

## Sünnet Cemaatinden Kültür Cemiyetine

Bedri GENCER<sup>i</sup>

**Öz:** Çağımızda cemaatin ideolojik ve sosyolojik dönüşümü süreci, “Sünnet Cemaatinden Kültür Cemiyetine” deyişle anlatılabilir. Burada “cemaatten cemiyete” geçiş modernleşme, “sünnetten kültüre” geçiş ise sekülerleşme sürecini özetlemektedir. Bu süreç, ev ile câmi ve mahalle arasındaki irtibatı kopararak otantik cemaileşme imkânını azaltmıştır. Modern dünyada otantik cemaileşmenin kaybindan doğan boşluğu cemiyetleşme ve sonunda örgütlenme doldurmuş; insanlar “yığılaşma ile örgütlenme uçları arasında” ehven-i şerreyinin tercihi durumunda kalmıştır. Ulus-devletlerinin totalitarizminden bilenen bir mesiyani siyaset anlayışından doğan örgütlenmeler, devlet karşısında sivil bir konumda oldukları halde onunla rekabet ve misilleme saikiyle mikro bir devlet tarzında kuruluş ve işleyiş göstermişler, böylece siyasî bir güç haline gelerek cemaatlerin varlık sebebini oluşturan teavünün tam aksi bir istismar ve çatışmaya yol açmışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Modernleşme, cemaat, cemiyet, sünnet, kültür.



### From The Community of Counsel to the Society of Culture

**Abstract:** The process of the ideological and social transformation of community in our age can be told by the expression of “from the community of counsel to the society of culture”. Here the transition “from community to society” summarizes the process of modernization and “from counsel to culture” does that of secularization. This process reduced the possibility of authentic communalization by breaking the connections between home, quarter and mosque. Association and eventually organization has filled the space generated by the loss of authentic communalization in modern world and people came to be forced to choose the lesser of the two evils between the extremes of massivization and organization. While holding a civil status vis-à-vis the state, the organizations spawned by the notion of a messianic polity exacerbated by the totalitarianism of the nation-states manifested a constitution and functioning along the way of a micro state by the drive of the rivalry and retaliation against it, and thus induced, by growing into a political power, an abuse and clash as just opposed to the cooperation constituting the rationale of communities.

**Keywords:** Modernization, community, society, counsel, culture.

<sup>i</sup> Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniv., Fen Eebiyat Fak., Sosyoloji Bölümü.

## Sosyolojinin Hermenötik Krizi

Modernleşme ve sekülerleşme, Batı sosyolojisinin ana problemi, hatta varlık sebebi sayılabilir. Bu makalede maksadımız, modernleşme ve sekülerleşme incelemesine teorik bir katkı yapmaktır. Bu katkının anlaşılması için de bu konudaki klasik teorik birikimin zaafına işaret edilmelidir. Max Weber (1864-1920)'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Norbert Elias (1897-1990)'ın *Medenileşme Süreci* gibi şaheserleri, sosyolojinin bu ana problemi hakkında bir açıklama modeli geliştirmeye, teorileştirmeye yönelik ana teşebbüslerdir. Ancak bu önemli teşebbüsler, pek fark edilmeyen birbirine bağlı dört problemden çekerler.

Birincisi, bu gibi sekülerleşme teorisyenlerinin çoğunluğunun Protestan-Yahudi olması tesadüf değildir. Bunların modernleşmeyi tahlilde esas aldıkları gelenek/modernlik dikotomisi, aslında evrensel değil, Katolik/Protestan bir ötekileştirmenin ifadesidir. Buradaki gelenekten (*tradition*) kasıt, haddizatında “Katolik Kilise geleneği”dir. İkincisi, bu yüzden onlar, sekülerleşmeyi esasında Katolik gelenekten bir uzaklaşma, kurtulma olarak alırlar. Üçüncüsü, bu yüzden sekülerleşmeyi “sünnet” denen otantik gelenekten sapmayla başlayan bir süreç yerine zaten bir şekilde başlamış teleolojik bir süreç olarak tahlil ederler. Dördüncüsü, onlar, modernleşme ile sekülerleşmeyi birbirinden net olarak ayırarak ilişkilendirmede acze düşerler. Max Weber, temelde modernleşmeyi feodalizmden kapitalizme, sekülerleşmeyi Katoliklikten Protestanlığa bağlı akliyeteye geçiş süreci olarak tahlil eder.

Marx ile Weber'in ortaya koyduğu görünüşte birbirine rakip iki ana modernleşme teorisi, toplumun altyapısı/üstyapısı ayırımına dayalı dikotomik nedensel açıklamalar ve dolayısıyla bir elmanın iki yüzü olarak görülebilir. Farklı açılardan da olsa ikisinin de gayesi, Batı'da yükselen deizmle birlikte mekanî temelini kayb ederek zamanileşen beşerî amelden, yani özgül olarak kapitalistikleşme denen modernleşmeye bağlı sekülerleşmeden kabul edilebilir bir normativite çıkarmaktır. Marx'ın iktisadî-tarihî yasalar, Weber'in aklılaşma kavramları, bu eğilimi ifade ediyordu. Mesele, tarifine bağlı olarak modernleşmenin belirleyicisinin tayini meselesidir. Modernleşme, bir toplumun yaşayış tarzının nitel değişmesidir. Ancak yaşayış tarzının belirleyicisi, toplumun altyapısı/üstyapısı ayırımına vücut veren kültürün unsurlarından inanış/düşünüş ile üretim/tüketim tarzından hangisidir?

Marx ile Weber'in ikisi de modernleşmenin belirleyicisi olarak kapitalizm denen yeni üretim tarzını, ekonomiyi alır. Halbuki Yunanca “ekonomi” kelimesi bizzat “oikos” (ev) kelimesinden gelmektedir. Bu demektir ki beşerî amel, “evlenme” deyiminin çifte mânâsı uyarınca ancak mekanî esasiyet ve aidiyetle mânâ kazanır. Bu yüzden Ferdinand Tönnies (1855-1936), analitiklik zaafı eleştirilerine karşılık Marx'tan aldığı ilhamla modernleşmeyi doğrudan “cemaatten cemiyet”e geçiş olarak incelemiştir. Buna karşılık Weber, cemaat ve cemiyeti kapitalist gelişmeye bağlı ve bu yüzden daha analitik

kavramsallaştırmıştır (Albert 2000: 73-74). Weber, modernliği bir kader olarak kabullenmiştir. Komünizmin (*communism*) bizzat cemaat (*community*) kelimesinden iştikakının açıkça gösterdiği gibi, kapitalizmin ürünü modernleşme giderek derinleşen bir evsizleşme durumu olarak alındığında sosyalizm yeni bir ev vaadi olarak görülebilir (Berger 1974: 77, 124, 153).

Ancak İslâm'daki “ehl-i sünnet ve cemaat” deyiminin de belirttiği üzere cemaat, sünnetten ayrılmaz; mânâlı beşerî amel, ancak sünnet ve cemaate inanç/tabiiyet ile aidiyet/mensubiyetten oluşan kimlik formülüyle mümkündür. Marx ise bu konuda “keşf-i kadim” yerine “vaz'-ı cedid”e, keşif ve ihyâ yerine yeni bir sünnet ve cemaatin inşâsına yöneldi. Dindaşı ve çağdaşı Haham Samson Raphael Hirsch, XIX. asırda Almanya'da başlayan modernleşmenin getireceği ahlakî yozlaşma ve kimlik krizine karşı Alman *edeb* (*bildung*) ile Yahudi tarikat (*derekh*) kavramlarını birleştirdiği sünnete dayalı bir cemaileşmeyle ümmetini ahlakî dirilişe çağırdı (Baader 2006: 89-90). Onun tarifinde sünnetin evrenselliğini açıkça görmek mümkündür.<sup>1</sup>

Bu tariftten de anlaşılabilirceği gibi, akidenin dâhil olduğu ilim ile ameli konu alan “şeriat=dinde tutulan yol” olarak sünnetin Hıristiyanlıkta *ortodoksi* ve *ortopraksi* denen akidevî ve amelî iki boyutu vardır. “Toplum” ile birlikte ortodoksiye tekabül eden ideoloji, sosyoloji ve dünyagörüşü ile ortopraksiye tekabül eden kültür ve medeniyet kavramlarının hepsini seküler ve yozlaşmış olarak mahkum eden Marx (1818-1883), dindaşı ve çağdaşı Hirsch (1808-1888) gibi ümmetini “sünnet cemaati”ne dönüğe çağırmak yerine bütün insanlığı ortodoksi ve ortopraksiye mütekebil bilim ile praksise dayalı gelecek komüne çağırdı (Dupré 1959). Bilahare özellikle Gramsci gibi Batı Marksizminin önde gelen isimleri, Marx'ın geliştirmeye fırsat bulamadığı *praksis* kavramını sünnete mütekebil *ortopraksiye* dönüştürmeye çalıştı (Nelson 1988: 547-551).

İşte bu makalede *cemiyet* (toplum) ve *kültür* gibi *cemaat* ve *sünnet* kavramlarını da evrensel olarak alarak modernleşme ve sekülerleşmeyi “cemaatten cemiyete” ve “sünnetten kültüre” geçiş olarak teorik bir açıklamaya kavuşturmaya çalışacağız. Modernleşme ile sekülerleşmeyi ayırmaya yarayan “cemaat/cemiyet” ile “sünnet/kültür” kavram çiftleri, İslâm'da “ehl-i sünnet ve cemaat” denen, inanç/tabiiyet ile aidiyet/mensubiyetten oluşan kimlik formülüne dayanır. Burada “sünnetten kültüre” geçiş olarak sekülerleşme sürecini daha net izlemek mümkünken “cemaatten cemiyete” geçiş olarak modernleşme sürecini aynı netlikle izlemek mümkün değildir. Zira ontik olarak beşerî tecrübenin temel parametresi olan mekânı, mekânla münasebetimizi kökten değiştirmek imkânsız ve bu yüzden gelenekle modernlik arasında salınmak kaçınılmazdır. Geleneksel

<sup>1</sup> “The term *Derekh Eretz* includes all the situations arising from and dependent upon the circumstance that the earth is the place where the individual must live, fulfil his destiny and dwell together with others and that he must utilize resources and conditions provided on earth in order to live and to accomplish his purpose. Accordingly, the term *Derekh Eretz* is used primarily to refer to ways of earning a living, to the social order that prevails on earth, as well as to the mores and considerations of courtesy and propriety arising from social living and also to things pertinent to good breeding and general education” (Breuer 1970: 8).

topluma has genel bir cemaat kavramsallaştırması yapmak mümkünken tabiatındaki derin çelişkilerden dolayı modern topluma has genel bir cemiyet kavramsallaştırması yapmak imkânsızdır. Bu yüzden burada makro kültür cemiyetinden ziyade cemaat ile cemiyet arasında salınan mikro kültür cemiyetlerinin yapı ve işleyişini ele alacağız. Zira “sünnetten kültüre, cemaatten cemiyete geçiş” olarak aldığımız modernleşme ve sekülerleşme süreçlerini melez “glo-kalizasyon” deyimine benzer bir deyimle “cema-cemiyetler”de daha net izlemek mümkündür.

Bugüne kadarki çalışmalarımızda daha ziyade sekülerleşme denen “sünnetten kültüre geçiş” yönündeki ideolojik dönüşümü konu almıştık. Bunu modernleşme denen “cemaatten cemiyete geçiş” yönündeki sosyolojik dönüşümün tahliliyle tamamlayarak modernleşme ve sekülerleşme ilişkisini daha iyi göstermeye çalışacağız. Modernleşme ve sekülerleşme sürecinin böyle evrensel bir perspektiften tahlili, ancak hermenötik metotla mümkündür. Özellikle son yıllarda sekülerleşme telakkisinin değişmesinden, sekülerleşmenin dinden uzaklaşmadan ziyade dindarlığın dönüşümü olarak görülür hale gelmesinden kaynaklanan metodolojik tamik ihtiyacı, hermenötiğe ilgiyi daha da arttırdı.

Hermenötikten kasdımız, dinin bünye ve mantığına vukufu yapılacak çift-yönlü bir okumadır. “Hermenötik çevrim” deyiminin belirttiği “tekst/kontekst”i bir taraftan “din/tedeyyün” ayırımına tekabül eden “olmalı/olan”, diğer taraftan “geleneksel/modern” ayırımına tekabül eden “aslî/arzî” ayırımına müteakib alabiliriz. Din, şâriin (Allah ve rasûlü) “ne emr ettiğine”, tedeyyün ise bunun dindar tarafından “nasıl telakki edildiğine” delalet eder; dinin “ne emrettiği” anlaşılmadan insanların “ne yaptıği” anlaşamaz. Max Weber’de olduğu gibi tedeyyün incelemesi, derinlemesine bir dinî ve tarihî, teolojik ve sosyolojik okumayı, olmalı/olan ile aslî/arzî ilişkisine göre kapsamlı bir mukayeseyi gerektirir. Dolayısıyla hermenötik aslî/arzî diyalektiğince önce tarihî ve felsefi bir perspektiften cemaat kavramını tarife ihtiyaç vardır. Bilahare cemaat adıyla ortaya çıkan çağdaş taazzuvarın aslî mânâda cemaatin tarifine ne derece uydukları ve nasıl dönüştükleri tespit edilebilir.

Gelenekten modernliğe, teolojiden sosyolojiye geçiş sürecinde klasik sosyologlar, geleneksel ile modernin karşılaştırılması tarzının ideal örneğini vermişlerdir. Bu süreçte Ferdinand Tönnies (1855-1936), Georg Simmel (1858-1918) ve Max Weber (1864-1910) gibi sosyologlar, geleneğe vukufu sayesinde geleneksel ile modernin derinlemesine karşılaştırmışlardır. Ancak bilahare Batılı sosyologlar organik, yerli sosyologlar da mekanik, akültüratif sekülerleşme sürecinin etkisiyle dine yabancılaştıkları için dinin yapısına vukufu ve bunun sonucunda sosyal bilimlerdeki çoğu kavram gibi muamma haline gelen cemaatin tarifinde acze düşmüşlerdir. Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî örneğinde konuyu işlerken tecdit hakkında hüküm süren kavramsal karışıklığın dinin yapısına vukuf aczinden kaynaklandığının farkına varmıştık (Gencer 2013a).

Bu süreçte modern sosyologların birbirine bağlı iki temel sıkıntısından söz edilebilir. Carl Schmitt, Leo Strauss, Erich Voegelin ve Karl Löwith gibi çağdaş Alman düşünürler, “hangi kavramı kaldırırsanız altında dinî bir esprinin yattığını görürsünüz” diye bütün modern sosyal düşüncenin dinî dünyagörüşünün sekülerleşmiş versiyonu olduğuna dikkat çektiler. Birincisi modern sosyologlar, dinî/gayr-i dinî ayırımına dayalı seküler bir zihniyetle yetiştikleri için ev, otorite, cemaat gibi seküler sandıkları bütün kavramlarda dinî bir esprinin yattığını keşf ettiklerinde şaşırılmışlardır. İkincisi onlar, çağımızda gelişen kavram tarihi disiplini sayesinde izlerini sürdüklerinde bu kavramların dinî/gayr-i dinî ayırımının tanınmadığı küllî, hikemî bir dünyagörüşünde temellendiğini, bu hikemî dünyagörüşünde dinînin dışında kalan bir şey olmadığını keşf edince şaşkınlıkları artmıştır.

