların oluşumuna zemin hazırladığını söylemektedir (Günay, 1999: 126).

Yapısal ilişkiler bağlamında değerlendirildiğinde ise tarikatlar yapı olarak mürşit-murid ilişkisine dayanır. Bir rol-model olan şeyh/mürşit tarikatın önderliğini de üstlenmektedir. Müritler, şeyhlerinin, yani mürşitlerinin keramet sahibi olmasını ve dayandığı silsileyi de göz önünde bulundurarak tarikatlara müdahil olurlar.

⁵ “Gizemciler, her dini gelenekte, Allah’a doğru yapılan yolculuğun farklı aşamalarını yol imgesiyle betimleme eğiliminde olmuşlardır. Hıristiyanlığın *via purgativa*, *via contemplativa* ve *via illuminativa* şeklindeki üçlü ayrımı, bir bakıma tasavvuftaki şeriat, tarikat ve hakikat ayrımına benzer” (Schimmel, 2004: 115).

“Tarikat şeyhlerinin ruhanî otoritesini ifade ve ispat etmek ve desteklemek üzere oluşturulan kavram ve kurumlardan birisi, tarikat 'silsile'leridir” (Günay, 1999: 133). İslami tarikatlarda “silsile” olarak adlandırılan ve mevcut tarikat şeyhini önceki şeyhlere dayandırarak peygambere bağlayan bir meşruiyet zinciri vardır (Atay, 2017: 162). Bu bağlamda “Biat-intisap” olarak adlandırılan şeyhe bağlanma, tarikata üye olma töreni ve zikir önemli pratiklerdir (Atay, 2017: 162).

Böyle bir yapı ve ilişki ağı üzerine temellenen İslami tarikatların tarih içerisinde kurumlaşma sürecinde dış etkilere maruz kaldığını ve bu yönde pratiklerin boy göstermeye başladığını söyleyen Ünver Günay, İslami tarikatların yabancı etkilere de maruz kalarak teşkilatlandığını söyler. Hristiyanlık geleneğinde var olduğu gibi İslami tarikatların da bir giriş ve başlangıç ayini düzenlediğini söyleyen Günay, zikir törenlerinde vecd haline ulaşabilmek için ise müzik, raks ve çeşitli beden hareketleri gibi yeni ve yabancı unsurlara başvurularak tarikat kültürünün oluşturulduğunu söyler. Bu bağlamda ise sufiliğin tinsel ve ruhani bir öğreti olmasından uzaklaşarak müritlerin adeta hipnotize olmuş bir biçimde zikir figürleri sergileyip, ağladıkları ve hatta daha ileri bir seviyeye giderek kesici aletler ve şişlerle bedenlerini kestikleri bir gösteri sunacak boyutlara ulaştığını söyler. Bu bağlamda şeyhin otoritesinin daha da güçlendiği ve şeyhe itaat etmenin tapınma derecesine ulaştığını belirterek şeyhin olmadığı bir dinsel yaşamın insanı şeytana götüreceği düşüncesinin yaygınlaştırıldığını, dini bilgisi ve eğitimi düşük olan insanların da böylece şeyhler tarafından çok daha kolay manipüle edileceği bir tablonun oluştuğunu söyler (Günay, 1999: 135-136).

Bu bağlamda bir başkalaşım ve dönüşüm süreci geçiren tarikatların ayinlerinde merkezi bir pratik olan dans/raks/deveran'a yönelik ortodoksi ve heterodoksi/tasavvufî yaklaşım ekseninde ihtilaflar söz konusu olmuş ve bunlara dayanarak ilk zamanlardan itibaren tartışmalar süregelmıştır. Bu minvalde Osmanlı döneminin toplumsal yapısında görülen pratiklerde bu konuya dair tartışmalar konumuz açısından iyi bir örnek teşkil etmektedir. Osmanlı devletinin kuruluş yıllarında sufiler ve tarikatlar ile olumlu ilişkiler kurulmuş, ancak aynı zamanda Osmanlı'da var olan ortodoks sünni inanç ile sufilik arasında yorumlama farkından dolayı tartışmalar da söz konusu olmuştur. Bu tartışmalar özellikle Mevlevi ve Halvetilerin sema ve zikir ayinleri ekseninde olmuş, dönemin önemli din insanları ve kadıları tarafından bunların aleyhinde çeşitli fetva ve yazılar yayınlanmışken sufiler ise sema ve zikrin dine uygun olduğu üzerine pek çok eser yazmışlardır (Gürer,

2010: 2). Bu konuda Osmanlı dönemindeki pek çok sünni ortodoks âlim, zikrin bir raks biçimi olduğunu ve İslam dinine göre haram olduğunu söylemişlerdir. Ancak tasavvufçular bunun bir raks biçimi olmadığını ve ruhani bir anlam taşıdığını söylemişler ve raks olsa dahi peygamber dönemindeki Habeşilerin raksını ve Hz. Ali'ye atfedilen Devr-i Hazreti Ali'yi örnek göstererek raksın haram olmadığını iddia etmişlerdir (Çelebi, 2016: 49-50). Tarihsel bağlam çerçevesinde ise Schimmel, dans ve deveranın en eski dinsel etkinliklerde dahi var olduğunu söylemektedir. Dinsel olarak gerçekleştirilen dansın Greklerde tanrıların hareketi olarak düşünüldüğünü ve Dionysos ve Apollon'a atfedilen özelliklere uygun bir biçimde dans figürlerinin olduğunu söyler. Ayrıca eski ilkel topluluklardaki dans ile ilgili olarak da dansın büyüsel bir nitelikte yapıldığını ve savaşı kazanmak veya yağmur yağdırmak üzere yapıldığını söyler. Bu bağlamda kutsal bir nesne veya bir kişi etrafında dönmenin o büyüsel güçten faydalanma ve ondan güç alma ile alakalı olarak düşünülmesi gerektiğini belirtir. Bu nedenle Hristiyanlık ve İslami ulemanın dansın büyüsel bir nitelik haline dönüşmesi ihtimalinden dolayı da benzer bir biçimde kesinlikle yasak olması gerektiğini savunduklarını belirtmiştir (Schimmel, 2004: 194). Dini inanış yapılarının çoğunda böylesine bir geçmişe sahip olan dansın bir formu olarak zikir de İslami tarikatlarda yer edinin merkezi bir pratik halini almıştır. Öte yandan Müslümanların kutsal ibadet mekânı olan camilerde zikir çekme yer edinmemiştir. Bu bağlamda toplu zikir daha çok tarikatların tekkelerinde veya tarikatlara ait mekânlarda gerçekleştirilmiştir.

Tarikat yapılarıyla bağlantılı olarak bir başka husus ise toplum içerisinde doğüstü güçlere inanmanın, şeyhlere yaşamlarında veya ölümlerinden sonra doğüstü güçler atfetmenin yaygınlaşmış olmasıdır. Zaman içerisinde müritler, şeyhlerinin yaşamında veya ölümünden sonra onlara methiyeler düzüp, kerametlerini dillendirmişlerdir. Bu durum, toplum içerisinde kerametlere ve şeyhlerin doğüstü güçlerine inanışları beraberinde getirmiş, insanlar, şeyhlerin türbelerini ziyaret edip dileklerde bulunmuş ve türbelerden medet ummaya başlamışlardır.⁶

Aynı şekilde mezarlık ziyaretlerinden bahseden 17. Yüzyıl Osmanlı aydınlarından Kâtip Çelebi de ölmüş kişilerin ruhlarından medet talep etmeyi bazı şeyhlerin caiz gördüğünü ve bu yönde fetvalar verdiklerini söyler ve şu örneği verir:

⁶ Bu konuyu "İstimdad" kavramıyla açıklayan Katip Çelebi konunun ulema içerisinde ve fetvalarda ihtilafı bir konu olduğunu, ancak şeriat ehlinin büyük bir kısmının yatırlardan medet ummanın caiz olmadığını savunduklarını aktarır. Daha fazla bilgi için bkz. (Çelebi, 2016: 91-95)

“Nakşibendiye’nin büyük şeyhlerinin, yekdiğerinin kabirlerine mülazemet ederek ruhanîyetlerinden tarikatı ahz ve telakki ettikleri [tasavvuf tarihinde açıkça] görülmüyor mu?” (Çelebi, 2016: 92). Çelebi, ilerleyen satırlarda bu durumun İslam uleması içerisinde ihtilafa yol açtığını ve dönemin şeriat ehlinin büyük bölümünün de bazı Kur’an ayetlerine dayanarak buna karşı çıktığını aktarır. Bu durum yukarıdaki diğer konularda da olduğu gibi, hem tarikatların ve tasavvufî yaşayışın toplumun dini yaşayış pratiklerindeki konumuna, hem de ortodoks ve heterodoks/tasavvufî bakış açılarının arasındaki farklı yorumlama biçimlerine iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bu da bütünlüklü bir İslami anlayıştan söz edilemeyeceği ve toplumlar arasında bir konu üzerine pek çok farklılıkların söz konusu olduğu inanışların gelişmiş olduğu anlamına gelir.

Tarikatların ve şeyhlerin otoritelerinin toplum içerisinde güç ve süreklilik kazanmasının yanında İslam dininde insanlara, dini ritüelleri, cemaatle/grupla yaşadıkları takdirde daha fazla sevaba ve daha büyük bir iman gücüne sahip olmak vaat edilir. Bu bağlamda “İslam, başından sonuna kadar Cemaat üzerinde ısrar eder. Bu dinin tartışmasız beş temel şartından dördü (namaz, oruç, hac, zekât) cemaat hayatına yöneliktir” (Bulut, 1997: 247). Öte yandan günümüzde tarikatlara müdahil olmak hem sosyal hem de ekonomik ilişkiler ağının da gelişimini beraberinde getirir. Günümüz tarikat yapılarından olup kendilerini “cemaat”⁷ olarak da adlandıran bu İslami yapıların şirketler ve kapitalist sermaye ile olan ilişkileri bu iddiayı desteklemektedir.⁸ Kadiri ve Nakşibendiliğe bağlı irili ufaklı cemaat oluşumlarının kendi öğretilerine göre açtıkları okullar, vakıflar, işlettiği kurumlar ve buralarda istihdam edilen kişiler, bu cemaatler ile iş ağını geliştiren esnaflar, iş insanları bu duruma örnek gösterilebilir. Bir tarikat kolu olarak belirmiş bir oluşumun ulusal düzeyde yayın yapan kanalları, uluslararası ticaret yapan şirketleri, zincir oluşturmuş markalarına denk gelmek mümkündür (Atay, 2017: 158). Bu minvalde kişiler, hem geçmişte hem günümüzde belirli amaçlar ve bağlamlar çerçevesinde manevî hayatın yanında bir ekonomik ve sosyal organizasyon olma niteliği de taşıyan tarikatlara mensup olma gereği duymuşlardır.

⁷ “Bir tarikatın farklı kollarını tanımlamak için de “cemaat” tabiri işlerlikte; İskenderpaşa Cemaati, İsmailağa Cemaati, Menzil Cemaati, Erenköy Cemaati gibi ki bunlar, Nakşibendiliğin Türkiye’deki farklı kolları” (Atay, 2017: 162).

⁸ Tarikatların ekonomik alanda içine girdiği durum hakkında daha fazla bilgi için bkz. (Bulut, 1997: 225).

Neredeyse İslam coğrafyasının olduğu her bölgede ve hatta bazı tarikatların⁹ ulaştığı çevreler ile beraber neredeyse tüm dünyada faaliyetleri olan çeşitli İslami tarikatlar her ne kadar dini farklı yorumlama biçimlerine ve Allah'a giden yolda farklı yöntemlere sahip olsalar da, hepsinin kendi vizyonları doğrultusunda geliştirdikleri söylemlerde temel benzerlik; kendi tarikatlarının öğretisiyle insanların dini yaşamını sürdürmesini sağlamak, sayısal olarak daha çok müride ulaşıp kamusal alanda daha güçlü bir yer edinmek, İslam dinini daha çok kişiye ulaştırıp, daha çok kişinin bu yönde yaşamasına aracılık etmektir, diyebiliriz. İsa Mesih'in dini öğretisini olabildiğince daha çok insana duyurmaya çalışan ve daha çok insanın bu öğretiye göre yaşamalarını amaçlayan Hıristiyanlıktaki "Evanjelik"¹⁰ harekete gitgide artan bu benzerlik de bu yönüyle dikkat çekicidir. Her iki yapıda da ekonomik gücün yükselmesiyle beraber kamusal alanda görünürlük artmakta -veya tam tersi de söz konusu olmakta- ve etki sahası paralel olarak genişlemektedir.

Bu durum bizi şu sonuca götürmektedir: Her dini yapılanmanın temel reflekslerinden biri, dini öğretisini daha çok kişiye duyurmak ve daha çok kişiyi bu dinin yönelimleri doğrultusunda yaşamaya davet etmektir. Böylece bu doğrultuda çalışan dini organizasyon kamusal alanda görünürlük kazanırken ekonomik olarak da büyüme sağlamakta, bu durum da etki sahasının gün geçtikçe artmasını beraberinde getirmektedir. Bu aşamaları çok daha öncesinden yaşamış olan Hıristiyan dini oluşumlar küresel ekonomi ve kültürün araçlarını daha erken kullanmaya başlamış ve bu anlamda yayılma çalışmalarını çok daha hızlı bir şekilde gerçekleştirmiştir. Bu durum İslami oluşumlarda da yeni ve belirgin bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda bu özellik, Türkiye'deki İslami tarikatlarda da karşımıza çıkar. Bu yönüyle tarikat şeyhlerinin ulusal yayın yapan televizyon programlarına çıkıp buradan vaazlar vermesi, çeşitli sosyal medya hesaplarında videoların yayınlanması ve pek çok tarikatın Türkiye'de ve başka ülkelerde kurduğu vakıflar, okullar, şirketler vs. bu durumla ilişkilendirilebilir.

Tarikatları bu bağlamda özel olarak işlememizin nedeni; dini daha derin bir şekilde ve sürekli ritüellerle yaşamaya çalışmayı hedeflemelerinden ve toplumsal

⁹ Bu konuda iyi bir örnek olarak Nakşibendiliğin coğrafi olarak ve etki sahası bakımından ulaştığı konum için bkz. (Atay, 2017: 171).

¹⁰ Evanjelizm, olabildiğince kişiyi Hıristiyan olmaya ve İsa Mesih'in öğretilerine göre yaşamaya davet eden çalışmalar yürüten bir yapı olarak Hıristiyanlıkta belirmiş bir harekettir. "Katolikler için bu eylem İncil'den habersiz halklara onun tanıtılması anlamını taşır. Protestanlar ise evanjelik eylemin iki hedefi olduğunu kabul ederler: İncil'den yüz çevirmiş Hıristiyan halklara İncil'i yeniden yaygınlaştırma ve Hıristiyan olmayan halklara yönelik misyonerlik faaliyetleri" (Dumortier, 2007: 60).

yaşam içerisinde dini temele dayanan bir sosyal organizasyon niteliği taşımalarından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda tarikatlarda küreselleşme ile yaygınlaşmış olan kültürün öğelerinin etkisinin görülmesi, tarihsel kökenleri ile ilişkili görülmektedir. Bir heterodoksi yapı örneği olan sufiliğin toplumsal ve tarihsel süreçte kültürel sermayenin dinsel alana sirayet edebileceği bir yapı sunmuş olması onun kültürel sermaye ile olan sıkı ilişkisini göstermektedir.

2.4. Dinsel Yaşam ve Müzik Bağlamında İslam ve Müzikallik

2.4.1. Din ve Müzik İlişkisi

Müzik, insanlık tarihinin en eski kültürel formlarından¹¹ ve bunu yansıtmaya araçlarından biri olmanın yanında, insan üretiminin duyguları yansıtan en önemli mahsullerinden biri olma özelliğini de taşımaktadır. Tarih boyunca insanlar, çeşitli duygularını, yaşantılarını veya yaşadıkları dönemdeki olayları yansıtmaya çeşitli yöntemler ve sanatsal faaliyetler kullanmışlardır. Kaya, tablet ve mağaralara çizilen resimler, figürler veya yazılamalar gibi, müzik de eski çağlardan günümüze kadar belirli semboller veya anlamları ifade edecek şekilde varlığını sürdürmüştür. Öyle ki ilkel toplumlarda “ibadeti oluşturan ana fikrin çevresinde kümelenen asal öğeler dua, kurban, âyin, tören, dinsel içerikli dram, oyun ve müziktir” (Örnek, 1995: 79).

Var olan ilişki bağlamında doğayla iletişim oluşturmak amacıyla çeşitli ezgi ve ritimler üretme fikri ilk müziksel üretimleri geliştirmiştir. Ardından müzik doğaüstü ile de ilişki kurmanın aracı olmuş ve din ile müzik arasındaki ilişkinin de temeli atılarak dinlerin kurumsallaşma süreci devam etmiştir (Güray, 2010: 120). İnsanlar ilk çağlardan itibaren içerisinde yaşadığı dünya ve toplum konusunda bir anlam arayışında olmuş ve bu anlamları çeşitli yöntemler kullanarak bulmaya çalışmışlardır. Bu durumla ilişkili olarak da insanların inançları ve müzikleri arasında da benzerlikler ve etkileşim durumu söz konusu olmuştur. İkel toplumlarda müzik aletlerinin çeşitli dini ibadetlerde ve tanrı ile olan ilişkilerde kullanıldığı varsayılmaktadır. Bu bağlamda “üzerleri çeşitli şekil ve resimlerle süslenmiş

¹¹ Almanya’da gerçekleştirilmiş bir arkeolojik çalışmada paleolitik buluntular arasında kemikten yapılmış yaklaşık kırk üç bin yıllık bir flütün olması bu bağlamda şaşırtıcı değildir. İlgili haber için bkz. <https://arkeofili.com/43-000-yillik-dunyanin-en-eski-enstrumani-neandertal-flutunu-dinleyin/> Erişim Tarihi: 20.06.2019 Saat 10:00

kavalların, davulların, sazların, borazanların vb. manevî yaratıkların seslerini sembolize ettiklerine inanıldığı için, bunlara kültik araçlar gözüyle bakılmış ve ibadetlerde kullanılmıştır” (Örnek, 1995: 90). Müzik ve din, bu bağlamda insan hayatında geçmişten günümüze kadar birbiriyle ilişki içerisinde olmuştur, diyebiliriz.

Müzik ve din pek çok inanışta birbirine çok yakın kavramlar iken, pek çok inanışa göre de birbirine zıt olarak görülmüştür. Ancak genel itibariyle bakıldığında dinler müzikallikten ve şiirsellikten uzak durmamış, hatta çoğu formlarında ve pratiklerinde müzikten faydalanmışlardır. Tarih boyunca pek çok dini metin, söylem ve form müzikal değeri olan ve ritim barındıran bir şekilde okunmuşlardır. Bu bağlamda dinin temsilcileri ve çeşitli ibadet formları ile müzik arasında sıkı bir bağ söz konusu olmuştur. Örnek olarak; Amerika kıtasında en tanıdık yerli kabilelerden biri olan Navajo kabilesinin din insanları bir yandan da şarkıcıdırlar. Asya’da Şamanizme mensup olanlar müzik ve ruhsal dünya arasında bir bağ kurup kutsallık atfettikleri dünya ile iletişim kurmak için ayinlerinde davul kullanırlar. Bilindik bir biçimde ise kiliselerde Hristiyan din adamları ayinler esnasında yüzyıllar boyunca ilahi söylemektedirler. Öte yandan İslam’da ezan, Budistlerde *puja* seremonisi ve Hinduların pek çok ayini müzikal formları barındıran bir biçimde icra edilmektedir (Batuk, 2013: 47). Aynı zamanda günümüzde bilinen en eski müzik, yaklaşık altı bin yıl öncesine ait bir topluluk olan Hurrilerden bize ulaşan bir ilahidir. Bu ilahi dini duyguların ve söylemlerin temelde olduğu bir şekilde yazılıp bestelenmiştir.¹²

Genel itibariyle din ve müzik arasında tarih boyunca güçlü bir etkileşimin süregeldiğini söylemek olanaklıdır. Bu minvalde dinler için müziğin önemli bir olgu olduğunu savunmak bizi yanılığa düşürmeyecektir. Ancak öte yandan neden dinler müziğe ihtiyaç duymuş ve neden dini metin ve formların müzikal bir değeri olmuş, gibi soruların yanıtlanması gerekmektedir.

Pek çok din, içinde doğdukları toplumları aşır başka toplumları da etkilemiş ve dünya toplumları içerisinde etkili birer olgu olmuşlardır. Geçmişten günümüze kadar birçok konuda milyarlarca insanın yaşamına yön veren dinler, dünya genelinde etkili olabilecek boyuta ulaşmışlardır. Ancak bunun yanında tarih boyunca dinler, yeni nesillere aktarılacak ve sürekliliğini sağlamak için mücadele içerisinde olmuşlardır. Bu nedenle dinler, kendi metinlerinin ve dini söylemlerinin ezberlenmesine ihtiyaç duymuşlardır diyebiliriz. Bu bağlamda nesir özelliklerini

¹² Hurrilere ait ilehiyle ilgili arkeolojik bir haber için bkz. <https://www.denizhummasi.com/hurri-ilahisi-tarihin-en-eski-melodisi/> Erişim Tarihi: 24.06.2019 Saat: 17:00

barındıran bir yapıda olmalarına rağmen, dini metinlerin çoğu, düz yazı gibi okunmaktan ziyade müzikal bir değeri barındıracak şekilde okunmuşlardır. Bu durum hem ezberlenmesi zor olan dini metinlerin ezberlenebilmesini, hem de çocukların dini formları daha çabuk öğrenebilmelerini sağlamıştır.¹³ Çünkü çocuklar müzikal olanı daha kolay ezberleyebilmekte ve bu bağlamda dini söylem ve olaylar da rahatlıkla gelecek nesillere aktarılabilir. Nörolojik olarak da müzik zekâsı diğer zeka türlerine oranla daha erken dönemlerde gelişmekte ve müzik, duygular ve ruh hali üzerinde en etkili formlardan biri olarak kabul edilmektedir. Nöroloji perspektifine göre “müzik/ritim zekâsının, zekâ türlerinin ilk önce gelişeni olduğu belirtilmektedir. Müziğin, ritmin, sesin ve titreşimin insanda yarattığı etki diğer zekâ türlerinin hepsinden daha güçlü olduğu ileri sürülmektedir. Ruh halinin değişmesi, dinsel duyguları coşturma, ulusal sevinçleri uyandırma, başka birine sevgi, derin üzüntü ya da acıyı ifade edebilme etkisi buna örnek olarak verilmektedir” (Başaran, 2004: 11).

2.4.2. Dinsel Müzik, Beden ve Ruhsal Durum

Müziğin duygular üzerindeki etkisinin yanında ruh ve beden üzerinde de etkisi söz konusudur. Çeşitli müzik türlerinde ve müzikal formlar barındıran dini pratiklerde bu etkileri görmek mümkündür.¹⁴ Rock müzik ve zikir pratiğini bu bağlamda karşılaştıracak olursak, ikisinde de beden hareketlerinde benzer etkileri görmek mümkündür. Zikir pratiğinde seslendirilen ve müzikal değer taşıyan ilahiler ve müzik formlarının müritler üzerinde yarattığı etkiler ile rock müzik dinleyicilerinin sergilediği hareketler benzerlikler taşımaktadır. Rock müzik dinleyicilerinin, müziği dinlerken sergilediği kafa sallama hareketleri ve müziğin ahengine kapılırken göstermiş olduğu bedensel reaksiyonlar ile zikir ayininde müritlerin sergilemiş olduğu beden hareketlerindeki benzerlik dikkate değerdir.¹⁵ Bu

¹³ Hz. Muhammed’in hayat hikayesinin anlatıldığı ve çocukların seslendirdiği ilahi Youtube’da yaklaşık 8 milyon kez izlenmiştir. Grup 571’in bu ilahisi için bkz.

<https://www.youtube.com/watch?v=zXnTiD9SbFQ> Erişim Tarihi: 21.06.2019 Saat 15:00
¹⁴ Etiyopyanın yerel müziği eşliğinde dans eden kişilerin kafa sallama ve beden hareketleri için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=12y5dKrtDmA> Erişim Tarihi: 04.06.2019 saat: 14: 00
 Afrikanın yerel müziği eşliğinde dans eden kişilerin kafa sallama ve beden hareketleri için bkz.

https://www.youtube.com/watch?v=AdmKS1MPp_w Erişim Tarihi: 04.06.2019 saat: 14: 10
¹⁵ Aşağıdaki linkler bu bağlamda izlendiğinde rock müzik dinleyicilerinin ve zikir pratiğini gerçekleştiren müritlerin bu konudaki benzerliklerini yansıtan hareketleri daha net görülebilecektir. Rolling Stones’un 1969 yılında verdiği bir konserdeki dinleyicilerin kafa sallama ve beden hareketleri için bkz.

iki durumda da dinlenen müzik ve katılma amacı farklı olsa dahi bireylerin trans halinde ve kendinden geçmiş bir şekilde olduğu izlenimi uyanmaktadır.

Anlaşılan aynı ritimde alınan nefes ve sürekli şekilde tekrarlanan kafa sallama durumu ruh ve beden üzerinde aynı etkiyi doğurmakta ve kişinin trans haline geçmesini beraberinde getirmektedir. Bunun kişiler üzerinde bir haz alma durumunu ortaya çıkardığı söylenebilir. Uyuşturucu bağımlılığı ve din üzerine yapılan bir araştırmada daha önce uyuşturucu bağımlısı iken tasavvufi bir tarikata mensup olup, zikrin kendisine verdiği hazzı anlatan bir görüşmecinin aşağıdaki cümleleri de bu durumu destekler mahiyettedir. “Zikir çekiyoruz, ben o zikir sırasında yaşadıklarımı hap ve extacy kullanırken yaşayamıyordum, aynı zevki alamıyordum. İnsanın kalbi ferahlıyor, içmesem de olur diyorum. Mutlu oluyorum” (Gürsu, 2017: 46).

Müziğin bu bağlamda kullanılmasının yanında, müziğin dinleyicide rahatlama/dinginlik yaratma özelliği de dinlerin müzik ile olan ilişkisinde önemli bir etkidir. Yukarıda değinildiği üzere, pek çok din, geçmişten günümüze, ayinlerinde, dini formlarında veya çeşitli toplantılarında müzikten faydalanmışlar, müziği kullanmışlardır. Örneğin İslam dininde okunan beş vakit ezanının beşi de ayrı müzik makamlarında okunmaktadır. Sabah ezanı Sabâ makamı, öğlen ezanı Rast makamı, ikinci ezanı Hicaz makamı, akşam ezanı Segah, yatsı ezanı da Uşşak makamında okunmaktadır. Her seferinde ayrı müzik makamları ile okunan ezan günün farklı vakitlerindeki ruh haliyle ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda sabah okunan ezanın kişiyi uykudan uyandırma ve namaz kılmaya davet etme amacı taşıdığı söylenebilir. Sabah ezanında okunan Sabâ makamı müzik literatüründe derbeder makamı olarak da bilinmektedir, bu nedenle hüzünlü bir hava taşımaktadır.¹⁶ Akşam ezanı ise günün bitişini simgelediği için rahatlama ve dinginlik hissi veren Segah makamıyla okunur. Kiliselerde ayin gerçekleştirilirken söylenen şarkılar, ilahiler ve dinlenen müziğin de ibadete giden kişilerde bir rahatlama/dinginlik hali yaratma amacı taşıyan ezgilerle yapıldığı söylenebilir.¹⁷ Bu bağlamda dinsel müzikler ile müziğin “new age” formu olarak bilinen müzik türü ile bir benzerliğin söz konusu olduğu belirtilebilir. “New age” tarzı müziğin yapılma amaçlarından biri de dinleyicide rahatlama ve dinginlik

<https://www.youtube.com/watch?v=ReTEyjYV0Yk> Erişim Tarihi: 04.06.2019 saat: 14: 20
Kadiri Faruki Tarikatının bir zikrinde müritlerin dinledikleri ilahi eşliğinde yaptıkları zikirde kafa sallama hareketi için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=OMAwrzwlqG0> Erişim Tarihi: 04.06.2019 saat: 14: 30

¹⁶ Sabah ezanının hüzünlü etkisinin hissedilebileceği bir örnek için bkz.