### Modernliğin Ev/lenme Krizi

Peter Hamilton, modern sosyal bilimde cemaatin en esaslı ve ilginç, aynı zamanda tarife en zor gelen kavramlardan biri,<sup>2</sup> Jeremy Brent (2009: 261) de cemaat ile uğraşmanın müphemiyet, fakat daima ümitvar bir ameliye olduğunu söyler.<sup>3</sup> Belki ülkemizde adı bile bilinmeyen John Macmurray (1891-1976), çağımızda cemaatin yeniden keşfine kendini adayan bir düşünür olarak anılabilir (Kirkpatrick 2005). Bu konuda bir taraftan sosyal teori perspektifinden René Girard, Charles Taylor, Zygmunt Bauman gibi Hıristiyan ve Yahudi arka planı belirgin Batılı düşünürlerin çalışmaları, diğer taraftan din psikolojisi ve sosyal psikoloji gibi sosyolojik alanlarda yapılan incelemeler, modern dünyada cemaatin yeniden keşfine olan hayatî ihtiyacı gösterir.<sup>4</sup>

Cemaat, modernliğin krizini aşma arayışından doğan postmodern entelektüel teorinin merkezî temalarından biri haline gelmiştir. Cemaatin krizini evsizlik krizine bağlayan Peter Berger (1974: 77, 124, 153)'e göre kapitalizmin ürünü modernleşme giderek derinleşen bir evsizleşme durumu olarak alındığında sosyalizm de yeni bir ev vaadi olarak görülebilir.<sup>5</sup> Hâlbuki kriz daha derinde ev

<sup>2</sup> “The concept of community has been one of the most compelling and attractive themes in modern social science, and at the same time one of the most elusive to define” (Cohen 2001: 7).

<sup>3</sup> “Engaging with community is a practice full of ambivalence, but always one full of hope.”

<sup>4</sup> O’Shea (2010). Bu konuda Zygmunt Bauman (2001) şöyle der: “To cut a long story short, *community* might be as old as humanity, but the *idea* of “community” as a condition *sine qua non* of humanity could be born only together with the experience of its crisis. That idea was patched out of the fears emanating from the disintegration of the earlier self-reproducing social settings—called subsequently, and retrospectively, the *ancien regime*, and recorded in the social-scientific vocabulary under the name of the “traditional society.” The *modern* “civilizing process” (the only process calling itself by that name) was triggered by the state of uncertainty, for which the falling apart and impotence of “community” was one of the suggested explanations ... The “nation,” that eminently modern innovation, was visualized in the likeness of “community”: it was to be a new and bigger community, community writ large, community projected on the large screen of a newly imagined “totality”—and a community-by-design, a community made to the measure of the newly extended network of human interdependencies and exchanges” (Donskis 2011: 156).

<sup>5</sup> “At least to the extent that mystery, magic and authority have been important for human religiosity (as Dostoyevsky’s Grand Inquisitor maintained), the modern rationalization of consciousness has undermined the plausibility of religious definitions of reality. As a result, the secularizing effect of pluralization has gone hand in hand with other secularizing forces in modern society. The final consequence of all this can be put very simply (though the simplicity is deceptive): *modern man has suffered from a deepening condition of ‘homelessness’.* (...)

değil, ev/lenme krizidir. Arapça *tedeyyün* (dindarlaşıma) ile *tehhül* (evlenme) kelimelerinin bulunduğu semantik çerçevede bu net olarak görülür. İkisinde de “ehl-i sünnet ve cemaat” tabirinde dile getirilen dinî beşerî tecrübenin “mekân, din ve cemaat” olarak üç unsuru yatar. Grace Davie (1994) gibi sosyologların “aidiyetsiz inanma” tabiriyle anlattıkları sekülerleşme örüntüsünün belirttiği üzere insan, inanç/tabiiyet ile aidiyet/mensubiyetin izdivacıyla kimlik ve anlama kavuşur. Burada *sünnet*, inanç/tabiiyetin, *cemaat* ise aidiyet/mensubiyetin kaynağına, *ehl* ise bunların gerçekleşeceği mekâna işaret eder; zira Arapçada *ehl* kelimesinden türeyen *tehhül*, Türkçe’de *ev/lenme* demektir.

Yakından bakıldığında Arapça “ed-Dîn fi’l-medîn” sözünde “din-dindar-şehir”e karşılık “borç-borçlu-borç yeri” olarak dinin üç temel unsurunun yattığı görülür. Arapça *deyn*=borç kelimesinden gelen *din*, insanın dünya gurbetinden cennet vatanına, mebdeden meada uzanan ontik seferinde duyduğu ihtiyaca karşılık verilen ilahî bir borç (harçlık, sermaye) olarak düşünülebilir. Şeyhülislam Ebussuûd Efendi’nin de dikkat çektiği gibi, *medyün*=borçlu kelimesinin Arapça doğru yazılması gereken şekli olan *medîn*, aynı zamanda *şehir* anlamına gelir.<sup>6</sup> Nitekim Evliya Çelebi’de görüldüğü gibi, Arapça harekesiz yazıldığında “مدین”, ikisi de *şehir* anlamına gelen *medîn* ve *medyen* olarak okunabilir (Dankoff 1991: 56). Bu, Arapça’nın mucizevî özelliğinden dolayı *medîn* kelimesinin hem dindar=borçlu, hem şehir=borç yeri anlamına geldiğini gösterir. Aslında aynı espriyi ifade eden Aristo’nun “zoon politikon” (insan tab’an medenîdir) ile Arapça “ed-Dîn fi’l-medîn” (Din şehirdedir) sözlerinden anlaşılacağı üzere din, kusurlu insanı kemale götürmek üzere ancak toplu yaşanır, dindarlık ancak cemaatle mümkün olur (İbni Miskeveyh 2011: 261, 340).

*Tehhül* kavramında da beşerî tecrübenin “mekân, din ve cemaat” denen üç unsuru yatar. Bekâr ile ailenin evi, Türkçe’de *menzil/ev* ayırımına karşılık alabileceğimiz İngilizce *house/home* kelimeleriyle ayırt edilebilir (Smyth 2006: 123). Bekâr bir insan evlenerek, aile olarak menziline eve ve yuvaya dönüştürür. O halde bizzat *ev=home* kelimesinde *ev/lenme* esprisi yatar. Weber (1978: 452)’in insanların maddî ve manevî, dinî ve ahlakî ihtiyaçlarını karşılamak üzere *teâvün*lerinden doğan cemaatin statik bir varlıktan ziyade dinamik bir süreç olduğunu ifade eden *cemaîleşme* (*vergemeinschaftung=communalization*)

---

the dichotomization of private and public life is one of the crucial social characteristics of modernity. Modernization in contemporary Third World societies imposes this same dichotomization, and in most instances it is felt to be an extremely difficult and often repugnant ordeal, which gives birth to profound threats of anomie. Socialism presents itself as a solution to this problem. It promises to reintegrate the individual in all-embracing structures of solidarity. *If modernization can be described as a spreading condition of homelessness, then socialism can be understood as the promise of a new home.*” Evsizliğe alternatifler konusunda, Bouma-Prediger (2008), Stivers (2011).

<sup>6</sup> Arap dili gramer kurallarının fetvâ konusu olduğu bir diğer husus, fetvâ kaynaklarında bazı fikhî tabirlerin yazılım biçimidir. Nitekim “medyün” tabirinin “i’lâlî muktazî olub medîn” şeklinde yazılması gerekirken, “fukahâ, kütüb-i Fetâvâda hatayı kabul edüb cümlesi medyün” şeklinde yazmıştır denilmiştir. Bunun sebebi sorulduğunda Ebussuûd Efendi şu cevabı vermiştir: “Medîn yazmış dahî olmasa bu hata değildir. Benû Temîm kavlidir. Hata olsa da fukahâ katlarında hata-i müst’amel, savâb-i nâdirinden hayırlıdır” (Düzenli 2012: 213).

kelimesini kullanması bu yüzdendir (Lichtblau 2011). Tönnies (2001: 27) de *ev/lenme* esprisinde belli bir mekân ve cemaat duygusu edinmeyi cemaatleşmenin iki temel şartı sayar.

İnsan, hücreden bedene uzanan bedenî-ontik hiyerarşi uyarınca mikrokozmik-beşerî evden makrokozmik-ilahî eve, birincil-tabîî cemaatleşmeden ikincil-dinî cemaatleşmeye, tehhülünden teellühe geçerek ancak kendisini gerçekleştirir. *Ekonomi* ve *ekümen* kelimelerinin ikisinin de Yunanca *oikos* kelimesinden gelmesi, aralarında mahiyet değil, sadece çap farkı olduğunu gösterir. *Home* kelimesinin hem *ev*, hem *yurt* anlamına gelişinde de geleneksel kültürlerin paylaştığı bu holistik dünyagörüşünün esprisini görmek mümkündür. Mabet/dünya ayırımının hilafına kulun evi (*beytü'l-âbd*) ile Allah'ın evi (*beytullâh*) denen câmi, beyt=ev kelimesinde birleşir. Oryantalist literatürde Seyyidü'l-Âlemîn 'aleyhi's-salâtü ve 's-selâmın yaşadığı mekânın ev veya câmi olarak adlandırılmasındaki ihtilaf, mabet/dünya ayırımına alışkın Batılı zihniyetin beytin bu kuşatıcı anlamına yabancılaşmasından kaynaklanır (Ayyad 2013).

Tehhül ile teellühün mekânları mikrokozmik-beşerî ile makrokozmik-ilahî evler arasındaki irtibat, ikisinin sahibi ve topluluğu için kullanılan *rubûbiyet* ile *ehlîyet* kelimelerinde açıkça görülür: Rabbü'l-âlemîn/rabbü'l-beyt, ehlullâh/ehlü'l-beyt. Babaya ve Allah'a nisbetle *ehl* denen topluluk, anne ve imama nisbetle *ümme/cemaat* olarak adlandırılır; Arapça *ümme* ile *ümm* (anne) ve *imam* kelimelerinin aynı "e-m-m" harflerinden oluşması bu yüzdendir. Kulun ev halkı "ehlü'l-beyt", Allah'ın evinin halkı ise Yahudi ve Hıristiyanlar için olduğu gibi "ehlullâh" (*Allah'ın ehlî=the ekklesia of God=the congregation of God*) olarak adlandırılır (Gartner 1965: 6, 32, Küng 2011: 81). *Rubûbiyet/ubûdiyet* ilişkisi, ilahî ile beşerî evlerin sahipliğini belirten *rubûbiyet* kelimesinde olduğu gibi, *ulûhiyet/ehlîyet*, *tehhül/teellüh* kelimelerinin ilişkisinde de görülür. Arapça *ulûhiyet/ehlîyet*, *tehhül/teellüh* kelimelerinin türediği *ehl* ile *ilah* kelimeleri, aynı "e-l-h" harflerinden oluşur. Dahası İngilizce *household* kelimesinin Türkçe'ye "ev halkı" olarak tercümesi, *ilah=hâlık* ile *ehl=halk* kavram çiftleri arasındaki tekabülü gösterir; buradan *ilah=hâlık* ile *teellüh=tahalluk* kavramları arasındaki ilişki çıkar. *İlah=hâlık* özdeşliğine karşılık olarak *teellühün* "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın" hadisinde geçen *tahalluk* olduğu görülür (el-Müttakî 2004). Buna göre *teellüh* (ilahîleşme), *tehhüle* (evlenme) bağlıdır. İslâm'da namazların sünnetini evde ferden, farzlarını câmide cemaaten kılma sünneti, ev ile câmiyi birbirine bağlayarak mabet/dünya ayırımını ortadan kaldırır. Böylece *ekümen* kelimesinden anlaşılacağı gibi, nihâî olarak insanlar, ortak bir ev=yurt olarak dünyayı paylaşan cemaat haline gelir.

*Tahavvül* başta olmak üzere *tahalluk*, *teellüh*, *tehhül*, *teşerru'*, *tefakkuh*, *tesennün*, *tasavvuf* gibi temel tecrübî kavramların Arapça'da *sayrûret* bildiren *tefe'uul bâbindan* gelmesi, Heidegger'in *dasein* teriminin belirttiği gibi, beşerî tecrübenin kemale yönelik ilahî yaratma süreci uyarınca bir tekâmül süreci olduğunu gösterir. Ortak ibadet ve zikir gibi cemaat ayinler, fertlerin öz-bilinçlerini



aşarak varlığın daha üst katmanlarını tanımalarına imkân veren bir ortak bilinçte buluşmalarını, kendilerini gerçekleştirmelerini sağlar. Cemaat/cemiyetteki yerini tam olarak bilemez hale geldiğinde bir kişinin endişeye düşmesi mukadderdir.<sup>7</sup>

### Ehl-i Sünnet ve Cemaatin Anlamı

Cemaat kavramının unsurları, “ehl-i sünnet ve cemaat”<sup>8</sup> deyiminde meknûzdur. Fahr-ı ‘Âlem Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın dinin dört boyutunu anlatan “Şeriat sözlerim, tarikat fillerim, marifet sırlarım, hakikat hallerimdir” mealindeki hadisine göre hadis şeriatın, sünnet tarikatın özel adıdır. Klasik hadis ve fıkıh usûlü kitaplarında sünnet, “الطريقة المسلموكة في الدين” (Dinde tutulan tarikat=yol) olarak tarif edilir (el-Buhârî 1991: II/552). Tasavvuf literatüründe yaygın “الطرق كلها آداب” (Tarikatların hepsi edeplerden=sünnetlerden ibarettir) sözünde belirtilen tasavvuf ekolü anlamında *tarikât*, şeriat/tarikat/marifet/hakikat şeklindeki dinin dört boyutundan sünnete tekabül eder. Tarikatların mekânı tekkelere önceleri “dârü’s-sünne” denmesi de bunun delilidir. “Tarikat” kelimesinin “hem din, hem sünnette tutulan yol” olarak çifte mânâsı, “Din yolu sünnet, sünnet yolu tasavvuf” olarak formüle ettiğimiz dinin ana yapısını gösterir.

Din=ilim=şeriat=hadis, dindarlık=amel=tarikat=sünnette içkin olduğundan din, tek kelimeyle sünnet demektir. İmam-ı Mâlik ve İmam-ı Rabbânî gibi ümmetin imamları, Mâide 3. âyetinde geçen Rabbimiz tarafından “kemale erdirilen dini” sünnet olarak yorumlamışlardır (Şâtîbî 1997: I/33). İmam-ı Berbehârî’ye göre de İslâm sünnet, sünnet te İslâm’dır; biri olmadan diğeri kâim olamaz. Onun burada İslâm’dan kasdı şeriatıdır; buna göre İslâm/sünnet bütünlüğü, şeriat/tarikat bütünlüğü demektir. O, sünnetin bizzat din olduğunu açıkladıktan sonra cemaatin sünnetin gereği olduğunu belirtir: “Şu halde kim cemaatin dışına yönelir ve ondan ayrılırsa İslâm ilmiğini boynundan çıkarmış ve sapan ve saptıran olmuş olur” (el-Medhalî 1432: 54, 56). Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “mü’minlerin yolu” tabirinde “sünnet ile cemaat” anlamları birleşir: “Kim kendisine doğru yol besbelli olduktan sonra peygambere muhalefet eder, müminlerin yolundan başkasına uyarsa tuttuğu yolda kendi haline bırakır ve kendisini cehenneme sokarız. Orası ne kötü gidiş ve varış yeridir” (Nisâ, 4/115).

<sup>7</sup> “Religion... foster social cohesion and a sense of community; afford members a social identity, and a sense of belongingness, by uniting people around shared understandings; and establish a foundation and outlet for cathartic ritual. (...) Human beings have a deep-rooted need for ritual that explains why all intact cultures throughout history possessed elaborate patterns of ritual that served individual members and the general community. These rituals offer a means for emotional catharsis in a socially sanctioned context that minimizes self-consciousness. As self-consciousness is reduced within a supportive environment, the person is able to transcend the literal and commonsense perspectives of everyday life. (...) It has been shown that when one lacks the information to achieve certainty about one’s social status and place in the community, anxiety results” (Schumaker 2001: 107, 110, 76).

<sup>8</sup> Bu deyim kullanış tarzı, dili doğru kullanma ihtimamının giderek azaldığı ülkemizde dille ilgili yapılan sayısız yanlış bir örnektir. Ya “ehl-i sünnet ve cemaat” şeklinde Farsça veya “ehlü’s-sünneti ve’l-cemaati” şeklinde Arapça terkip olarak kullanılması gerektiği halde bu deyim, yaygın bir yanlışlıkla ikisinin karışımı “ehl-i sünnet ve’l-cemaat” şeklinde kullanılmaktadır.



İslâm tarihinde “sünnet ve cemaat ehli” anlayışının beşinci râşid halife sayılan Ömer b. Abdülaziz (-101/-719) ile tebellür ettiği görülür (Anjum 2012: 77).