<https://www.youtube.com/watch?v=0AMdB9xTfvM> Erişim Tarihi: 19.06.2019 Saat: 14: 45

¹⁷ Bir kilisenin pazar ayininde okunan ilahi için bkz.

<https://www.youtube.com/watch?v=m5UfkDqCG3E> Erişim Tarihi: 19.06.2019 Saat: 14: 40

yaratmaktır. Bu müzik türü mistik ve etnik müziklerden faydalanılarak ve eski enstrüman ve müzik ezgileri kullanılarak icra edilmektedir. Dolayısıyla bu müzik, diğer müzik türlerine oranla teknik olarak çok daha akıcı ses ve ritimlerle icra edilmekte ve bu bağlamda dini müziklerle benzerlik göstermektedir.¹⁸

Benzer olarak Rastafari¹⁹ inanışında da reggae müziğin yapısı ve dinlenme amacı bir bakıma bu duruma da hizmet etmektedir. Zaten bağlam olarak da “Rastafarilik ve müzik birbirinden ayrılması mümkün olmayan şeylerdir ve Rasta müziği kalp atış ritmini andırır tarzda (bom bom, bom bom...) icra edilir” (Albayrak, 2017: 270-271). Dini duygular ve müziğin buna hizmet etme yönü değerlendirildiğinde Rastafarilik ile müzik arasındaki ilişki dikkat çekici bir konumdadır. Dick Hebdige, Rastafarilik inancı ile beraber reggae müziğinin ritimsel temposunun Afrika’da yaşayan bir insanın metabolizmasını andırarak biçimde durağanlaştığını ve reggae’deki korku, marihuana, Mesihî duygular ve Jamaika özelliklerini barındıran sözlerin hepsinin Rastafarilik ile ilişkili olduğunu söyler (Hebdige, 2004: 39-40). Bu minvalde yukarıdaki durumlara benzer olarak, marihuana kullanmakla da özdeşleşmiş olan bu hareketin felsefesine göre icra edilen müziklerin takipçilerinin üzerinde bir rahatlama ve dinlendirici bir etki de yarattığı söylenebilir.

Bu durumların yanında, dini metinlerin müzikal değer kazandırılarak okunması, bireyleri daha fazla etkilemekte ve bu ezgiler dinlenirken pek çok dinde boyun bükme gibi ortak bedensel tepkiler gelişebilmektedir. Birçok dinsel pratikte kullanılan ezgisel metin okumaları bu bağlamda ölü uğurlama törenlerinde de kullanılmaktadır. İbn-i Battûta’nın seyahatnamesinde de bu duruma dair olaylar şöyle anlatılır: “Acayip bir alay tertip ediliyor; tabut önde götürülüyor, hafızlar güzel sesle Kur’an okuyor, ağlatan nağmeler döktürüyor; insan bu manzaradan ötürü kendinden geçiyor, kalbi uçuveriyor” (Battûta, 2017: 114). 14. yüzyılın en büyük

¹⁸ ERA müzik grubuna ait The Mass şarkısı bu konuda örnek gösterilebilir.

<https://www.youtube.com/watch?v=HETRaN9tjXE> Erişim Tarihi: 04.06.2019 Saat: 15: 00

¹⁹ “Rastafarilik hareketi 1920’lerde, Jamaikalı bir siyahi olan Marcus Garvey’in öğretilerinden esinlenerek ortaya çıkmış; senkretik, binyılcı mesihçi Afrika kökenli zenci kölelerin direnişiyile güç kazanmış olan yeni bir dinimsi oluşumdur. Rastafariler kadim İsraililerin torunları olduğuna ve işledikleri günahlar yüzünden sürgün edildiklerine, ilk Etiyopya kralı Haile Selassie I’ın yaşayan tanrı ve dünyanın kralı olduğuna inanırlar. Onlara göre Etiyopya cenneti, Jamaika ise tamamen cehennemi temsil eder. Rastafarilere göre marijuana içmek manevi bir pratik olup, kökü Kutsal Kitaba dayanır. I-tal adını verdikleri bir vejetaryen diyeteye uymak Rastafariliğin temel inançları arasındadır. Örgülü Rasta saç hareketin en önemli özelliklerindedir. Rastafariliğin yeşil, sarı ve kırmızı (bazen siyah) olmak üzere sembolik renkleri vardır ve bunlar bayrak, dini resim, rozet ve posterlerde çok yaygın bir şekilde kullanılır” (Albayrak, 2017: 247).

gezinlerinden olan Battûta'nın aktardığı bu olay Dımaşk'ta (günümüzde Şam) geçmekte ve gezgin, ölen kişiyi tanımadığı halde bu durumdan etkilendiğini açıkça belirtmektedir. Aynı çerçevede Hristiyanlık ve diğer pek çok dinde de ölü uğurlama törenleri gibi matem barındıran olaylarda müzikallikten faydalanılan pratikleri görmek mümkündür.

Müzik, yukarıdaki bilgilere ek olarak acı çekme duygusuyla da özdeşleşebilmekte ve dinleyicilerini bedensel ve ruhsal bir acı çekme haline sokabilmektedir. Müzik ve din ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde ise, bazı dinlerin ve bunlara ait mezheplerin yorumlamalarında matem ve yas içeren pratiklerin yaşanmasının yanında, geçmişteki acı dolu olayların toplumsal olarak diri kalmasına ve tekrardan bunların yaşanmasına olanak sağlamaktadır. İslam tarihinde yaşanan Kerbela olayından kaynaklı olarak gerçekleştirilen Hz. Hüseyin'i anma törenlerinde Caferi ve Kadiri tarikatları bu duruma örnek oluşturacak pratikler sergilemektedirler. Caferiler aşure günü törenlerinde Kerbela olayını ruhen acılı bir şekilde yaşamının yanında ilahiler eşliğinde bedenlerine de acı çektirmektedirler. Müziğin toplumsal duygulara tesir etme gücü ve toplumsal duyguları ifade edebilmeye yatkın bir yapı sunması ile alakalı olan bu durum din ve müzik arasındaki bu ilişki için de iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Benzer çerçevede müziğin bu özelliğini başka toplumsal gruplarda da görmek mümkündür. Örneğin; tıpkı Caferiler gibi, bedeni kanatacak kadar bedene acı çektiren arabesk müzik dinleyicileri bu duruma örnek gösterilebilir. Belirli bir kültürün temsil biçimine dönüşmüş olan arabesk müziğin (Sağır ve Öztürk, 2015: 123) ilk akla gelen temsilcilerinden olan Müslüm Gürses'in konserlerinde dinleyiciler, bedenlerini çeşitli kesici aletler ile kesmekte ve çektikleri ruhsal acıyı bu şekilde bedenlerine aktarmaktadırlar.²⁰ Bu bağlamda bu iki durumun benzerlik taşıması müziğin bu özelliği ve ait hissedilen sosyolojik kimlik ile ilişkilendirilebilir. Öte yandan bu örnekteki benzerlik dinsel acı çekme ile sınıfsal acı çekme arasındaki bağın varlığını da kanıtlar mahiyetindedir. Burada Karl Marx'ın din ile ilgili söylediği o meşhur lafını hatırlamakta fayda vardır. "Dinsel sefalet bir yönüyle gerçek sefaletin dışavurumu, diğer yönüyle de gerçek sefaletle itirazdır. Din, ezilen yaratılmışın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın ruhudur; tıpkı ruhun kovulduğu sosyal şartların ruhu

²⁰ Bu konuya örnek olarak Müslüm Gürses'in çeşitli konser görüntüleri için bkz.

https://www.youtube.com/watch?v=u_ZeK8cGtx4 Erişim Tarihi: 20.06.2019 Saat: 16: 00

<https://www.youtube.com/watch?v=8NFORopWmtU> Erişim Tarihi: 20.06.2019 Saat: 16: 10

olduğu gibi. Din, halkın afyonudur” (Marx ve Engels 1987’den aktaran; Okumuş, 2014: 26). Dinsel yapı ezilmişliğin, sosyal dışlanmışlığın veya yabancılaşmış bireyin bir ifade etme aracı olabilme rolünderken müziğin de benzer çerçevede bu ifade etme biçimlerine elverişli bir yapı sunduğunu ve yatıştırıcı bir rolde olduğunu söylemek mümkündür.

2.4.3. Dinsel Müzik ve Toplumsallık

Müziğin insan ruhunu dinlendirme, ruhunu okşayacak nitelikler barındırma veya insanın kendisini ifade etmesine olanak sağlamasının yanında başka özellikler de taşıdığını söylemek mümkündür. “Müziğin bir taraftan evrensel yönü, diğer bir taraftan kültüre ait oluşu, duyguların ifadesi yoluyla ruha etki göstermesi, iletişim sağlaması, ortak duyguları kuvvetlendirmesi, bunların tümü müziğin toplum için de önem taşıdığının bir göstergesidir” (Şen, 2016: 1112). Bu bağlamda müziğin dini formların ifade ediliş aracı olarak dini pratiklerde kullanılması toplumsal yaşam ile ilişkilidir. Böylece müzikallikle beraber toplumsal bir harmoni oluşmakta, toplumsal hafızanın diri kalması sağlanmakta ve bunun sözlü gelenek ile sonraki nesillere aktarılması daha kolay olabilmektedir. Örneğin; Caferiler, Kerbela olayını ve Hz. Hüseyin’i andıkları törenlerde bu duruma dair ilahiler okur ve bu ilahiler ile o döneme dair bilgiler ve yaşananlar aktarılır. Aynı çerçevede İsa Mesih’in yaşantısına ve ona dair dini söylemleri içeren çeşitli Hristiyan ilahilerinde de toplumsal hafızanın sürdürülebilirliği hususunda sözlü gelenek mirasından faydalandığı görülmektedir. Hristiyanlıkta, kiliselerde katılan herkesin bir koro edasıyla okuduğu ilahilerin toplumsal bir harmoni oluşturma misyonundan söz edilebilir. Yahudilerin ağlama duvarı²¹ önünde gerçekleştirdiği dini törenlerinde ağlamaları, dua etmeleri ve çeşitli ilahiler okumaları benzer şekilde toplumsal hafızanın diri kalmasına örnek olarak gösterilebilir. Yahudiler, burada dualar okumakta, geçmişte atalarının yaşamış olduğu olumsuz durumları yâd etmekte ve bunlara dair ilahiler okuyup ağlamaktadırlar. Ki belirtmek gerekir ki yakılan ağıtlar da başlı başına bir müzik formudur. Bu durumda da müzikallikten faydalanılmakta ve dini formların toplumsal alanda sürdürülmesi için müzik, bir aracı olmaktadır.

²¹ “Yahudi Kutsal Mâbedi’nin Romalılar tarafından yakılıp yıkılmasından sonra (M.S. 70) oraya bağlı ibadetler bir müddet yapılamamış ve kurbanlar sunulamamıştır. Mâbed’in yıkılışından sonra geriye kalan Batı Duvarı, “Ağlama Duvarı” ya da “Şikâyet Duvarı”⁴⁸ (Hakotel ha-mavravi) diye anılarak ziyaret edilegelmiştir” (Erbaş, 2002: 108).

Aynı zamanda Yahudilik inancında Kitabı Mukaddeste geçtiği üzere çeşitli dini eğlence pratiklerinde müziğin kullanılmış olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Bu eğlence biçimlerinin örneklendirilmesi gerekirse; Yahudiliğe ait olan Ahit'in Kudüs'e ulaştırıldığı an, savaşların zaferle bitmesi veya çeşitli kahramanlık örneklerinin gerçekleşmesi gibi durumlarda milli ve dini duygularla çeşitli kutlamalar yapılmış ve dini müzikler kullanılmıştır (Batuk, 2013: 53).

Müzik, toplumsal durum ve olayların aktarılmasını sağlayacak bir yapı sunmaktadır. Müziğin isyan/protesto etme durumu ile olan ilişkisi, bu durumu ifade etmeye müsait bir yapıda oluşu da toplumsal yaşamda zuhur etmesine olanak sağlamak ve bu bağlamda kullanılmasını beraberinde getirmektedir. Yapılan bazı araştırmalara göre müzik tercihleri ile dini inanç, saldırganlık, tutum ve davranışlar arasında güçlü bir ilişkinin var olduğu saptanmış ve bu duruma göre bulgular elde edilmiştir (Yağışan, 2013: 99). Bu bulgulara göre kişinin fiziksel saldırganlık davranışları ile dinlediği müzik arasında bir ilişki söz konusudur. Buna göre birden fazla madde bağımlılığı olan ve uyuşturucu kullanan gençlerin rap, hip hop, techno müzik gibi müzik türlerini tercih ettikleri bir tablo oluşmuş ve aykırı içerikler barındıran müzikleri gençleri kızgınlığa ve saldırganlığa ittiği bir durumun varlığı tespit edilmiştir (Yağışan, 2013: 99).

Paralel olarak, Rastafariyan hareketi ve reggae müzik ilişkisini derinlemesine araştırmış ve betimlemiş olan Dick Hebdige de bu durumu destekleyecek veriler sunmuştur. Hebdige, Rastafariyanlığı, toplumsal dinamikler, dini inanış ve bunların müzik aracılığıyla ifade ediliş ve yaşanış biçimleri bağlamında değerlendirmiştir. Bu durumun Rastafariyanların müzik diline ve biçimine yansımalarını incelemiş, reggae müziğin bu doğrultuda yeni bir boyut kazandığını belirtmiştir. Rastafariyanlık ile beraber mevcut düzenin sorgulanabilmesi sağlanmış siyah ve beyaz arasındaki keskin ayırımların kırılması söz konusu olmuştur. Hebdige bu bağlamda zenciliğin pozitif ve kutsal bir imaj ve silaha dönüştürüldüğünü, çarpıcı yeniliklerin toplumsal düzeyde gerçekleşmesinin de böylece geliştiğini aktarmıştır. Mevcut çatışmalar içe dönük bir hale getirilip bir uyum süreci gelişmiş ve bu durum en çok müziğe yansıyor, yine buradan yeniden üretilmiştir. Böylece Reggae müziği daha siyah bir çerçeveye bürünmüş ve dili daha anlaşılabilir ve tehditkâr bir hal almıştır (Hebdige, 2004: 41).

Benzer bağlamda İslam inanışında, mazlumların toplumsal sistem içerisinde veya dünyada yaşadıkları olumsuz olaylar karşısında zalimlerin cehennem ile

cezalandırılması konusunda ilahi adaleti savundukları bir düzen mevcuttur. Var olan adaletsiz düzene veya zulmeden kişilere karşılık Kur'an'da İbrahim Suresi 42. ayete²² ve Said Nursi'nin "zalimler için yaşasın cehennem" sözüne de dayandırılan "jı bo zalimen xwinxwari biji cehennem" (kan emici zalimler için yaşasın cehennem) adlı ilahide de bu isyan/protesto durumunu görmek mümkündür. Rastafari inancının müzik ile olan ilişkisine benzer olarak burada da toplumsal olarak hoşnutsuz olan durum, müzik diline aktarılmış ve var olan durumu anlatan sloganlaştırılmış cümlelere müzikal değerler yüklenmiş, toplumsal durumun isyanı/protestosu müzik kullanılarak gerçekleştirilmiştir.

Sonuç itibarıyla insanların çeşitli etkileşimleri sonucu gelişen kültürün başat öğelerinden biri olan müzik, tarihsel süreçte toplumsal hayatın içerisinde merkezi bir rol almış, toplum ile beraber şekillenmiş ve toplumu şekillendirmiştir. Faaliyet alanı bulunduğu toplumun kültürel özellikleri ile şekillenen müzik, hem ekonomi, siyaset gibi toplumsal kurumlar ile hem de bazen onun sayesinde bazen ona rağmen geliştiği din ile bir bütün olmuştur (Göher, 2009: 303). Aynı zamanda toplumsal yaşamda siyaset, ekonomi, sınıfsal durum, gündelik yaşam gibi pek çok toplumsal olgunun etkilerini yansıtan bir çerçeve sunmaktadır. İçinde bulunduğu toplumdaki ve toplumsal öğelerden etkilenen ve bu etkileri en iyi biçimde yansıtan sosyolojik olgulardan biri olan müzik, bu bağlamda dinsel yaşamın değişim ve dönüşümlerini de en iyi aktaran çıktılardan biridir (Göher, 2009: 302). Günümüz İslami kesimlerinin popüler kültür ve küreselleşme süreçlerine karşı sergilediği adaptasyon ve geliştirdiği stratejik ilişkilerin müzik anlayışlarına ve biçimlerine yansması kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bir çıktı olarak müziği incelemek ortaya çıkan toplumsal yaşam biçimlerini, bu süreçleri ve var olan durumu anlamak açısından iyi bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.4.4. İslam ve Müzikallik

Müzik, yukarıda da değindiğimiz üzere pek çok din için önemli bir araç/form olmuş, öte yandan bazı dini inanışlar da müziğe kapılarını kapatmaya çalışmıştır. Ancak geçmişten günümüze dini inanışların çoğunda pratikler müzik ile icra edilmiş, müzik ile din arasında sıkı bir bağ inşa edilmiştir. Bu bağlamda İslami inanışa göre

²² İlgili ayet şu şekildedir: "Sakın Allah'ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma! Allah, onları ancak gözlerin dehşetle bakacakacağı bir güne erteliyor".

müziğe dair muğlak bir durum söz konusu olmuş ve pek çok dönemde müziğe karşı bir mesafe inşa edilmiş, hatta zaman zaman müzik yasaklanmıştır (Göher, 2009: 311). Sünni İslam, müziğe karşıt bir çerçeveye çizmeye çalışmış ve bu bağlamda pek çok İslami kesimi etkilemiştir. Bu bağlamda ilk etapta Sünnilik her türlü mpratikleri yasaklamış ve Nakşibendiye gibi bazı tarikatlar da bu yasaklara uymuştur (Schimmel, 2004: 194).

İslamiyetin ilk ortaya çıktığı yıllarda müzik ve putperestlik ilişkisinden dolayı İslamiyet, müziğe karşıt bir tutum geliştirmiştir. Hatta takip eden diğer yüzyıllarda müziğin haram olarak değerlendirilmesi noktasına kadar varılmıştır. Müziğin bir haz aracı olarak kullanılması, dinlenilmesi veya ibadetlerde kullanılması yasaklanmış ve hatta müzik dinlemek dinsizleşmek bile sayılmıştır (Uzun, 2013: 5). Sonraki dönemlerde ise İslamda müziğin konumu tartışmalı bir hal almış, müziğin toplumsal yaşamda kullanılması ile ilgili olarak muğlak bir durum söz konusu olmuştur. Genel itibariyle müziğin toplumsal hayatta kullanılması belirli ön koşullara bağlanmıştır. Bu ön koşullardan bazıları; yapılan müziğin İslam adabına uygunluğu, dinleyicilerde uyandırdığı şehvet durumu, dinleyicilerin helal çerçevesinde yan yana olup olmama durumu (kadın-erkeklerin mekân içerisindeki konumu), müziği icra eden kişinin cinsiyeti ve benzeri gibi durumlar sıralanabilir (Sağlam, 2001). Hangi enstrümanların kullanılabilmesi de belli sınırlamalara tabii tutulmuştur. Örneğin, İslami müzik tartışmalarında ney ve tef gibi enstrümanlara neredeyse kimsenin itirazı yoktur. Aynı şekilde Alevilikte sazın kullanılması da benzer bir bakış açısı ile alakalıdır. Günümüzde ise bu tarz sınırlayıcı kalıpların küreselleşme süreciyle erozyona uğradığı ve artık çok zengin enstrüman ve ezgi yelpazesine sahip bir İslami müzik anlayışının varlığından bahsedilebilir.

İslamiyette insanları ibadete davet etme formu olarak ezan kullanılmış ve Hz. Muhammed, ilk ezanı okuması için sesi güzel olan Bilali Habeşi'yi görevlendirmiştir. “Bazı araştırmalarda Habeşlilerin seslerini iyi kullandıkları ve güzel şarkı söylediklerine dair bilgiler aktarılmaktadır. Bir hadîs-i şerif’de de Hz. Peygamber “Ezân Habeşîlere aittir” buyurarak Habeşlilerin sesinin güzelliğine vurgu yapmıştır” (Koca, 2011: 293). Bunun yanında güzel seslilik sadece ezanda değil aynı zamanda Kur’an okurken de önem arz etmiştir. Bu bağlamda peygamber döneminden günümüze kadarki süreçte Kur’an’ı güzel okuma üzerine çalışmalar yapılmıştır. Kur’an’ın keyfiyete göre okunmasından ziyade belirli makamlara göre ve tecvidli okunması ve hangi seslerin nasıl telaffuz edilmesi gerektiği üzerine Hz.

Muhammed de çalışmalar gerçekleştirmiştir. Kendisi nasıl okuyorsa arkadaşlarına da öğretmiş, hatalarını düzeltmiş, hangi harflerin nasıl okunacağını aktarmış, güzel okuyan kişileri seçerek yetiştirmiş ve diğer insanların da bu kişiler tarafından Kur'an okumayı öğrenmelerine yönelik çalışmalar yürütmüştür (Fırat, 2014: 26). Günümüzde ise bu hususta Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma yarışmaları düzenlenmekte ve küresel çapta organizasyonlar gerçekleştirilmektedir.²³ Hatta Türkiye'de de resmi devlet televizyon kanalı olan TRT'de popstar müzik yarışmalarına benzeyen bir formatta "Kur'an-ı Kerimi Güzel Okuma Yarışması" adıyla bir program yapılmıştır.

İslamın hem doğduğu coğrafyadan kaynaklı olarak hem de yayıldığı coğrafyalardan dolayı müzik ile ilişkisi söz konusu olmuş, müzikallik genel itibariyle İslamın içerisinde yer edinmiştir. İçerisine doğduğu Ortadoğu coğrafyasının ve yayıldığı bölgelerin kadim dinlerinde müzikallik, çoğu formlarda tanrı ile olan ilişkilerde bir araç olarak kullanılmış, tanrı ile iletişimde önemli bir vasıta mahiyetinde varlığını sürdürmüştür (Batuk, 2013: 52). Bu bağlamda İslamın yayıldığı kesimler hem eski kültürel pratiklerini sürdürmüşler hem de İslamı önceki inanışlarıyla harmanlayarak özümsemişlerdir.

Heterodoks/tasavvufi inanışta müzikalliğin, kendini merkezi ve kitabi olarak tanımlayan Sünni/Ortodoks inanışa oranla daha büyük bir öneme sahip olması, hem önceki kültürel gelenekler ile olan ilişkilerden hem de yapısal olarak müziğin kullanılmasına daha müsait olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla;

"İslam dünyasında müziğe en fazla ilgi, genellikle tasavvuf ehli tarafından gösterilmiştir. Musiki, "sema" adı altında tasavvufa girmeye başlamış ve İslam tasavvufunun belli başlı karakteristiği hâline gelmiştir. Böylece bütün sufi ve tarikat mensupları tarafından belirlenen insanı Allah'a yaklaştıran ve yükselten dini bir unsur olarak görülmüştür" (Göher, 2009: 311).

Genel itibariyle İslami teolojide müzik, zikir ve sema ayiniyle özdeşleşmiş ve bu duruma bağlı olarak Sünni ulema ve tarikat ehli arasında farklı yorumlamalar ortaya çıkmıştır. Yukarıda değindiğimiz şekliyle sema dönme/zikir halinin İslamiyetteki kaynağı üzerine oluşan farklı yorumlamalar, tasavvufçular ile ehl-i sünnet uleması arasında tartışmalara neden olmuştur. İbadetlerini daha coşkulu bir

²³ Malezya'da gerçekleştirilen ve birçok İslam ülkesinden katılımcının yarıştığı yarışma haberi için bkz. <https://www.timeturk.com/kur-an-i-kerim-i-guzel-okuma-da-misir-dunya-birincisi/haber-123166> Erişim Tarihi: 20.06.2018 Saat 16:30

şekilde yaşamak, dinsel duygularını dışa vurmak isteyenlerin tarikatların sema ayinine bu bağlamda katıldığını ve musiki dinlediğini söyleyen dinler tarihçisi Schimmel, bu durumun bu kişiler için bir çıkış yolu olduğunu ve bu bağlamda içlerindeki dini duyguları daha coşkulu yaşama isteklerini karşılayabildiklerini savunmaktadır (Schimmel, 2004: 195).

Ortodoks veya tasavvufi yaşayış pratiklerinden hangisini yaşıyorsa yaşasın, genel itibariyle Müslümanların Kur'an ayetlerinin tecvidli/makamlı veya müziksel değer içerecek şekilde okunmasından manevi ve ruhi düzeyde daha fazla etkilendikleri ve kutsal kitap Kur'an-ı Kerim'in toplu ibadetlerde bu çerçevede okunduğu görülmektedir. Sonuç itibariyle İslam dini için de müziksel yapı, hem ifade etme biçimlerinde kullanışlı bir araç hem de inananlarının dini duygularına hitap eden bir yapı sunduğu için pek çok formda kullanılmaktadır.

Bu bağlamda pek çok İslami kesimin çeşitli pratiklerinde kıymeti önemsenecek bir yere sahip olan müzikallik olgusunun küresel kültür ürünleri ile olan ilişkilerini ileride ilgili bölümde aktarmaya çalışacağız. Bütünlüklü bir İslami yapıdan söz etmenin mümkün olmadığını yukarıdaki bölümlerde vurgulamaya çalıştık. Ancak küresel süreçler çerçevesinde popüler kültür ürünleri ile bir ilişki içerisine girmiş olan İslami kesimlerin günümüzde dünyada yaygın olarak kullanılan müzik türleri ile olan ilişkilerini ve bu doğrultuda bu müziklerin İslami kesimlerin gündelik pratiklerine etki etme biçimlerini ilerideki ilgili bölümde daha detaylı bir şekilde ele alacağız. Belirtmek gerekir ki; yukarıdaki müzik ile ilgili bilgiler, popüler kültüre adapte olma süreçlerini aktardığımız İslami kesimlerin bu duruma müdahil olma biçimlerini anlamak açısından tarihi ve sosyolojik bağlam çerçevesinde önem arz etmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMİ MÜZİK VE ZIKRİN DÖNÜŞÜMÜ

3.1. Popüler Kültür ve İslami Müziğin Dönüşümü

İslami müzik ve popüler Batı müziği arasındaki ilişki incelendiğinde yakın tarih içerisinde gelişen bazı örneklem olayların etkisini saptamak mümkündür. Bu bağlamda bir İngiliz rock müzik grubu olan Queen, günümüzde Youtube’da bir milyardan fazla dinlenmiş olan ve 1975 yılında çıkardığı “Bohemian Rhapsody” şarkısında üç defa “Bismillah” demiş ve bu şarkı o dönem de dahil olmak ciddi bir yankı uyandırdı. İslami bir sembol olan besmele çekmenin bir popüler kültür alanı içerisinde ifade edilmesi hem Müslüman kesimin ilgisini popüler kültüre çekmiş, hem de Müslüman olmayan kesimlerin de İslami kesimin kültürel alanıyla tanışmasını beraberinde getirmiştir. Popüler müzik alanında evrensel isimlerden biri olan Cat Stevens (Yusuf İslam) da 1977 yılında Müslüman olduğunu açıklamıştı. Bu bağlamda dünyada popüler müziğin en önemli isimlerinden olan bu kişilerin bu adımları 1970’li yılların sonlarına doğru İslami müzik ile popüler müziğin ilk karşılaşmaları olarak ele alınabilir. Böylece İslami müziğin Batının popüler müziğiyle tanışmasının temellerinin de atılmış olduğu söylenebilir.