İslâm/sünnet/cemaat bütünlüğü, ancak ontik bir yolculuk olarak dinin mantığına vukufu kavranabilir. Din, mebdeden meâda, dünyadan ahirete uzanan ontik bir yolculuktur. Bu yolculuğun, “yolcu, yol, iz ve pusula” olarak dört unsuru vardır. Yolcudan kasıt, mümin/ler, yoldan kasıt, şeriat=hadis, izden kasıt, tarikat=sünnet, pusuladan kasıt ise ‘kitap’tır. Kitap, müminlerin dünyadan ahirete uzanan yolculuklarında tutacakları yolu, yönelecekleri kibleyi, varacakları adresi gösterir. Bu pusula (zikir=not), ancak onların açık ve geniş şeriat yolunda nasıl yürüyeceklerini öğreten sünnet sayesinde işler.

Arapça “er-refik, sümme’t-tarik” (önce yoldaş, sonra yol) sözünün de belirttiği gibi mümin, ancak bir cemaate katılarak ontik yolculuğuna çıkabilir ve menziline ulaşabilir. Bu söz, insanın anlam kaynağı olan inanç ile aidiyetin birleştiği kimlik formülünü ifade eder; ancak yoldaş=cemaat edindikten sonra yol=sünnet tutabiliriz. Cemaate katılmak, sünneti benimsemenin, din yoluna girmenin göstergesidir. Bunun için İslâm âlimleri, bir kişinin Müslüman cemaatle birlikte ibadet etmesini fiilî iman, imanının göstergesi saymışlardır.

Modernleşme denen hızlı içtimaî değişme sürecinde aralarındaki uyum bozulunca inanç ile aidiyet kanalları ve tarzları gibi, öncelik sıraları ve vurgu dereceleri de değişir. İnsan, inanmak üzere yaratılmış bir varlıktır. Bir şekilde, doğru veya yanlış bir şeye inanabilir. Hatta felsefede “inançsızlık paradoksu” denen şeye göre Tanrı’ya inanmamak, ateizm de aslında bir inançtır. Buna göre Avrupa örneğinde sekülerleşme, müessesevî, Kilisevî dindarlığın çözülmesi, yerini ferdî-ruhanî dindarlığın, kültürel bağlılığın alması demektir. 1960’lardan beri nisbeten yüksek seviyelerde ferdî dindarlık devam etse de Avrupa nüfusunun artan çoğunluğu kolektif ibadetlere düzenli katılmaktan kesilmiştir. Grace Davie (1994), Avrupa’daki bu durumu “aidiyetsiz inanç” olarak tanımlar.

Buna karşılık çağımızda “ateist Yahudi, Hıristiyan ve sonunda Müslüman” gibi ironik deyimlerin de gösterdiği üzere, Finlandiya gibi Avrupa’nın en seküler ülkelerindekiler bile kendilerini Hıristiyan olarak tanımlamaya devam etmektedirler. Danièle Hervieu-Léger gibi din sosyologlarının “inançsız aidiyet” olarak adlandırdığı Avrupa’nın bu çelişkili tedeyyünü, Hans Raun Iversen’in tabiriyle “aidiyete bile inanmadan aidiyet”e (belonging without even believing in belonging) kadar varmıştır (Mortensen 2010: 180). “Ateist Yahudi, Hıristiyan, Müslüman” (!) veya “kültür Müslümanı” deyimlerinde zirveye çıkan bu eğilim, insanın dünyaya anlam vermesinde cemaate aidiyetin, kimliğin öncelik taşımasından kaynaklanır. İmanları sarsan seküler çağımızda insanlar, sünnet=dinden feragat ettiği halde cemaatten feragati göze alamamaktadırlar.

Şu halde insan, dört kişilik asgarî yolculuk cemaati örneğinde olduğu gibi, ancak yolculuk sürecinde bir cemaatle maddî ve manevî ihtiyaçlarını karşılayabilir ve gagesine/kurtuluşu erebilir. Tek kemali, çokluk noksanı belirtir. Kur’ân-ı

Kerîm'de belirtildiği gibi (Nisâ, 4/34), bütün insanlar Hz. Âdem'in tek bir nefesinden yaratılmıştır. Âdemoğullarının cüz'î nefislerinin cemaat sayesinde küllî bir nefiste buluşmak suretiyle kemali yakalayabilecekleri anlayışını Hegel'de de aile örneğinde görmek mümkündür (Stewart 2000: 238, Kirkpatrick 2008: 74-76, Luther 2009: 158). "Allah'ın rahmeti, cemaat ile birliktedir" hadisinin de belirttiği ve namaz örneğinde görüldüğü gibi, cemaatin ferdî kusurları telafi ederek rahmeti celb etme özelliği vardır (el-Müttakî 2004).

İnsan toplumu da bir beden gibi cemaatler hiyerarşisinden oluşan bir büyük cemaattir. Tıpkı insan bedeninin "hücre, doku, organ, sistem, beden" şeklinde bir hiyerarşiden oluşması gibi medenî beden (*body politic*) de mikro ve makro bir cemaatler hiyerarşisinden oluşur. Aileden câmi cemaatine, oradan şehir halkına ve oradan hacdaki büyük dünya cemaatine büyüyen sadece "biz (Müslümanlar)" hissinin çapıdır. Bu, cemaatin "orijinal, çekirdek, asgarî, coğrafi ve küllî" olarak beş türünde daha iyi görülecektir. Ehl-i sünnet ve cemaat deyimindeki cemaat, aslında "câminin cemaati" demektir. *Câmi*, "el-mescidü'l-câmi'u" deyimindeki *mescid*'in sıfatıdır; bilahare mevsûfu mahzûf sıfat olarak *câmi* diye bilinen isme dönüşmüştür. Buna göre lâfzen *câmi*, "toplayan mescid" (el-mescidü'l-câmi'u), *cemaat* te "mescidde toplanan insanlar" demektir. "Toplayan mescid=el-mescidü'l-câmi'u" deyimindeki toplama vesilesi, cemaat ve câmi kelimeleriyle ortak *cem'* kökünden türeyen Cuma namazıdır. Yani câmi, Cuma namazı kılınan mescit demektir.

Cemaatin beş türünden birincisi, orijinal nebevî cemaattir. İmam-ı Berbehârî'ye göre "ehl-i sünnet ve cemaat" deyimindeki cemaatten kasıt, nebevî sünnetin ilk tâbileri olan sahâbe-i kirâm rıdvânullâhi 'aleyhim ecma'ndir. Seyyidü'l-Kevneyn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm Efendimiz, sünnetini ümmetine beyan, ashâbına izah etmiştir ki onlar cemaat ve sevâd-ı a'zam, sevâd-ı a'zam da hak ve ehlidir.<sup>9</sup> Bu şekilde cemaatin sahâbeye hasrı, onların Mescid-i Nebî'nin cemaati olmasındandır. Yaygın anlayışa göre cemaate sahâbenin yanında tâbiîn de ilave edilir: "Cemaat-i sahâbe ve tâbiînin mesleklerine mütabaatı tarik-ı necât ve selâmet bilip kader-i ilâhiyi mukır olanlara ehl-i sünnet dendiği gibi ehlü's-sünne ve'l-cemaa da itlak olunur" (Pakalın 1983: 1/511). Buna göre ehl-i sünnet ve cemaat, "Peygamber'e tâbi sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîni kapsayan selef-i sâlihînin yolundan gidenler"dir.

İkincisi, çekirdek cemaattir. Mescit, İslâm'ın mabedi ve cemaat da aslen mabet topluluğu demektir. Ancak Sahih-i Müslim'de geçen bir hadise göre Seyyidü'l-Âlemîn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "Yeryüzü benim için temiz ve mescit

<sup>9</sup> el-Medhalî 1432: 56, 62. Sahâbenin fitne çıkmadan önceki haline uyan, fitneler çıktıktan, Müslümanlar fırkalara ayrıldıktan sonra da, sahâbenin çoğunluğunun yolunu benimseyen topluluk, bid'at fırkalarından ayırmak için "ehlü'l-hakk, ehlü's-sünne, ehlü'l-hadis, ehlü'l-hadis ve's-sünne, ehlü's-sünne ve'l-istikâme, ehlü'l-cemaa, ehlü's-sünne ve'l-cemaa" gibi farklı deyimlerle kendilerini tanımlamışlardır. Muhammed b. Sirin (-110/728) "ehlü's-sünne", Ebü'l-Leys Semerkandî (-373/898) ise "ehlü'l-hakk ve'l-cemaa" terimini ilk kullananlardır. Deyim, hicri ikinci asrın başlarından itibaren "ehlü'l-hakkı ve'l-istikâme, ehlü's-sünneti ve'n-nakl, ashâbü'l-hadis" şekillerinde kullanılmıştır (Zaman 1997: 49, 54).

kılındı. O yüzden bir insan nerede namaz vakti olursa orada namazı kılar” buyurmuştur (el-Müttakî 2004). Bütün yeryüzünün mabet kılınmasıyla mabet cemaati yanında sefer cemaati ortaya çıkar. Din, bu dünyada ibadet, ahirette rüyet, bu dünyada sefer, ahirette zaferdir. Sefer cemaati, asgarî dört kişiden oluşan çekirdek cemaattir.

Fahr-ı ‘Âlem ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm Efendimiz, yalnız yola gitmeyi yasaklamıştır. “Arkadaşın hayırlısı dört olup hepsinin sözü birdir” buyurulmuştur. Zira biri hastalanıp vasiyet etmek istediğinde birisi vasi, ikisi şahit, cemaat ile namazda birisi imam, biri müezzin, ikisi cemaat olurlar. Biri bir işe gideceği zaman biri ona yoldaş olur, ikisi de eşyayı korur. Ayrıca yoldaşlardan biri başkan tayin edilip diğerleri onun emrinde olmalıdır. Nitekim hadis-i şerifte “Seferde üç kişi olduğunuzda birinizi emir atayınız” buyurulmuştur. Arkadaşlar, birbirlerine daima yardım ve nükteli sözlerle kalplerini yumuşatma, korku vakitlerinde cesaretlendirme, unuttukları şeyi hatırlatma ve yolculuk işinde danışma işlevi görürler (Seyyid Hasan Hulûsi 1979: 330).

Dört kişilik çekirdek cemaatin bundan başka hikmetleri de vardır. Cemaatin gayesi muhabbet yoluyla rahmete nail olmaktır. Muhabbet ise zahiren bir kimseye/şeye dört yönden yaklaşarak sağlanabilir. Kur’ân-ı Kerîm’de Şeytan bunu tersinden şu şekilde ifade eder: “Beni azdırmama karşılık yemin ederim ki ben de onları saptırmak için herhalde senin doğru yoluna oturacağım, sonra onlara önlerinden ve arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım; sen de çoğunu şükr eder bulmayacaksın” (A’râf, 7/16-17). Ayrıca ilahî bir yolculuğa çıkan ölünün tabutu ancak asgarî dört kişiyle dengeli bir şekilde taşınabilir; Necip Fazıl’ın “Alıp götürsün beni tam dört inanmış adam” dediği gibi.

Üçüncüsü, kırk kişiden oluşan asıl cemaat olarak asgarî cemaattir. Arapça’da *cemaat* ve *ümme*t gibi kelimeler, “zât haysiyetiyle aynı, itibar haysiyetiyle farklı” sayılır. Arapça’da 1-39 arasında değişik sayıda insan gruplarına “nefer, ‘usbe, raht” gibi farklı adlar verilir. Mesela *nefer*, 3 ile 9, *usbe* 10 ile 15, *raht* 16 ile 39, *ümme*t ise 40 ile 100 arası kişiden müteşekkil insan topluluğuna denir.<sup>10</sup> İmam-ı Şâfiî’nin Cuma namazının vücubunu beldenin büyüklüğü yerine ümmetin sayısına, asgarî kırk Müslümanın varlığına bağlı sayması bu yüzdendir. İslâm’ın yayılışı sürecinde Hz. Ömer radiyallâhü ‘anhın kırkıncı Müslüman olarak ihtidasıyla Müslümanların ümmet olması anlamlıdır. Burada Hz. Ömer ile asgarî kırk kişiden oluşan ümmet, aynı zamanda millettir. *Kütüb-i Sitte*’de geçen bir hadis de bir Müslümanın vefatından sonra kırk kişilik ümmetin tezkiesinin önemini ifade eder: “Bir Müslüman ölür de cenaze namazını Allah’a şirk koşmamış kırk kişi kılsa, Allah onların cenaze hakkındaki dualarını kabul eder” (el-Müttakî 2004). Türkçe’deki “Biz kırk kişiyiz, birbirimizi tanırız” sözü de bunun bir ifadesi sayılabilir.

<sup>10</sup> el-‘İmâd 2007: III/158. İslâm’da cemaatin içtimâî ve siyasî boyutları ve Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “şia, taife, kabil, hizb, aşiret” gibi cemaat türlerinin tanımları için es-Seyyid 1993, ayrıca Durmuş 2006.

Dördüncüsü, coğrafi cemaattir. Bundan kasıt, asgarî kırk kişiden oluşan câmi cemaatinin aynı zamanda coğrafi dediğimiz köy ve mahalle halkını oluşturmasıdır. Bu, Batı'ya özgü mabette ibadet için toplanan cemaat olarak *congregation* ile mabedin etrafında konumlanmış topluluk olarak *community* ayrımını hiçe sayar. Burada cemaat, hem câmi, hem köy ve mahalle halkını belirtir. Osmanlı'da mahalle "Aynı mescitte ibadet eden cemaatin aileleriyle birlikte yerleştiği şehir kısmı" olarak tarif edilmiştir (Ergenç 1984: 69, Kazıcı 1982, Açık 2014). Öyle ki bir mahallede birden fazla câmi bulunduğu takdirde fazla câmilere "mahallesiz" kaydı düşülürdü (Beydilli 2001: 5-6). Bu yüzdendir ki mahalle adını, câmiden veya yaptırın şahsın isminden alırdı; Ahî Çelebi Camii Mahallesi, Akşemseddin Mescidi Mahallesi gibi.

Beşincisi, küllî cemaattir. İslâm'da mezhepler tarihi açısından "ehl-i sünnet ve cemaat" deyimini, Şî'îlik karşısında Müslümanların çoğunluğunu ifade için kullanılır. Ancak mutlak anlamda kullanıldığında cemaat ile bütün İslâm ümmeti kasd edilir (Zaman 1997: 54).

#### Muhafazakârlığın Aslî Anlamı

"Ehl-i sünnet ve cemaat" deyiminin tahlili ile cemaatin tarifi de ortaya çıkmış olmaktadır. İslâm cemaati, ancak *sünnet/tasavvuf* ve *cemaat/câmi-temelli* olabilir. Nitekim bütün İslâm ümmeti/cemaati, Mescid-i Nebi'den doğmuştur. Bu noktada sünnet ile cemaat ilişkisini anlamak için sünnetin itikadî boyutunu ifade eden ve bazen müteradif kullanılan *millet* kavramı hakkında Elmalılı Hamdi Yazır (1979: 1/483-85)'in Şehristânî'den naklen verdiği açıklamaya bakmakta fayda vardır: "Din, şeriat, millet denen şeyler haddi zatında aynı şeydirler, fakat itibaren ve mefhûmen her biri bir haysiyetle tefrik olunur. İtikad haysiyetle *din*, amel haysiyetiyle *şeriat*, içtima haysiyetiyle *millet* denir. Filvâki itikad edilen ne ise esas itibariyle amel edilen odur. Amel edilen ne ise esas itibariyle içtimâ' edilen de odur. Binaenaleyh millet, bir hey'et-i içtimaiyenin etrafında toplandığı ve üzerinde yürüdüğü, ta'bir-i âharle rûh-ı içtimâisinin tâbi' olduğu ve cism-i içtimâisinin merbût bulunduğu mebâdi-i hâkime ve tarikat-i meslûkedir."

Dinin varlık sebebi insan, yani cemaattir; ancak cemaat, sünnetle kurulur ve işler. Buna göre millet/sünnet, bir cemaatin ruh ve cisim (kültür ve yapı) olarak sosyal bedeninin bağlı olduğu hâkim ilkeler ve izlenen yoldur. Millet dinde birleşilen (mebâdi-i hâkime), sünnet izlenen yoldur (tarikat-i meslûke); Hıristiyanlıkta *ortodoksi* denen millet marifetullâhın, *ortopraksi* denen sünnet ise tâatullâhın kalıbıdır. Bununla birlikte "ehl-i sünnet itikadî" deyiminde olduğu gibi, geniş mânâda kullanıldığında sünnet milleti de kapsar (el-Medhalî 1432: 54). İbni Haldun'un tabiriyle, ehl-i millet=sünneti bir arada tutacak *asabiye*, millet=sünnete bağlılıktan doğar. Bu anlamda sünnet ve cemaat kavramsallaştırması, İslâm'a has olmaktan ziyade evrenseldir. Mesela ehl-i sünnet ve cemaat kavramlarının kadim İsiyim cemaatinde olduğu gibi Yahudi, dahası pagan kültürlerde bile kullanıldığı görülebilir (Schofield 2009: 113).

Ancak Batı'da *ortodoksi/millet* ile *ortopraksi/sünnet* fiilen kalmadığı için Max Weber, cemaatin normatif esasını izahda zorlanır (Albert 2000: 75). Seküler sosyolojik cemaat tariflerinde millet, “anlam-paylaşılan değerler”, sünnet ise “kültür=hayat tarzı” deyimleriyle karşılanır (Mason 2000: 19-26, Cohen 2001: 19-20). Gezi Vak'ası'nda olduğu gibi insanları birleştiren sünnet kavramının yerini yeni geliştirilen çerçeve (*frame*) kavramı alır. Dinin insanları birleştiren normatif boyutunun bilişsel *inanç* yerine sünnet mânâsında çerçeve kavramıyla anlatılması, dindarlığın ilim ile amelin birleştiği kolektif tecrübî karakterinden dolayıdır. Çerçeve, bir sosyal harekete vücut veren duygusal ve dağınık tepkiler örüntüsünü anlam ve yorum sağlayan bir ideolojik şemaya bağlar (Benford 2000).

İslâm geleneğinde “sünnete itisam” (yapışma) kavramının belirttiği gibi, öz, evrensel anlamda muhafazakârlık, modernizme karşı sünnet ve cemaatin müdafaası demektir. Nakşibendîlik ve ona bağlı Müceddidiliğin önderi İmam-ı Rabbânî, bu anlamda İslâm'da sünnet ve cemaat-temelli muhafazakârlığın bayraktarı sayılabilir. “Müceddid-i Elf-i Sâni” (İkinci Bin Yılın Müceddidi) deneni İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî (1564-1624), kozmopolitanizme karşı komünalizme verdiği öncelikle Gazâlî'nin formüle ettiği şeriat-merkezli din anlayışını daha ileriye götürerek tarikat-, sünnet ve cemaat-merkezli bir İslâm anlayışına dönüştürmüş, Mescid-i Nebî'den doğan İslâm ümmetini câmi-merkezli Müslümanlığa dönmeye çağırmıştır. Çağdaş İslâm dünyası bakımından Hâlid Bağdâdî, Türkiye bakımından da Ahmed Gümüşhânevî “ikinci İmam-ı Rabbânî” sayılmıştır (Gencer 2014b). 1875'te on altı odalı bir ev ile bir tekke ekleterek vakf ettiği Fatma Sultan Câmii'nde başlattığı irşad ve ihyâ hareketiyle Gümüşhânevî hazretleri, çağdaş Türkiye ve İslâm dünyasında otantik sünnet olarak İslâm'ın yaşatılmasında ana işlevi gören Müslüman cemaati kurmuştur.

Thomas S. Eliot, Batı'da bu otantik anlamda muhafazakârlığın bayraktarı sayılabilir. Sünnet ile cemaati Edmund Burke gibi öncü muhafazakârların savunduğu gelenek ile devletten net bir şekilde ayıran Eliot, *ortodoksi* kavramıyla ifade ettiği sünnetin organik bir Hıristiyan cemaatte temellendirildiği bir ihyâ hareketini savunmuştur.<sup>11</sup> Burke ve Cevdet ile Gümüşhânevî ve Eliot gibi muhafazakârlar arasındaki bu ihtilafın temelinde medenî/siyasî perspektif ihtilafı yatar. Burke ve Cevdet gibi siyasî muhafazakârlar, bir siyasî topluluk, medine-i münevvere olarak gördükleri ülkede ıslâhı savunurken Gümüşhânevî ve Eliot gibi harsî muhafazakârlar bir medenî topluluk, dâru's-sünne olarak gördükleri ülkede

<sup>11</sup> “Through the shared rhetoric of cultural revival, Eliot and other thirties intellectuals (not all of them conservatives) laid claim to national heritage in the name of a resurgent myth of organic community. But as Louis Menand notes, Eliot's increasing commitment to a religious version of orthodoxy and tradition carries him beyond the bounds of the Burke-Coleridge organicist lineage, to a point where supernatural stability eclipses natural growth. It is precisely Eliot's central notion of Christian eternity that marks his Englishness as a nativism rather than a nationalism. Redeemed or nonmechanical temporalities do not correspond to the life of a modern, pluralist nation, which, as Benedict Anderson and Homi Bhabha have argued, requires the empty homogenous time of secular modernity. Eliot's late writing on temporality provides a crystalline example of the rhetorical process that Bhabha describes as “the teleology of progress tipping over into the ‘timeless’ discourse of irrationality.” Eliot's England, then, is not a nation but a community of belief that displaces nationhood while claiming its name and its territory” (Esty 2003: 126, Asher 1998: 89-92).

ihyâyı savunurlar (Gencer 2011, 2013a, 2015). İslâmî hareket, geleneksel sivil anlamda tasavvuf ve câmi sayesinde sünnet ve cemaate dayalı Müslümanlığı yaşatma, ihyâ hareketi anlamına geldiği halde çağımızda “siyasî İslâm” da denen İslâmcılığın pratik boyutu olarak İslâm devleti kurma mücadelesi şeklinde siyasî ideolojik bir anlam kazanmıştır.

Çağımızda Thomas Eliot’un bir dinî-harsî muhafazakâr olarak savunduğu cemaat kavramı, Robert Nisbet tarafından sosyolojik bir çerçeveye oturtulmuştur. Sosyal teoride Tönnies’in gündeme getirdiği organik cemaat perspektifini sürdüren Nisbet, 1953 yılında yayınladığı *The Quest for Community* adlı eseriyle Robert Bellah, Peter Berger gibi din sosyologları tarafından tasvir edilen ferdiyetçilikle yabancılaşmış modern topluma karşı sünnette temellenen organik bir cemaat anlayışını savunmuş, böylece sünnet ve cemaatin müdafaası olarak muhafazakârlığı ideolojik bir tavrın ötesinde sosyolojik bir temele oturtmuştur (Kirkpatrick 2008: 62-136, Nash 2009: 319-21, Arthur 2002: 25).

### Nomisizmden Mesiyанизme

Geleneksel cemaatlerin cemaat adı altındaki modern cemiyetlere dönüşmesi, din sosyolojisinin ana inceleme konularından biridir. Dinden kopuş, dindarlığın terki şeklinde bir sekülerleşme anlayışı, uzun süre çağdaş din sosyolojisine hükmetmiştir. Ancak “aslında inançsızlığın da bir inanç olduğunu” anlatan “inançsızlık paradoksu” deyiminin de belirttiği gibi beşerin tabiatı itibariyle böyle bir mutlak kopuşun imkânsızlığı anlaşılınca sekülerleşme sonuçtan ziyade süreç olarak görülür olmuştur. Sekülerleşme, süreç olarak dindarlığın dönüşümü, sonuç olarak dinden kopuş ise, modern cemiyetler, sonuç olarak geleneksel cemaatlerden kopuş olsalar da süreç olarak onların dönüştürülmesi olarak belirir.

Cemaatin aslî yapı ve işlevini gösterdikten sonra çağdaş İslâm dünyasında “sünnet cemaatinden kültür cemiyetine” olarak adlandırdığımız ideolojik ve sosyolojik dönüşümü sürecini inceleyebiliriz. Bu incelemede cemaatlerin dönüşümünü belirleyen “tedeyyün, çağ, ülke ve belde” olarak dört parametre esas alınabilir. Tedeyyünden kasıt, şeriat veya tarikata vurguya göre değişen din anlayışları, çağdan kasıt, sekülerleştirici ulusal devletler çağı, ülkeden kasıt, Türkiye gibi ülkelerin İslâm dünyasındaki özgül konumları, beldeden kasıt ise köy/şehir diyalektiğidir. Bunlardan ilk ikisi cemaatlerin ideolojik, diğer ikisi ise sosyolojik dönüşümünde rol oynayan parametreler sayılabilir.

Cemaatlerin “sünnetten kültüre geçiş” dediğimiz ideolojik dönüşümünde rol oynayan parametreleri belirleyen “nomisizmden mesiyанизme geçiş” dediğimiz paradigmatik değişim, Fransız İhtilali ile gelmiştir. Bizim ayırımımıza göre (Gencer 2014a: 618), *şer’îcilik* anlamına gelen *nomisizm*, *nomos=şeriat* denen ilâhî yasaya dayalı bir imtihan diyalektiğince kurtuluş, *mesiyанизm* ise hayatı erteleyerek gelecek bir kurtarıncının kuracağı adada dini yaşama anlayışını ifade eder. 1789 Fransız Devrimi, cemaatin -ütopik- cennete, bir asır sonra gerçekleşen

1840 Sanayi Devrimi ise, cemaatin cemiyete feda edilmesini belirtir. Dolayısıyla ister cennet gibi dinî, ister cemaat gibi içtimaî deyimlerle anlatılsın, Marx'da zirveye çıkan, insanın kayb ettiği yuvasına yeniden kavuşmaya yönelik bir karşı-mesyanizm/ütopizm, yeniden cemaileşme özlemi, ulus-devletleri çağının doğasında meknûzdur. Derecesi değişen mesyanizm/ütopizme bağlı olarak çağdaş sözde-cemaatlerde bir seçilmişlik ve ötekileştirme eğilimi görülür. Bu durumda onların sıhhat ve işlevsellik derecesini bugünle yarın arasındaki gerilim belirler. Mesele, bugünü yaşama ile yarını kurma kaygılarından hangisinin ağır bastığıdır. Bugünü yaşama kaygısının ağır basması, otantik cemaileşme, yarını kurma kaygısının hâkimiyeti ise cemaileşmeyi gölgeleyen örgütlenme eğilimini güçlendirir.

Bugünü yaşama kaygısı, “ilm-i hâl” deyiminin de belirttiği gibi insanın yaşadığı halden sorumluluğunu öngören geleneksel dinî şuura dayanır. Bu bakımdan tasavvufî eğitim, “Dem, bu demdir” anlayışına dayanır. Seyyidü'l-‘Âlemîn ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın “garipier” hadisinde haber verdiği üzere “dâru’s-sünne”nin kaybedildiği, sünnetin aşındığı “gurbet çağı”nda da otantik cemaati yaşatma ümidi hep var olacaktır. Çağdaş İslâm dünyasında Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevi'nin açtığı çığırda otantik Müslüman cemaileşme, Nakşibendîlik ve Şâzelîlik tarafından sürdürülmüştür.

Çağdaş İslâm dünyasının en önemli İslâm hareketi olan İhvân-ı Müslimîn, benzer şekilde genç yaşta bağlandığı Şâzelî tasavvufu çağının şartları uyarınca Suriye'deki Cemâleddîn Kâsımî gibi selefi tarzda tadil eden Hasan Bennâ sayesinde sünnet (tasavvuf) ve cemaat (câmi) temelli bir hareket olarak çıkmıştır. Muhammed İbrahim Şirbeynî Sakr (2014)'ın eseri, Bennâ'nın şahsiyetindeki tasavvufî düşüncenin rolünü mufassalan gösterir. Mısır'da câmi cemaatine on dakikayı geçemeyen samimî konuşmaları bazılarının tepkisiyle karşılaşınca Bennâ, gençlerin devam ettiği kahvehanelerde irşad ve tebliğe yöneldi. Onun doğrudan İslâmî-nebevî sivil toplum olarak dâru's-sünneti hedef alan eserlerinde câhiliye veya dâru'l-harb gibi deyimlere dayalı radikal bir söyleme rastlanmaz. O, İhvân-ı Müslimîn'in liderliğini ifade eden mürşid-i âmm (genel mürşid) deyiminden de anlaşılabilirliği gibi, İslâmî dönüşüm sürecinde irşad ve tebliğe dayalı sivil-tasavvufî bir metodu esas almıştı.

Cumhuriyet devrinde İstanbul-merkezli üç ana Nakşibendî cemaat de otantik cemaat tanımına uyar. İskenderpaşa, Erenköy ve İsmailağa câmilerinden isimlerini alan üç Nakşibendî topluluk, sünnet (tasavvuf) ve cemaat (câmi)-temelli otantik cemaatlerdir. Günümüzde tarikat ile cemaat kavramlarının birbiriyle sıkça karıştırılması, tarikatın daha genel olduğu, Nakşibendîlik gibi bir tarikatın müteaddit câmi-temelli cemaatlere dönüşebileceği gerçeğinden habersizlikten kaynaklanır (Çaha 2011, Günay 2010). Osmanlı'da mahallenin “Aynı mescitte ibadet eden cemaatin aileleriyle birlikte yerleştiği şehir kısmı” olarak tarifi de bu sosyolojik gerçeği ortaya koyar. Bu tanıma uymayan oluşumlar ise modern cemiyet/örgüt tanımına uyar. Modernleşme sürecinde sünnet ve câmi-temelli



otantik bir cemaîleşmeyi başarma aczi, zorunlu olarak bir örgütlenme arayışına, bu ise önce “sünnetten kültüre” diyebileceğimiz bir ideolojik dönüşüme yol açar.

### Sünnetten Kültüre: Cemaatin İdeolojik Dönüşümü

“Din yolu sünnet, sünnet yolu tasavvuf” olarak ifade ettiğimiz nebevî tedeyyün formülü uyarınca, Osmanlı klasik devrinde Halvetîlik, son Osmanlı ve Türkiye devrinde de Nakşibendîlik, *tesennün* diyebileceğimiz sünnetliğin ana kanalı olmuştur. Ancak çağımızda Türkiye'nin de dâhil olduğu İslâm dünyasında ulus-devletleri yönündeki siyasî modernleşmenin devletin temeli olan şeriatın aleyhine işleyen seyri, şeriatçılık olarak İslâmcılığın doğuşuna, İslâmcıların şeriata vurgusu ise tabiatıyla tarikata tepkiye yol açtı. Görünüşte İslâmcıların tepkisi, “dinde tutulan yol=sünnet” değil, “sünnette tutulan yol=tasavvuf ekolü” mânâsında tarikata idi. Tasavvufa tepki, Mustafa Sabri, İskilipli Âtîf, Ermenekli Saffet, Said Nursî, Mûsâ Kâzım, İzmirli İsmail Hakkı gibi II. Meşrûtiyet devri ulemâsının genel bir tutumuydu (Gencer 2014a: 323).

Bu tutumun arkasında tarikatların çok önceden başlayan yozlaşması kadar elden gitmek üzere olan şeriatın önceliği kaygısı ve ardından Cumhuriyet devrindeki baskı gibi makul gerekçeler vardı. Bu nesil içinde Ahıskalı Ali Haydar Efendi gibi önceleri tasavvufa tepki gösterdiği halde sonradan şeyh olanlar bile vardı. Ancak nesli içinde muhtemelen sadece Nursî, “Bu zaman tarikat zamanı değil, imanı kurtarmak zamanıdır; Risale-i Nur mesleği, tarikat değil, hakikattir, zaman, cemaat zamanıdır” sözleriyle klasik tedeyyün formülünden bir kopuşu haber veriyor, dahası “tarikata karşı tarikat” çığırını açıyordu.<sup>12</sup> Abdülhakîm Arvasî ile Said Nursî arasında şahsî gibi gösterilen ihtilaf, aslında bu din anlayışlarının ihtilafından kaynaklanıyordu.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> “Şimdi en mühim tekkeler ehli, ehli-i tarikattir. Bütün kuvvetleriyle Nur Risalelerini nurlandırmaları ve sahip çıkmaları lâzım ve elzemdir. Şimdiye kadar ben yalnız iman hakikatini düşünüp “Tarikat zamanı değil, bid’alar mâni oluyor.” dedim. Fakat şimdi, sünnet-i Peygamberî dairesinde, bütün on iki büyük tarikatın hulâsası olan ve tariklerin en büyük dairesi bulunan Risale-i Nur dairesi içine, her tarikat ehli, kendi tarikatı dairesi gibi görüp girmek lâzım ve elzem olduğunu bu zaman gösterdi” (Nursî 2011: 37, 39, 382).