Müzik, yukarıda ilgili bölümde değinildiği çerçevede pek çok yönden dinler için kullanışlı bir yapı sunarken aynı zamanda günümüzde bireylerin hayatında da önemli bir yere sahiptir. Günümüzde küreselleşmenin iletişim ve teknolojik aygıtlarının etkisiyle bir kültür endüstrisi ürünü olarak müziğin endüstrisi de üretim, pazarlama yöntem ve ilişkiler bağlamında değişim göstermiştir. Küreselleşme süreciyle beraber bir yandan piyasanın yönünü belirleyen müzik endüstrisi beğeni ve tüketim bütününe biçimlendirirken, öte yandan özgül kültürel oluşumların enformasyon akışı içerisinde çok sayıda bileşimle ilişki kurabilme olanağı söz konusu olmaktadır (Güven ve Ergur,2014: 17). Dolayısıyla küreselleşmeyle beraber

endüstrileşmiş bir müziğin yanında, aynı zamanda hem sanatçıların hem de kültürel müzik tüketicilerinin geleneksel sınırlamalardan kurtarıldığı ve yeni tercihlerin olduğu geniş bir tür çeşitlenmesinin önünün açıldığı da söylenebilir (Ayas, 2015: 133). Yani, küreselleşme süreci bir yandan müziksel formları standartlaştırıp ticarileştirirken, diğer yandan farklı kültürel öğelerin özgül ve yeni bileşimlerle bir araya gelmesini mümkün hale getirebilmektedir (Güven ve Ergur, 2014: 17).

Küreselleşme ve postmodernitenin piyasa mantığıyla ilişkili olarak İslami kesimlerin müzik pratikleri belirli ölçütlerde dönüşümler göstermiştir. Bu bağlamda İslami sembollerin her geçen gün gündelik hayatla daha uyumlu hale geldiği günümüzde (Haenni, 2014: 32) İslami kesimlerin müzik pratikleri de bu durumla ilişkili olarak üretilmeye ve tüketilmeye başlanmıştır. Bu doğrultuda geleneksel İslam anlayışından oldukça uzakta olan ve Endonezya, Malezya, Ürdün, Mısır, ABD ve Avrupa ülkelerinde İslami müzikal mirastan ilham alan ve içerisinde yaşanan toplumların da farklı kültürlerinden etkilenen yeni bir apolitik müzikal gelenek doğmuştur (Haenni, 2014: 32). Böylece İslami müzik, Batılı popüler müzik formlarıyla kurulan ilişkiyle de bağlantılı olarak siyasal ve toplumsal politik olaylardan ziyade, daha çok bireyin gündelik hayatıyla ilgili konularla ilgilenmeye ve bireysel olanı merkeze alan konularla icra edilmeye başlanmıştır.

Aynı zamanda küreselleşmenin beraberinde getirmiş olduğu yapıyla alakalı olarak dini söylemlerin yaygınlaştırılması için bir ifade etme aracı olarak müzik önemli bir konuma sahiptir. Bu nedenle İslami söylemlerin popüler müzikle yaygınlaştırılması, İslamın müzik aracılığıyla dünyaya tanıtılması söz konusudur. 1970’li yılların pop dünyasının gözde isimlerinden olan Cat Stevens (Yusuf İslam)’ın yaşadığı dönüşüm bu konuda iyi bir örnekleme olayı olarak ele alınabilir. Yusuf İslam Müslüman olduktan belli bir müddet sonra müziği bıraktığını söylemiş, uzun bir dönem hiçbir müziksel faaliyette bulunmamış, hatta müzikle anılmamak için kasetlerini toplama çalışmaları bile yürütmüştü. Uzun yıllar sonra yaptığı bir açıklamada ise hem görünüşünü değiştirip tekrardan modern bir biçimde giyinmeye başlayacağını hem de tekrardan müzik yapmaya devam edeceğini ve müziği bıraktığı için pişman olduğunu açıklamıştı.²⁴ Müziğe başlamaya gerekçe olarak ise, İslam karşıtlığına yönelik bir mücadele çalışması yürüteceğini ve müziği İslamın güzel yönünü anlatmak için kullanacağını belirtmişti. Yusuf İslam’ın müziği bırakması ve

²⁴ Yusuf İslam ile yapılmış bir röportaj için bkz. <https://www.haberturk.com/polemik/haber/866547-eskiden-musulman-gibi-gorunurdum-artik-gerek-yok> Erişim Tarihi: 18.04.2019 Saat: 13: 30

28 yıl aradan sonra müziğe tekrardan dönmesi 80’li yıllardan sonraki dönem ve 2000’li yıllar sonrası dönem arasındaki farklı İslami anlayışlara ve o dönemlerin özelliklerine iyi bir örneklem olay olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda müziğe dönme ve tekrardan bunu kullanma gerekçesi, müziğin yapısı ve popüler kültürün mantığı ile kurulan ilişkiyle açıklanabilir. Çünkü Yusuf İslam, Batıdaki İslamofobi karşısında İslamın manevi ve güzel yönünü müzikle aktaracağını belirtmiş, bunu da popüler kültürün araçlarıyla yaygınlaştırmayı tercih etmiştir.²⁵ Bu doğrultuda bu örnek olay son zamanlarda İslami müzik anlayışının dönüşümünün göstergelerinden biri olarak okunabilir. Bu bağlamda bir dönem “haram” olarak içselleştirilmiş olan müzik, popüler müzik formları aracılığıyla İslami söylem ve mesajların verildiği bir biçimle kullanılmaya başlanmıştır. Bu durum da hem geleneksel İslami müzik anlayışının güncellenmesini hem de İslami müzik ile evrensel müzik formları arasında bir uyumun oluşmasını beraberinde getirmiştir.

Küreselleşme ve teknolojinin gösterdiği gelişimsel süreçle beraber mp3 gibi sıkıştırılmış dijital müzik formatlarının oluşması ve bunların internetin zaman ve mekânı sıkıştırma niteliğinin etkisiyle tüm dünyada eşzamanlı yayılması müziğin ulaşılabilirliği ve taşınabilirliğini kökten değiştirmiştir. Türkiye’de İslami müziğin dönüşümü incelendiğinde; plak şirketlerinin müziğin toplumsallığını belirlediği dönemlerden farklı olarak, küreselleşmenin de etkisiyle daha bireysel ve dünyayla eşzamanlı ilerleyen müzikal pratikler ve yapılar oluşmuştur (Güven ve Ergur, 2014: 16). Bu bağlamda Türkiye’de müziğin küreselleşme kültürüyle karşılaşması 1970’li yıllara kadar götürülebilse dâhi, küreselleşmenin tam anlamıyla etkisi altına girmesi daha çok 2000’li yıllarla birlikte kendisini göstermiş ve 2000’li yıllar, Türkiye’deki müzik kültürü ve popüler kültürün yayılması konusunda önemli yıllar olarak belirlemiştir. Dolayısıyla “Türkiye’de müzik dünyası, özellikle 2000’li yıllardan itibaren küreselleşme sürecinin birbirine zıt hareketlerinin etkisi altına girmiştir” (Güven ve Ergur,2014: 17).

Yukarıdaki durumların yanında yaklaşık kırk yıllık bir süreçte ülkede gelişen siyasi ve sosyolojik durumların Türkiye’deki İslami müziğin dönüşümünü etkileyen örneklerine değinmek gerekir. Bu bağlamda, 1980’li yıllar İslami kesimler için yeni bir dönem olarak belirmiş, Turgut Özal dönemi ile beraber uygulanmaya başlanan neoliberal politikaların serbest piyasa konusunda Müslüman girişimcileri de

²⁵ Yusuf İslam Müziğe Niçin Döndü? <https://www.timeturk.com/tr/2009/07/26/yusuf-islam-muzige-nicin-dondu.html> Erişim Tarihi: 17.04.2019 Saat: 16: 30

hareketlendirmesi sonucu “yeşil sermaye” olarak adlandırılan yeni bir pazar alanının oluşmasının temelleri atılmıştır (Özdemir, 2017:236). Dini söylem ve yaşam pratikleri için yeni sosyal alanlar yaratan Müslüman girişimciler aynı zamanda toplumsal alanın dışında kalmış olan dini pratiklerin de yeni görünüm kazanmasına kapı aralamıştır. Böylece geleneksel İslami pratikler ve modern yaşayış biçimleri arasında sıkışan İslami kültür modernleşmek durumunda kalmıştır (Köse, 2015: 23). Öte yandan Müslüman aydınlarının da Türkiye’ye özgü bir Müslüman kültürü yaratabilme amaçlarından ötürü 1990’lı yıllar bu bağlamda bugünün Müslüman kültürünün temellerinin atıldığı yıllar olarak değerlendirilebilir (Özdemir, 2017: 236). Bu nedenle özellikle 90’lı yıllardaki gelişmeler Türkiye’de İslami popüler müziğin oluşması konusuna da kaynaklık etmiştir (Özel, 2016).

Türkiye’de 1990’lı yıllarda İslami kesimler, içerik olarak daha çok dinleyene İslami politik mesajlar vermeyi amaçlayan, mevcut ambiyansın eleştirildiği “protest müzik” ağırlıklı bir müzik anlayışına sahipti. İlahiler düzen ve yönetim ile ilişkilendirilecek mesajlar içermekteydi. Bu bağlamda 90’lı yıllarda politik mesajlar içermesi konusunda sembolleşmiş ilahilerden biri olan “Doğ Ey Güneş” ilahisi örnek olarak gösterilebilir. İlahi, “her eylem yeniden diriltir beni/ nehirler düşlerim göl kenarında/ doğ ey güneş erit taştan adamı/ kurut taşları diken elleri” gibi sözler içermektedir. Özellikle laik düzen ve Atatürk ile ilişkilendirilen bu ilahi, İslami kesimler arasında oldukça yayılmıştı. Hatta ilahinin Youtube’a eklenen orijinal olmayan versiyonlarının birinde Atatürk’ün heykelinin yanına “doğ ey güneş, erit taştan adamı” sözlerinin yazıldığı görsel kullanılmaktadır.²⁶ Nitekim ilahinin sahibi olan Ömer Karaoğlu 90’lı yılların sonlarında İslami görüşü sebebiyle çalıştığı üniversiteden istifa etmek zorunda kalmış biri olarak bilinmektedir. Bir diğer örnek olarak ise, Eşref Ziya Terzi’nin “Ağlama Karanfil” ilahisi gösterilebilir. Bu ilahi de o dönemde var olan başörtüsü yasağıyla ve başörtülü kadınların yaşadığı olumsuz durumlarla özdeşleşmiştir. Aynı zamanda yine 90’lı yıllardaki popüler İslami müziklerin marş şeklinde olan örnekleri de mevcuttur. Yine bu örnekler de dönemin siyasi atmosferiyle ilişkili olarak dinleyene politik mesaj verme özelliği taşıyan müziklerdir. Bu konuda yine Eşref Ziya Terzi’nin 1991 yılında çıkardığı ilk albümünün de adı olan “Elbet Sorulur” ilahisi örnek verilebilir. İlahi, hem ezgisi, müziği hem de içerdiği sözlerle bir marş andırmaktadır. 2000’li yıllarla beraber ise

²⁶ “Doğ Ey Güneş” ilahisine erişmek için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=ANf0R-wdcbY>
Erişim Tarihi: 18.06.2019 Saat: 11:30.

ülkede İslamcı bir parti olan Ak Parti iktidar olmaya başlamış ve bu süreçten itibaren İslami kesimin düzenle olan problemleri eskiye oranla minimize olmaya ve bu durum da içeriğe yansımaya başlamıştır. Yine bu yıllarla beraber küreselleşmenin Türkiye’de müzik üzerindeki etkisiyle de ilişkili olarak İslami pop müzik, her geçen gün popüler müzikle daha derinlikli ve yoğun bir ilişki içerisine girmeye başlamıştır (Yenen, 2016). Küreselleşmenin ve ülkedeki siyasal ve sosyolojik atmosferin beraberinde getirdiği durumla da ilişkili olarak 2000’li yıllardan itibaren İslami müzik anlayışı kullanılan enstrümanlar, ezgi ve ritimleriyle politik ve dini mesaj iletme kaygısından uzak ve müzik piyasasıyla uyumlu bir pop müzik türü haline gelmiştir (Yenen, 2016: 1). Türkiye’de 90’lı yıllarda Eşref Ziya Terzi, İbrahim Sadri, Ömer Karaoğlu, Mustafa Demirci gibi kişilerin ön planda olduğu “yeşil pop” olarak adlandırılan İslami popüler müzikler üretilmişse de hâkim popüler müzik kültürü içerisinde yer edinememiş ve bu durumdan dolayı da İslami popüler müziğin marjinalleştiği bir tablo oluşmuştur. 2002’de Ak Parti hükümetinin iktidar olmaya başlamasıyla yeni bir dönem başlamış, siyasal ve kültürel alanların yanında popüler kültür de dini söylemle kendini yeniden üretmeye başlamıştır (Özdemir, 2017: 240). Bu bağlamda 2000’li yıllardaki İslami müzik, popüler müzikle daha derinlikli bir ilişki içerisine girmiştir. 2000’li yılların İslami müziğinin pop müzik ile kavramlaştırılmasının başlıca sebepleri olarak; İslami pop müziğinin piyasa yönelimli, kazanç merkezli bir amaca sahip olmasının daha belirgin olması, kullanılan enstrüman ve müzik biçimleri olarak popüler müzik türleriyle benzerlik göstermeye başlaması ve son olarak da toplumsal bilinç merkezli müzik anlayışından sıyrılıp bireysel konuları merkeze alan bir anlayışla müziğin icra edilmesi dayanak olarak gösterilmektedir (Yenen, 2016: 20).

Bu bağlamda Türkiye’de İslami müzik, küreselleşme kültürünün yaygınlık kazanması ve dönemin beraberinde getirdiği siyasal ve toplumsal dönüşümlerle bağlantılı olarak yeni biçimlerle icra edilmeye başlanmıştır. 2000’li yıllarla beraber İslami müziğin evrenselleşmiş müzik formları olan pop, rock, rap müziklerinin ezgi, ritim, enstrüman ve tarzlarının olduğu biçimde söylendiği örnekler belirginleşmeye başlamıştır.

Öte yandan Türkiye’de İslami müziğin kültürel dönüşümü incelendiğinde bunun sadece evrensel kültürden etkilenmediği görülmektedir. 90’lı yıllardan itibaren yapılan İslami müziklerde aynı zamanda yerel pop kültürden de etkilenilen örnekler söz konusudur. Bu bağlamda İslami arabesk, İslami türkü gibi müzik türlerinde

popülerleşmiş yerel müziklerin ezgi ve ritimleri kullanılarak oluşturulan İslami müzik örnekleri mevcuttur. İslami arabesk müzikte genel olarak alt yapıda zikir çekme sesleri olup, daha çok keman ve kaval gibi enstrümanlar kullanılmaktadır. İslami arabesk müziğin önde gelen isimleri olarak Hasan Dursun, Ender Tekin ve Abdullah Akbulak gibi kişiler gösterilebilir. Bu bağlamda bu kişilerin icra ettiği ilahiler arabesk müziğin ritim ve ses öğeleri kullanılarak yapılmaktadır. Türkçe ve Kürtçe halk müziği ritim ve ezgilerinin de sıklıkla kullanıldığı örnekler mevcuttur. Örneğin; Abdurrahman Önül'ün 1990 yılında çıkardığı ilk albümünde yer alan “Yalvar Allah'a” ilahisi o zamanların meşhur türkülerinden olan “Dilo Dilo Yaylalar” türküsünün müziği kullanılarak icra edilmiştir. Yine Abdurrahman Önül'ün 2005 yılında çıkardığı albümündeki “Aşkın İle Aşıklar” ilahisi Kürtçe bir “dengbej” şarkısı olan ve 1970'li yıllarda Ayşe Şan'ın seslendirmesiyle ünlenen “Xım Xıme Torivan” şarkısının müziği ile yapılmıştır. Bir başka örnek vermek gerekirse ilahi sanatçısı Mehmet Emin Ay'ın 2004 yılında çıkardığı albümünde yer alan “Seyreleyip Yandım” ilahisinin müziği “Mendilimin Yeşili” türküsünün müziği ile oldukça benzerdir. Aynı şekilde Ebrar İlahi Grubu olarak bilinen bir grubun söylediği “Sultanım Allahım” ilahisi 2000'li yıllarda oldukça popüler olan Kürtçe “Rındamın” şarkısının birebir müziği ile icra edilmiştir. Bu bağlamda 90'lı yıllarda İslami popüler müziğin ilk örneklerinin oluşmaya başladığı andan itibaren yerel popüler müziği de içine alacak şekilde popüler müzik alanı ile ilişki içerisinde olduğu belirtilebilir. Bu konuya dair örnekler çoğaltılabilir, ancak bu durumun tam tersinin söz konusu olduğu örneklerin varlığı da dikkat çekicidir.

İslami müzik, popüler kültürden etkilenmenin yanında aynı zamanda popüler kültür müziğini de etkilemiştir. Bu bağlamda ünlü bir besteci olan Saadettin Kaynak'ın rüyasında peygamberi gördükten sonra yazdığı rivayet edilen “Muhabbet Bağına Girdim Bu Gece” ilahisi popülerleşmiş ve musiki, pop müzik, rock müzik sanatçıları tarafından okunan bir müzik halini almıştır. Benzer şekilde Mustafa Cihat Kılıç'ın yazdığı ve peygamberin amcasını öldüren “Vahşi” isimli kölenin Müslüman olduktan sonra peygamberi çok sevmesine rağmen yanına yaklaşamamasının hikâyesini anlatan “Emri Olur” ilahisi popstar Mustafa Ceceli tarafından okunmuş ve kitleler arasında “romantik aşk şarkısı” olarak algılanıp yayılmıştır. Bir başka örnek olarak, Yunus Emre'nin “Gel Gör Beni Aşk Neyledi” ilahisi Cem Adrian tarafından başka bir formatta okunmuşken, Barış Akarasu tarafından da rock müzik tarzında okunmuştur. Dolayısıyla dünya çapında neredeyse her insanın aşına olduğu rap, rock

ve pop müzik gibi müzik türlerinin formatlarıyla da icra edilen İslami müzik sadece evrensel müzik kültüründen etkilenmedi. Aynı zamanda yerel popüler kültürden de etkilendi ve bu alanları da yer yer etkiledi.

İslami müziğin yukarıda değinildiği üzere protest müzik, arabesk, türkü, Türk sanat musikisi gibi müziklerin formlarından da etkilendiği görülmektedir. Bu durum popülerleşmiş yerel kültür ile olan ilişkiyi örneklemektedir. Bu bağlamda İslami müziğin kültürel dönüşümü popüler kültür ile karşılıklı işleyen bir ilişkiye işaret etmektedir. Popüler kültür ile kurduğu ilişkiden sonra bir yandan ezgi, ritim ve enstrümanlar bağlamında hem evrensel hem de yerel popüler kültürden etkilenen İslami müzik popülerleşen öğeleri ile popüler kültür alanını da etkilemiştir. Dolayısıyla rock, rap ve pop nitelikli İslami popüler müziklerin yanında yerel popüler kültür öğeleri ile ilişkili örnekleri görmek de söz konusudur. Böylece İslami müziğin popüler kültürün hem yerel hem evrensel öğelerinden etkilendiği ve yukarıdaki bazı örneklerde olduğu gibi bu alanları da etkilediği bir durumdan bahsedilebilir.

Ayrıca belirtmek gerekir ki, İslami müziğin, popüler kültür formlarını kullanmaya başlamasıyla oluşan İslami popüler müziğin popülerleşmesi, derviş ve sufi müziği olan tasavvufi ilahilerin depopülerleşmesini beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda günümüzde İslami müzik dendiğinde, klasik İslami müzik olarak bilinen tasavvuf müziği örneklerinden ziyade, Türkiye’de 80’li yılların ortalarından itibaren ortaya çıkmış ve 90’larda belirginlik kazanmış, 2000’li yıllarda da İslami popüler müzik öğelerinin sembol isimleri haline gelmiş kişilerin müziklerine rastlanmaktadır. Bu bağlamda nefes, savt, gülbang, gibi yaklaşık bin yıllık tekke müziği olarak bilinen tasavvufi sufi müziğinden ziyade İslami popüler ilahi örnekleri yaygınlık kazanmıştır. Müzik piyasasında popüler İslami ilahilerin popülerleşmesine paralel olarak tasavvufi müziğe dair üretimlerin azalmış olduğu görülmektedir.

3.1.1. İslami İlahiler

Üçüncü bölümün müzikle ilgili kısmında müzik ve dinler arasındaki ilişkiyi irdelerken müziğin dinler için önemine ve bunun kullanılış amaçları ve işlevlerine değinmiştik. Neredeyse her dinde müzikal formlarla ifade edilen ve kendine has biçimler ve özellikler barındıran ilahilere rastlamak mümkündür. Genel olarak tanrıyı, tanrısal olanı, inancı ve kutsal dini öğretileri müzikal yollarla anlatan ve

bunları öven müzik formuna ilahi denmektedir. Her dinin kendi içerisinde farklı yaklaşımlar ve mezheplerde bile ilahiler değişiklik ve çeşitlilik göstermektedir. Bu bağlamda İslam'da da farklı mezheplerin farklı amaçlarla ürettiği ilahiler mevcuttur. İslami söylemlerin müzikal yollarla ifade edilmesi veyahut İslami ritüellerde müziğin kullanılması tarihsel olarak eskilere dayanmaktadır. Genel itibarıyla belli başlı ortodoksi kesimlerin birtakım hadislere ve ayetlere dayandırarak karşı çıkmasına rağmen halk arasında da inancı müzikal yollarla yaşama ve aktarma geçmişten günümüze süregelen bir olgudur.

İlahiler, İslami kesimler içerisinde pek çok kesimin ideolojisini ve İslami paradigmasını yansıtmak üzere içeriklerin yayılması için kullanışlı bir yapı sunmuştur. Bu bağlamda ilk etapta dervişler arasında yayılan ilahiler İslami teolojide her ne kadar tartışma konusu olmuş olsa dahi varlığını sürdürmüş ve günümüze ulaşmıştır. Nitekim dokuzuncu yüzyılın başlarında tasavvuf gezgini olan ve İslam coğrafyasında yaptığı seyahatlerle çeşitli bölgelerin âlimlerinden bilgi ve hadis toplayan Zün-nun El Mısıri'den musiki ve ilahiler ile ilgili bilgi aktaran Nicholson, Mısri'nin şu sözlerini aktarmaktadır: “Musiki, kalbi, Allah'ı aramağa sevk eden ilahi bir tesirdir. Onu gönülden dinleyenler Allah'a vasil olurlar; hissiyle dinleyenler ise küfre düşerler” (Nicholson, 1978: 66). Mısri'nin bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere, belirli şartlar doğrultusunda dinlenildiği takdirde müziğin varlığı olumlu bir çerçeveye oturtulmuştur. Dolayısıyla Nicholson, “derviş tarikatlarında musiki, ilahi ve raks, fena diye adlandırdıkları cezbe haline götüren en makbul bir yoldur ki, fena, tarikatın varlık sebebi ve zirvesidir” (Nicholson, 1978: 48) demektedir. Bu bağlamda incelendiğinde dervişler, sufiler ve tarikatlar için müzik önemli bir olgu olarak belirmektedir. İslami ilahilerin varlığı da bu nedenle sufizmin varlığı kadar eskilere dayanmakta ve bu olgu İslam kültürü içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle Yunus Emre, Taptuk Emre, Şeyyad Hamza gibi tekke müziğinin önde gelen kişilerinin yanında, Bektaşî, Mevlevî, Celvetî, Kadiri, Gülşeni gibi eski tarikatların pratiklerinde de saba, segah gibi makamlar kullanılarak icra edilen müzikler ve ezgiler söz konusudur (Emnalar, 1998:397). Hatta Osmanlı dönemindeki herhangi bir tekkede “zikirbaşı” olabilmek için en az bin tane ilahi müziğini bilmek gibi bir şartın olması o dönemde dini müziğin ne kadar çeşitli ve önemli olduğuna ışık tutan bir bilgidir (Özgür ve Aydoğan, 2015:7). Dolayısıyla tarihsel kökeninden dolayı asıl klasik İslami müzik, tasavvuf müziği ve buna dair örneklerden

oluşmaktadır. Bu klasik müzikte de yoğun olarak ney, kudüm, tef gibi enstrümanlar kullanılmaktaydı.

Bu enstrümanların tarihine bakıldığında ise İslamiyetin doğuşundan daha eskilere dayandığı ve bunun İslamiyet dönemindeki Arap kültüründen de eski olduğu bilgisine erişilmektedir. Mesela ney'in Sümerlerde kullanılan bir enstrüman olduğu ve milattan önce 5000 yıla kadar dayanan bir tarihe sahip olduğu varsayılmaktadır (Koca, 2002: 182). Bu nedenle aslında İslami müzik içerisinde oluşan müzik kültürü daha önceki kültürel yapılar ile ilişkili bir biçimde gelişmiştir. Zaman içerisinde ise bu farklı kültürlerin öğeleri İslami birer sembol halini almışlardır. Çünkü artık ney'in Sümerlerden ziyade İslami müzik ile ilişkilendirildiği bir tablo söz konusudur. Bu bağlamda yukarıda değinildiği üzere İslami müzik farklı kültürel etkileşimler sonucu geliştiği için heterodoks bir pratik olma niteliği taşımakta ve günümüzde popüler kültür ile içerisine girdiği dönüşümde bu tarihsel durumun göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir.

İslami İlahilerin form, öge ve biçim olarak köklü değişiklikler sergilemeye başlaması ise yakın tarihe dayanmaktadır. Bu nedenle günümüz ilahileri ile tasavvuf ilahilerini karıştırmamak gerekmektedir. Bu bağlamda 1970'li yıllarda Mısırlı üniversiteli İslamcı gençler arasında yoğunlukla kullanılmaya başlanan İslami ilahiler, dönemin politik ve sosyal özellikleri ile ilişkili olarak üretilmekte, cihat, şehitlik, çekilen acılar ve inancın korunmasıyla ilgili söylemleri içermekteydi (Haenni, 2014: 35). Öte yandan 1990'lı yıllarla beraber İslami eğilimi çok da belirgin olmayan Müslüman grupların, ilahileri icra etmeleriyle beraber de ilahilerin popülerliği artmaya başlamıştır (Haenni, 2014: 33). Bu dönemde ilahileri seslendiren kişiler, içerisinde yaşadıkları siyasi ve kültürel özelliklerin de ışığında bir yandan İslama yönelmeye yönelik politik mesajları yaygınlaştırırken öte yandan Allah ve peygamber sevgisini ifade eden söylemleri de kullanmaktaydılar. Bu bağlamda bu kişilerin temel benzerlikleri arasında; müzik, kültür ve İslam arasında yeni geçiş yolları ve uzlaşa paydası oluşturmak gösterilebilir (Haenni, 2014: 33).