<sup>13</sup> Canlı 2010: 436-42. Abdülaziz Bekkine'nin değerlendirmesi, Türkiye'de ehli-i sünnet ve cemaat denen Müslüman kitlenin gövdesini teşkil eden Nakşibendîliğin Said Nursî'ye bakışını özetler. 25 Şubat 2015 Çarşamba tarihinde İstanbul Fatih'teki evinde cihazla kayda alınmış görüşmemizde damadı Osman Nuri Çataklı, gençlik yıllarında Said Nursî hakkında ne düşündüğünü sorduğu şeyhi ve kayınpederi Bekkine hazretleri ile aralarında şu diyalogun geçtiğini söyledi: “Efendim, Said Nursî hoca mıdır (yani ulemâdan mıdır)? –Hayır. –Evlîyâdan mıdır? –Hayır. –Peki, öyleyse nedir? –Kuvvetli bir mantıktır.” Nitekim bizzat Nursî'nin entelektüel mesleği hakkındaki beyanları bu kanaati teyid eder: “Kırk elli sene evvel Eski Said, ziyade ‘ulûm-ı ‘akliye ve felsefiyede hareket ettiği için, hakikatü'l-hakâike karşı ehli-i tarikat ve ehli-i hakikat gibi bir meslek aradı (...) Eski Said ilm-i hikmet ve ilm-i hakikatin çok derin meseleleriyle meşgûl olması ve büyük ulemâlarla derin meseleler üzerinde münazarası ve medresenin yüksek derslerini gören eski talebelerinin fehmlerinin derecesine göre yazması ve Eski Said'in de terakkiyât-ı fikriye ve kalbiyesinde, yalnız kendisi anlayacak bir surette, gayet kısa cümlelerle ve gayet muhtasar bir ifade ile uzun hakikatlere kısa kelimelerle işaretler nev'inde o mecmuayı yazdığı için, bir kısmını en müdakkik âlimler de zorla anlayabilir (...) Hem Risale-i Nur, hükemâ ve ulemânın mesleğinde gitmeyip, Kur'an'ın bir i'câz-ı mânevîsiyle, her şeyde bir pencere-i mârifet açmış; bir senelik iş bir saatte görür gibi Kur'an'a mahsus bir sırrı anlamıştır ki bu dehşetli zamanda hadsiz ehli-inadın hücumlarına karşı mağlup olmayıp galebe etmiş” (Nursî 2007: 2-3). “Ben sofi değılim (...) Mesleğimiz tarikat değildir (...) Çünkü ehli-velâyetin amel ve ibadet ve sülûk ve riyâzette gördüğü hakikatler ve perdeler arkasında müşâhede ettikleri hakâik-i imaniye, aynen onlar gibi, Risale-i Nur, ibadet yerinde, ilim içinde hakikate bir yol açmış; sülûk ve evrâd yerinde, mantıkî burhanlarla ilmi hüccetler içinde hakikatü'l-hakâike yol açmış; ve ilm-i Tasavvuf ve tarikat yerinde, doğrudan doğruya ilm-i Kelâm içinde ve ilm-i Akîde ve Usûl-

Bilindiği gibi din, “ebvâb-ı erbaa” denen “şeriat, tarikat, marifet, hakikat” olarak dört boyuttan oluşur. Bunlar, sanıldığı gibi dinde alternatif değil, müteselsil kapılardır; yani birinden geçilmeden diğerinden geçilemez. Nihâî hedef olan Hakka giden yol hakikat, hakikate giden yol marifet, marifete giden yol şeriat, şeriate giden yol ise tarikattır. Din, ancak bu dört ayak üzerine oturan veya dört kapıyla girilen muhkem bir bina gibidir. Hatta tarikat, bu yapının ana ayağıdır. Zira “Din yolu sünnet, sünnet yolu tasavvuf” olarak formüle ettiğimiz gibi, “tarikat” kelimesinin, “hem din, hem sünnette tutulan yol” olarak çift mânâsı, bu önemi gösterir. Bu dört boyutlu hiyerarşik tedeyyün, nihâî olarak ilahî hidayet ve vehbe bağlı uhrevî kurtuluşun ancak dünyevî kesbe bağlı olduğu, bizim tabirimizle *nomisistik* (şer’îci) din anlayışından kaynaklanır. Nomisizmin zıddı ise mesiyaniğin din anlayışıdır. Şu halde çağımızda sayısız örneği görüldüğü gibi, tarikatsız bir hakikat anlayışına dayanan bir dinî hareketin mesiyaniğin bir külte dönüşmesi kaçınılmazdır. Bunlar, görünüşte sünni olsalar bile sürekli başka riskli mesiyaniğin hareketlerin kaynağı olarak hizmet görürler.

Dinlerde din/dindar kavram çiftinin sünnet/cemaat olarak ifade edildiğini belirtmiştik. Dolayısıyla şeriat/tarikat (sünnet) ilişkisi, mazruf/zarf ilişkisine benzetilebilir; zarf olmadan mazruf korunamayacağı gibi, tarikat olmadan da şeriat korunamaz; özellikle sünnetin mertebeleri dikkate alındığında.<sup>14</sup> “İnanırları gibi yaşamayanlar yaşadıkları gibi inanırlar” sözünün belirttiği ve bilahare bizzat Nursî (2011: 383)’nin “Hem ehl-i tarikatın en günahkârı dahî çabuk dinsizliğe giremiyor, kalbi mağlup olamıyor” diye itiraf ettiği gibi, iman ancak nebevî dindarlık kalıbı olarak sünnetle korunabilir. Berbehârî’den Gümüşhânevî’ye, İbni Teymiye’den İbni Kemal’e bütün İslâm âlimlerinin beyan ettiği, şeriatın tecessüm ettiği din olarak sünnetin yolunun tasavvuf olduğu gerçeğini (el-Akl 2001: 23), çağımızda Osman Bedreddin Erzurumî (1858-1924) şöyle ifade eder: “Zamanımızda tarikat farz-ı ayn gibidir. Zira insan, tarikat olmazsa İslâmiyetini muhafaza edemez. Meselâ haram bir Ermeni malını alan günahkâr olur. Fakat helâl diye alırsa küfre girer ve haberi bile olmaz” (Köksal 2002: 132).

Burada şeriat/tarikat (sünnet) ilişkisi, Lakatos’un bilimsel araştırma programları için yaptığı “değişmez katı çekirdek/değişebilir koruyucu kuşak” ayırımıyla anlaşılabilir (Taslaman 2011: 69-73). Zira “tecdid-i din” ile “ihyâ-i sünnet”, “muhyi’-d-dîn” ile “muhyi’-s-sünne” deyimlerinin birbirlerinin yerine

ü Din içinde bir velâyet-i kübrâ yolunu açmış ki, bu asrın hakikat ve tarikat cereyanlarına galebe çalan felsefi dalâletlere galebe ediyor, meydanıdır” (Nursî 2011: 13, 100).

<sup>14</sup> Tabîinin büyüklerinden olan Abdullah b. Deylemî -Allah’ın rahmeti üzerine olsun- şöyle demiştir: “Bana ulaştığına göre dinin gitmeye başlaması sünneti terk etmekle ortaya çıkar.” Yine o şöyle demiştir: “Bir halatın tel tel gitmesi gibi, sünnet te birer birer gidecektir.” Hasan Basrî ve Süfyan Sevrî -Allah’ın rahmeti üzerlerine olsun- yüce Allah’ın: “Sonra biz seni dinden bir şeriate sahib kıldık. Sen de artık ona uy” (el-Câsiye, 45/18) âyetine “Sünnet üzere kıldık” diye anlam vermişlerdir. Mekhûl -Allah’ın rahmeti üzerine olsun- (-113 h.) de şöyle der: “Sünnet iki türdür. Birincisi alınması farz, terki küfür olan sünnet, diğeri alınması fazilet, onu bırakıp başkasına yönelmek ise hârec (günah) olan sünnettir.” İbni Teymiye -Allah’ın rahmeti üzerine olsun- şöyle der: “Sünnet, şeriatın kendisidir. Sünnet Allah ve Rasûlünün din olmak üzere teşrî’ ettikleridir” (el-Akl 2001: 22-23).

kullanılmasından da anlaşılabilirliği gibi, İslâm'da her iki sfer de bizzat din olarak adlandırılmıştır. Dinin şeriat boyutu, Allah-Kul ve Kul-Kul arası ilişkileri düzenleyen amelî, millet boyutu ise “imani kurtarma” tabirinin belirttiği akidevî hükümleri ihtiva eder. “Ehl-i sünnet ve cemaat akidesi” tabirinin belirttiği gibi, genelde *tarikât* denen *sünnet*, her ikisini kapsayan nebevî tedeyyün tarzı, nebevî tedeyyün tarzı ise ümmet için bizzat dindir.

Sünnet, şeriatın hem *hükümler* denen hükmi boyutunun, şekli gövdesinin, hem *edepler* denen hüsnî boyutunun, ahlakî özünün tatbik tarzıdır. Osman Erzurumî hazretlerinin örneğinde şeriatın şekli gövdesinin, Abdülaziz Bekkine (1895-1952) hazretlerinin tutumunda ise şeriatın ahlakî özünün talimi bakımından tasavvufun önemi belirtilir. Sevenlerinden birinin şifa bulması ümidiyle alkolik bir adamı kendisine getirmek için izin istemesine Bekkine şöyle karşılık vermiştir: “Buraya herkesi getirebilirsiniz, alkolik birini, hatta kâfiri de getirebilirsiniz. Ama sadece kibirliyi getirmeyin, çünkü kibirli, şeytana satılmış kişi demektir” (Erverdi 1992 179). Bu yüzden Nakşibendî şeyhlerinden Es’ad Erbilî, gençliğinde kendisine intisab eden Nursî’ye tasavvufa dayanmayan bir İslâmî hareketin muvaffak olamayacağı uyarısında bulunmuştu.<sup>15</sup>

Bununla birlikte Abdülhakîm Arvasî (1865-1943), İstanbul’a geldiği 1919 yılında yüzlerce tekkenin bulunduğu şehirde yozlaşmamış tek tekke olarak Gümüşhânevî Dergâhı’nı gördüğünü söyleyecekti. Ayrıca daha geçen asırda Kuşadalı İbrahim Halvetî (1774-1847), tasavvufun yozlaşmış tekke ortamı ve merasiminden kurtarılması gerektiğini savunmuştu. Bu süreç, tekke, zaviye ve türbelerin 30 Kasım 1925 tarihinde kapatılmasıyla sonuçlandı. Ondan sonra Gümüşhânevî mektebinden Abdülaziz Bekkine ve Zahid Kotku gibi şeyhler, tekke dışında evlerinde tasavvufî irşadı sürdürmüşlerdi. Burada gaye, tasavvuf sayesinde sünnete dayalı cemaat hayatını sürdürmekti; tasavvufun sivilleştirilmesi, icabında onun tekke formalitesinden kurtarılması demektir; sünneti öğretecek tarikât disiplininden değil.

Ancak gurbet çağında onların çabası yetersiz kalmış ve modernleşme sünnetin, sekülerleşme de tasavvufun aleyhine işleyerek *sünnetin* yerine *kültür*, *tasavvufun* yerine *ruhaniyet* anlayışına vücut vermiştir. Çağımızda Batı’dan gelerek revaç bulan *medeniyet* kelimesi lafzen *civility=politeness=şehirlilik* (âdâbı) anlamında sünnetin parçası ahlakî bir fazilete delalet eder. *Medeniyet*, *medinelilik* demektir. Sahâbe-i kirâm rıdvânullâhî ‘aleyhim hicretten sonra Medine-i Münevvere’ye “Dâru’l-Hicre ve’s-Sünne” demiştir. Bu, *medeniyet=medineliliğin sünniyet=sünnîlik*, sünnete uygun dindarlık demek olduğunu gösterir; nebevî tedeyyün kalıbı olarak bizzat sünnet değil. Türkçe’de yanlışlıkla *medeniyet*

<sup>15</sup> Talebelerinden Abdurrahman Cerrahoğlu, Nursî’den şöyle nakl eder: “Bundan kırk yıl kadar evvel Şeyh Es’ad Efendi bana geldi: “Kardeşim Said, tuttuğun bu yolu tarikatla birlikte devam edersen zamanın imam veya reisi olursun” dedi. Cevaben dedim: “Kardeşim, öyle bir zaman gelecek ki, iman âdet kabilinden sallantıda olacak. Biz, tarikat bir tarafa- hepimiz bugünden tezi yok imanî hüccetlerin gönüllerde yerleşmesi için birleşirsek o zaman en faydalı, en lüzumlu vazifemizi yerine getirmiş oluruz” (Şahiner 1993: 244).

(civility) denen medenileşme (civilization) ise, modernleşme sürecinde beşerî tedeyyünün dinleştirilmesi, pratiğin normatifleştirilmesi, sünnetin sünnetin yerini alması demektir; Bektâşînin, “Ben abdestsiz namaz kıldım, oldu” demesi gibi.

Bu noktada “medeniyet/kültür” ayırımı gündeme gelir. Katolik Hıristiyanlıkta “teoloji ile tradisyon” (gelenek), dinin “şeriat ile tarikat” denen ilmî ve amelî boyutlarına tekabül eder. Teoloji ile tradisyon, sekülerleşme sürecinde Fransa’da ideoloji ve sosyoloji ile medeniyet, Almanya’da ise dünyagörüşü ile kültür kavramlarına dönüştü. Hatta “Hak ile batılın mücadelesi” denen din-içi ve din-arası inanç mücadelesi, *Kulturkampf* olarak ifade edildi. Bu bakımdan medeniyet ile kültür kavramları, zıt ve hiyerarşik olarak iki tür ilişki içinde görünürler. Birincisi, bunlar, Katolik ve Protestan dünyada sünnetin zıt seküler karşılıkları olarak doğmuşlardır. İkincisi, XX. asırda medeniyet kavramının evrensel bir hâkimiyet kazanmasından sonra tümel ve genel kültür olarak medeniyet ile medeniyetin tikel ve manevî boyutu, “düşünüş tarzı” olarak kültür arasında ast-üst ilişkisi kurulmuştur. Böylece “medeniyet/kültür” ayırımı, “hikmet/sünnet” ayırımının seküler alternatifi olarak doğmuştur.

Sünnet/tasavvuf ve cemaat/câmi-temelli olamayan çağdaş Müslüman cemaatlerde sekülerleşme, kültür kavramının sünnetin yerini almasıyla kendini gösterir. İmanı kurtarmanın öncelikli hedef olarak alınması, giderek tesennün şuurunun aşınmasına, sünnet=fitrata uygun yaşayış tarzından uzaklaşmaya yol açar; imanın riske girdiği bir zamandayız diye sünnetler lüks ve formalite görülmeye başlar. Burada sünni-tasavvufi “dem bu demdir” anlayışı yerine gizli ütopyacılık olan hayatı erteleme anlayışının izleri görülür. İslâm’ı/sünneti bir gün hakıyla yaşama özlemiyle nikâh, sarık, sakal gibi İslâm’ın şiarlarından sayılan sünnetler terk edilir.<sup>16</sup> Daha vahimi, bu tür cemaatlerin mensupları bu konularda Peygamberin “sünneti” yerine fillen liderlerinin “sünnetine” tâbi olurlar. “Üç parmakla yemek yeme” gibi seçilen sembolik örneklerle sünnete pejoratif bir anlam yüklenir (Taslaman 2011: 148-150). İsmet Özel (2010: 31) ise tam aksine bunun niteliğini Sünnilik ile sözde-Sünniliği (fundamentalizm) birbirinden ayıran bir örnek olarak alır: “Şimdiki fundamentalist Filistin atkısı sarıp molotof kokteyli atıyor, üç parmakla yemek yemiyor. Bence fundamentalizm üç parmakla yemek yemektir, ama başkalarına gerçekten ‘keşke ben de böyle yemek yesem’ dedirtecek tarzda yemektir”. Zırrı olan sünnetin terkinin kaçınılmaz sonucu ise

<sup>16</sup> Taslaman 2011: 144-150. İslâm’da nikâh yanında erkekler için sarık, kuvvetli sünnettir. Kadınlar için saç, erkekler için de sakal, aynı zamanda organ anlamında fitrî bir zînet (süs) sayıldığı için ikisinin kesilmesi de *müsle* (organın kesilmesi) olarak ümmetin icmâıyla haram sayılmıştır. Hatta İslâm âlimleri, bir kimsenin zorla sakalını kesenin tıpkı elini kesmiş gibi uzuv diyeti ödemek zorunda olduğuna hükm etmişlerdir. Kesmek haram olduğu için eskiden sakalsız biri, değil âlim veya müceddit, adam bile sayılmaz, şahitliği kabul edilmez, selam verilmezmiş. Türkçe’deki “Sakalımız yok ki sözümüz dinlensin” sözü, genelde espri zannedilir. Hâlbuki buradaki sakalsızın “sözünün dinlenmemesi”, “şahitliğinin kabul edilmemesi” anlamındadır. Büyük müfessir Zemahşerî (2012: 1/388), *el-Keşşâf* isimli tefsirinde “Erkekler kadınlar üzerine hâkimdirler” mealindeki Nisâ 34. âyetinin tefsirinde sakal ve sarığı (imame) erkeklerin üstünlüğünün göstergesi olarak bildirir.

umulanın tam aksine imanın daha da kırılğan hale gelmesiyle medeniyet söyleminde tecessüm eden sekülerizme teslimiyettir.

Sünnet fitrî bir davranış ölçüsü iken, kültür ve medeniyet, içine ne atılırsa alacak “estetik” bir çuval gibidir. Sünnette “bir dereden bile abdest alırken suyu tutumlu kullanma” şeklinde ölçüsü verilen adalet gibi değerler kültürde ölçüsünü kaybetmiş, insanlar bu soyut değerler peşinde gölgesini kovalar hale gelmiştir. “İmanın selameti, kardeşlik şuurunun hâkimiyeti, insanlığa hizmet, erdemli bir toplum tasarısı” vs. gibi her hoş ve boş ideal, medeniyet söyleminin parçası haline gelir; “sevgi, adalet, vakıf, kitap medeniyeti” gibi medeniyete nispet edilen boş deyimler birbirini kovalar. Bu durumun farkına varanlar, haklı olarak medeniyet kavramının suyunun çıkarılmasından yakınırılar (Küçükürtül 2014).

İslâmcılık ile muhafazakârlığın dönüşüm tarzına bakıldığında sünnetten kültüre geçiş süreci daha iyi görülür. *İslâmcılık* modernizmin, *sünnî(cil)lik* ise muhafazakârlığın özel adlarıdır. Burada *sünnî-lik* ise *sünnî-cilik* arasında gözetdiğimiz nüans sebepsiz değildir. Türkçe’deki “muhafazakârlık” kelimesinin belirttiği üzere *sünnî-lik*, sünnete bağlılık olarak şahsî etik bir tutumu ifade ederken İngilizcedeki “conservatism” kelimesinin –ism/-cılık kalıbının belirttiği üzere *sünnî-cilik*, *bid’i-ciliğe* (modernizm) karşı ideolojik bir tutumu ifade eder. Osmanlı’da çağdaş olan Şemseddin Sivâsî, *sünnîlik*, Muhammed Birgivî ise *sünnîciliğe* temsili örnekler olarak verilebilir. Dahası *sünnîciliğin* bile etik ve ideolojik damarları ayırt edilebilir. Birgivî örneğinde olduğu gibi sünneti savunan onu hakıyla yaşıyor, *sünnîlik* ile *sünnîcilik* birbirini tamamlıyorsa, bu dışarıya karşı ideolojik olsa da özünde ahlakî, aksi halde saf ideolojik bir tutumdur. Buna göre kısaca *apolojetik* denen ilim ile amel, yaşama ile savunma arasındaki ahlakî açık, ideolojikliğin kriteri olarak alınmaktadır.

Çağımızda İslâmcılığın savunduğu şeriatın yerini ideoloji (olarak İslâm) alırken muhafazakârlığın savunduğu sünnetin yerini ise kültür almıştır. Medeniyet/kültür, sünnetin seküler karşılığı olduğuna göre sünnetçilik otantik dinî muhafazakârlık, medeniyetçilik ise seküler muhafazakârlık demektir (Gencer 2013b). Batı’da daha ziyade medeniyet, Katoliklik, kültür ise Protestanlığın benimsediği din anlayışını ifade eder (Lepenies 2006, Hart 2000). Tanzimat’ta Katolik Batı’nın merkezi Fransa, Cumhuriyet devrinde de Protestan Batı’nın merkezi İngiltere ve Amerika’dan etkilenecek Batılılaşma yoluna girdiği içindir ki Türkiye’de medeniyet ve kültür kavramlarının her ikisi de sünnete alternatif olarak revaç kazanmıştır.

Hâkim Batı, Protestan Batı’dır. Dolayısıyla sünnet yerine Katolik Batı’nın ürünü de olsa medeniyet ile kültür kavramlarının revacı, İslâm’ın Protestanlaştırılması, daha doğrusu Protestan İslâm anlayışının tervici demektir. Bizim gösterdiğimiz gibi İslâm dünyasında Protestan İslâm’ın bayraktarı Cemâleddîn Afgânî olmuştur (Gencer 2014a: 323). İslâm dünyasında “sünnet cemaatinden kültür cemiyetine” geçişin öncüsü olan Afgânî, hem sünnet yerine kültür, hem cemaat yerine örgüt anlayışını getirmiştir. Gümüşhânevî yerine

Afgâni'den ilham alan cemaatler de onun yolunu izleyerek sünnet ve cemaat yerine kültür ve örgüt anlayışına kaymışlardır.

### Tasavvufun Ruhaniyete

İnsanın yaratılış gayesi, dinin şeriat, tarikat (sünnet) ve hakikat boyutlarına tekabül eden fütüvvet, uhuvvet ve mürüvvete ulaşarak ahlakî-manevî kemal sürecini başarmak, “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanın” hadisinin belirttiği üzere *tahalluk*’tan *tahakkuk*’a geçerek kendini gerçekleştirmektir. Dolayısıyla her din/anlayışı, insanın bu fitrî *tahalluk* ihtiyacına cevap verecek, *tahakkuk* gayesine hizmet edecek bir terbiye (eğitim) ve irşad (rehberlik) kanalı sağlar. Tasavvuf, insanın *tahalluk*’u başarmasını sağlayacak terbiye ile *tahakkuk*’u başarmasını sağlayacak irşad işlevlerini gören otantik kanaldır. Sünnet-temelli din anlayışı tasavvufu gerektirdiği gibi, kültür-temelli din anlayışı da ruhaniyet (*spirituality*) denen seküler terbiye ve irşad kanalını gerektirir; “sünnetin kanalı olarak tasavvuf”un yerini “kültürün kanalı olarak ruhaniyet” anlayışı alır.

Tarikat disiplininin ve dolayısıyla tasavvuf olmaktan çıkarılmış bir ruhaniyet anlayışı, müslim veya gayr-i müslim, bütün modern cemaatlerde görülebilir. Weber (1978: 452), *congregation (gemeinde)*’ı hissî-dinî bir cemaat olarak tanımlar. Cemaileşme, bir manevî-hissî bağ, bu da geleneksel tasavvuf, seküler çağda ise ona alternatif çıkan seküler mistisizm olarak ruhaniyet tarafından sağlanır. Edward R. Canda, dindar veya dinsiz, evrensel anlamda bir ferdin kendini gerçekleştirmesine yarayan ruhaniyet ile cemaatin sünneti arasındaki farklılığa işaret ederken Peter Van der Veer, ruhaniyetin tümel olduğu kadar ulusal kimliklere bağlı tikel karakterine dikkat çeker.<sup>17</sup>

Van der Veer, manevî ile sekülerin XIX. asırda Batılı modernlikte kurumsal dine birbirine bağlı iki alternatif olarak çıktığını kayd eder. Yahudilik örneğinde de ruhaniyet/sekülerleşme ilişkisini görmek mümkündür (Cousens 2003). Sekülerleşme ile parçalanmış bir dünyada sosyal çalışmadan eğitime, psikolojiden psikiyatrye değişik alanlarda seküler bir eğitim, teselli ve tedavi yolu olarak ruhaniyetten medet umulmaktadır (Wright 2001, Anderson 2003). Ancak teâlî sürecinin nihaî adresi Tanrı inancından ve buna bağlı bir hayat tarzı ve programdan yoksun olduğu için bu seküler ruhaniyet de kalıcı bir reçete olamaz

<sup>17</sup> “I conceptualize spirituality as the gestalt of the total process of human life and development, encompassing biological, mental, social, and spiritual aspects. It is not reducible to any of these components; rather, it is the wholeness of what it is to be human. This is the most broad meaning of the term. Of course, a person’s spirituality is concerned significantly with the spiritual aspect of experience. In the narrow sense of the term spirituality, it relates to the spiritual component of an individual or group’s experience. The spiritual relates to the person’s search for a sense of meaning and morally fulfilling relationships between oneself, other people, the encompassing universe, and the ontological ground of existence, whether a person understands this in terms that are theistic, atheistic, nontheistic, or any combination of these. In this definition, spirituality is distinguished from religion in that a religion involves patterns of spiritual beliefs and practices formed in social institutions and traditions that are maintained by a community over time” (Canda 2010: 66). “The argument of this paper is that the spiritual and the secular are produced simultaneously as two connected alternatives to institutionalized religion in Euro-American modernity. The paper also argues that a central contradiction in the concept of spirituality is that it is at the same time seen as universal and as tied to conceptions of national identity” (Van der Veer 2009: 1097).



(Van Ness 1992, 1996). Çağımızda Doğu Java'daki bir tasavvufi zikir merasimiyle karşılaştırıldığında seküler ruhaniyetin çıkmazı daha net görülür (Zamhari 2010).

Çağdaş Müslüman cemaatlerde de tasavvuf, daha ziyade moral beslenme vesilesi olarak zikir reçetesine indirgenir. Bu yüzden bunlar, Gümüşhânevî hazretlerinin *Râmûzu'l-Ehâdis* adlı hadis kitabı yerine *Mecmûatü'l-Ahzâb* adlı dua kitabını sahiplenirler. İslâm'da Kur'ân, zikir/beslenme, hadis, ders/öğretim, sünnet de sohbet/eğitim kaynağıdır. Dolayısıyla sünnet olarak din anlayışının reddini tazammun eden "kültürün kanalı olarak ruhaniyet" anlayışının sonucu, Kur'ân'ın hadisin yerine geçirilmesidir. Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın birçok hadisinde hadisin ilim ve din olduğu beyan edilir: "İlim dindir, namaz dindir; şu halde bu ilmi kimden aldığınıza ve bu namazı nasıl kıldığınıza bakın, zira kıyamet gününde bunlardan sorguya çekileceksiniz (...) İlim, benim ve benden önceki peygamberlerin mirasıdır" (el-Müttakî 2004: X/58). Klasik İslâm literatüründe bazen bölüm, bazen kitap başlığı olarak kullanılan "Talebü'l-ilm, kitabetü'l-ilm, takyidü'l-ilm, tahammülü'l-ilm, beyânü'l-ilm, ahzü'l-ilm, cem'u'l-ilm" deyimlerinin hepsinde ilim, hadis anlamındadır. Bu yüzden İslâm'da Kur'ân, zikir/beslenme, hadis, ders/öğretim, sünnet de sohbet/eğitim kaynağıdır. Zamanla medrese, din=hadis öğretimini üstlenen ders kurumu olarak ihtisaslaşmışsa da, Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'nin Fatma Sultan Câmii'nde yaptığı gibi yakın zamanlara kadar tekke, zikir, ders ve sohbet işlevlerini birleştiren ana kültür müessesesi olmaya devam etmiştir. Hadis, bizzat ilim ve din olduğu için sufler muhaddis olmaya öncelik vermiş, *hâtimetü'l-muhaddisîn* (muhaddislerin sonuncusu) lakabının gösterdiği gibi Gümüşhânevî hazretleri de hadis ilmini ihyâya yönelmiştir. Onun 1864'ten itibaren okutmaya başladığı *Râmûzu'l-Ehâdis* adlı hadis kitabı, günümüzde de okunmaya devam etmektedir.

İslâmî cemaat oldukları iddiasındaki çağdaş grupların liderleri ise, tek üstadlarının, rehber ve kaynaklarının Kur'ân olduğunu, bütün yazılarının Kur'ân'ın açıklaması olduğunu iddia ederek müminleri Kur'ân'a dönmeye, Kur'ân yolunda buluşmaya davet ederler. Bizim gösterdiğimiz gibi (Gencer 2014a: 618), Batı'da Luther'in *sola scriptura* (yalnızca Kitap) deyiminden mülhem Kur'ân'a dönüş sloganıyla çağdaş İslâm dünyasında deizm çığırını açan Cemâleddîn Afgânî idi.

Kız istemede kullanılan popüler "Allah'ın emri, peygamberin kavli" deyimini, farkında olmadığımız dindeki rububiyet sürecinin özünü verir. Bu, "Emir Allah'tan, hüküm rasûlünden" demektir. İslâm'da *vahy-i metlûvv/vahy-i gayr-i metlûvv* ayırımına göre Kitap zikir/fikir, Hadis ise hüküm/ilim kaynağıdır. Bu yüzden ki Hz. Ali gibi imamlar, özellikle fikrî-siyasî konularda Kur'ân yerine Sünnet'i delil almışlardır.

Hz. Ali, "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerdir... zâlimlerdir... fasıklardır" gibi âyetleri keyfî-siyasî anlamlar çıkaran Hâricîlerle tartışmaya gönderirken İbni Abbas'a "Git onlarla tartış, ama onlara karşı Kur'ân'dan delil getirme, çünkü Kur'ân, çeşitli anlamlara uygun gelecek ifadeler barındırır (zû vucûh), onlara karşı Sünnet'ten delil getir" demiştir. Başka bir



rivayette ise İbni Abbas, Hz. Ali'nin bu ifadelerine karşılık, “Ey müminlerin emiri! Ben Allah'ın Kitâbını onlardan daha iyi bilirim, nitekim Kur'ân bizim evlerimize inmiştir” deyince Hz. Ali, “Haklısın, ancak Kur'ân, çeşitli anlamlara muhtemeldir, sen bir şey söylersin, onlar başka bir şey söylerler. Onlarla sünnetler üzerinden tartış, bu takdirde kaçacak yer bulamazlar” diye cevap vermiştir. Nitekim İbni Abbas, Sünnet'ten delil getirince Hâricîlerin söyleyecek bir sözü kalmamıştır” (Süyûtî 1415: 1/446, al-Jomaih 1988). Afgânî örneğinde gördüğümüz gibi, Kitab'ı hüküm/ilim kaynağı olarak Hadis'in yerine geçirme teşebbüsü, hadisten kopuk bir Kur'ân'a bağlılık iddiası, birbirine bağlı iki sonuc verecekti. Birincisi, deizm kapısının açılması, ikincisi, İslâm'ın bir teoloji/ideolojiye dönüştürülmesi.