Bir yandan geleneksel İslami paradigmaların söylem ve sembollerin yayılması konusunda yetersiz ve kısıtlayıcı olması öte yandan küreselleşme ve popüler kültürün etkisini gün geçtikçe arttırması ve yerel kültürlerle kendini ifade etme alanı yaratması özelliği, İslami sembol ve öğelerin gün geçtikçe gündelik hayatla daha uyumlu olmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum İslamın siyasallaşmasının zorunlu olmaktan çıkıp, tüketim ve birey yönelimli bir anlayışla

İslamın bir arada bulunabileceği mantığını beraberinde getirmiştir (Haenni, 2014: 33). Bu nedenle radikal söylemler içeren ve sefiliğin tüm katı kurallarına uygun biçimde müziksiz ve enstrümanlı yapılan neşid ilahiler dahi yerini, müzikli, ezgili ve enstrümanlı ilahilere bırakmıştır. Bu bağlamda ilk etaplarda bazı örneklerde enstrümanlı icra edilen, bazı örneklerde de sadece ney ve tef gibi İslami olarak “helal” sayılan enstrümanlar kullanılarak icra edilen ilahiler, günümüzde artık geniş enstrüman yelpazesinin olduğu telli ve yaylı enstrümanların ve hatta orkestraların kullanıldığı bir biçimde üretilmekte ve yapı popüler kültür formlarıyla uyumlu bir görünüm doğrultusunda karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki bölümde bu durum hem ilahilerin hem de ilahi sanatçıların analiz edilmesiyle daha detaylı bir biçimde aktarılacaktır. Hem ilahilerin hem de ilahi sanatçıların dönüşümü birbirinden bağımsız değildir. Bu nedenle aşağıdaki bölümde popüler ilahi sanatçıları ve popüler İslami ilahiler beraber irdelenecektir.

3.1.2. Popstar İlahi Sanatçıları ve Popüler İlahiler

Müzik piyasasının yönlendirdiği biçimler doğrultusunda üretilen, kitlelerin tüketimi için yaygınlaştırılan, ticari amaç taşıyan ve standart öğeler içeren müzikler popüler müzik olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda tezin dayandığı popüler kültür olgusu, Adorno'nun da belirttiği gibi kitlelerin tüketimi için oluşturulmuş ve tüketimin doğasını belirleyen standart form ve öğeleri ifade etmektedir (Adorno, 2013: 317-319). Bu nedenle ikinci bölümde popüler kültür olgusuna yönelik yaklaşımlarda değinildiği üzere bir öğenin popüler sayılıp sayılmaması, üretim amacı, üretim şekli, yaygınlaştırılma stratejileri, kitlelerin tüketim biçimi, gibi ölçekler doğrultusunda değerlendirilmektedir. Dolayısıyla müzik piyasasına uyumlu standartlar doğrultusunda üretilmeye başlanan ve kitlelerin tüketimi için belirli stratejilerin kullanıldığı İslami ilahi örnekleri popüler ilahiler olarak değerlendirilmektedir. Aynı zamanda ilahi üreticilerinin de müzik piyasasına uyumlu olarak sergiledikleri varlık biçimleri ve pop müzik sanatçıları aratmayacak görünümleri bu kişilerin de popstar ilahi sanatçıları olarak tanımlanmasına gerekçe olarak sayılmaktadır.

Türkiye'deki ilahilerin dönüşüm serüveni incelendiğinde, 1990'lı yılların ortalarından itibaren özel radyo ve televizyon kanallarının oluşmasıyla ilahi ve ezgi kasetlerinin satışlarında ciddi bir yükselme yaşandığı ve dönemin pek çok

şarkıcısının da ilahi ve dini ezgileri okuyarak görünür olmaya başladığı görülmektedir. Hatta ilerleyen dönemlerde pop ve rock müzik tarzlarında ilahiler okumaya başlayan ilahi sanatçıları da söz konusu olmuş ve bu durum bazı çevreler tarafından “yeşil pop” olarak adlandırılmıştır (Tuzcuoğlu, 2008: 52-53). 2000’li yıllar ise İslami kesimin müzik anlayışında bir dönüm noktası olarak belirmiştir. Bu dönemde Türkiye’de küreselleşmenin etkisiyle yaygınlaşan popüler müzik kültürünün form ve nesnelere İslami müzik formlarında da etkin olmaya başlamıştır. Bu doğrultuda müzik piyasasının gereklerine uygun, ticari kaygı öncelikli, düşünce veya ideolojik bir mesaj verme kaygısından uzak bir İslami pop müzik oluşmuştur (Yenen, 2016: 1). Bu nedenle 1990’lı yıllarda ilk ilahi albümlerini çıkaran ve günümüzde hala İslami popüler müzik alanında eserler üreten kişilerin eserlerini ve müzikal anlamda dönüşümü incelenmektedir.

1990 yılında “Yalvar Allah’a” adlı ilahi albümüyle İslami müzik piyasasına giren Abdurrahman Önül, bu konuda iyi bir örnek teşkil etmektedir. Abdurrahman Önül’ün ilk ilahileri dinlendiğinde sadece def ve yer yer neyin kullanıldığı görülürken, günümüzde ise bu durum yerini bol enstrümanlı ve profesyonel ritimli bir müziğe bırakmıştır. Bu bağlamda “Pişman Olursan”, “Ya Habibi”, “Dünya Dediğin” gibi ilk ilahileri sadece def çalınarak söylenmiştir. 2000’li yılların ortalarından itibaren söylediği ilahilerin müziğinde ise hem bağlama ve ut gibi yerel kültür enstrümanlarının hem de yaylı grubu (keman, çello, viyola) gibi evrenselleşmiş enstrümanların kullanıldığı bir tablo ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu bağlamda, 2005 yılında söylediği “Hazır mısın”, 2006 yılında söylediği “Kerbela”, 2008 yılında söylediği “Medine’nin Yollarında”, “Bilali Habeşi” gibi ilahileri yeni ezgi ve enstrümanlarla üretilen ilk örnekleri oluşturmaktadır. Son yıllarda ürettiği müzikler ise popüler kültür ile çok daha iç içe bir yapı ile karşımıza çıkmaktadır. Ezgi, tını ve figürler profesyonel bir biçimde icra edilmekte, profesyonel stüdyolarda üretim yapılmakta ve müzik piyasasına uygun klipler çekilmektedir. Öte yandan kliplerindeki giyim ve görünürlüğü de aynı ölçüde popüler müzik sanatçılarının moda anlayışları ile uyumlu bir biçimde dönüşmüştür.

Bu konuda örnek verilebilecek olan bir diğer kişi ise Sedat Uçan’dır. Sedat Uçan, 1998 yılında “Muhammed’in Hürmetine” adlı ilk albümünü çıkarmış ve İslami müzik dünyasına giriş yapmıştır. Sedat Uçan da benzer olarak ilk ilahilerinde sadece def ritmi kullanmış, 2000’li yılların ortalarından itibaren çıkardığı albümlerde ise enstrüman ve ezgi yelpazesi bağlamında daha modern bir biçimle karşımıza

çıkıştır. Bu bağlamda “Resulün Gülleri”, “İman İle” “Adına Kurbanım Ya Resulallah” gibi ilk albümlerindeki ilahiler sadece def ve ney ile söylenmişken, “Aşk Elinde”, “Al Beni Yüreğine”, “Ayrılık” gibi son zamanlarda çıkardığı ilahiler ise müzik piyasasına uygun bir biçimle ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda kendi adıyla açtığı internet sayfasında “eserlerinde din anlayışını modern olarak anlatması sayesinde gençleri daha ılımlı olarak hak yoluna çağırmaktadır” ifadesiyle kendini tanıtmaktadır.²⁷ Bu açıklama, İslami kesimin popüler kültür karşısında pasif bir biçimle konumlanmasından ziyade, stratejik bir biçimde dönüştüğünün göstergesi olarak okunabilir. Aynı şekilde Sedat Uçan da Abdurrahman Önül gibi kliplerinde modaya ve popüler müzik piyasasına uygun bir biçimde görünürlüğünü dönüştürmüştür.

1990’lı yıllarda görünür olmaya başlamış bir diğer isim olan Mustafa Demirci ise “Göçtü Kervan” adlı albümle İslami müzik alanına giriş yapmıştır. O da diğer örneklerde olduğu gibi “Nuri Cemali”, “Serveri Ser”, “Tende Canım” gibi ilk ilahilerde def ve neyi baskın olarak kullanırken, 2000’li yılların ortalarından itibaren “Yar Muhammed Mustafa’dır”, “Demedim mi” gibi ilahileri daha modern bir görünümle çıkarmaya başlamıştır. 2014 yılında çıkardığı “Muhammed” ilahisinde ise Gitar, piyano, orgdan hazır ritimler, ney, yaylı grubu, (keman, Viyola, çello) gibi enstrümanlar kullanılmaktadır. Yine aynı yılda çıkardığı “You And Me” ilahisi ise kullanılan enstrüman, söyleme biçimi ve müziksel yapı bağlamında tamamen Batı’nın modern müziklerini andırmaktadır.

Bu bağlamda Ömer Karaoğlu, Eşref Ziya Terzi, Erkan Mutlu, Mustafa Özcan Güneşdoğdu, Mehmet Emin Ay, Mustafa Cihat Kılıç gibi isimler incelendiğinde bu sanatçıların 1990’lı yıllarda İslami protest içerikli popüler İslami ilahilerle görünür olmaya başladıkları ve yukarıda verilen örneklerdeki gibi bir dönüşümü yaşadıkları görülebilir. Bu bağlamda 1990’lı yıllar İslami popüler müziğin popüler kültür ile ilk ilişki kurmaya başladığı dönem olarak değerlendirilebilir. 2000’li yıllar ise, geleneksel olarak kullanılan tef, ney gibi müzik aletlerinin yanında bağlama, yaylı grubu (keman, viyola, çello), org, kanun, ud, piyano, elektronik ritim gibi pek çok enstrümanın ve bunlara ait tını ve ezgilerin kullanılmaya başlandığı ve müzikal dönüşümün belirgin biçimde hissedildiği yıllar olduğu söylenebilir. 2010’lu yıllar ise popüler kültür öge ve formlarının çok daha yoğun bir biçimde içselleştirildiği ve

²⁷ Sedat Uçan’a ait internet sitesine erişmek için bkz. <https://www.sedatucan.com.tr/sedatucan/sedat-ucan/> Erişim Tarihi: 20.06.2019 Saat: 16:00

müzikal dönüşümün yanında profil olarak da popüler kültür ile ilişkili bir dönüşümün söz konusu olduğu dönem olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda İslami popüler müzik alanında en az Sami Yusuf kadar popüler olan Maher Zain, Türkiye'nin önde gelen pop starlarından Mustafa Ceceli ile "O Sensin Ki" ve Sinan Akçıl ile "Gülmek Sadaka" gibi ilahi düetleri yapmıştır. Bu nedenle hem popüler müzik alanının hem de popüler İslami müzik alanının birbirini karşılıklı olarak etkilediği aralarındaki sınırların geçişken ve saydam olabildiği belirtilebilir.

Bu bağlamda İslami popüler müziğin her geçen gün popüler kültürle daha derinlikli bir ilişki içerisine girdiği belirtilebilir. Dolayısıyla İslami popüler müziği incelerken aynı zamanda bunun yaygınlaştırıldığı ortamların da incelenmesi gerekmektedir. Kitlelerin bunlara gösterdiği rağbeti ölçmek adına bu videoların izlenme sayısına bakmak iyi bir veri sunacaktır. Bu nedenle Youtube'da en çok dinlenen İslami popüler müzikler incelendiğinde milyonlarca kişinin izlediği popüler İslami ilahilere rastlamak mümkündür. Ancak bilinmektedir ki, Youtube sadece bu video izleme sitelerinden yalnızca bir tanesidir. Bu nedenle bu veriler aslında minimum sayıları göstermektedir. Youtube'da en çok dinlenen Türkçe 10 İslami popüler müziğin verileri tablollaştırıldığında şu bilgilere erişilmektedir;

Tablo 1: Popüler Olan Bazı İlahi Parçalarının Youtube'ta İzlenme Oranları

Sanatçı Adı	İlahi	Dinlenme Sayısı
Sami Yusuf	<i>Hasbi Rabbi</i>	46 Milyon
Fatih Zirek	<i>Ya İlahi</i>	28 Milyon
Maher Zain	<i>Maşallah²⁸</i>	26 Milyon
Sedat Uçan	<i>İslandı Seccadem</i>	22 Milyon
Maher Zain	<i>Nerdesin</i>	22 Milyon
Grup Taif	<i>Ağlar Yakub Ağlar</i>	20 Milyon
Hasan Dursun	<i>Özledim Rasulu</i>	14 Milyon
Mustafa Özcan Güneşdoğdu	<i>Cürmüm İle Geldim Sana</i>	8 Milyon
Abdurrahman Önül	<i>Nerdesin</i>	7 Milyon
Abdurrahman Önül	<i>Bilali Habeşi</i>	7 Milyon

Öte yandan günün her saati yayın yapan ve popülerleşmiş ilahilere sıklıkla yer veren, Bedir TV, Hilal TV, Mehtap TV, Berat TV, Dost TV, Rahmet TV, Ümmet TV gibi pek çok dini İlahi kanalı mevcuttur. Aynı zamanda Kral TV gibi popüler şarkıların çalındığı kanallarda da sıklıkla popüler İslami ilahilere yer verilmektedir.

²⁸ Bu ilahi günümüzde yoğunlukla İslami düğünlerde gelin ve damadın salona giriş müziği olarak kullanılmaktadır. Oldukça hareketli ezgi ve tınılarla profesyonel orkestra eşliğinde yapılmış bir müziktir.

Bu bağlamda hem internet ortamında hem de televizyon ekranlarında sıklıkla İslami popüler müziğin görünür olması aynı zamanda amatör dindar kesimlerin de bu bağlamda tüketim biçimleri sergilemesini beraberinde getirmektedir. Bu nedenle videoların yüklendiği internet sitelerinde, mevlitlerde İslami ilahileri remix yaparak söyleyen kadına²⁹ ve yine mevlitlerde playback yapıp, ışıklı ve süslü araçlar kullanarak bir pavyon sahnesi formatında videolar yayınlayan kadına rastlamak şaşırtıcı değildir.³⁰ Mevlitlerde playback yapan kadının videosu incelendiğinde kadının playback müzik olarak Abdurrahman Önül'ün ilahisini kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda Abdurrahman Önül'ün sesi bir erkek sesine göre tiz bir nitelikte olup kadının playback yapması için uygundur. Bu nedenle popüler bir kadın ilahi sanatçısının olmamasından dolayı bilinçli bir şekilde seçilen bir ilahidir. Aynı zamanda Abdurrahman Önül'ün popüler bir ilahi sanatçısı olması ve ilahilerinin popüler bir nitelikte olması da ilahinin seçilmesindeki bir diğer etkidir. Önceki dönemlerde belirli kurallara uygun biçimde okunan ve belli bir ciddiyet taşıdığı anlaşılan ortamlardan, neon ışıklı tabelaların, playback müzik araçlarının, remixin ve bir şov havasının olduğu mevlit törenleri konusunda şu an için sınırlı sayıda örnekler gösterilebilmektedir. Ancak gün geçtikçe İslami müziğin popüler kültür doğrultusunda dönüştüğü ölçüde bu örneklerin de daha fazla yaygınlaştığı görülmektedir.

Konuyla ilişkilendirildiğinde, İslamda belirli geleneksel kurallara ve sınırlamalara bağlanan eğlence anlayışının günümüz eğlence anlayışı karşısında kısır kaldığı belirtilebilir. Eğlence denince akla ilk gelen şeylerden biri de müziktir. Neredeyse her eğlence türünde müziğin kullanıldığı söylenebilir. Muhafazakâr İslami kesimin eğlence ihtiyacının karşılanabilmesi için geleneksel kuralların günümüz eğlence formlarına göre güncellenmesi ve yapılacak eğlencenin İslamizeleştirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla popüler kültürün eğlence pratiklerinin İslamizeleştirilmesi muhafazakâr Müslümanlara kullanışlı bir yol sunmaktadır. Bu nedenle İslami kesim tarafından popüler eğlence kültürü öğelerinin İslamizeştirilerek yaşandığı söylenebilir. Bu konuyla ilişkili olarak son zamanlarda

²⁹ Neredesin ilahisini remixleyerek okuyan kadının video görüntüsü için bkz.

<https://www.youtube.com/watch?v=C2IMduMOTvg> Erişim Tarihi: 20.06.2019 Saat: 11:00.

³⁰ Bahsedilen kadının evlerde düzenlediği mevlit görüntüleri için bkz.

<https://www.youtube.com/watch?v=7fNV3wkM0Vo> Erişim Tarihi: 20.06.2019 Saat: 11:10.

https://www.youtube.com/watch?v=CBHD4w3_6Uk Erişim Tarihi: 20.06.2019 Saat: 11:15.

medyaya da yansımış olan muhafazakâr kadınların teknedeki bekârlığa veda partisi³¹ de yukarıdaki örneklerle ilişkili olarak düşünülebilir. Mevlit, sünnet, düğün, kına gecesi, bekârlığa veda partisi gibi pratiklerin eğlence taraflarını modern argümanlar aracılığıyla tüketmek isteyen İslami kesimler, bunları İslamizeleştirip yaşayarak geleneksel İslami kurallara da uyum sağlamaktadırlar.

Geçerken belirtmek gerekir ki, İslami popüler müzik alanında sınırlı sayıda da olsa kadın sesi ve bedeni de görünür olmaya başlamıştır. Bu konu incelendiğinde ilk etaplarda popüler kadın sanatçılarının ilk örnekleri verdikleri görülmektedir. İntizar “Hak Bir Gönül Verdi Bana”, Mehtap Demir “Ha Leyli (Ya Nedir Allah)”, Sibel Can “Allahu Allah”, Ayşe Ekiz “Sevdim Seni Makbuduma”, İslami konularda konuşmacı olarak televizyon programlarına çıkan muhafazakâr Esra Elönü’nün de Mustafa Demirci’nin Ülke TV programında ilahi söylediği görülmektedir. Öte yandan Türkiye dışında Bosnalı kadın ilahi grubu “Hor Stambol”, Çeçen kadın ilahi grupları, Azerbaycan ve diğer Türki devletlerden olduğu anlaşılan “Nerciz İlahi Nağmeler Qrupu”, “İlahi Eşq Qrupu”, İntizar İlahi Negmeler Qrupu” gibi kadın ilahi gruplarına rastlamak mümkündür. Türkiye’de ise bazı kadınların daha amatör düzeyde oldukları³² ve çoğunun düğün gibi organizasyonlarda yer aldıkları görülmektedir.³³ Anlaşılan o ki İslami müziğin dönüşümü sadece enstrüman ezgi, tını ve görünürlük stratejileri üzerinden değil, aynı zamanda geleneksel kuralların ve anlayışların da dönüştüğü bir alanda da gerçekleşmektedir. Bu nedenle 1990’lı yıllarda İslami düğünlerde görünür olmaya başlayan erkek ilahi sanatçıları nasıl dönemin gelişmeleri ve popüler kültür etkisiyle dönüştüyse aynı durumun kadın ilahi sanatçıları için de geçerli olacağı beklenebilir. Bu nedenle “kadın sesinden müzik dinlemek haramdır” düşüncesini içeren geleneksel İslami müzik anlayışı popüler kültür ile daha derinlikli ilişkiler kurmaya devam ettikçe kurallarını yeniden güncellemek ve dönüştürmek durumunda kalmaktadır.

İslami müzik, popüler tüketim kültürünün etkisi ve yaygınlaşması, İslamın iktidarlaşması, tarihsel ve sosyolojik süreçler içerisinde gelişen durumlar bağlamında dönüşmüştür. Bu bağlamda 1990’lı yıllarda ilk örnekleri oluşan İslami popüler

³¹ İlgili partinin video görüntüleri için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=41hENggfWNY>
Erişim Tarihi: 20.06.2019 Saat: 11:00

³² Kader Toptallı adında amatör bir kadın, Gül Ahmedim ilahisine bir klip çekmiş ve Youtube’da yayınlamıştır. İlgili videoya erişmek için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=yU3WhWcUwgl>
Erişim Tarihi: 20.06.2019 Saat: 11:30.

³³ Örnek teşkil etmesi açısından; “Grup Neva Bayan İlahi Grubu”, “Bursa İpek Balo Düğün salonu İlahi Grubu”, “Konya Bayan Tasavvuf Grubu”.

müziğin o dönemin popülerleşmiş kültürüyle ilişkili ezgiler kullanarak görünür olduğu ancak ritim ve enstrümanlar bağlamında geleneksel İslami kurallara uyumlu bir çizgide olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ilk örneklerde arabesk, musiki, halk türküsü gibi müziklerin ezgileriyle uyumlu bir tablo söz konusuydu. İlerleyen dönemlerde ise İslami müzik evrensel popüler müzik formlarıyla iç içe geçmeye başlamış ve İslami müziğin popülerleşmesi doğrultusunda artık iki alanın birbirini karşılıklı etkilediği örnekler oluşmaya başlamıştır. 2000’li yıllarda İslamcı bir partinin iktidarı kazanması sonucunda İslami kesimlerin düzen ve iktidarla olan muhalif problemleri dönüşmüş ve bu durum, popüler kültürün de gerektirdiği gibi sert ve muhalif söylemlerin yerine İslamiyete yönelme, Allah ve peygamber sevgisi gibi ılımlı söylemlerin olduğu bir tabloyu ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda içerik ve söylemlerin yanında ezgi, tını, enstrüman ve ritim yapıları da değişmiş, İslami popüler müzik yeni bir görünümle karşımıza çıkmıştır. Önceden yoğunluklu olarak kullanılan neyli ve tefli İslami müzikte artık, evrensel enstrümanlar olan gitar keman, viyola, çello, org, elektronik efekt, piyano gibi müzikal yapıların görünür olduğu eserler söz konusu olmuştur. 2010’lu yıllarla beraber ise artık popüler kültürle derinlikli ilişkilerin kurulduğu ve pop starlaşan ilahi sanatçıların ve popüler müzikle ayırt edilemeyen ilahi müziklerinin olduğu bir durum söz konusu olmaya başlamıştır. Bu bağlamda hem amatör ilahi grupları hem de ilahi dinleyicileri pop star ilahi sanatçılarından ve onların eser ve görünürlük biçimlerinden etkilenip buna uygun bir tüketim içinde belirmeye başlamışlardır.

3.1.3. İslami Müziğin Rock ve Rap Versiyonları

İslami müzik son zamanlarda tanık olduğu üzere Batılı olarak nitelenebilecek, rock ve rap gibi müzik formlarıyla da icra edilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda İlahilerin pop formatla okunmasının yanında rock ve rap tarzında okunduğu örnekler de göze çarpmaktadır. İlk etaplarda tebliğ amacıyla üretilen sade nitelikli İslami müzikler zaman içerisinde müzik piyasasının gerektirdiği kurallara uymaya başlamış, (Özel, 2016: 172) bu durum doğrultusunda da yeni ezgi, enstrüman, ritim ve öğeleri içermeye başlamış ve hatta yeni biçimlerle karşımıza çıkmıştır.

Günümüzde İslami müzikte belirgin olarak evrenselleşmiş müzik biçimleri olan rock ve rap gibi müzikal formların etkisi kendini belirgin bir biçimde

göstermektedir. Türkiye’de İslami rock müzik dendiğinde akla ilk gelen örneklerden biri, Ahmet Muhsin Tüzerdir. Bu doğrultuda kamuoyunda “Rock’çı İmam” olarak bilinen Ahmet Muhsin Tüzer’in İslami ilahileri rock müzikle ifade etmesi rock müzik ile İslami müzik anlayışının adaptasyonu hususuna örnek olarak verilebilir. “Rock’çı imam” her ne kadar Diyanet İşleri Başkanlığı ve diğer ortodoks kesimler tarafından dışlansa da önemli bir örneklem olaydır. Çünkü kendisi de diğer popüler İslami müzik örneklerinin olduğu gibi 2000’li yılların ortalarından itibaren görünür olmaya başlamıştır. Tüzer, bir yandan kadrolu bir cami imamı iken diğer yandan da rock tarzında ürettiği ilahilerin konserlerini yapıp büyük de bir rağbet görmüştü. Rock müziğin tüm enstrümanlarının ve müzikal yapısının kullanıldığı müziklerinde içerik, tamamıyla İslami mesaj ve söylemlerden oluşmaktaydı. Öte yandan Tüzer’in giyimi ve sahnedeki duruşu da bir rock sanatçısından farklı değildir. Türkiye bağlamında incelendiğinde İslami rock müzik konusunda Ahmet Muhsin Tüzeri’in yalnız olmadığı görülmektedir. Bu bağlamda çeşitli grupların varlığı söz konusudur. Grup Dem, Grup Endişe, Umutzen, Grup Dorian, Hicret gibi rock ilahi grupları, önde gelen gruplar olarak bilinmektedirler. İslami rock sanatçıları da tıpkı diğer popüler ilahi sanatçıları gibi, Allah ve peygamber sevgisini işlemekte, Müslümanlara karşı yapılan bir haksızlıkta isyan ve eleştiri nitelikli sözler söylemektedir. Bu bağlamda diğer rock gruplarından da ayrışarak barlarda çıkmayan ve alkol tüketmeyen “helal rock”ın olabileceğini yansıtmaktadırlar.

Günümüzde küreselleşme kültürünün başlıca yayılma aracı olarak kullanılan internet ve medya gibi mecralarda İslami rap müzik formunun pek çok çeşidi ve sanatçısı da dikkat çekmektedir. Öyle ki en radikal grupları temsil eden İslami örgütlerin içerisinde dâhi rap müzik ile anılan örgüt üyelerinin varlığına rastlanmaktadır.³⁴ Bu bağlamda İslami söylemlerin ve mesajların küresel araçlarla yayılmış ve popülerleşmiş bir müzik formu olan rap müzikle ifade edilmeye başlaması, İslami müzik kültürünün dönüşümü konusunda dikkate değer bir konudur.

1970’li yılların sonlarında temelleri New York’ta atılan rap müzik, çok fazla müzikal enstrümana ihtiyaç duyulmadan yapılan bir müzik türü olarak belirdi. Hip hop kültürünün bir formu olan bu müzik türü düzensiz ritim tarzları ve söyleme

³⁴ Günümüzde en radikal İslami örgütlerden biri olan İŞİD’e mensup rapçiler ile ilgili bazı haber sayfaları için bkz. <https://www.sozcu.com.tr/2015/dunya/iside-katilan-rapci-deso-dogg-suriyede-olduruldu-973665/> Erişim Tarihi: 20.06.2019 Saat: 14: 05.
<http://www.radikal.com.tr/dunya/rap-kariyerinden-iside-james-foleynin-basini-kesen-isid-uyesi-kim-1208726/>Erişim Tarihi: 20.06.2019 Saat: 14: 15

biçimleri ile özellikle ilk çıkış yıllarında siyahların kimlik ve toplumsal sorunlarına jazz ve blues'dan daha elverişli bir çerçeve sunarken aynı zamanda var olan düzene karşı da bir başkaldırı niteliği barındıran özellikler taşımaktaydı (Dursun, 2016: 215). Dolayısıyla rap müzik, Amerika'nın 70'li yıllardaki varoşlarında gettolaşmış çetelerin birbirini ıslah etmek amacıyla hip hop kültürünün uzantısı olarak ortaya çıkmıştır (İnce, 2009: 266). Zaman içerisinde küreselleşme olgusunun kültürel öğeleri yayma özelliğinin bir nesnesi olması hasebiyle de artık doğduğu yerden çok daha uzak bölgelerde bile icra edilen ve dinlenen bir müzik olma niteliğine bürünmüştür.