### Mürşidden Süpermene

Modern topluluklarda cemaatin dayandığı sünnet anlayışına ilişkin bu dönüşüm, cemaat ve liderlik anlayışını da etkileyecekti. Bu değişimin ana dinamiği, gerek İslâm, gerekse Batı dünyasındaki cemaatlerde görülen Allah'ın insanları doğru yola hidayet için kendilerini görevlendirdiği inancını içeren mesiyaniyet seçilmişlik anlayışıdır. Eric Voegelin'in tabiriyle “âhirin içkinleştirildiği” (*immanentization of the eschaton*) gnostik felsefe, özellikle Nurculukta görülür.<sup>18</sup> İslâm içinde hakkın inhisarı anlayışını tazammun eden seçilmişlik inancı, yalnızca kendilerinin yolundan gidenlerin hak üzere olduğunu ve öleceğini öngörür. Bu yüzden önceleri tarikatı inkâr edenlerin bilahare kendi yolunu ana tarikat olarak sunarak herkesi davet ettiği görülür. Bu, Ömer Rûşenî Dede'nin “Tasavvuf, terk-i da'vâdır demişler” deyimiyle ifade ettiği gibi, geleneksel anlayışa tamamen zıt bir yanılsamadır. Çünkü seçilmişlik inancı, din adına her tür çılgnlığı getirebilir.

Liderden başlayan seçilmişlik anlayışıyla kâmil mürşid yerini karizmatik lidere bırakır. Seçilmiş liderlik inancı, tâ peygamberden beri önde gelen halife ve âlimlerin, Kur'ân ve Hadis'in kendisinin geleceğini müjdelediği gibi akla ziyan iddialara kadar varabilir (Sarıkaya 2001). Normalde bütün eser sahipleri için geçerli bir ilahî ilhamı ifade eden “Bana yazdırıldı” gibi iddialar, liderin yazdıklarına bir kutsallık atfına, bunların ilmin yegâne kaynağı olduğu hezeyanına yol açar. Gümüşhânevi'den Bennâ'ya Müslüman âlimler, cemaati irşad işlevini ifade eden mürşid unvanıyla anılmışlardır. Mürşid-i kâmilin pek bilinmeyen anlamı aslında pedagojiktir. Günlük hayatı kapsayan sünnetler dört bin kadar sayılmıştır. “Tarikatların hepsi edeplerdir” sözünün gösterdiği üzere mürşid-i kâmil, “yolculuğun âdâbı” gibi bu sünnetler/edeplerin tamamını bilen ve öğreten kişidir.

Medeniyet anlayışının sünnetin yerine geçmesiyle seküler mistisizm olarak ruhaniyetin de tasavvufun yerine geçtiğini belirttik. Tasavvufî tarikatların yerini

<sup>18</sup> Caringella 2013: 100-10. Bu bağlamda Abdülhakîm Arvasî başta olmak üzere Şerafeddin Dağistanî, Abdülaziz Bekkine gibi ehl-i sünnetin büyükleri, Said Nursî'nin *Sikke-i Tasdik-i Çaybî* başta olmak üzere eserlerindeki apokaliptik-mesiyaniyet iddiaların ehl-i sünnete aykırı olduğunu bildirmişler, hatta rivayete göre Arvasî, *Sikke-i Tasdik-i Çaybî*'yi sobaya atarak yakmıştır (Canlı 2010: 435-36). Keza Necip Fazıl da “Said Nursî'nin kendi şahsî eserine Kur'ân'dan hüküm ve haber çıkarması, o kadar sevdiği ve bağlı olduğu şeriate aykırıdır” der (Kısakürek 1987: 232).

“kişisel gelişim ekolleri” de denen NLP gibi ruhanî ekollerin almasıyla “hasbî mürşid-i kâmil”in yerini de “hesabî yaşam koç”ları alır. Bu şekilde mürşid-i kâmilin yerini seküler toplumda yaşam koçları, modern cemaatlerde ise süpermenler alır. Karizmatik liderler için “mürşid-i kâmil” yerine “zamanın harikası, ümmetin sığınağı, kâinatın imamı, mehdî, gavs” gibi fantastik lakaplar kullanılır. Onlar, sünnete dayalı fitrî bir hayat tarzını öğreten mürşidler değil, sıkıştığında müridinin yanbaşı beliren, en kritik anda elini uzatarak imanını kurtaran, sürekli rüyasında görüştüğü peygamberden aldığı talimatlarla operasyon emri veren süpermenler olarak sunulur (Tafsilat, Bekker 2009). Böylece lisân-ı hâle dayalı irşadın yerini telkin, endoktrinasyon alır.

Seçilmişlik inancı, Müslümanlar arasında keskin bir ötekileştirme eğilimine, biz/onlar ayırımına yol açar. Diğer Müslümanlar, ihvân-ı müslimînden ziyade müellefe-i kulûb, kazanılacak potansiyel bir kitle olarak görülür. Böylece ehl-i bid’at fırkalarının propaganda yöntemini ifade eden davet, tebliğın yerini alır. halbuki Nakşibendîlik gibi sünnî tarikatların şeyhleri, hep “Davetimiz tarikata değil, şeriata, sünnetedir” anlayışını savunurlar. Çünkü adam yetiştirmeden gaye, nefer değil, Kur’ân’ın tabiriyle “müttakilere imam” (Furkân, 25/74) olacak salih ve muslih insan yetiştirmektir. Bu doğrultuda Nakşibendîlik, çağımızda Necip Fazıl, Nurettin Topçu, Esad Coşan gibi topluma yön veren vizyoner aydınlar yetiştirebilmiştir. Buna karşılık nefer yetiştirmeyi gaye edinen cemaatlerde böyle bir şey görölmez.

### **Cemaatten Cemiyete: Cemaatin Sosyolojik Dönüşümü**

Modernleşme sürecinde sünnet ve câmi-temelli otantik bir cemaatleşmeyi başarma aczinin “sünnetten kültüre” dediğimiz bir ideolojik dönüşüme yol açtığını gördükten sonra bu dönüşümün “cemaatten cemiyet/ler/e” geçiş olarak gerçekleşen sosyolojik boyutuna bakabiliriz. Burada kritik nokta, cemaat ile cemiyetin makro ve mikro türleri arasındaki ilişkidir. Malum, yeryüzündeki ilk aile, ilk cemaatti. Bu ilişkiden de anlaşılabilceği gibi, makro cemaat, mikro cemaatlerden, makro cemiyet de mikro cemiyetlerden oluşur. Yani makro cemaat/cemiyet ile mikro cemaatler/cemiyetler arasında nitelik değil, çap, mahiyet değil, derece farkı vardır. Dolayısıyla burada ilgimiz, makro kültür cemiyetinden ziyade cemaat ile cemiyet arasında salınan mikro kültür cemiyetlerinin yapı ve işleyişidir. Mesele, modern cemiyette otantik bir cemaatin imkân derecesidir. Eğer bu mümkün değilse modern toplumda cemaat adı altında ortaya çıkan oluşumların mikro cemiyetler olarak türleri ve özellikleri nelerdir? Burada cemaatten sivil toplum kuruluşuna, bir çıkar örgütünden suç örgütüne kadar uzanan alternatifler dizisi söz konusudur.

Batı ile Türkiye gibi ülkelerin dâhil olduğu Doğu dünyası arasındaki akültürasyon ilişkisinden dolayı burada bizi iki temel iş bekler. Birincisi, Batı’da “cemaatten cemiyete” dediğimiz şekilde cemaatin cemiyete dönüşmesi, ikincisi, bu gelişmenin Türkiye gibi Doğulu ülkelere yansımaları sürecinin sebep ve sonuçlarının tespitidir. Cemaatin ideolojik ve sosyolojik dönüşümüne vukuf için

hermenötik aslî/arızî ayırımı yapılmalıdır; zira ancak cemaatin aslî yapısı ve işlevine vukuf ile bundan sapmayı ifade eden arızî kavranabilir. Dinî/gayr-i dinî ayırımına vücut veren sekülerleşme sürecinin sonucunda cemaatin küllî yapısı ve işlevi de unutulmuştur. Bundan kasıt, cemaatin dinî/gayr-i dinî, medenî/siyasî ayırımına gelmeyen, insanların tabîî yardımlaşma (*teâvün*) ihtiyacından doğan bir ana birincil grup olduğudur.

İslâm âlimleri, cemaat (cemiyet) ve devletin kuruluş dinamiklerini *teâvün* (yardımlaşma) ve *temânu'* (önleşme) kelimeleriyle özetlerler (eş-Şehristânî 1998: 1/51). İnsanlar, öncelikle yardımlaşma yoluyla ortak ihtiyaçlarını karşılamak için cemaati, bilahare aralarında menfaat çatışmasından kaynaklanabilecek şerden korunmak için devleti kurarlar. Kısaca toplum *refah*, devlet *adalet* ihtiyacından doğar. Burada “cemaatin kuruluşu” tabiri bile yanlış bulunabilir. Çünkü Aristo'nun “İnsan tab'an medenîdir” dediği gibi, insanlarda cemaileşme tabîî bir temayüldür. Ancak *temânu'* için bir akde istinaden devletin kuruluşundan söz edilebilir.

Cemaileşmenin dinamiğini oluşturan *teâvün*, insanın iki boyutlu muhtaç tabiatı uyarınca iki boyutludur. Allah, insanı maddî ve manevî ihtiyaçlardan mürekkep bir varlık olarak yaratmıştır. İnsan, *refah* diyebileceğimiz acil maddî ihtiyacını karşılayarak *afiyet* durumuna ulaştıktan sonra ancak *birr* diyebileceğimiz manevî ihtiyacını karşılamaya geçebilir; “Açlık sofuluğu bozar” atasözünün anlattığı gibi. Türkçe'ye “ortak refah veya refah cemaati” olarak çevrilebilecek İngilizce *commonwealth* kelimesi, cemaileşmenin aslî dinamiği olarak *teâvün*'ün *terfih* denen iktisadî-içtimaî; “Ey iman edenler! ... Sizi Mescid-i Harâm'a girmekten alıkoydular diye bir topluluğa beslediğiniz kin ve öfke sizi tecavüze sevk etmesin; *birr* ve takva üzerine yardımlaşın (*te'âvenû*); günah ve (haklara) tecavüz üzerinde yardımlaşmayın” (Mâide, 5/48) âyeti de dinî-ahlakî boyutunu anlatır.

Dinin *teâvün* kavramında toplanan ahlakî ve içtimaî işlevlerinin izdivacı, Ahîlik örneğinde olduğu gibi, dinin özel adı hikmet, onun özel adı tasavvuf, onun özel adı fütüvvet, onun özel adı uhuvvet ve onun da özel adı mürüvvette görülür. Çobanoğlu *Fütüvvetnâmesi*'nde olduğu gibi suffiler, Türkçe kaynaklarda “yiğitlik, ahîlik, şeyhlik” kavramlarıyla anlatılan “fütüvvet, uhuvvet, mürüvvet” kavramlarını dinin üç boyutunu oluşturan “şeriat, tarikat, hakikat”e karşılık alır: “Yiğitlik, heves eylemektir. Ahîlik, başlamaktır. Şeyhlik, tamam eylemektir. Yiğitlik, sakal gelmektir. Ahîlik, sakala ak düşmektir. Şeyhlik, tamam pir olmaktır. Yiğitlik, müminler yolun almaktır ve ahîlik evliya yolun almaktır ve şeyhlik, Peygamber dirlîğin dirllemektir. Ve dahî yiğitlik şeriatdır ve ahîlik tarikatdır ve şeyhlik hakikattir” (Anadol 1991: 71). Batı literatüründe tarikatların bazen *order*, bazen *brotherhood* (uhuvvet) terimiyle anlatılması bunun içindir.

Bu bakımdan cemaatlerin yardımlaşma yoluyla mensuplarına sağlayacağı maddî ve manevî kazancı “iş ve kimlik” deyimleriyle özetleyebiliriz. Bu, cemaatin dinî/gayr-i dinî, medenî/siyasî ayırımına gelmeyen, insanların tabîî yardımlaşma

(teâvün) ihtiyacından doğan bir ana birincil grup olduğunu gösterir. Amerikalı sosyolog Charles H. Cooley (1864-1929)'in *Human Nature and the Social Order* (1909) adlı eserinde yaptığı tanıma göre, aile, komşuluk ve arkadaşlık, başlıca birincil gruplardır. Bir organizma olarak cemaat, birincil grubun genel adı sayılabilir (Tönnies 1988: 14; 2001: 28-29, Kirkpatrick 2008: 75, Gottlieb 1979). Max Weber (1978: 452), *congregation* (*gemeinde*) için *community*'i de içeren, İslâm dünyasında Ahlîlik örneğinde olduğu gibi, dinî ile içtimaînin birleştiği sosyolojik bir tarif verir.<sup>19</sup>

Onun yaptığı bu hissî-dinî cemaat tanımı, birincil grup tanımına uyar. Ancak bölünme ile temayüz eden modernleşme sürecinde ana birincil grup olarak cemaat, “dinî/gayr-i dinî” (*gemeinde/gemeinschaft*, *congregation/community*) olarak ayrılmıştır. Talcott Parsons'da görüldüğü gibi bu ayırım, kendi kullanımının aksine Weber'in külliyatı için de yapılmıştır (Swedberg 2005: 51). *Congregation/community* ayırımı, önce küllî bir cemaat kavramıyla ifade edilen mabet/mabet-dışı (*extra/intra-temple*) topluluğu ayırmak için kullanılmış görünür. John Ogilvie'nin *The Imperial Dictionary of the English Language* adlı esaslı İngilizce sözlüğünde geleneksel Webergil tarzda *congregation*'ın hem câmide olduğu gibi ibadet ve ilim amacıyla toplanan cemaati, hem ona bağlı tarikati kapsayan küllî bir tarifi verilir.<sup>20</sup> Basitçe *congregation*, mabette ibadet için toplanan, *community* ise kendini mabedin etrafında konumlanmış sayan cemaati ifade eder.

Zamanla *congregation/community*, mabet/dünya ayırımına dayanan seküler bir ayırımı dönüşmüştür. Sekülerleşmenin ürünü bu ayırım, aslında modernleşme sürecinin ürünü özel/kamusal, kutsal/profan, birincil/ikincil

<sup>19</sup> “A congregation ... arises in connection with a prophetic movement as a result of routinization (*Veralltäglicung*), i.e., as a result of the process whereby either the prophet himself or his disciples secure the pennance of his preaching and the congregation's distribution of grace, hence insuring also the economic existence of the enterprise and those who man it, and thereby monopolizing as well the privileges reserved for those charged with religious functions.”

<sup>20</sup> “Congregation 1. The act of congregating; the act of bringing together or assembling. ‘By congregation of homogeneal parts.’ Bacon.—2. A collection or assemblage of separate things. ‘A foul and pestilent congregation of vapours.’ Shak.—3. An assembly of persona; especially an assembly of persons met, or in the habit of meeting in the same place, for the worship of God and for religious instruction; and in a still more specific sense, an assembly of people organized as a body for the purpose of holding religious services in common.

Wherever God erects a house of prayer,

The devil always builds a chapel there;

And ‘twill be found, upon examination,

The latter has the largest congregation.

Defoe.

He (Bunyan) rode every year to London and preached there to large and attentive congregations.

Macaulay.

4. Used in various specific senses; as, (a) in Scrip. An assembly of rulers among the Jews. Num. xxxv. 12. (6) An assembly of ecclesiastics or cardinals appointed by the pope, to which is intrusted the management of some important branch of the affairs of tire church; as, the congregation of the holy office, which takes cognizance of heretics; the congregation of the index, which examines books and decides on their fitness for general use, &c. (c) A fraternity of religious persons forming a subdivision of a monastic order, &c. (d) At Oxford and Cambridge, the assembly of masters and doctors in which the giving of degrees, &c., is transacted. (e) In Scotland, an appellation assumed by the adherents of the reformed faith about the middle of the sixteenth century. Those noblemen who directed their proceedings were called Lords of the Congregation” (Ogilvie 1882: 1/554).

ayırımlarının türevidir. *Congregation*'ı basitçe “dinî amaçlarla yerel toplanmalar” olarak tanımlayan Margaret Harris, daha mufassal bir tarif verir.<sup>21</sup> Mabet cemaati olarak *congregation* müşahede edilebilirse de *community* nadiren tam olarak görülebilir (Nye 2013: 184). Batılı literatürde cemaatin dinî boyutu “iman cemaati” (*community of faith*), içtimaî boyutu da “refah cemaati” (*community of wealth*) deyimiyle anlatılır.