Rap müziğin müzik endüstrisinin üretim ve dağıtım ögesi olarak standartlaşmış ölçüler doğrultusunda tüm dünyaya yayılarak pazarlanması (İnce, 2009: 266-267) dindar müzik üreticilerini de etkilemiş, dini söylemlerin ve inancın yayılmasının bir yolu olarak rap müzik de kullanılmaya başlanmıştır. Bu yönüyle değerlendirildiğinde rap müzik, küreselleşen kültürün bir ögesi olarak gittiği yerlerde yeni bir kültürel öge olarak belirmesinin yanında aynı zamanda bu ögenin belirlediği biçimler doğrultusunda yerel kültürlerle bir ifade etme aracı olarak da nitelik kazanmıştır. Bu anlamda "rap müzik glokalleşmenin, yani global olanın yerel öğelerle sentezlenmesi sonucu oluşan çapraz kültürel etkileşimin bir örneği olarak belirir" (Özdemir, 2017: 231). Dolayısıyla rap müziğin sınırsız ve geniş söylemlerin ifade edilmesine müsaade eden yapısının inancın müzikal yollarla yayılma aracı olarak kullanılması için elverişli bir yapı sunduğu belirtilebilir. Nitekim İslami kesimlerin yaşamında da yer edinebilmiş olan rap müzik, "İslami rap müzik" alttürünün de doğmasına zemin hazırlamıştır. İslami rap müzik başlarda Amerika ve Avrupa'da yaşayan azınlık Müslüman gençler arasında yaygınlaşırken ilerleyen zamanlarda diğer ülkelerdeki Müslüman gençler arasında da yayılmaya başlamıştır.

İslami kesimler arasında 1980'li yıllarla birlikte bazı gruplar rap müziği İslam'a adapte etmeye çalışmış ve bu durum, daha çok politik ve etnik kökene dayalı, şiddeti öven mesajları içeren bir zemin üzerinde şekillenmiş, daha sonraları ise bu hareket gittikçe politik ve etnik kimliğini kaybederek pasifize olmaya başlamıştır (Haenni, 2014: 34). Türkiye'de ise İslami rap müziğin görünürlüğü 2000'li yılların ortalarından itibaren artmaktadır. 2000'li yılların başlarında Almanya'da yaşayan dindar Türk gençlerinin ilk örneklerini vermeye başladığı İslami rap müzik üzerinden fazla bir zaman geçmeden Türkiye'de de yayılmaya başlamıştır. İlk etapta ünlü rap sanatçılarının tasavvufi konuları işleyerek söylediği

rap müzik, zamanla dindar Müslüman gençlerin underground üretimleri ile yaygınlaşmıştır (Özdemir, 2017: 233).

Tasavvufi ve İslami rap müzik ayrımı yapan Özdemir, Sagopa Kajmer, Mihenk Taşı, Sad gibi ünlü rap sanatçılarının 2008 yılından itibaren üretmeye başladıkları ve İslami söylemler içeren rap müziğin tasavvufi rap müzik olduğunu, 2010'lu yıllar ile beraber underground ve bandrolsüz üretilen rap müziğin ise İslami rap olduğunu belirtmiştir (Özdemir, 2017). Tasavvufi rap müzik daha ılımlı söylemler ve içeriklerle belirirken, underground biçimde üretilen İslami rap müzik ise yer yer laik devlet düzenine, İsrail, Amerika ve Avrupa ülkelerine karşı radikal söylemler içermektedir. Ancak Ak Parti hükümetinin iktidar olduğu bir dönemde İslami rapin yaygınlık kazanmaya başlaması, Avrupa'daki İslami rapçilerden farklılaşarak, Türkiye'de, tüm radikal söylemlerine rağmen, egemen gücü destekleyen ve bundan destek alan bir şekilde icra edilen bir İslami rap biçiminin oluşmasını beraberinde getirmiştir (Özdemir, 2017:241). Bu bağlamda Türkiye'deki İslami rapin, diğer örneklerden ayrılarak iktidar-rap ilişkisinde kendine has bir yapıda olduğu belirtilebilir.

Öte yandan İslami rap müzik, radikal söylemlerinin yanında gençleri "hakka" davet etmeye ve şeriat düzeninin tesis edilmesine yönelik içeriklerle de yapılmaktadır. Bu bağlamda hem Youtube'da bir kanal olan hem de web sayfası olan "Hayalhanem" sayfasında underground İslami rap videolar yayınlanmaktadır. Yaklaşık 4 milyon kişi tarafından dinlenmiş ve söyleyeni anonim olan "Dinlenme Rekorları Kıran İslami Rap Parça" başlığıyla paylaşılan parçada "iman vesikan olmazsa bu işin akıbeti sonsuz bir cehennem olacaktır/ derdi çektim seni biçicem, hakikatten bahsedicem, sokaklarda şarap değil, bundan sonra çay içicez" gibi sözler yer almaktadır. Youtube'da Rapsantral ismiyle videolar yayınlayan, söylemlerinde daha çok laik devleti hedef alan, İsrail ve Amerikayı emperyalist güçler olarak gören İslami rap sanatçısı ise keskin bir karşıtlıkla dikkatleri üstüne çekmektedir. Aynı zamanda bu kişi kendisiyle yapılan bir röportajda muhafazakâr değil, şeriatçı olduğunu açık bir şekilde belirtmiştir.³⁵ Rapsantral Osmanlı dönemindeki hilafete özlem duymakta ve şarkılarında İslami şeriata göre yaşamayan Müslümanları da eleştirmektedir. Bu bağlamda Rapsantral, Türkçe yapılan İslami rap'te söylem ve düşünceleri bağlamında en keskin ve sert örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

³⁵ Rapsantral ile yapılmış olan röportaj için bkz. <https://www.dunyabizim.com/muzik/rapsantral-muhafazakar-degilmis-h5661.html> Erişim Tarihi: 18.06.2019 Saat: 10:00.

Günümüzde Türkçe İslami rapte Rapsantralin şeriata dayalı toplum tahayyülünü içermeyen ancak underground tarzda, peygamber ve Allah sevgisini, imanın güzel yönlerini, dünyada Müslümanların yaşadığı mağduriyetleri (özellikle Filistin ve Suriye örnekleri) anlatan pek çok örnekten bahsedilebilir (Özdemir, 2017: 243). R.A.Y, Taha, Misal, Nefes, Vesselam, Grup Nasihat gibi underground rap sanatçıları bu konuda bilinen örneklerdir. Şarkılarında politik-tarihi mesajlar vermenin yanı sıra, aynı zamanda iman ve ibadetin faydalarını ve dünyadaki Müslümanların durumunu anlatan bu kişiler, bir yandan gençlerin İslamiyet yolunda yürümelerini amaçlarken öte yandan Müslüman gençlerin dinleyebileceği alternatif müzikler üretmektedirler (Özdemir, 2017: 243). Bu bağlamda bu kişilerin popüler İslami gençlik kültürünün gelişimine katkı sağladıkları da düşünülebilir.

Bu bağlamdan dolayı Televizyon kanallarında İslami yayınlar yapan ilahiyatçıların programlarında İslami rap yapan kişileri görmek şaşırtıcı değildir. Özellikle Nihat Hatipoğlu'nun programı bu konuda dikkate değerdir. Geeflow Musab ve rap dünyasında Misal adıyla bilinen Resul Aydemir gibi İslami rap müzik yapan kişiler bu programa katılmıştır. Geeflow Musab kendisiyle yapılan röportajda, Almanya'da yaşayan bir Türk olarak hip hop kültürünün içinde doğduğunu, bu nedenle de rapin kendisi için her zaman iyi bir ifade aracı olduğunu belirtmiştir. Verdiği röportajda gençleri etkilediğini ve sosyal medya üzerinden çok fazla olumlu mesajlar aldığını belirtmiştir.³⁶ Nihat Hatipoğlu'nun programında okuduğu Hasbi Rabbi adlı rap parçasıyla konuklar arasında olan yaşlı bir kadın kendinden geçmiş ve kafasını müziğin ahnegine uygun biçimde sallayıp şarkıya eşlik etmişti. Bu durum dini söylemin müzikal yolla aktarılırken etkileyciliğinin nasıl arttığına bir örnek teşkil ederken, aynı zamanda rap müziğinin dini söylemin ifade edilmesi hususunda ne kadar kullanışlı bir yapı olduğunu da örneklemektedir. Bu kadının görüntülerinin sosyal medyada ilgi görmesi üzerine Geeflow Musab da pek çok kişi tarafından duyulan bir isim olarak belirdi. Aynı zamanda programdan hemen sonra Abdurrahman Önül ile beraber bir video yayınlayıp ilerleyen dönemde ortak bir şarkı yapacaklarını açıkladılar.³⁷ Bu bağlamda popülerleşmiş bir ilahi sanatçısının ve İslami rap yapan bir kişinin tıpkı diğer popüler müzik örneklerinde olduğu gibi bir müzik şekliyle hareket etmeleri dikkate değerdir. Geleneksel kalıplarından sıyrılıp

³⁶ Geeflow Musab ile yapılan röportaj için bkz. <https://www.sabah.com.tr/cumartesi/2019/06/01/nihat-hocanın-takim-elbiseli-rapcisi-geeflow-musab-1559380487> Erişim Tarihi: 18.06.2019 Saat: 14:00

³⁷ Abdurrahman Önül ve Geeflow Musab'ın yeni albüm çıkaracaklarını duyurdukları video için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=VxRcFOJfSVs> Erişim Tarihi: 18.06.2019 Saat: 15:00.

artık yeni formlar doğrultusunda icra edilen İslami müzik yeni bileşimler doğrultusunda üretilmektedir. Bir yandan popüler müziğin ezgi, enstrüman ve araçları kullanılarak icra edilen ilahiler öte yandan hip hop kültürünün müzik formu olarak dünyaya yayılan rap müziğin alttürü olan İslami rapin kullanılmasıyla İslami söylemler ifade edilmektedir. Bu konuda Abdurrahman Önül'ün içerisinde rap müziğin de bulunduğu ilahileri iyi bir örneklem olay olarak değerlendirilebilir. Abdurrahman Önül, Türkiye'de ilk İslami rap örnekleri verildiği yıllarda rap müzikle ilahinin bir arada olduğu müzikler yapmaya başlamıştır. Bu doğrultuda 2002 yılında çıkardığı Sahabeler albümünde geçen Kırmızı Güller ilahisinin enstrümanları ve ezgileri popüler nitelikler barındırırken ilahinin bir bölümünde de peygambere övgüler içeren bir rap şarkısı mevcuttur. İlerleyen zamanlarda rap sanatçısı Fuat ile beraber Medine ilahisine klip çeken Önül bu konuda üretilecek olan yeni müziklere de ön ayak olmuştur. Nitekim yeni tanınmaya başlanan ilahi sanatçılarının bu konudaki örnekleri de mevcuttur. Bu konu için Murat Belet ve Resul Aydemir'in beraber yaptığı çalışma örnek gösterilebilir. Bu ikilinin "Seni Buldum" adlı müzik parçası 2019 yılında üretilmiştir. Müziğin ilahi kısmında peygamber sevgisine ve imanın güzelliğine değinilirken, rap kısmında ise gençlerin hak yolunda olması gerekliliği konusunda mesajlar verilmektedir. İlahi aynı zamanda müzikal olarak da oldukça modern ve profesyonel enstrüman, ezgi ve biçimlerle icra edilmiştir.

Haenni, günümüzün en popüler Müslüman rap gruplarından olan Native Deen grubunu örnek göstererek, son dönemlerde İslami açıdan meşru sayılmaya başlanan rap müzik yapma tarzının Amerikalı Hristiyan rock gruplarının "müzikal yollarla inancı yayma ve tazeleme" yöntemiyle uyuştuğunu belirtmektedir (Haenni, 2014: 34). Bu bağlamda ortalama beğenilere uygun ve çok daha fazla kişiye ulaşabilme amacıyla yapılan diğer İslami ürünler gibi İslami rap müziğin de bu yolla yapıldığı söylenebilir.

Yukarıdaki diğer örneklem olaylar için değinildiği üzere küreselleşmenin standartlaşmış bir kültürü yayma özelliğinin yanında, aynı zamanda yerel kültürlere kendilerini ifade etme ve bunu yaygınlaştırma olanağı sunması dini kesimlerin de bu stratejiyi kullanarak söylemlerini yaygınlaştırmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla İslami inanç ve söylemlerin yaygınlaştırılması konusunda, hem müzikal enstrümanlara ve güzel bir sese fazlaca ihtiyaç duymayan hem de her türlü mesajın aktarılabilceği bir yapı sunan rap müzik, İslami müzik piyasası için oldukça kullanışlı bir yapı sunmuştur. Bu bağlamda İslami rap müzik, rapçi dindar gençlerin

Müslüman bir gençlik kültürünü oluşturmasına uygun bir yapı sunmaktadır (Özdemir, 2017: 245). Bu nedenle müziksel anlamda geleneksel İslami müzik anlayışının uzağında olmasına rağmen hem dini niteliklerle yapılan televizyon programlarında hem de İslami kesimin diğer alanlarında her fırsatta görünür kılınmaktadır. Modern dünyayla uyumlu bir yaklaşımla icra edilen İslami rap müzik, geleneksel İslami müzik anlayışının dönüşümü konusunun bir başka örneğini bizlere sunmaktadır.

3.2. Popüler Kültür ve İslami Tarikatlar

İslami kesimlerin tarikatlaşma süreci belirli aşamalardan geçmiş ve tarikatlar yukarıda ilgili bölümde değinildiği şekliyle toplumsal yaşamdaki yerini almıştır. Pek çok benzer özelliklerinin yanında farklılaşan ve kendilerine has dini yorumlama biçimleri üzerinden söylemler inşa eden tarikatlar, dinsel toplum içerisinde yaşanması ve icra edilmesi için birer aracı olma işlevi görürken aynı zamanda İslami yaşamda belirli formlar çerçevesinde, toplumların miras olarak devraldığı kültürel ve geleneksel pratiklerin de yaşanmasına zemin hazırlamışlardır. Öte yandan günümüzde kapitalist ideoloji, İslami kültür ve ekonomiyi de içine alacak biçimde küreselleşmiş; maddi değerlerin yanında manevi değerlerin de (dini inanç, tarikatçılık, mezhep anlayışları vb.) birer piyasa metasına dönüşüp satılmasına ortam hazırlamıştır (Bulut, 1997: 250-251). İslami tarikatların küreselleşmenin ekonomik ve kültürel değerleri ve mantığıyla ilişki içerisine girmesi ve tarikatların ekonomik alanda güç kazanıp kamusal alanda görünürlüğünün artması, hem tarikatların etki sahasının genişlemesini hem de tarikat kültürüne ait formların, pratiklerin icra edilme biçimlerinin değişip dönüşmesini beraberinde getirmiştir. Ana akım dini anlayışa oranla geçmişi itibarıyla farklı kültürel etkileşim süreçlerine açık olan bu heterodoksi/tasavvufi oluşumlar aynı zamanda popüler kültürün günümüzde İslami alan ile haşır neşir olmasının açıklanmasında önemli ve öncü bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır (Bölükbaşı, 2016).

Türkiye bağlamında düşünüldüğünde özellikle yakın geçmişte beliren bazı gelişmeler de İslami tarikatların popüler kültürle ilişkili olarak bir dönüşüm süreci içerisine girmesine zemin hazırlamıştır. Bu nedenle yakın geçmişte yaşanan durumlara değinerek ilerlenmesi gerekmektedir. Türkiye’de 1980’li yıllarda neoliberal politikaların uygulanmasını takip eden süreçte kentleşmenin yoğun olduğu

bir durum söz konusu olmuş ve kentin zorlu yaşamına mukabil olarak tarikatlara ve cemaatlara olan ilgi artmış, 80’li yıllar tarikatların ve cemaatlerin yaygın bir biçimde görünür olmaya başladığı yıllar olmuştur (Bölükbaşı, 2016: 153). Tarikatlar kentleşmenin beraberinde getirdiği kompleks durumlara göre şekil alabilmiş, dolayısıyla hem kırdan kente göç etmiş olan ve henüz kentlileşmeye başlamış insanlara hem de daha eğitilmiş olan kentli insanlara göre farklı ihtiyaçlar ve farklı kesimlere hitap edecek düzeyde bir tarikatlaşma süreci gerçekleşmiştir (Güngör, 1998: 172). Öte yandan piyasa mantığıyla ilişkili olarak yine 1980’li yıllarda şimdiki anın önemli olduğu bir anlayış söz konusu olmaya başlamış, buna paralel olarak İslamcı paradigma da “Asr-ı Saadet”e geri dönüş tahayyülünden sıyrılmaya başlayarak kendine ait aydın ve profesyonel kimlikleri içeren orta sınıfını oluşturarak modernleşme ile iç içe geçmeye başlamıştır (Göle, 2011: 14). 1990’lı yıllar ise İslami kesim için 2000’li yılların kültürel temellerinin atıldığı yıllar olarak değerlendirilebilir. Bu yıllarda İslami popüler kültürel ürünler üretilmeye başlanmış ancak dönemin mevcut siyasi atmosferi ve toplumsal özelliklerinden dolayı ana akım kültür ile eklenme söz konusu olmamıştır. Öte yandan modernleşme ve İslamcılığın birbirini etkilemeye başladığı yıllar yine bu döneme denk gelmekte, bu durum dönemin edebi ürünlerine de yansımıştır (Çayır, 2008). Bu bağlamda tarikatlar da kendi öğretisi ve söylemlerini yaygınlaştıracakları araçları kullanmaya ve bu döneme uygun stratejiler geliştirmeye başlamıştır. 2000’li yıllar ise dinsel alan ile popüler kültürün iç içe geçtiği yıllar olmuş, dinsel formlar yeni bir popüler kültür ürünü olarak ana akım kültürle bütünleşmiş bir çerçeveye bürünmüştür. Bu gelişmenin çekirdeğini de tasavvufçu yapılar oluşturmuştur (Bölükbaşı, 2016: 150). Bu nedenle 1980’li yıllarla beraber tasavvuf ve tasavvufçuluğun yeniden belirlediği, 1990’lı yıllarda modernleşmeyle içine girilen durum sonucu bir özeleştirici yapma ve birikim kazanma döneminin olduğu, 2000’li yıllarla beraber ise yeniden bir doğuş yaşandığı belirtilebilir (Bölükbaşı, 2016: 153).

Bu bağlamda küreselleşme yapısı ve bunun araçları ile gerçekleştirilen ilişki ve Türkiye’de İslamcı bir partinin iktidar olmasıyla ilişkili olarak son birkaç on yılda tarikat yapıları, eski yapılarına oranla, etki sahası, ekonomik nüfuz, görünürlük ve sayısal nicelik bağlamında ciddi bir büyüme kaydetmiştir. Türkiye’deki siyasi ve sosyolojik gelişmelerin yanında küreselleşmenin kapitalist düzeni ve kültürüyle kurulan ilişkiyle de bağlantılı olan bu durum, bu ilişki içerisine girmiş olan tarikatların kültürel ve yapısal değerler bağlamında dönüşmesini beraberinde

getirmiştir. Daha önce pek çok tarikatın gizli bir şekilde yaptığı zikir törenleri artık internet ortamında bir “tık” ile izlenebilmektedir. Hatta 2017 yılında Malezya’da ilk defa düzenlenen ve dünya genelinden İslami tarikatların katıldığı “Sema Festivali” organizasyonuna Türkiye’den de Halveti tarikatı katılmış ve burada zikir gösterisi şov amaçlı gerçekleştirilmişti. Bu zikir görüntüleri yine diğer tarikatların da yaptığı gibi video paylaşım sitelerine yüklenmiş ve tanıtımı buradan yapılmıştı.³⁸ Öyle ki pek çok tarikatın kendi öğretilerine ve dini yorumlama biçimlerine göre kullandıkları internet sayfaları, 24 saat uydu yayını yapan TV kanalları mevcuttur. Bunun yanında tarikat şeyhleri ulusal düzeyde yayın yapan TV kanallarına çıkıp tartışma programlarında kendi dini yorumlama biçimlerinden bahsetmekte, bu programlarda kendi tarikatlarının da reklamını yapmaktan imtina etmemektedirler. Bu bağlamda geçmiş yıllarda tarikat denince radikal dini söylemlerin, geleneksel dini yorumlamaların akıllara geldiği bir durumdan ziyade artık tarikat şeyhlerinin gündelik hayatı yorumlama ve yaşama biçimlerine şaşırdığımız, tarikatların zikir ve çeşitli gündelik pratiklerinin popüler kültür öğelerini barındıracak bir biçimde dönüştüğü bir tabloyla karşı karşıyayız.

Konuyla bağlantılı olarak Mevlevilik tarikatını ele almak iyi bir örnek olacaktır. Mevlevilik, müziği ve sema gösterisiyle ana akım İslamdan ayrışan bir tarikat yapılanması ve tasavvufi değerler üzerine inşa edilmiş yaklaşımları dolayısıyla özünde heterodoksi bir tarikat olarak değerlendirilmektedir. Mevlevi tarikatında sema gösterilerinin bir şova dönüşmesi durumu söz konusu olsa bile yüzlerce yıldır inşa edilmiş olan kültürel yapılarının çağdaş formlar doğrultusunda değiştirilme gibi bir eğilim söz konusu değildir. Benzer olarak Kadiri tarikatının ve ona bağlı oluşan kolların da müzik ve zikirleri yine geleneksel bir kültüre dayanır ve bu geleneğe bağlılık durumunun neredeyse tüm dinsel pratiklerde devam ettirildiği söylenebilir. Her ne kadar Kadiri tarikatının bir kolu olan İcmalciler cemaati gibi diğer pek çok tarikat kolu siyasi parti, şirketler grubu, ulusal kanal ve günlük yayın organları sahibi olarak belirse de genel itibarıyla kültürel bir öge olarak zikir pratikleri ve ibadetlerinde geleneksellik korunmakta, mevcut kültürel yapı bir değişikliğe uğramamaktadır. Ancak bir zamanların ağırbaşlı tarikatlarından olan Nakşibendiliğin (Schimmel, 2004: 194) 90’lı yıllardan sonra görünürlükleri artan İsmailağa ve Kıbrısı kolları veya Adnan Oktar cemaati gibi geleneksel bir tarihe

³⁸ Halveti tarikatının “Sema Festivali” zikir görüntüleri için için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=Thvpg-lxf3g> Erişim Tarihi: 15.04.2019 Saat: 22: 00

dayanmayıp bunu koruma gayreti olmayan tarikatların kültürel olarak daha çok popüler kültür ile ilişkilendirilebileceği bir tablo mevcuttur. Bu bağlamda özellikle Nakşibendiliğin kolları olarak karşımıza çıkan tarikat kollarında popüler kültür bağlamında kültürel bir değişimin varlığı söz konusu olmaktadır. Nakşibendilik diğer tarikatlara oranla hem daha çok kola bölünmüş hem de çok daha geniş coğrafyalara yayılmıştır. Bu nedenle Nakşibendiliğin kolları arasında bile yorum farkları mevcut olup çekilen zikrin yapılışı bile farklılık gösterebilmektedir. Bu doğrultuda Nakşibendiliğin bir kolu olarak faaliyetleri Suriye’de devam eden Haznevi tarikatının olduğu yerden Batının en ücra ülkelerine kadar uzanan bir sınır içerisinde örgütlenme çalışmaları yürüten çeşitli kollara sahip olmuştur. Dolayısıyla Tayfun Atay’ın (2017) da belirttiği gibi Nakşibendiliği küreselleştiren bir isim olarak Şeyh Nazım Kıbrısı’den, Nakşibendiliği magazinleştiren bir vaiz olarak anılan Ahmet Mahmut Ünlü’ye kadar pek çok Nakşi Şeyh ve onlara bağlı cemaatlerin popüler kültüre adapte olma sürecinde daha belirgin bir biçimde kendilerini göstermektedir.

Nakşibendi bir tarikat olarak Kıbrıs’ta örgütlenmesini gerçekleştiren Kıbrısı tarikatı faaliyetlerini Batı ülkelerine de taşımış, bu nedenle Batı kültürü ve formları ile kendi geleneksel kültürünü harmanlayan pratiklerin oluşmasını beraberinde getirmiştir (Atay, 2017). İstanbul başta olmak üzere Marmara bölgesinde faaliyetlerini sürdüren ve Ahmet Mahmut Ünlü’nün liderliğini yürüttüğü İsmailağa cemaati de benzer bir kültürel dönüşümün içerisine girmiştir. İsmailağa cemaati yükselişe geçtiği dönemin sosyolojik ve siyasi özellikleriyle ilişkili bir biçimde görünür olmaya başlamıştır. Aynı zamanda tarihsel olarak Mevlevilik veya Kadirilik tarikatları kadar köklü bir geleneğe ve geçmişe sahip olmadığından mevcut tarikat kültürünün dönüşümü çok daha kolay bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu nedenle popüler kültürel öğeler ve buna dair stratejiler burada da kendini göstermiştir. Dolayısıyla köklü bir geleneğe sahip olmayan, popüler kültürün stratejileri ile ilişkili olarak daha fazla görünürlük elde etme mantığını içselleştiren ve coğrafi olarak daha fazla yayılmış ve hatta Batının kültürel alanına taşınmış olan tarikatların kültürel yapılarında popüler kültürel formlar doğrultusunda bir dönüşüm gerçekleşmektedir.

Adnan Oktar’ın önderliğinde oluşan tarikat da günümüzde dikkat çeken bir İslami grup olarak karşımıza çıkmaktadır. İslami olanın tanımlamasını çok farklı bir pencereden gerçekleştiren bu grup tıpkı bir tarikat gibi toplanmakta ve bir şeyhin vaazları gibi Adnan Oktar, dini ve güncel meseleleri yorumlayıp kitlesine anlatmaya ve söylemlerini dini temele oturtmaya çalışmaktadır. Günün her saati yayın yapan

kanalında programlar düzenlemekte, kadın ve erkek müritlere sohbetler vermekte ve arada kadınların müzik eşliğinde dans ettiği bir program sunmaktadır. İslamın güzellikler dini olduğunu savunan Oktar, bu bağlamda mensubu olan kadın müritlerin bedenlerinin ön planda olduğu ve ortodoks İslami çevrelerin rahatsız olabileceği bir şekilde programlar yapıyordu. Ortodoks İslami kesimlerin yaklaşımlarına göre heretik (sapkın) sayılan Adnan Oktar ve cemaati, dini söylemlerini Kur'an ayetlerine ve peygamber hadislerine dayandırmakta ve cemaatine mürit bulmakta zorluk çekmemekteydi. Asıl ve gerçek İslami anlayışın da kendilerine ait olduğunu savunmaktaydılar. İlk kurulduğu yıllarda da yukarıda değindiğimiz üzere 80'li yıllardaki durumla ilişkili olarak Mimar Sinan Sanat Akademisi'nin olduğu bölgede öğrenciler arasında örgütlenme çalışmaları yapmış, hedef kitlesi olarak da üst orta sınıf ve zengin sınıf ailelerinin çocuklarına hitap etmeye çalışmış, dönemin mankenleri ve ünlüleriyle de ilişkiler geliştirilmiştir. 2011 yılında açtığı A9 televizyon kanalı ile beraber ise dikkatleri birden üstüne çekmiştir. İslami anlayışı doğrultusunda kamuoyunda yaygın biçimde “kedicik” olarak bilinen, tarikat içerisinde ise “kadın bacılar” olarak adlandırılan ve estetik cerrahiler doğrultusunda vücut hatları belirgin hale gelmiş olan kadın müritler ile tarikatta “erkek kardeşler” olarak adlandırılan “kaslı, yakışıklı” erkek müritlerin beden gösterisi yaptıkları müzikli programlar yayınlamaya başlamıştır. Adnan Oktar'ın yaptığı sohbetin aralarında ise eğlence içerikli popülerleşmiş şarkılar eşliğinde özellikle kadın müritlerin dans ettiği bir format söz konusuydu.³⁹ Bunların yanında gösterişli yılbaşı partileri⁴⁰ düzenleyip yatlarda ve lüks mekânlarda partiler veren ve 10'dan fazla “bikini” kadının arasında oturup yat turu pozları⁴¹ veren Adnan Oktar ve onun cemaati gündelik hayatı yaşama biçimleri ve dini pratikler konusunda İslami alana bambaşka bir yorum getirmiştir. Kullandıkları mekânlar ve araçlar, sergiledikleri yaşam biçimleri bağlamında küreselleşmenin tüketim kültürü ile haşır neşir iken, dini paradigmalarını da bunun yayılma araçları olan, internet, televizyon, sosyal medyayı kullanarak yaygınlaştırmaya çalışmaktaydılar. Bu doğrultuda kadın ve erkek müritleri sık sık ulusal yayın yapan diğer televizyon kanallarında röportajlar

³⁹ A9 Televizyon kanalında yayınlanan programda kadın müritlerin yaptığı bir dans videosu için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=j3oItFOOiLk> Erişim Tarihi: 06.06.2019 Saat: 16:00

⁴⁰ İlgili gazete haberi için bkz. <http://www.milliyet.com.tr/fotogaleri/59033-magazin-adnan-oktar-in-yilbasi-eglencesi/> Erişim Tarihi: 08.03.2018 Saat: 11: 05.

⁴¹ Adnan Oktar'ın müritleri ile yaptığı yat turu görselleri için bkz. <http://www.milliyet.com.tr/galeri/adnan-oktarin-yat-turu-olay-oldu-58504?page=7> Erişim Tarihi: 20.06.2019 Saat: 11: 10.

yapmakta ve sosyal medyada özellikle Twitter’da çok aktif bir biçimde paylaşımlarda bulunmaktaydılar. Öte yandan dini söylemlerinden de taviz vermeyip özellikle homoseksüelliğe, marksizme, “İngiliz derin devletine” ve evrim teorisine karşı sert söylemlere sahip olabilmekteydiler.

İsmail Ağa tarikatı şeyhlerinden “Cübbeli Ahmet Hoca” lakaplı Ahmet Mahmut Ünlü, çıktığı TV kanalındaki programlarda stand up gösterilerini aratmayacak düzeyde komedi nitelikli dini sohbetler düzenlemekte, izleyicilerini verdiği dini vaazlarla sık sık güldürmektedir.⁴² Hatta bu TV programlarından kutsal olduğunu savunduğu nesnelere bile (yanmaz kefen, peygamberin terliği, kötülüklerden koruyan muska vb) pazarlamakta ve satın alındığı takdirde alan kişinin belirli kötülüklerden ve kabir azabından korunacağını iddia etmektedir.⁴³ Cübbeli Ahmet, geleneksel İslamın cami vaazlarından ziyade bir komedyenin şovuna benzeyen bu sohbetler ile bir internet ve TV fenomeni olarak cemaatini ve kendisini magazinleştirmiştir (Atay, 2017: 171). Aynı zamanda İsmailağa cemaatinin internet sitesinin yanında bu cemaate ait çağrı merkezi kurulmuş ve takipçilerin dini sorularına bu çağrı merkezi üzerinden cevaplar ve fetvalar verilmeye başlanmıştır. Öte yandan tarikatın ikinci ismi olarak da bilinen ve 2018 yılında hayatını kaybeden Abdulmetin Balkanlıoğlu da kendi adını taşıyan internet sitesi üzerinden hem sohbetlerini yayınlamakta hem de canlı sohbet sekmesi altında dini sorulara anlık cevap vermekteydi. Bu bağlamda İsmailağa cemaatinin tüm İslami giyim ve görünüşüne rağmen popüler kültürün yayılma mantığı ve araçları ile ilişki kurduğu ve buna uygun bir kültürel dönüşüm içerisine girdiği belirtilebilir. Böyle bir stratejinin 1990’lı yıllarda küçük ve ismi duyulmamış olan cemaatin ve şeyhinin neredeyse her kesimin tanımaya başladığı bir figür haline gelmesini sağladığı belirtilebilir.

3.3. Zikrin Dönüşümü

Tarikatların kültürel öğelerinin popüler kültürün araçları ve mantığıyla ilişkilendirilebilecek tüketim biçimleri, kullandıkları yöntemler ve sosyal ve gündelik yaşamlarıyla ilgili örnekler zikrin dönüşümünü anlamak açısından önem arz

⁴² Ahmet Mahmut Ünlü’nün cemaatini güldürerek yaptığı bir sohbet için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=h9pUj0ShwuA> Erişim Tarihi: 20.06.2019 Saat: 11: 20.

⁴³ Peygamber terliğinin pazarlanması ile ilgili video için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=1IB4r4PwMPM> Erişim Tarihi: 20.06.2019 Saat: 11: 30.

etmektedir. Özellikle tarikat şeyhlerine dair verilen örnekler küreselleşme ve popüler kültürün yayılma mantığıyla kurulan ilişkiye ışık tutan örneklerdir. Bu bağlamda müritlerin zikir çekerken sergilediği hareketlerin bir popüler kültür nesnesi olmuş break dansın hareketlerini yansıtması aynı durumla ilişkilidir. Yukarıdaki ilgili bölümde değinildiği üzere tarikatların merkezi pratiğini oluşturan zikir çekme olgusu hem İslama dayandırılmakta hem de İslamiyeti kabul eden toplulukların eski kültürel ve inanış pratikleri ve birçok diğer dinin pratikleriyle ilişkili bir yapıda ele alınmaktaydı. Bu bağlamda tarikat yapılarındaki değişim gibi, tarikatların merkezi ve kültürel bir ritüeli olan zikir pratiğinin de popüler kültür öğeleriyle ilişkilendirilebileceği bir durum söz konusudur.

Küreselleşmenin enformasyon akışı ve popüler kültürün yayılcı etkisiyle dünya çapında yer edinmiş dans ve müzik biçimlerinin artık ilk çıktıkları bölgeyle ilişkilendirilmesi pek söz konusu olmamaktadır (Dursun, 2016). Daha önce belirli topluluklara ait olan break dans gibi bazı danslar artık neredeyse tüm dünyadan kişilerin yapmaya çalıştığı dans biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. 1980'li yıllarda Amerika'daki siyah gençler arasında yaygınlaşan break dans şimdilerde tüm dünyada yaygın bir biçimde yapılan bir dans olarak belirmektedir. Bu bağlamda tarikatların zikir pratiklerinde sergiledikleri bazı hareketler bu dans biçimlerinin etkisini göstermekte ve tarikat mensuplarının manevi olarak dış dünyaya kapalı oldukları anlarda bile popüler tüketim kültürünün ürünleriyle haşır neşir olduklarını göstermektedir.

Tarikatların merkezi pratiğini oluşturan zikir ayininde geleneksel olarak belli başlı kafa sallama ve el kol hareketleri sergileniyorken artık bazı tarikatların günümüz zikir pratiklerinde “modern” dans formlarını andıran zikir çekme biçimlerine rastlamak mümkündür. İzleyen kişileri yeri geldiğinde şaşırtan, yeri geldiğinde de düşündüren bu örnekler tez için önem arz eden bir boyuttur. Bu bağlamda Nakşibendi tarikatının bir kolu olan Kıbrısı tarikatının zikir törenlerinde ortaya çıkan dans görüntüleri break dansın çeşitli hareketlerini⁴⁴ ve gidilen bölgeyle ilişkili kültürel dansların hareketlerini⁴⁵ içermekte ve müritler şeyhlerinin karşısında bu hareketleri zikir çerçevesinde sergilemektedirler. Şeyh ve diğer müritler de bu

⁴⁴ Kıbrısı tarikatına ait bir zikir töreninde sergilenen break dans görüntüleri için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=dLKscfnmij8&t=122s> Erişim Tarihi 20.06.2019 Saat: 14: 30.

⁴⁵ Kıbrısı tarikatının zikir töreninde sergilenen ve Afrikai dans biçimlerini andıran görüntüler için videonun onuncu dakikasına bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=zw25vh8qn9w> Erişim Tarihi: 08.04.2019 Saat 15: 20.

durumu hayranlıkla izlemektedirler. Hem zikrin hem de break dansın hareketlerini bedensel bir ahenk içerisinde sergileyen mürit önemli bir örneklem olay olarak değerlendirilmelidir. Aynı zamanda tarikattaki siyahi müritlerin de kendi bölgesel hareketlerini zikir esnasında sergilemeleri küreselleşmeyle beraber oluşan çok kültürlü yapıyla ilişkilidir. Küreselleşen bir tarikat halini almış Kıbrısı tarikatının pratiklerinde küreselleşmenin melezleşmiş kültürel unsurlarını görmek şaşırtıcı değildir. Tayfun Atay'ın Nakşibendiliği küreselleştiren hareket olarak ele aldığı Kıbrısı tarikatı Batı coğrafyasına açılmış ve oralarda çeşitli cemaat grupları oluşturarak tarikat kültürü ve pratiklerini başka bir boyuta taşımıştır (Atay, 2011). Ancak bu durum daha önce de değinildiği üzere küreselleşmenin yaygınlaştırdığı tüketim kültürünün ve gidilen coğrafyadaki kültürel öğelerin de tarikatların kültürel alanlarına sızmasına kapı aralamıştır. Bu bağlamda günlük hayatta dünyanın pek çok yerinde insanların tükettiği bir dans biçimi olan break dansın bedensel hareketlerinden etkilenmiş olduğu anlaşılan müridin bir dans ayini olarak algılamış olduğu zikirde de aynı hareketleri sergilediği görülmektedir. Coğrafi olarak Batıya taşınmış olan Kıbrısı tarikatı İslam coğrafyası dışına çıkmış ve tesadüfi olmayan bir şekilde Batılı kültür formları bu tarikatın kültürel pratiklerinin içerisinde belirmiştir (Atay, 2011). Benzer bir durum Çeçen tarikatlar için de söz konusudur. İslam coğrafyası dışında olmasıyla ilişkili olarak tarikatların zikir pratiği diğer kültürel pratiklerden etkilenmiş olan Çeçenlere ait tarikatların zikirlerinde hem bölgesel hem de Batı kültürüne ait dans figürleri kendini göstermiştir.⁴⁶ Hatta batılı dans müziklerinin video görüntülerine uyarlandığı zikir videoları çeşitli video paylaşım sitelerinde mizah amacıyla yayınlanmıştır.⁴⁷ Bu dönüşümün İslam Coğrafyası dışında belirgin bir biçimde görülmesi tesadüfi bir durum değildir. Benzer örneklem olay bağlamında düşünüldüğünde Almancı kuşağın 2000'li gençlerinin oradaki çok kültürlü yapıyla ilişkili biçimde önceki kuşağın vatan odaklı müziğinden ayrılarak özellikle ABD'de İslamcı gençler arasında yayılmış olan hip hop ve elektronik müzik alanlarında yeni ve farklı üretimler gerçekleştirdiği görülebilir (Güney ve arkadaşları, 2013: 251; Dursun, 2016: 207). Aynı gençlik yine boks ve sokak dövüşü gibi alanlarda da benzer bir dönüşüm içerisinde belirmiştir. Yine benzer çerçevede ilk pop ilahi örnekleri de yine buralarda oluşmuştur. Bu durumların hepsi İslam

⁴⁶ Çeçenlere ait bir tarikatın zikir çekerken çekilen bir video görüntüleri için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=8zO-a0n4BzU> Erişim Tarihi: 08.04.2019 Saat 16: 50.

⁴⁷ İlgili konunun montajlanmış video görüntüleri için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=D4gt5F0SIck> Erişim Tarihi: 08.04.2019 saat 16: 55.

coğrafyasının dışına çıkmakla ilişkili olarak gerçekleşen kültürel karşılaşmalar ve popüler kültür öğeleriyle gerçekleşen temaslarla ilişkili bir biçimde ortaya çıkmıştır.

Öte yandan Türkiye'deki tarikatlar zikir bağlamında değerlendirildiğinde farklı bir tablo mevcuttur. Zikrin yapıldığı mekânlar, zikir esnasında kullanılan araç gereçler her ne kadar eski örneklerle göre değişiklik gösterse de zikrin yapıma biçiminde köklü bir değişimin olmadığı söylenebilir. Ancak yine de tarikatların popülerleşmesiyle ilişkili olarak zikrin bir şova dönüşmesinin söz konusu olduğu örneklerle rastlanmaktadır. Örneğin Mevlevilerin sema gösterisi son zamanlarda oldukça popülerleşmiştir. Bu bağlamda bedensel ve biçimsel olarak zikir pratiği korunmuş olsa dâhi sema gösterileri pek çok yerde şov amaçlı yapılmaya başlamıştır. Hatta Konya'nın⁴⁸ ve Türkiye'nin⁴⁹ tanıtım videolarında sema gösterisinin yoğunluklu olarak kullanıldığı bir durum söz konusu olmaya başlamıştır. Ayrıca her yıl yapılan Şeb-i Arûs Mevlana'yı anma törenlerini Kültür ve Turizm Bakanlığı organize etmekte ve sahnede sema gösterileri sergilenmektedir.⁵⁰ Bu bağlamda bir zikir pratiği olan sema gösterisinin biçim olarak değil, ancak mekân, kullanılış amacı, görünürlük gibi konularda dönüşüm gösterdiği belirtilebilir. Benzer bir durumu Halveti Uşşakilerin ve Kadirilerin zikirlerinde de görmek mümkündür. Halveti Uşşakilerin zikirlerinde sahnede sergilenen ve şov amaçlı yapılan zikirler mevcuttur.⁵¹ Aynı şekilde Kadiriler de Abdulkadir Geylani'yi anma törenlerinde sahnede şov amaçlı zikir yapmaktadırlar.⁵² Bu bağlamda bir tarikat pratiği olarak zikrin yapılış şeklinin korunmuş olduğu, ancak İslami kültürün ana akım kültürle bütünleşerek popülerleşmesi sonucunda zikrin yapılış amacı, görünürlük biçimi ve yapıldığı mekân gibi olguların dönüştüğü belirtilebilir.

Sonuç itibariyle küreselleşmenin toplumsal hayatta çeşitli araçlarla yaygınlaştırdığı tüketim biçimlerinin karşısında bir zamanlar çekimser davranan, hatta bunlara karşı set çeken kesimler olan pek çok İslami tarikatın içerisinde artık

⁴⁸ Konya tanıtım videosu için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=J6yYIVKy36s>. Erişim Tarihi: 08.06.2019 Saat 15:40

⁴⁹ Kültür Bakanlığının internet sitesindeki Türkiye'nin tanıtım videosu için bkz. <https://tanitma.ktb.gov.tr/TR-132462/turkiye-tanitim-videolari.html> Erişim Tarihi: 08.06.2019 Saat 15:45

⁵⁰ 2016 yılında gerçekleştirilmiş olan Şeb-i Arus töreninde dönemin kültür bakanının konuşması ve sema töreni görüntüleri için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=YvoGCqUOuDE> Erişim Tarihi: 08.06.2019 Saat 16:15

⁵¹ Halveti Uşşaki tarikatının sahnede sergilenen zikir görüntüleri için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=Thvpg-lxf3g> Erişim Tarihi: 08.06.2019 Saat 16:30

⁵² Abdulkadir Geylani'yi Anma Töreni'ne ait bir zikir videosu için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=eWIR4SJULQg&pbjreload=10> Erişim Tarihi: 08.06.2019 Saat 16:45

küreselleşme ve popüler kültür formları ile uyumlu pratikler görmek mümkündür. Popüler kültürün tüketim biçimlerinin dünyanın her yerinde gün geçtikçe daha da yaygınlaşması, gelişen siyasi ve sosyolojik olaylar sonucunda ekonomik olarak küresel kapitalist stratejilerin kullanılması, tarihsel ve kültürel olarak köklü bir geleneğe sahip olunmaması, İslam coğrafyası dışına çıkararak yeni kültürel karşılaşmalara kapı aralanması gibi nedenler yukarıda belirtilen tarikatların ve müritlerinin bir kültürel dönüşüm yaşamasını beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda Allaha ulaşmayı hedefledikleri ve manevi yükselişi sağlamaya çalıştıkları zikir törenlerinde dâhi break dans figürleri gibi hareketler sergileyen müritlere rastlanmaktadır. Zikir tasavvuf tarihinden de anlaşılacağı üzere hem bir dans biçimi hem de müzikten ayrı düşünülemez bir öğedir. Bu nedenle kültürel karşılaşmalara açık hale gelen tarikat kültüründe zikrin başka müzikal öğelerden etkilenmesi şaşırtıcı bir durum değildir. Müritlerin yanında tarikat şeyhlerinin de popüler kültürel yaşama dair tüketim biçimleri görülmektedir. Hem tarikat şeyhleri hem de onların müritleri bu sürecin beraberinde getirmiş olduğu davranış biçimlerini sergilemekte ve yeni biçimlerle eski tarikat geleneklerine ait pratikleri icra etmektedirler. Dini inanışın temelde olduğu ve yaygınlaşmış kültürel formların da etkisinin görüldüğü tarikatların bu yeni kültürel pratikleri sosyolojik olarak da görece yeni bir duruma işaret etmektedir. Tarikat mensubunun sosyal ve gündelik yaşantısını belirlemede dini perspektif ve tarikat pratikleri başat rolde olurken küreselleşmenin tüm dünyaya yaydığı ve popülerleştirdiği birtakım tüketim kültürü öğeleri de müridin ve şeyhin gündelik yaşantısında belirmeye başlamıştır.

İslami müzik ve zikrin dönüşümünü daha sağlıklı bir biçimde anlayabilmek için genel hatlarıyla İslami kesimin küreselleşme ve popüler kültür ile olan ilişkisine değinmek gerekmektedir. Bu bağlamda aşağıda genel hatlarıyla küreselleşme, popüler kültür ve İslami kesimin bunlarla olan ilişkisi irdelenecektir.

3.4. Küreselleşme ve İslami Kesim

Hızlı ve dikkat çekici bir olgu olarak küreselleşme süreci ve kapitalist modernleşmenin dinamikleri, diğer toplumsal olgularda olduğu gibi İslami yaşamı da başkalaşabileceği bir tarafa yöneltmekte ve küreselleşme, pek çok İslami kesimin toplumsal yaşamlarını ve kültürel özelliklerini farklı araçlarla birçok konuda derinden etkilemektedir. Çağımızın son demlerinde İslami alanın kapitalist

modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin nüfuz alanına dâhil olması ile beraber, Müslümanların yaşamsal ve kültürel pratiklerinde birtakım değişim ve dönüşümler boy göstermeye başlamıştır. Olivier Roy'un da işaret ettiği gibi İslam nihai olarak Batı ile tanışmış ve bu duruma bağlı olarak, çağımızda küreselleşme olgusunun geleneksel Müslüman mekânlarını kat etmesi ölçüsü giderek artmıştır (Roy, 2013: 11).

Küreselleşme ve kapitalist piyasa mantığının sunduğu yapıların İslami kesimler tarafından da pragmatik eğilimler çerçevesinde kullanıldığını belirtmek gerekmektedir. Küreselleşme mantığı ve popüler tüketim kültürünün oluşturduğu yapı ile geliştirilen stratejik ilişkiler çerçevesinde İslami kesimlerin dini inanışlarını daha yaygın hale getirme girişimlerinin olduğu bir yapı söz konusu olmakta, bununla beraber kamusal alanda dini görünürlük artmaktadır. İslami rap, pop şarkıları andıran ilahiler, ilgi çekici güncel konulara dair İslami yayınlar yapan çeşitli medya ve televizyon kanallarının varlığı, sosyal medyada fenomen olan İslami vaizler ve popüler ilahi sanatçıları, bazı tarikatların sergilediği yaşam biçimleri ve benzeri olgular küreselleşmenin oluşturduğu kültürel yapı çerçevesinde yaşamayı benimsemiş gençlere İslamiyetin gündelik hayat ile entegre bir şekilde sürdürülebileceği ve gençlerin yaşamında popüler kültür araçlarıyla var olabileceğini göstermek amacıyla da kullanılmaktadır. Çünkü bu “modern” olgular üzerinden gerçekleştirilen ve üretilen söylemlerde İslamiyet ana temayı oluşturmakta ve gençler için dindar bir yaşamın sürdürülmesi gerektiği her seferinde vurgulanmaktadır.

Ancak popüler tüketim kültürüyle dini yaşamlarını bir arada sürdürmeye çalışan hiphop'çı Müslüman gençler, popçu ilahiciler, moda uygun giyinen ve tüketen İslami kesimlerin yanında radikal eğilimler gösteren ve özellikle küreselleşmeye, emperyalizme, popüler tüketim kültürüne ve bunlarla beraber inşa edilen yaşam biçimlerine tamamen set çeken kesimlerin de varlığından bahsetmek mümkündür. İslami kesimler içerisinde, küreselleşme mantığı ve popüler kültür yaşam biçimine karşı gelişen tepkiler, ilişkiler ve buna istinaden inşa edilen yaşam biçimlerinin farklılık göstermesi, bütünlüklü bir İslami anlayışın olmadığını ve küresel kültürle içine girilen adaptasyon sürecinde farklı yaklaşımların söz konusu olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla konu, küreselleşme, popüler kültür formları ve yaşam biçimleriyle adaptasyon süreci içerisine girmiş İslami kesimler bağlamında sınırlandırılmaktadır.

1990'lı yıllarla birlikte kapitalizmle iç içe geçmeye başlayan İslamiyetin kendini modern toplumlarda bir değerler sistemi ve bir kurum olma işleviyle sürdürmeye başlaması, İslamiyetin modernleşme karşısında engel teşkil edecek bir yapıdan çıkıp bu hususta bir tampon mekanizma olma konumuna girmesine yol açmıştır (Bulut, 1997: 254). Modernleşme sürecine dâhil olmak ve kapısını küresel araçların girişine aralamak İslami kesimlerin dini yaşam ve gündelik hayatı yorumlama biçimlerinde bekleneceği üzere, birtakım değişim ve dönüşümlere sebep olmuştur. Bu bağlamda Patrick Haenni'nin de belirttiği gibi, Güneydoğu Asya'dan Mağrip ülkelerine kadar geniş bir coğrafyada Müslüman yaşantı pek çok değişim ve dönüşümü yansıtmaya başlamıştır. Hâlâ pek çok konuda iskeleti oluşturan geleneksel İslami yaşamın kabulleri, birçok konuda geçerliliğini yitirmeye başlamış, yerini, dinsel olana bireysel düzeyde bir itaatin merkeze alındığı ve modern Batı değerleriyle eklettik bir uyum içerisinde oluşturulan bir yaşam tarzına bırakmıştır (Haenni, 2014: 16).

Küreselleşme süreciyle ilişkisine işaret edilen şey; bir din olarak İslam olgusundan ziyade, İslami kesimlerin günümüzde dini pratikleri yaşama ve yorumlama biçimleridir. Bu bağlamda küreselleşmenin belirginleşmesiyle beraber oluşan yapılarla da alakalı olarak “değişen din değil dindarlık biçimidir, yani müminin dinle arasındaki şahsi ilişkisidir; değişen, dinini dile getirme ve onu hayata geçirme biçimidir” (Roy, 2013: 17).

Roy (2013) ve Haenni (2014) artık İslamcılar için şeriata dayalı veya halifelik'in yeniden tesis edildiği bir devlet yapısını hedefleyen, geleneksel İslamcılığın demode tematiklerinin ve klasik anlayışların pek bir anlam ifade etmediğini belirtmektedirler. Dinsel bir devlet yapısını inşa etmeye çalışmaktan ziyade ahlakçılığın merkeze alındığı, Batı'daki muhafazakârlık biçimlerinde olduğu gibi ahlaki değerlerin savunulduğu bir yönetim tarzı benimsenmektedir. Bu durumu Roy (2013), 90'lı yıllarla beraber yükselişe geçen yeni İslamlaşma dalgasıyla açıklamakta ve bunun kültürel, ekonomik, siyasi olarak yeni bir olgu olduğunu söylemektedir. Roy, “Siyasal İslam'ın İflası” olarak kavramlaştırdığı dönemden sonra oluşan bu durumun yeni bir İslamleşme dalgası sürecine işaret ettiğini söylemektedir. Bu bağlamda İslam'ın küreselleştiğini söyleyen Roy, evrenselleşen değerler üzerine inşa edilmeye çalışılan İslami pratiklerin geliştiğini söylemektedir.

Günümüzde değişen ve çağdaş kültürel formlara entegre bir şekil çerçevesinde “güncellenen” İslami pratiklerin, küresel araçlar ve Batılı ekonomik

yasaların kullanılarak yaşandığını söyleyen Haenni (2014) de çağımızın İslami yaşantısını, geleneksel İslamcılığın gölgesinde ortaya çıkan yeni bir “Siyasal İslam”ın oluşturduğu “Piyasa İslamı” kavramıyla açıklamaktadır. Neredeyse her şeyin piyasa mantığına vurulduğunu ve bu durumdan kaynaklı olarak İslamcılarının bir zamanlar karşı çıktıkları şeylerin mantığını günümüzde içselleştirip, İslamileştirerek yeniden ürettiklerini ve bunları tükettiklerini söyler (Haenni, 2014: 68). İslami yorumun modernleşme sürecinin araçlarıyla barıştığını ve buna müdahil olarak yeni bir medeniyet değiştirme haline girdiğini söyleyen Haenni, geleneksel İslam’ın ana hatlarının yanında, Batı değerleri ile geleneksel İslami yasakların yeniden değerlendirildiği ve bunların yumuşatılmaya çalışıldığı bir yapının oluştuğunu belirtmektedir.

Bu bağlamda Haenni, günümüz İslami yaşantısının Batı değerleriyle uzlaşmasının sebeplerini ve sonrasında oluşan durumu İslami bir görünümde neoliberal piyasa hükümlerinin sürdürüldüğü bir yapının varlığıyla açıklamaktadır. Haenni, İslami kesimler için bir dönüm noktası sayılabilecek 90’lı yıllardan itibaren Müslüman kesimin değişen dinsel tahayyül ve yaşam pratiklerini 4 etmene bağlayarak açıklamaktadır. İlk olarak; dinsel, militan-doktriner siyaseti bir kenara bırakarak birey üzerinden dünyanın ve fani yaşamın yeniden yorumlanmasına ihtiyaç duyduğunu, bireysel mutluluk ve başarıyı merkeze alarak kitle tüketim kültürüyle barıştığını söyler. İkinci olarak; ekonomik alan ve dinsel alanın karşılıklı birbirini etkileyerek siyaset merkezli İslamlaşmanın yerini aldığını ve ekonomik alanın dinsel alana, gelişebileceği, kendini gösterebileceği somut bir saha sunmanın yanında, kişisel gelişim, mutluluk gibi olanaklar tanıdığını, bunun da cihadist ve radikal yorumlamaların önüne geçtiğini söyler. Üçüncü olarak; şirket kültürünün ve temel değerlerinin dinsel alana sirayet ettiğini ve bu bağlamda İslam’ın mücahidin ideal olarak peşinde koştuğu bir olgu olmaktan çıkıp, müminin ideolojisi olmaya başladığını söyler. Son olarak da; neoliberalleşen İslam’ın sosyal devlet anlayışını bertaraf ettiğini ve özelleştirmelerin hâkim olduğu bir yönetim anlayışını oluşturduğunu ve artık şeriata dayalı bir İslami devlet tahayyülünün geride bırakıldığını belirtmektedir (Haenni, 2014: 18-19).

Haenni, günün şartlarına uygun hale getirilmeye çalışılan İslami yorumun, kitle kültürünün de İslami alanın içine sızmasına ortam hazırladığını söyler (Haenni, 2014: 54). Bu durum, küresel araçlar aracılığıyla daha fazla yaygınlaşan kitle kültürünün İslami alanı kat ederek ilerlemesine yol açmıştır. Oluşan yeni durumda

Amerikan tarzı bir muhafazakârlığın yaşandığını söyleyen Haenni, az müdahaleci, girişimci ve bireysel başarı mitini savunan bir yapının oluştuğunu ve dinsel devlet tekelinde olmasından ziyade kamusal alanda baskın hale getirilmeye çalışıldığını söylemektedir (Haenni, 2014: 118). Ancak sadece, küreselleşme ile daha fazla yaygınlaşan kitle kültürünün baskın yapısını göz önünde bulundurmamak, hem İslami kesimleri pasif bir noktada konumlandırarak hem de durumun anlaşılması hususunu yetersiz kılacaktır. Oluşan durum İslami pragmatizm için de elverişli bir yapı sunmuş, popüler kültür yaşam biçimi bir yandan direnilemeyen bir olgu iken bir yandan da İslami kesimlerin pragmatizmi için bir araç olmuştur. Bunun mantığını yeterince özümsemiş İslami kesimler popüler kültürü benimseyen gençlere ulaşmak için küreselleşmenin yayılma araçlarını kullanmaktan geri durmamışlardır. Bu durum İslami yaşayışa ait sembol ve değerlerin kamusal alanda daha fazla görünür olmasını sağlarken, pek çok İslami oluşumda ve özellikle gençler arasında dini sınırların katı yorumlamalarından ziyade yenilikçi, modern değerler ve gündelik yaşam ile uyumlu ve güncel formlardan uzak olmayan dini bir hayat tarzının kurulmasına da olanak tanımaktadır.

90'lı yıllar öncesi Batı kültürü karşıtlığı çerçevesinde oluşturulan bakış açısının terk edilmesiyle beraber, İslamcılığın Batı ile başlayan ilişkilerinin ve Roy'un da belirttiği gibi İslam'ın nihayetinde Batı'ya göçler sonucu geçmesinin de etkisiyle paralel olarak Müslüman kesimlerin gündelik yaşam pratikleri pek çok konuda değişmiş ve dönüşmüştür. Batı ile coğrafi olarak tanışma İslami kesimler için önemli bir dönüm noktası olarak belirlemiştir. Çünkü tarihsel ve kültürel bir geçmişe sahip olan İslam coğrafyası dışına göçler sonucu bile olsa ilk kez çıkmış ve buradaki kültürel durum ile içerisine girilen etkileşim hem bazı tarikatların hem de oradaki Müslüman kesimin dinsel pratiklerinde bazı dönüşümleri de beraberinde getirmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki, sadece coğrafi temas yeterli bir açıklama değildir, bu durumun oluşmasına katkı sunan bölgesel, sınıfsal, tarihsel ve yapısal değişkenlerin ve mekanizmaların da göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Enformasyon akışının hızlı, iletişim aygıtlarının güçlü olduğu küreselleşme sürecinde pek çok İslami kesim, tüketim ve üretim biçimleri bağlamında Batının formlarına ayak uydurmakta ve buna göre bir gündelik yaşam sürdürmektedir. Batı ve değerleri ile tanışmış veya bunlarla temas haline girmiş kişilerin inşa ettiği yaşam tarzlarının küresel enformasyon akışı aracılığıyla diğer Müslüman gençler arasında da yayılması dindar, modern ve çağdaş bir yaşam biçimine ortam hazırlamış, Batı

merkezli değerlere ve yaşayış biçimlerine karşı bir adaptasyon sürecini beraberinde getirmiştir. Bu durum, Haenni'nin de belirttiği gibi geleneksel İslam'ın gölgesinde gerçekleşen yeniden İslamlaşmanın beraberinde getirdiği Batı kaynaklı küreselleşme ekonomisi ve kültürü ile geliştirilen ilişkiyle bağlantılı bir çerçevede gelişmektedir (Haenni, 2014).

Ekonomik bir çerçeveden bakıldığında ise batılı ekonomik sistemlerin yapısı kullanılarak üretilen veya tüketime sunulan şeylerin İslamileştirilmesi ve daha da ötesinde İslami ürünlerin bu bağlamda metalaştırılarak pazar alanına sürülmesi süreci söz konusudur. Bu durum da Müslüman girişimcinin hem piyasada kâr elde etmesine olanak sağlamakta ve kamusal alanda İslami görünürlüğü arttırmakta hem de İslami kesimlerin küresel kültürün etkileriyle yaşamasını beraberinde getirmektedir. Bu durum kapitalist mantığın kültürel dönüşüm ile olan belirleyici ilişkisi konusunda iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bu bağlamda yukarıda da değinildiği üzere postmodern kapitalist mantığın rakipleriyle çatışma yaşamaya ihtiyaç duymayan mantığı (Sungur, 2014: 138) ve küreselleşmenin yayılmacı yapısı İslami kesimlerin gündelik yaşantılarını ve kültürel dinamiklerini pek çok yönden başkalaştırıp dönüştürürken öte yandan İslami kesimlere de kendini daha geniş kitlelere ulaştırıp ifade etme ve görünürlüğünü artırma olanağı tanımaktadır.

Gündelik yaşamın her alanına dair kabulleri ve yasaları olan İslami kesimlerin geleneksel İslami kurallara ve yasaklara tamamen bağlı kalmaktansa çağdaş ticaret, pazarlama ve ekonomik yapıları kullanması, Batı ve Batı kültürüyle geliştirilen ilişki ve buna bağlı oluşturulan yaşam biçimleri beraberinde kültürel bir dönüşümü getirmektedir. Bu kültürel dönüşümün yanında geleneksel kuralların ve temel İslami yapının görünür kılınması, gündelik yaşam ve dünya tahayyülü gibi konularda dini söylemlerin diri tutulmaya çalışılması, kitleler için de çağdaş Batı değerleriyle bir uzlaşma arayışı ve bir adaptasyon süreci doğurmaktadır. Bu nedenle kültürel değişimi anlamak açısından ekonomik dönüşüme de eğilmek gerekmektedir. Ancak kapitalistleşme, İslami sermaye, faiz, şirketleşme, her kapitalist metaya helal damgasının vurulması gibi konular başlı başına birer araştırma konusunu oluşturmakta ve bu olgular konumuzun ana çerçevesini oluşturmamaktadır. Buradaki amaç; kültürel dönüşümü anlamak açısından ekonomik dönüşümün hem belirleyici rolüne değinmek, hem de durumu kavramak için ekonomik dönüşümün gözden kaçırılmaması gerektiğini vurgulamaktır. Böylece konunun odağından uzaklaşmadan küreselleşme süreçleri ve kültür endüstrisinin geliştirdiği mantık sonucunda yaygın

hale gelen popüler tüketim kültürüyle kurulan ilişkinin ekonomik altyapısının İslami müziğin ve zikrin dönüşümündeki rolü de gözden kaçırılmamış olacaktır.

Özetle, “küreselleşme, bir yanıyla standartlaştırıcı kültür ürünleri oluşturan ve dünya çapında yayan bir kapitalist sistem, diğer yanıyla enformasyon ağları üzerinden kültür karşılaşmalarını mümkün kılan bir etkileşim alanıdır” (Güven ve Ergur, 2014: 17). Küreselleşmeye ait öğelerin İslami alanda yer edinmesi gündelik pratikleri ve tüketim biçimlerini standartlaştırmakta ve Müslümanların hayatında başat bir rolü olan İslami yaşam biçimini pek çok yönden dönüştürmektedir. Bu doğrultuda genel itibarıyla bakıldığında geleneksel pek çok dini pratiğin küreselleşme ekonomisiyle kurulan ilişki doğrultusunda dönüşmesi söz konusudur. Sanal gerçeklik gözlükleriyle Hac ibadetini yerine getirme programları ve akıllı seccade özelliğiyle kibleye yönlendiren seccadeler satışa sunulmuş bulunmaktadır.⁵³ Dua okumak için kullanılan tespih yerine parmaklara geçirilen dijital “zikirmatik”, Kur’an’ı sesli okuyan ve hatim indiren “hatimmatik”, arabalara monte edilen “yol duası cihazı” gibi pek çok ürün, artık günümüz Müslümanının gündelik ibadetlerini gerçekleştirmek üzere Müslüman yaşamdaki yerini almış durumdadır.⁵⁴ Öyle ki kurdukları internet sayfalarında ve sosyal medya hesaplarında para karşılığı muska yapan, büyü bozan “hoca”lara bile rastlamak mümkündür.⁵⁵ Ayrıca yine dindar bekârlar için çeşitli İslami evlilik siteleri ilk etapta Avrupalı Müslümanlar tarafından kurulmuş, “helal” çerçevede kişilerin birbirleri ile tanışıp evlenmeleri sağlanmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda Türkiye’de de www.gonuldensevenler.com, www.islamievlilik.com gibi siteler hizmet vermeye başlamışlardır. Bu bağlamda küreselleşmenin araçlarını pragmatik eğilimlerle kullanan dindar girişimci dinsel yaşamda küreselleşme süreçleri sonucu yaygın bir niteliğe bürünen kültürü hem bir araç olarak kullanmakta hem de kültürel öğeler ve pratikler bağlamında buna direnememenin yolunu açmaktadır. Yani küreselleşme ve popüler kültüre yönelik bir yandan pragmatik eğilimler söz konusu iken diğer yandan da bu kültürel formlara karşı direnememe söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda bir dini refleks olarak daha çok kişinin İslami hassasiyetler çerçevesinde yaşaması istenirken aslında var olan geleneksel İslami anlayışın da dönüşmesinin kapıları aralanmaktadır.

⁵³ İlgili internet sayfası için bkz <https://www.ihvan.com.tr/blog/kible-gosteren-seccade-modelleri>
Erişim Tarihi: 21.06.2019 Saat 13: 50.

⁵⁴ Benzer bir çalışma için bkz. (Aygül ve Öztürk, 2016: 201-202).

⁵⁵ İlgili internet sayfaların bazıları için bkz. <https://www.medyumali.com/calisma-alanlarim/>,
<https://www.medymbilal.com/>Erişim Tarihi: 21.06.2019 Saat 14: 00

3.5. Popüler Kültür ve İslami Adaptasyon

Küreselleşme ve modernleşme süreçleri çerçevesinde Müslüman kesimin piyasaya girme biçimleri ve stratejileri hususuna önceki bölümde değinildi. Bu bağlamda bu kesimler, küreselleşme ve modern dünyanın ekonomik sistemlerini kullanmaya başlayarak, dini değerleri, nesnelere ve sembollerini pazarlama sahasına sürüp kazanç sağlamaya ve artan ekonomik güçleriyle ilişkili olarak da kamusal alanda görünür olmaya başlamışlardır (Özbolet, 2014). Bağlantılı olarak İslami kesimin dönüşen müzikal ve kültürel yapısını anlamak için popüler tüketme biçimleriyle ilişkili olarak İslami kesimin genel çerçevede değişen pratiklerini incelemek, konunun daha sağlam dayanaklarla açıklanması açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle bu bölümde popüler kültürle ilişkilendirilebilecek İslami öğeler, genel bir çerçeveye incelenecek ve konunun dayanaklarını oluşturan yakın geçmişteki gelişmelere değinilecektir.

Dindarın toplumsal ve gündelik yaşamına yerleşen popüler tüketim kültürü, küreselleşme olgusuyla olan ilişkisi bağlamında dindar kesimin gündelik yaşantısına, ekonomik ve kültürel alanına, tüketim ve üretim araçlarıyla etki etmekte, bu yönüyle gündelik hayatın akışını belirleyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki günümüzde bu tüketim biçimlerinin sınırlılıkları ve niteliğiyle; dayatma mantığı üzerine kurulu seküler bir anlayıştan ziyade çeperine sınırlar ve duvarlar örüp giriş ve çıkışların kontrol edildiği bir olgu kastedilmektedir (Aygül ve Öztürk, 2016: 194). Dolayısıyla dindar kesimlerin hassasiyet gösterdiği durumların dikkate alınmasıyla gerçekleşen bir tüketim kültürü söz konusudur. Dini anlayışlarına göre giyim kuşam, yeme-içme, söylem, görünürlük ve benzeri gibi hassasiyetler göz önünde bulundurularak tüketim kültürünün dindar yaşama yerleşme süreci gerçekleşmektedir. Bu bağlamda mevcut çerçevede dini değerler ve sembollerin üretilip pazar alanına sürülmesi kadar dindarlara yeni semboller ve nesnelere sunan bir anlayış da söz konusudur (Aygül ve Öztürk 2016: 194).

Dolayısıyla din ile ilişkisi bağlamında çeşitli yönlerle dindar kesimin gündelik yaşamını etkileyen popüler tüketim kültürü, kapitalizmin dinin kültürel alanıyla ilişkisinde etkin bir araç olma yönüyle önemli bir konuma sahiptir. Önceki dönemlerden farklı olarak dindarların hassasiyetlerini göz önünde bulunduran bir perspektifle dindar sahaya giriş yapan popüler tüketim kültürü, kapitalizmin dini nesnelere ve sembollerle dindarlıkta içerik ve biçim olarak birtakım değişimler

meydana getirmesine ortam hazırlar. Bu durum aynı zamanda dini çoğulculuğa, dini oluşumlar arasında rekabete, serbest dini pazara ve rekabete bağlı olarak dini firmaların dini ürünler yelpazesini genişletmesine de olanak tanımaktadır (Aygül ve Öztürk, 2016: 197). Bu bağlamda popüler kültür alanı ve dini alan birbirinden kopuk iki ayrı olgu ve iki ayrı alan gibi değil, birbirini etkileyen ve biri olmadan diğerinin anlaşılamayacağı şekilde ele alınmalıdır (Bölükbaşı, 2016: 158).

Türkiye'deki İslami kesimler özelinde düşünüldüğünde ise özellikle 1980'li yıllarda neoliberal politikaların uygulanmaya başlanması ile beraber pek çok toplumsal formda olduğu gibi dindarlıkta da bir dönüm noktası olabilecek bir durum söz konusu olmuştur. Turgut Özal'ın uygulamaya başladığı politikalarla, kırdan kente gelmiş ve kendini İslami yaşam tarzları doğrultusunda tanımlayan liberal muhafazakâr ve aynı zamanda milliyetçi olan orta sınıf İslami kesim, çeperlerden merkeze doğru ilerlemeye başlamışlardır. Böylece bu kesim bir yandan ekonomik girişimcilik kimliği kazanmaya başlarken, diğer yandan bürokrasiye de girerek yönetimde yer edinmeye başlamışlardır (Kandiyoti, 2003: 19) Bu bağlamda Cumhuriyet dönemi ile beraber uygulanan devlet politikalarının beraberinde getirmiş olduğu durumdan sıyrılmaya başlanarak dini fenomenler kültürel olarak geri dönmüşlerdir (Bölükbaşı, 2016: 158). Aynı zamanda televizyon yaygınlaşmış ve Batı kültürünü yansıtan yaşam tarzları ve kültürel formlar da bu dönemde görünür olmaya başlamıştır (Aygül ve Öztürk, 2016: 198). Öte yandan nüfusu yoğun bir biçimde artmaya başlayan kentler söz konusu olmaya başlamış ve bir değişim ve dönüşüm rüzgârının etkili olmaya başladığı bir tablo söz konusu olmuştur. Bu dönemde dindarlar da geleneksel dini anlayışlarından sıyrılabildikleri ölçü çerçevesinde bu değişime ayak uydurmaya başlamışlardır (Bilgin, 2003: 211).

1990'lı yıllar ise hem kırdan kente gerçekleşmeye devam eden yoğun göçler sonucunda hem de eğitim konusundaki gelişmeler bağlamında kentlerde ve üniversitelerde toplumsal hayata katılımı artmaya başlayan dindar gençlerin daha da görünür olmaya başladığı yıllar olarak değerlendirilebilir. Özel televizyonculuğun gelişmeye başlamasıyla 1993'te Necmettin Erbakan'ın girişimiyle toplanan bağışlar doğrultusunda İslami kesimin kurduğu Kanal 7, kültürel değişim konusunda önemli bir yere sahiptir. O dönemde Necmettin Erbakan'ın "televizyonu olmayan bir davanın yürümesi mümkün değildir" sözleri popüler kültürün yayılma araçlarının ve mantığının İslami kesim tarafından kavrandığının ve kültürel olarak bir dönüşümün yaşanacağını örneklem olayı olarak değerlendirilebilir. Kanal 7'nin kurulmasıyla

beraber hem İslami kesimin kendini ifade edebileceği bir ortam oluşmuş hem de dini kültür ve söylemlerin daha fazla kesime ulaşabilmesinin önü açılmıştır. Bu bağlamda İslamcı paradigma içine girdiği özeleştirici durumundan sonra modern araçlara karşı set çekmektense bu araçları İslamileştirmeye ve buna yönelik kültürel üretimler yapmaya başlamışlardır (Çil, 2018: 339). Böylece İslami görüşlerine uygun bir yaşam biçimi için kültür, turizm, sanayi, eğitim, medya gibi sektörlerde çeşitli girişimlerde bulunarak alternatif yaşam alanları oluşturmuşlardır.

Popüler kültürle gerçekleşen ilk temasların ardından ülkede 2000'li yılların başlarında İslamcı bir anlayışın iktidar olması ve özel televizyonculuk, medya ve yeni medyanın gelişmesi ile beraber dindar kesimler ile popüler kültür arasındaki ilişkinin yeni bir boyut kazanması söz konusu olmuştur. 1980'li yıllardan 2000'li yıllara kadar olan dönemde popüler kültürle arasında belirli bir mesafe olan ve buna paralel alternatif bazı kültürel faaliyetler sürdüren ancak popüler kültürel alanı etkileme konusunda zayıf ve marjinal kalmış olan dindar kesimin kültürel alanı 2000'li yıllar ile beraber yeni bir konumla belirmiştir. Bu konum itibariyle hem popüler kültürün dini içeriklere ve sembollere kapı araladığı hem de dindarların oluşan yeni dini anlayışlar doğrultusunda geleneksel dini yaklaşımlarını güncellemek durumunda kaldığı bir süreç söz konusu olmaya başlamıştır (Bölükbaşı, 2016: 156). Bu doğrultuda Türkiye'de küreselleşmenin yarattığı kültürel durum ile de ilişkili olarak popüler kültür formları ile dini formların iç içe geçmeye başladığı 2000'li yıllarda dini öğeler kamusal alanın çevrelerinden merkeze doğru ilerlemiş ve bunlar yeni bir popüler kültür akımı olarak ana akım kültürle bütünleşmiştir (Bölükbaşı, 2016: 150). Bu bağlamda bir taraftan popüler dini formlar ana akım kültürel formlar ve öğelere kutsaliyet ve dinsel yüklerken diğer taraftan dinsel formların da dünyevileşmesinin zemini oluşmuştur (Bölükbaşı, 2016: 150). Böylece 2010'lu yıllar ise İslami öğe ve sembollerin popüler kültürle daha derinlikli bir bağ kurduğu ve bütünleştiği bir dönem olmuştur.

Tekrardan dönülmesi gerekirse bütünlüklü bir İslami kesimden söz edilemeyeceği ve buna bağlı olarak İslami kesimlerin, toplumsal yaşam, tüketim, üretim, İslami yaşayış biçimleri, sosyal ve ekonomik yaşam, dini pratiklerin icrası gibi konularda birbirinden ayrılan yorumlara ve yaklaşımlara sahip olduğu belirtilmişti. Bu duruma bağlı olarak dindarlığın günümüzde tüketim bağlamında dönüşümü kapitalizm, küreselleşme, modernleşme, popüler tüketim kültürü, Batı merkezlilik gibi olgulara karşı geliştirilen yorumlar çerçevesinde çeşitlilikler ve

zıtlıklar barındırmaktadır. Bütüncül bir perspektifle bakıldığında ise İslami dindarlığın tüketim bağlamında dönüşümünün paradoksal süreçler içerdiği için açıklanmasının zorluklar taşıdığını belirten Özbolat (2014) da, genel itibariyle literatürde İslami kesimlerin, İslam ve kapitalizm, geleneksel ve modern, din ve piyasa ve seküler ve dinsel bir arada bulunup bulunamayacağı gibi konularda 3 farklı tavır sergilediklerini belirtmektedir. Buna göre birinci yaklaşımdaki İslami kesimler, kapitalizm ve İslamın zıtlığını savunmaktadır. Bu kesimler erdem sahibi ve paylaşmaya endekli olan İslamın kapitalist tüketim mantığının bireyci ve bencil anlayışıyla zıt bir yapıda olduğunu savunmaktadırlar. Ancak bu kesim, tüketim kültürünün İslamı etkilediğini ve dönüştürdüğünü de kabul etmekte ve yine de popüler tüketim kültürü ile İslamın bir arada bulunamayacağına işaret etmektedir. İkinci yaklaşım ise, dindar orta sınıfın modern tüketim kültürü ve dini hassasiyetler arasında yaşadığı çelişkiyle alakalı durumudur. Bu bağlamda dindar orta sınıf, yaşamsal standartlarını daha iyi icra etme isteği doğrultusunda içine girdiği tüketim arzusu ve israftan kaçınma hissiyatının yaşattığı paradoksal durum ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu durumla baş etmek için de bunu dini bir çerçeveye sığdırmaya çalışmakta ve bunun için dinsele başvurmaktadır. Üçüncü yaklaşımı benimseyen İslami kesimin uzlaşmacı bir çizgi taşıdığını belirten Özbolat, bu bağlamda dindar orta sınıf bireylerinin kamusal alanda görünürlüğü arttırmak isteğinde olduklarını, dindar kimlikleriyle toplumsal yaşamda var olmak için geleneksel ve modern olanı uzlaştırmaya çalıştıklarını belirtir (Özbolat, 2014).

Çağdaş toplumsal yaşam ve tüketim biçimleri konusuna dair İslami kesimler içerisinde bu denli farklı yaklaşımlar olmasına rağmen belli başlı İslami kesimlerin yaşantısında Batı formlarıyla uyumlu bir şekilde tüketim tarzları gelişmekte ve Müslümanın gündelik yaşam pratikleri de bu yeni çerçevede yaşanmaktadır. “Örnek olarak Müslüman kadının iffeti, herhangi bir tesettür altında değil, en Avrupai, lüks ve moda kumaşlar altında kendisini ifade edebilmektedir” (Haenni, 2014: 17). Genel olarak bakıldığında da tıpkı kamusal alanda dini bir kaygı doğrultusunda yaşamını sürdürme amacı taşımayan kişiler gibi “modern ama muhafazakâr” kadınların giyim kuşamlarında ve tüketim anlayışlarında küresel ve kapitalist bir anlayışın ürünü olan moda unsurunun etkisi görülmektedir. Örnek olarak, geçmişte bölgesel ve kültürel faktörlere göre farklılıklar gösteren örtünme ve baş bağlama biçimleri, günümüzde standartlaşmış ve seri üretim ürünlerinin tercih edilmesiyle ilişkili bir çerçevede gerçekleştirilmektedir. Ankara’da başörtülü bir kadın ile Gaziantep veya Van’daki

dindar bir kadının baş bağlama ve giyim biçimi geçmişte belirli bölgesel ve biçimsel farklılıklar içerirken, günümüzde popüler tüketim kültürünün etkisiyle muhafazakar giyimin belirli bir standardizasyon çerçevesinde gerçekleştiği söylenebilir.

Küreselleşmenin enstrümanlarından biri olan AVM'lerin içerisinde yer alan, Tekbir, Zühre, Modanisa vb. gibi muhafazakâr giyim markalarının mağazaları yatırımcısına işlek ve kâr getirisi fazla olan bir mekânda satış yapma imkânı sunarken, öte yandan dindar bir kimlik taşıyan tüketicisinin de modanın gerektirdiği şekilde giyinmesine olanak sağlamaktadır. Modayı kültürel yabancılaşma, israf ve sapkınlıkla bir tutan geleneksel İslami paradigmaya rağmen (Haenni, 2014: 37) kamusal yaşamda İslami bir sembol niteliğinde olan tesettür giyim ve diğer dini içerikli tüketim biçimlerinin piyasa ekonomisi ile eklemlenmiş olması İslami kesimleri rahatsız etmekten ziyade aksine bunun çerçevesinde yaşamaya sürüklemektedir. Bu doğrultuda çeşitli markaların yaptıkları defilelerin yanında, dünyanın önemli şehirlerinden olan New York ve Paris gibi şehirlerde İslami moda defileleri gerçekleştiren modacılar dahi söz konusudur.⁵⁶

Öte yandan AVM'nin muhafazakârlaşması da söz konusu olmuş, bu bağlamda İstanbul Zeytinburnu'nda Zeruj Port adında muhafazakâr kadınlara özel olan ve içerisinde 126 mağazanın bulunduğu bir AVM açılmıştır. Bir televizyon kanalı ile yaptığı görüşmede muhafazakâr kadın moda festivalleri düzenlediğini belirten AVM sahibi, bu festivallere var olan yoğun katılımın böyle bir AVM açma fikrini oluşturduğunu ve bu nedenle dünyada ilk olan muhafazakâr kadınlara özel AVM'yi açtığını, hâlihazırda AVM'ye ilginin de çok yoğun olduğunu belirtmiştir.⁵⁷

Benzer şekilde genel olarak “İslami müzik de, aynı şekilde, o basit ve cihadist melodilerinden kurtulup *new age*, *pop* veya *rap* ritimleri üzerinden hem ticari hem de “manevi” yükselmeyi hedefleyebilmektedir” (Haenni, 2014: 17). Bu durumla ilişkilendirilecek örnekler vermek gerekirse, Nihat Hatipoğlu'nun Ramazan ayında gerçekleştirdiği programa çıkardığı Geeflow Musab adında bir rap sanatçısının rap tarzda ilahi söylemesi üzerine oradaki yaşlı bir kadın seyircinin transa geçmesi söz

⁵⁶ Modanisa markasının defile görüntüleri için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=QxIpwiR0wo> Erişim Tarihi: 06.06.2019 saat: 21: 00.

New York'ta Endonezyalı modacı Hasibuan tarafından düzenlenen defile haberi için bkz. <https://www.dikgazete.com/dunya/new-york-ta-tesettur-defilesi-ayakta-alkislandi-h227989.html> Erişim Tarihi: 06.06.2019 saat: 21:30.

Pariste düzenlenen İslami bir defile haberi için bkz. <https://www.haber3.com/foto-galeri/magazin/pariste-islami-moda-defilesi-galeri-4556729> Erişim Tarihi: 06.06.2019 saat: 21:45.

⁵⁷ İlgili haber için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=3nAMO09KaIA> Erişim Tarihi: 15.03.2019 Saat 14: 00

konusu olmuş ve bu video sosyal medyada oldukça izlenmişti.⁵⁸ Benzer olarak geçen yıllarda Antalya Kaş'ta yaşayan bir imam, tasavvufi ilahileri rock müzik ile ifade ettiği bir müzik şekliyle çıkış yapmış ve kamuoyunda oldukça konuşulmuştu. Bu imamın rock müzik eşliğinde ilahi konserleri vermesi, turnelere çıkması, konserlerinde belirli bir hayran kitlesine ulaşması bu konuya örnek olarak gösterilebilir. Öte yandan kadrolu bir imamın bu müzik tarzı ile belirmesi Diyanet İşleri Başkanlığı'nı rahatsız etmiş ve İmam önce sürgüne gönderilmiş, ardından da meslekten ihraç edilmişti.⁵⁹ Bu durum ortodoks dini anlayış ile heterodoks dini anlayış arasındaki farklılığı örnekleyen bir örneklem olmasının yanında aynı zamanda dini nesnelerin ve söylemlerin yeni formlar ile nasıl şekil değiştirerek icra edildiğinin ve buna olan rağbetin de küçümsenmeyecek derecede olduğunun başka bir örneğini teşkil etmektedir. Bu bağlamda İslami müziğin dönüşümü konusu için önemli olan bu örneklere daha detaylı biçimde aşağıdaki müzik ile ilgili bölümde değinilecektir.

Ayrıca belirtmek gerekir ki küreselleşmeyle ilişkili olarak popüler kültürle gerçekleşen adaptasyon sonucunda “rap tarzında ilahi söylemek kadar, dindar bir kişinin hard rock grubuna hayran olabilmesi ve giyim tarzını veya görünüşünü ona göre oluşturması da mümkün olabilmektedir” (Aygül ve Öztürk, 2016: 195). Buradaki ilk durum İslami söylem ve nesnelerin popüler kültür araçları ile harmanlanarak icra edilmesini örneklerken, ikinci durum ise popüler kültürün dindarların gündelik hayatlarına etki etme biçimini örneklemektedir. İkinci durumla ilişkilendirilecek olursa son zamanlarda Ankara'da “helal disco” açılacağı duyurulmuştur. Bu duruma istinaden yazdığı köşe yazısında İslamcı bir yazar olan Abdurrahman Dilipak, çağdaş formlara göre eğlenmenin Müslümanın da hakkı olduğunu savunmuş ve gerekçe olarak Mekke'de Kabenin karşısındaki alışveriş merkezinde helal şampanya ve biranın satılmasını örnek göstermiştir.⁶⁰ Dolayısıyla küresel dünyanın yayılcı politikası ile ilişkili olarak ve ayrıca dindarın da modern dünya ile kurmaya çalıştığı uzlaşma arayışı sonucunda İslami değer ve pratiklere yeni biçim ve içerikler eklenmiş veya bu değer ve pratikler yeni gelişmeler doğrultusunda

⁵⁸ Bu konu aşağıda rap müzik ile ilgili kısımda detaylıca işlenecektir. İlgili video linki için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=x9dACihfM-w> Erişim Tarihi: 05.06.2019 Saat 15:30.

⁵⁹ Ahmet Muhsin Tüzer'in meslekten ihraç edilme haberi için bkz. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/rockci-imam-meslekten-ihrac-edildi-40977709> Erişim Tarihi: 06.06.2019 Saat 14:00.

⁶⁰ Ankara'da “Helal Disco” Açılıyor, haberi için bkz. <https://t24.com.tr/haber/dilipak-sira-helal-disco-ya-geldi-ankara-da-aciliyor-fonda-enstrumantal-telaal-bedru,809044> Erişim Tarihi: 19.04.2019.

değişip dönüşmüştür (Aygül ve Öztürk, 2016: 195). Bu nedenle Müslüman yaşantıda kamusal alandaki giyimden, icra edilen ve dinlenen müziklere kadar pek çok dini nesnede ve gündelik pratikte popüler tüketim kültürünün etkisinin görüldüğü ve belirli stratejiler doğrultusunda bununla bir adaptasyon sürecinin içerisine girilmiş olduğu belirtilebilir. Dolayısıyla günümüzde İslami kesimler içerisinde dindar ve aynı zamanda çağdaş bir yaşam biçimi sergileyen, modern görünümlü olmayı amaçlayan veya çağdaş formlar ile uyumlu bir tüketimin içerisine giren Müslümanların varlığından bahsetmek mümkündür. Bu durum da İslami kimliğin yanında modern dünyanın gerektirdiği gibi yaşamayı, görünmeyi ve tüketmeyi beraberinde getirmektedir.

Sonuç itibariyle yaşadığımız çağda küreselleşmenin bir sonucu olarak değerleri, inançları ve her çeşit katılığı buharlaştırma gücüne sahip olan tüketim kültürü, gündelik hayatı sarıp sarmalarken dinsel yaşamın tüm öğelerini de içine katma özelliğine sahiptir (Aktay ve Topçuoğlu, 2017: 33). Bauman'ın da belirttiği gibi TV, internet, teknoloji, medya, moda, gibi araçların bireyler üzerinde uyandırdığı arzu çerçevesinde bireylerin bu tüketim kültürüne özendirilmesi gerçekleşmektedir. Toplumsal yapıya sirayet etme özellikleriyle bağlantılı olarak tüketim kültürü, Müslüman yaşantının da pek çok yönünde belirgin ve Müslüman kesimin yaşamında değişim ve dönüşümlere sebep olan bir boyutta yer edinmiştir. Ancak yukarıda ilgili bölümlerde değinildiği üzere bu yer edinme, klasik modernleşme söylemlerinde olduğu gibi dini iddiaların geriletilmesi veya yanlışlığının ortaya çıkarılması hedeflenerek değil (Aktay ve Topçuoğlu, 2017: 33), aksine, dini değerleri ve yerel hassasiyetleri de göz önünde bulunduran küreselleşmenin ve postmodernitenin metalaştırma mantığıyla ilişkili olarak gerçekleşmektedir. Öte yandan İslam dünyasında ve Türkiye'de son kırk yıldır gelişen bazı olaylar İslami kesimin paradigmasının güncellenmesini beraberinde getirmiştir. Böylece İslami kesim geleneksel bazı kurallarını gözden geçirmeye ve bu ölçüde dönüşmeye başlamıştır. Bu bağlamda hem küreselleşme ve postmodernitenin mantığı hem de geleneksel İslami kuralları süzgeçten geçirmeye ve dünyevi hayatla uyumlu bir perspektif çizmeye başlayan İslami kesimlerin mantığı birbirleri için kullanılabilir bir ortam hazırlamıştır. Bu nedenle belirtmek gerekir ki, tüketim kültürünün din üzerindeki etkisi kadar aynı zamanda dini alan da tüketim kültürünün stratejileri ve yapısı üzerinde etkili olabilmekte ve ikisi arasında karşılıklı bir ilişkinin varlığı söz konusu olmaktadır (Zorlu, 2006: 107). Bu durum sonucunda da

geçmiş yıllardan farklı olarak popüler kültür alanıyla İslami bir adaptasyon süreci gerçekleşmekte ve hem dini çerçevenin hem de tüketim kültürünün etkilerinin bir arada olduğu, yani “dindar ve modern” bir yaşam biçimi ve pratikler söz konusu olmaktadır. Geçmişle kıyaslandığında sosyolojik ve kültürel olarak görece yeni olan popüler kültür ile gerçekleşen İslami adaptasyon süreci İslami kesimler arasında özellikle heterodoks anlayışlarla gelişen oluşumlar ve buna ait pratikler içerisinde daha belirgin bir biçimde görülmektedir (Bölükbaşı, 2016: 160). Bu bağlamda İslami müziğin ve zikrin dönüşümünün anlaşılması için bu bölüm ana çerçeve olarak değerlendirilebilir.



SONUÇ

Küreselleşme ve ona bağlı olarak yayılan popüler kültür yayılcı bir özellikle tüm dünyada yaygın bir biçimde belirmektedir. Ancak bu özelliklerinin yanında, geçmişten farklı olarak yerel kültürlerin hassasiyetlerini göz önünde bulunduran bir perspektifle kültürel yaşama yerleşmekte ve aynı zamanda yerel kültürlere kendilerini ifade etme ve söylem ve öğelerini yaygınlaştırma olanağı da sunmaktadır. Öte yandan Türkiye’de 1980’li yıllarla beraber uygulanmaya başlanan neoliberal politikaların da etkisiyle İslami kültür Cumhuriyet döneminden beri kültürel olarak baskılandığı ortamdan sıyrılmaya başlamıştır. Serbest piyasayla ilişkili olarak daha fazla yoğunlaşan kentleşmenin de beraberinde getirdiği durumla alakalı olarak kırsal ve dindar olan profil yavaş da olsa kentli ve dindar profile yer bırakmaya başlamıştır. 1990’lı yıllarda ise İslami popüler kültürün ilk örnekleri verilmişse de dönemin sosyolojik ortamından ve hâkim kültürle bütünleşilemediğinden ötürü yaygınlık kazanmamıştır. Ancak 2000’li yıllarla beraber İslami kesimin iktidar olması sonucu İslami kültür de ana akım kültürle bütünleşmeye başlamıştır. Yine 2000’li yıllarla beraber küreselleşme kültürünün belirgin biçimde yaygınlaşması, İslami sembol ve öğelerin popüler kültürle uyumlu bir biçimde dönüşmesine etki etmeye başlamıştır. Bu doğrultuda İslami kesimler yaygınlaşan kültürel öğelerle uyumlu pratikler sergilemenin yanında aynı zamanda belirli kâr zarar hesapları doğrultusunda bunun mantığını çeşitli stratejiler doğrultusunda kullanmaya başlamışlardır. İslami kesimler küreselleşme ve popüler kültür formlarıyla bir adaptasyon süreci içerisine girmişlerdir. Bu adaptasyon süreci ise daha çok heterodoksi bir yapı çerçevesinde beliren oluşumlar ve pratikler bağlamında kendini belirgin bir biçimde göstermektedir. Ancak yine belirtmek gerekir ki; bütünlüklü bir İslami anlayış olmadığı gibi bütünlüklü bir heterodoksi anlayış da söz konusu değildir ve buna bağlı olarak heterodoksi dini yapılar da kendi içerisinde pek çok çeşitlilikler/farklılıklar barındırmaktadır. Bir yandan hip hopçu,

rockçı, modacı Müslümanlar varken öte yandan azımsanmayacak derecede bir radikalleşme de söz konusudur. Bu çeşitlilik bağlamında Mevlevilik, Kadirilik gibi heterodoksi tarikatlar geleneksel ve kültürel yapılarını koruyan bir çizgi sergilemektedirler. Ancak pek çok kola ayrılmış ve İslam coğrafyasının dışına çıkarak Avrupa dâhil olmak üzere devasa bir coğrafyaya yayılmış olan Nakşibendilik veya son zamanlarda beliren ve köklü bir geleneğe sahip olmayan Adnan Oktar cemaati gibi tarikatlarda kültürel yapının popüler kültürle adapte bir biçimde dönüştüğü bir tablo söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda siyasi dönüşüm, ekonomik dönüşüm, İslam coğrafyasının dışına çıkma durumu, sınıfsal ve kültürel çelişkiler, geleneksel ve tarihsel bağlamda köklü bir geçmişe sahip olmamak gibi olgularla ilişkili olarak tarikatların zikir ve ibadet etme ritüellerinin değiştiği bir durum söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda tarikatların içerisinde dans eden “dekolte giyimli” kadın müritlerin, zikir çekerken break dans ve rock müzikle ilişkili dans figürleri sergileyen müritlerin varlığı söz konusu olmaktadır.

Popüler kültürle içine girilen ilişkiyle bağlantılı olarak ortodoksi çevreler tarafından hâlâ meşruluğu tartışılan ve geleneksel İslami paradigmaya göre yer yer haram sayılan müzikal formlarda kültürel dönüşüm kendini daha belirgin bir biçimde göstermektedir. Bu bağlamda ilahilerin icra edilme biçimlerinden yaygınlaştırılma stratejilerine kadar olan tüm süreçlerde yine popüler kültürle uyumlu bir dönüşüm söz konusu olmaktadır. İlahilerin ezgi, tını, figür, enstrüman bağlamında dönüştüğü görülmektedir. Geleneksel İslami paradigmaya göre İslami açıdan “helal” sayılan klasik dini müzikte ney ve tef gibi enstrümanlar kullanılırken günümüzde keman, viyola, çello, piyano, org, elektronik ritim, bağlama, gitar gibi enstrümanlar kullanılmaya başlanmıştır. Ezgisel olarak da klasik çizgiden sıyrılmaya başlanmış hem popülerleşmiş yerel müziklerin hem de evrensel popüler kültür müziklerin form ve öğeleri kullanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda İslami rap ve İslami rock gibi müzik türleri oluşmaya başlamış ve İslami müzik bu formlar doğrultusunda da üretilmeye başlanmıştır. Aynı zamanda İslami ilahi sanatçıları da ilk ortaya çıktıkları zamana oranla dönüşmüş ve günümüzde pop star müzik sanatçılarının sergilediği görünürlük biçimiyle uyumlu bir çizgi çerçevesinde belirmişlerdir. Bu bağlamda İslami kesimin hayatında, Televizyon, medya, sosyal medya, internet gibi alanlar aracılığıyla görünür olan bu kişiler ayrıca dindar ve özellikle genç takipçilerinin ve müzikal anlamda amatör dindar müzik üreticilerinin tüketim kültürlerini de etkilemişlerdir. Dolayısıyla bir yandan popüler kültürün yayılma araçlarını

kullanarak görünürlüklerini arttıran ve bu bağlamda İslami söylem ve öğeleri yaygınlaştırarak özellikle gençleri İslama çekme stratejisi kullanan Müslümanlar aynı zamanda geleneksel kültürün dönüşümüne de kapı aralamaktadırlar. Bu bağlamda popüler kültür İslami pragmatizm için bir araç olarak kullanılırken aynı zamanda popüler kültürle gün geçtikçe daha derinlikli bir ilişkinin kurulmasıyla kültürel bir dönüşümün yolu açılmış ve özellikle heterodoks olarak sayılan müzik ve zikir gibi pratikler belirgin bir biçimde dönüşen biçimlerle karşımıza çıkmaya başlamıştır.



KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2013). Kültür Endüstrisini Gözden Geçirmek. İçinde: J. C. Alexander, & S. Seidman (Ed.), *Kültür ve Toplum Güncel Tartışmalar* (s. 317-326). ev. Nuran Yavuz İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Akça, G., & Demirpolat, A. (2003). Heterodoksi-Ortodoksi Tartışmaları ve Türk Fütüvvet Teşkilatı (Ahilik). *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (10), 203-214.
- Aktaş, Y. (1998). Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı'nın İntikamı mı? İçinde: Y. Aktay, & M. E. Köktaş (Ed.), *Din Sosyolojisi* (s. 299-313). Ankara: Vadi Yayınları.
- Aktay, Y., & Topçuoğlu, A. (2017). *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*. İstanbul: Vaditoplum Yayınları.
- Albayrak, K. (2017). Siyahi Senkretik Bir Dini Hareket Olarak Rastafarilik. *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi*, (2), 247-286.
- Anderson, P. (2002). *Postmodernitenin Kökenleri*. ev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim yayınları.
- Atay, T. (2004). *Din Hayatın İçinden ıkar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, T. (2011). *Batı'da Bir Nakşi Cemaati şeyh Nazım Kıbrısı Örneği*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Atay, T. (2017). *Parti, Cemaat, Tarikat. 2000'ler Türkiyesinin Dinbaz-Politik Seyir Defteri*. İstanbul: Can Yayınları.
- Ayas, G. (2015). *Müzik Sosyolojisi: Sorunlar-Yaklaşımlar-Tartışmalar*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Aydın, M. (2016). *Sistematik Din Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap Yayınevi.
- Aygül, H. H., & Öztürk, Ö. (2016). Dini oğlcluk Ve Kamusal Alanda Dindar Tüketim Kültürü. *Moment Dergi*, 3(1), 190-206.
- Barber, B. (2003). *McWorld'e Karşi Cihad*. ev. Eser Birey. İstanbul: Cep Yayınları.

- Battuta, İ. (2017). *İbn Battuta Seyahatnamesi*. Çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Batuk, C. (2013). Din ve Müzik: Dinler Tarihi Bağlamında Din-Müzik İlişkinine Genel Bir Bakış Denemesi. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (35), 45-70.
- Bauman, Z. (2010). *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bell, D. (2013). Modernizm, Postmodernizm ve Ahlak Düzeninin Çöküşü. İçinde: J. C. Alexander, & S. Seidman (Ed.), *Kültür ve Toplum Güncel Tartışmalar* (s. 369-381). Çev. Nuran Yavuz. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Berger, P. L. (1995). Dinî Kurumlar. Çev. Adil Çiftçi. *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (9), 425-465.
- Berger, P. L. (2003). Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri. İçinde: P. L. Berger, & S. P. Huntington (Ed.), *Bir Küre Bin Bir Küreselleşme* (s. 9-28). Çev. Ayla Ortaç. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Berger, P. L., & Wuthnow, R. J. (2002). *Din ve Modernlik: Toplum Bilim Yazıları 1*. Çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yazıları.
- Bilgin, V. (2003). Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, (1), 193-214.
- Bourdieu, P. (2013). *Seçilmiş Metinler*. Çev. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları.
- Bölükbaşı, A. (2016). Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler "Tasavvuf"Çuluk. *Moment Dergi*, 3(1), 150-170.
- Bulut, F. (1997). *Tarikat Sermayesinin Yükselişi*. İstanbul: Doruk yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2005). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınevi.
- Çayır, K. (2008). *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çelebi, K. (2016). *Mizânû'l-Hakk Fi İhtiyari'l-Ehakk*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah yayınları.
- Çil, H. (2018). Türkiye'de İslami Kimliğin Bedensel Dönüşümü. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (39), 327-354.
- Demir, T. (2016). Postmodern Perspektiften Popüler Kültür ve Dindarlığın Yeni Formları. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(15), 117-133.
- Drury, N. (1996). *Şamanizm: Şamanlığın Öğeleri*. Çev. Erkan Şimşek. Ankara: Okyanus Yayıncılık.

- Duman, M. Z. (2011). Heterodoksi Bir İnanç Olarak Alevilik. *Zeitschrift für die Welt Der Turken Journal of World of Turks*, 3(1), 191-208.
- Durkheim, E. (2011). *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. Çev. Fuat Aydın. Ankara: Eskiye Yayınları.
- Emnalar, A. (1998). *Tüm Yönleriyle Türk Halk Müziği ve Nazariyatı*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Emre Çetin, K. B. (2016). Religious Broadcasting and the 'Fantastic' Tele-Universe Of Adnan Oktar's A9 Tv. *Moment Dergi*, (3)1, 116-132.
- Erdoğan, İ. (2004). Popüler Kültürün Ne Olduğu Üzerine. *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*, (57), 1-18.
- Ergur, A., & Güven, U. Z. (2014). Dünyada ve Türkiye'de Müzik Sosyolojisinin Yeri ve Gelişimi. *Sosyoloji Dergisi*, 3(29), 1-19.
- Erkol, Ç. G., & Çalışkan, U. (2016). 1960'lardan 28 Şubat'a Cemaati Romanlarla İcat Etmek: Siyasal İslamın Popüler Tezahürler. *Moment Dergi*, (3)1, 21-47.
- Falk, R. (2003). *Küreselleşme ve Din: İnsani Küresel Yönetişim*. Çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Küre Yayınları.
- Gardet, L. (2014). *Müslüman Site*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (1999). *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. Çev. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Göher, F. (2009). *Müziğin Toplumsal İşlevi: Müzik, Siyaset, Din ve Ekonomi*. Ankara: Fayton Tanıtım Yayınları.
- Göle, N. (2011). *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Günay, Ü., & Ecer, A. V. (1999). *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Güney, S., Pekman, C., & Kabaş, B. (2013). Sokaklardan "Club"lara: Alman-Türk Gençliğinin Müzik Serüveni. *Sosyoloji Dergisi*, (27), 251-271.
- Güngör, E. (1998). *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güray, C. (2010). Semâ'dan Semaha Bir Sonsuz Devir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (56), 119-152.

- Gürer, D. (2010). Osmanlı'da Sema, Devran ve Raks Tartışmaları İki Şeyhülislam Risalesi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (26), 1-23.
- Gürsu, O. (2017). Madde Bağımlılığı ve Din: HİGED Örneği. *ADDICTA: The Turkish Journal Of Addictions*, (5)1, 37-54.
- Haenni, P. (2014). *Piyasa İslamı*. Çev. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları.
- Hardt, M., & Negri, A. (2015). *İmparatorluk*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Harvey, D. (1999). *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*. Çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Hebdige, D. (2004). *Alt Kültür: Tarzın Anlamı*. Çev. Sinan Nişancı. İstanbul: Babil Yayınları.
- Held, D., & McGrew, A. (2008). *Küresel Dönüşümler Büyük Küreselleşme Tartışması*. Çev. Ali Rıza Güngen. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Hirst, P., & Thompson, G. (2000). *Küreselleşme Sorgulanıyor*. Çev. Çağla Erdem&Elif Yücel. Ankara: Dost Yayınevi.
- İnce, M. (2009). Küreselleşme ve Yerelleşme Bir Çelişki Mi? *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 11(1), 259-275.
- Işık Dursun, Z. I. (2016). Uluslarötesi Birlikten Ecdada: Türkçe Sözlü İslami Hip-Hop. *Moment Dergi*, Sayı, (3)1, 207-227.
- Kandiyoti, D. (2003). Giriş: Parçaları Yorumlamak. İçinde: Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (Ed.), *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* (s.15-36). İstanbul: Metis Yayınları.
- Keyman, E. F., & Sarıbay, A. Y. (2000). *Global Yerel Ekseninde Türkiye*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kılavuz, U. M. (2002). Küreselleşen Dünyada Din. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(2), 191-212.
- Koca, F. (2002). Ney'in Tarihi Gelişimi ve Dini Mûsikimizdeki Yeri. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 4(12), 181-196.
- Köse, A. (2015). XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (49), 5-27.
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mazrui, A. A. (2012). Küreselleşme, İslam ve Batı: Türdeşleşme ve Tahakküm Arasında. İçinde: A. Coşkun (Ed.), *Küreselleşme, Çokkültürlülük ve İslam* (s. 9-28). İstanbul: Rağbet Yayınları.

- McLuhan, M. (2001). *Global Köy, 21. Yüzyılda Yeryüzü Yaşamında ve Medyada Meydana Gelecek Dönüşümler*. Çev. Bahar Öcal Düzgören. İstanbul: Scala Yayınları.
- Nicholson, R.A. (1978). *İslam Sufileri*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1996). *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Süfiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim yayınları.
- Ocak, A. Y. (1999). *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okumuş, E. (2014). Değer ve Din İstismarı. *The Journal of Academic Social Science Studies*, (24), 13-31.
- Örnek, S. V. (1995). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Özbolat, A. (2013). İhlsözlük'te Dindar Gençliğin Özneleşmesi: İmam Hatipli, Ahlaklı ve Entelektüel. *Birey ve Toplum Dergisi*, 3(6), 51-72.
- Özbolat, A. (2018, Ocak 15). *Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü*. www.birikimdergisi.com: http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/1127/tuketim-baglaminda-dindarligin-donusumu#.XP0exYgzZPY adresinden alındı. Erişim Tarihi: 20.06.2018.
- Özdemir, Ö. (2017). "Rapin Krallarından Geçtim, Gönül Sultanlarına Bağlandım": Türkiye'de İslami ve Tasavvufi Rap Müzik. *Kültür ve İletişim Dergisi*, 5(2), 229-247.
- Özel, C. (2016). 1980'lerden Günümüze İslamcı Müziğin sosyolojik Analizi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57(1), 145-174.
- Özgür, Ü., & Aydoğan, S. (2015). *Gelenekten Geleceğe Makamsal Türk Müziği*. Ankara: Arkadaş Yayıncılık.
- Parsons, T. (2016). "Takdim" Max Weber *Din Sosyolojisi*. Çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarı Yayınları.
- Perşembe, E. (2018). Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(15), 159-181.
- Ritzer, G. (2000). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi*. Çev. Funda Payzın. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ritzer, G. (2016). *Toplumun McDonalddlaştırılması*. Çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Roy, O. (2013). *Küreselleşen İslam*. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Sağır, A., & Öztürk, B. (2015). Sosyolojik Bağlamda Müzik ve Kimlik: Karabük Üniversitesi Örneği. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (22), 121-154.

- Sağlam, A. (2001). İslamda Müzik Yasak Mı? *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14(1), 11-28.
- Sarıbay, A. Y. (1985). *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası “MSP Örnek Olayı”*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Scharf, B. R. (2006). Dine Sosyolojik Yaklaşım: Öncüler. İçinde: B. Solmaz, & İ. Çapçioğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 11-30). Çev. Bünyamin Solmaz. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Schimmel, A. (2004). *İslamın Mistik Boyutları*. Çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Steger, M. B. (2013). *Küreselleşme*. Çev. Abdullah Ersoy. Ankara: Dost Kitabevi.
- Sungur, E. (2014). Postmodern Tüketim Kültürü ve Değişen Müslüman Kimliği. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5), 131-165.
- Suvari, Ç. C. (2010). Yezidi ve Alevi Ortak Mitosları. *Folklor Edebiyat Dergisi*, 16(6), 179-192.
- Şahin, M. C. (2005). Türkiye’de Gençliğin Toplumsal Kimliği ve Popüler Tüketim Kültürü. *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 25(2), 157-181.
- Şen, Ü. S. (2016). İnsan ve Toplum Ekseninde Müzik Estetiği Kavramı. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(45), 1110-1120.
- Tomlinson, J. (2004). *Küreselleşme ve Kültür*. Çev. Arzu Eker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Turan, F. A. (2010). Şaman Ritüellerinden Alevi Semahlarına Esrarlı Yolculuk. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (56), 153-162.
- Ural, A. (2008). Kültürel Küreselleşme ve Bilgi Toplumu Ekseninde: Eğitim Yönetimi Teorileri. *e-Akademi Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi*, (82), 1-10.
- Weber, M. (2016). *Din Sosyolojisi*. Çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları.
- Yağışan, N. (2013). Üniversite Öğrencilerinin Müzik Tercihleri ve Saldırganlıkla İlişkisi. *Sanat Eğitim Dergisi*, 1(2), 96-113.
- Yenen, İ. (2016). Din, Müzik ve Kimlik Bağlamında Türkiye’de İslami Popüler Müzik. *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 5(2), 1-25.
- Yurdabakan, İ. (2002). Küreselleşme Konusundaki Yaklaşımlar Ve Eğitim. *Eurasian Journal of Educational Research*, (6), 61-66.
- Zorlu, A. (2006). *Modern Tüketimin Tarihinden Tüketim Araştırmalarına Tüketim Sosyolojisi*. Ankara: Glocal Yayıncılık.

ÖZGEÇMİŞ

Rıdvan Öner 1990 yılında Mardin’de doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini Mardin’de tamamladı. 2014 yılında Gaziantep Üniversitesi Sosyoloji bölümünden mezun olduktan sonra yine aynı Üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde yüksek lisansını tamamlamıştır.



VITAE

Rıdvan Öner was born in 1990 in Mardin. He accomplished his primary, secondary and high school education in Mardin. After graduating the Department of Sociology in Gaziantep University in 2014, he received his Master's Degree in the Graduate School of Social Sciences in the same University.