Derinden bakıldığında *congregation/community* ayırımı, cemaileşme sürecinin sebep ve sonuçları arasında yapılan ayırımın ifadesi olarak da görülebilir. Cemaileşme sürecinin sebebi içtima (*congregation*, toplanma), sonucu iştirak (*community*, katılma)tir. Batı dillerinde Kilise kelimesinin türediği Yunanca *ecclesia*, câmi/cemaat ilişkisinde olduğu gibi Allah'ın evinde toplanma (*congregation*, toplanma) anlamı taşır (Küng 2011: 81-84). Roberto Esposito (2009)'nun sofistike etimolojik ve semantik analizinin de gösterdiği gibi, *community* ise, toplanan insanların ortak işlere katılması anlamına gelir.

### Kentsel Aidiyet Arayışı

Türkiye’de cemaatlerin sosyolojik dönüşümünün ana dinamiği içtimaî değişimdir. Bu dönüşümün tâ temelinde “ev/lenme” problemi yatar. Dolayısıyla cemaatlerin sosyolojik dönüşümünün ana dinamiği olarak beliren içtimaî değişimden kasıt, kentsel değişimdir. Türkiye’de 1950’lerden itibaren kentlerde sanayileşmenin başlaması, nüfusun köylerden kentlere akmasına yol açmıştır. 1960’lı yıllarda sanayileşme ile birlikte kentselleşmenin hızlanması ülkemizin demografik portresini değiştirmiş, kentli nüfus köylü nüfusu geçmeye başlamıştır. İnsanların refah seviyelerini yükseltme ümidiyle kentlere göçmesi, kimlik ve aidiyet problemini de beraberinde getirmiştir. Muhtemel kimlik ve aidiyet krizini gidermenin dört belli başlı yolu ayırt edilebilir; câmi-mahalle, hemşerilik, sanal cemaat ve örgüt mensubiyeti.

Cemaileşmenin kaynağı evin kaybı, Batılı ülkelerde görülmedik şekilde Türkiye’de köy ve şehir dindarlığını aşındıran çarpık ve dengesiz kentselleşmeden kaynaklanır. Din, köyde âdet, şehirde sünnet olarak yaşanır. Türkiye’de giderek, özellikle 2000’li yıllarda hızlanan çarpık ve dengesiz kentselleşme sonucunda köyler otantik kimliğini kaybettiği, köy olmaktan çıktığı gibi de şehirler de şehir olmaktan çıkmış ve kaotik metropollere dönüşmüşlerdir. Bunun sonucunda insanlar, köylerde âdet olarak dini öğrenme imkânını kaybettikleri gibi şehirde tekkelerde sünnet olarak öğrenme imkânını da kaybetmişler, daha da kötüsü dindarlığın kaynağı câmiler de işlevlerini yitirmişlerdir. Ağırıklı olarak Kürtlerin

<sup>21</sup> “Congregations can be defined most simply as “local gatherings for religious purposes” (...). It can be defined as a local organization in which people “regularly gather for what they feel to be religious purposes” and as “a group that possesses a special name and recognized members who assemble regularly to celebrate a more universally practiced worship but who communicate with each other sufficiently to develop intrinsic patterns of conduct, outlook and story” (Harris 1998: 602, 616. Ayrıca, Christensen 2003: 329-334, Tirrito 2003: 25, Ammerman 1997).

yaşadığı Türkiye'nin Doğu bölgesinde tarikatların toplumsal olarak daha işlevsel olması, bu sosyolojik gerçekten kaynaklanır (Yanmış 2015).

Yeni kentlilerin köy yerine câmi-mahalle aidiyetini bulamadıkları için düştükleri kimlik krizini telafinin bir yolu olarak hemşerilik ağı devreye girer. Ancak hemşeriliğin Türkiye'nin tüm bölgeleri için eşit derecede asabiyet sağladığı söylenemez; bu, daha ziyade Karadeniz ve Doğu bölgesine mensup nüfus için bir dayanışma bağı sağlar. Onun dışındaki bölgelerin yeni kentli insanları kimlik krizini telafi için sanal bir aidiyet arayışına girebilir. Sanal cemaileşme, küresel bir köye dönüşen internet çağında hayli yaygınlaşan bir cemaileşme türüdür İnsanî-fitrî bir ihtiyacı gayr-i insanî/gayr-i fitrî bir tarzda karşılama arayışını belirten sanal cemaileşme, çok-disiplinli bir perspektiften incelemeyi gerektiren karmaşık bir olgudur (Renninger 2002).

Geleneksel olarak cemaatlere “iman cemaatleri” (*communities of faith*) denirken bunlara daha ziyade “öğrenme cemaatleri” (*communities of learning*) denir.<sup>22</sup> Çünkü *insan* kelimesi, bir rivayete göre *nısyân*, bir rivayete göre *ünsiyet* kelimesinden geldiği için insan fitraten iletişim ihtiyacıdır. Ancak *sanal* (*virtual*) kelimesinin delaletince bu ihtiyacın karşılanması, gayr-i insanî/gayr-i fitrî bir tarzda tecelli eder. “Gözler kalbin aynasıdır” sözünün de belirttiği üzere iletişimin özü göz temasıdır. “Göz gözden utanır” sözü, insanı saygılı davranmaya sevk eden hayâ duygusunun korunmasında göz teması yoluyla sosyal kontrolün etkisini belirtir. Ancak bizzat gözün gözden utanmadığı sanal bir ortamda şuuraltındaki hayvanî güdüler boşalabilir ve sanal sivilleşme yerini tam aksine vahşileşmeye bırakabilir. Yabancılaşmayı aşma umuduyla girilen sanal cemaatler, fertleri gerçek dünyada cemaileşme arayışından alıkoyarak aslında daha çok yabancılaşmaya yol açar.

### Cemaatten Cemiyete

Bunların dışında kentsel aidiyet krizini telafinin asıl yaygın yolu cemiyetleşmedir. Türkiye gibi Doğulu ülkelerde cemaatlerin dönüşüm tarzına vukuf için önce *cemiyet* kavramının Batı'da kazandığı anlama bakmak gerekir. Batı'da feodalizmden kapitalizme geçişle sonuçlanan modernleşme sürecinde bir taraftan cemaat/cemiyet ve dinî/gayr-i dinî cemaat ayırımı ortaya çıkarken diğer taraftan da cemaat/devlet ayırımı sivil/siyasî toplum ayırımına dönüşmüştür. Buna göre Türkçe'de *cemiyet* denen *society* kavramının zıtlarına göre değişen üç semantik mertebesi ayırt edilebilir. Ferdinand Tönnies (1988, 2001)'in *Gemeinschaft/Gesellschaft* başlıklı eserinde cemiyet anlamına gelen *gesellschaft* kavramı, bazı İngilizce tercümelere doğrudan “toplum”, bazılarında da “sivil toplum” olarak çevrilmiştir. Bu ihtilaf, onun muhtelif ayırmalara göre anlamının

<sup>22</sup> “... a virtual community is defined as a group of people who interact with each other, learn from each others' work, and provide knowledge and information resources to the group related to certain agreed-upon topics of shared interest. A defining characteristic of a virtual community in this sense is that a person or institution must be a contributor to the evolving knowledge base of the group and not just a recipient or consumer of the group's services or knowledge base” (Renninger 2002: 96).

değişmesinden kaynaklanır. Birincisi, cemaat/cemiyet (*gemeinschaft/gesellschaft=community/society*) ayırımına göre genel birincil grup olarak cemaatin zıddı genel ikincil grup, ikincisi, gene bu ayırımı göre gerçek kişi olarak cemaatin zıddı tüzel bir kişi olarak dernek, üçüncüsü, cemiyet/devlet ayırımına göre siyasî toplumun zıddı sivil toplum olarak cemiyettir.

Michael Haas (1992: 25)'in orijinal eserinin gösterdiği gibi cemaat/cemiyet ayırımı, sosyal bilimleri ortak bir teorik zeminde buluşturabilecek temel kavramsal ayırımların yapılmasına yarayan bereketli bir kavram çiftidir. Bu ayırım, statü/sözleşme (Henry S. Maine), birincil/ikincil grup (Charles H. Cooley), gerçek/tüzel kişi, özel/kamusal ayırımlarına karşılık alınabilir. Tümel birincil grup olarak cemaat, feodalizm, tümel ikincil grup olarak cemiyet kapitalizm çağına özgüdür. Geleneksel feodal çağda ailenin türevi tikel cemaatler, tümel cemaati oluşturur; aralarında mahiyet değil, derece farkı vardır. Keza modern kapitalizm çağında da derneğin türevi tikel cemiyetler, tümel cemiyeti oluşturur (Mason 2000: 25-27).

Bunların tikel ve tümel şekilleri arasındaki ilişki, Batı dillerinde *society* kelimesinin “dernek ve toplum” olarak çift anlamında açıkça görülür. *Society* kavramı, sanayi devrimiyle ortaya çıkmış, şehir gibi beşerî tecrübenin gerçekleştiği mekân temelden yoksun kurgusal (*fiktif*) bir beşerî varlığa delalet eder. Batı dillerinde aynı zamanda bir tüzel kişi olarak *dernek* anlamına gelmesi, *society=toplum* kavramının kurgusallığını gösterir. Bu yüzden modernleşmeye paralel olarak gerçekleşen bilimin sekülerleşmesi sürecinde cemaat/ler, antropolojinin, cemiyet/ler ise hukuk ve sosyolojinin, tikel anlamda dernek olarak *cemiyet=society* hukukun, tümel anlamda toplum olarak *cemiyet=society* ise sosyolojinin ilgi alanına havale edilmiştir.

Tönnies, kapitalizm ile *gesellschaft*'ın doğuşunu hayıflanılacak bir yozlaşma olarak görürken Durkheim tam aksine *gesellschaft*'ı işbölümüne dayalı organik dayanışma sayesinde özlenen uyumu sağlayacak sivil toplum olarak görür. Onun için önemli olan, ister feodalizm, ister kapitalizm çağında olsun, toplumun işlevselliğidir (Cohen 2001: 22). İki sosyoloğun cemaat anlayışları, sosyal teoride organik/işlevsel cemaat modelleri başlığı altında karşılaştırılabilir (Kirkpatrick 2008: 62-136). Diğer taraftan Durkheim, Tocqueville gibi, sivil toplum kuruluşları denen ikincil birliklerin sanayi kapitalizmi çağında fert ile tüzel devlet arasında görecekları aracılık işleviyle hürriyeti sağlayacaklarını öngörmüştü (Alexander 2006: 97). Burada Durkheim'in *society*'yi cemaat/cemiyet ayırımına göre dernek, cemiyet/devlet ayırımına göre sivil toplum olarak aldığı söylenebilir. Çelişkili olarak görülebilecek bu anlayış, radikal modernleşme sürecinin toplumu uçlara sürükleyişine çözüm arayışından kaynaklanır.

Toplum, eski bağlılık ve ilişkileri çözen kapitalistikleşme yönündeki modernleşmenin doğurduğu parçalanma ve yığınlaşmaya karşı örgütlenme ve cemiyetleşme arayışına girer. Günümüzde yığın ile cemiyet arasında salınan birçok topluluk türüne cemaat adının verilmesi bu yüzdendir (Christensen 2003:



236). Bu, Batı örneğinde insanlığın belli bir cemiyet kültürü geliştirirken fitrî bir ihtiyaç olarak cemaileşme arayışından da kesilmediğini gösterir. Türkiye gibi akültürasyonun etkisiyle modernleşmeyi daha ziyade Batı'ya benzer şekilde kentsel yaşayış tarzının değişmesi olarak alan ülkelerde ise problem daha da karmaşıklaşır.

### Cemaatten Fırkaya

Gümüşhânevî hareketinde tipik olarak görüldüğü gibi otantik sivil bir cemaat, *teâvün* ve *irşad* denen ana ahlakî gaye doğrultusunda optimal çapta ve vakıf-temelli kurulandır. Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî hazretleri, halifelerinden Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'nin gayretleriyle metrûk vaziyetteki Fatma Sultan Câmii'ni ibadete açarak ihyâ ettikten sonra 1292/1875'te on altı odalı bir ev ile bir tekke ekleterek vakf ettiği Câmî'yi "Gümüşhâneli Dergâh-ı Şerifi" diye anılan tekkeye dönüştürmüştür (Gencer 2013a: 57). Meşhur âlim Büyük Ali Haydar Efendi'nin tasarısı uyarınca Osmanlı sonrası Bulgaristan'da yaşayan Müslüman nüfusun hayatını düzenleme teşebbüsü, câmi, mahalle ve vakıf-temelli bir cemaileşme modelinin mükemmel misali sayılabilir (Günay 2006). Türkçe'deki "Biz kırk kişiyiz, birbirimizi tanırız" sözünden ve ümmet kelimesinin 40 ile 100 arası kişiye delaletinden anlaşılabilirliği gibi, küçük-çaplı ve vasıflı bir nüfusun bu tarzda otantik cemaileşmesi daha kolaydır. 1985 yılında vefat eden Bayrampaşa Muradiye Câmîi İmam-Hatibi Ahmet Sarioğlu (1940-1985), yürüttüğü ihlaslı irşad faaliyetiyle modern kentte otantik mütevazı cemaileşmenin ender güzel örneklerinden birini vermişti.

Bu örnekler, çağdaş Türkiye'deki cemaatlerin yaşadığı krizin kaynağını gösterir. İslâm'da 40 kişilik mescid cemaatini oluşturan sokak=mahalle halkı mikro ümmet, 4000 kişilik câmi cemaatini oluşturan şehir halkı ise makro ümmettir; aralarında mahiyet değil, çap farkı vardır. "Ehl-i sünnet ve cemaat" deyiminin anlattığı üzere, bir dinin ümmeti anlamına gelen cemaat, câmiden çıkar ve câmide temellenir. Yani câmi cemaati, makro cemaatin çekirdeği olduğu gibi, mikro cemaat olarak onun parçası olur. Dolayısıyla mikro cemaatler câmi-temelli ve sağlam olduğu nisbette makro cemaat sağlam olabilir. Keza Türkiye'de hukuken *cemaat* kavramı, sadece gayri müslim ümmetler için kullanılabilir; Rum, Ermeni, Yahudi cemaati gibi.

Dolayısıyla bugün câmi-temelli olmayan mikro dinî cemaatler, makro Müslüman "cemaat"e nisbetle "fırka" hükmündedirler. Bunlar, makro cemaatin çekirdeği olmadıkları gibi, onun parçası da olamazlar. Dahası seçilmişlik inancına dayalı "cemaate karşı cemaat" anlayışıyla fırka, Müslümanların tamamını kapsayan cemaatin yerine geçirilmeye çalışılır. Bu anlayış, bazen câmide kendini ele verir. Cemaat, aslında câmi cemaati demektir ve fıkhen bir câmide aynı anda iki cemaat olmaz. Buna rağmen sadece kendilerini hak ehli gören bazı fırka mensuplarının câmide resmî imama uyan cemaatten ayrı toplu namaz kıldıkları görülür. Bunlar, makro modeli itibarıyla "cemaat ruhu"ndan ziyade "devlet kültürü"nü benimserler ve dinî bakımdan "iman cemaati"nden (*community of*

*faith*) ziyade içtimaî bakımdan “refah cemaati” (*community of wealth*) olarak belirirler. Yozlaşma mânâsına gelen cemaatin bu dönüşümünü anlatmak için “âdî/ahlakî cemaat” gibi yeni kavramsallaştırmalar yapılmıştır. Buna göre patronların işlettiği, kölelerin çalıştırdığı bir fabrika örneğinde olduğu gibi bir grup, birbirlerini sistematik olarak istismar ederken ortak değerler ve hayat tarzını paylaşabilir, grupla ve pratikleriyle ayniyet kurabilir ve birbirlerini üye olarak kabul edebilirler. Bu, ahlakî (*moralized*) değil âdî (*ordinary*) anlamda bir cemaattir (Mason 2000: 30-31).

Bu açıdan bakıldığında cemaatler arasında asıl ayırım, dinî/gay-i dinî, sivil/siyasî olmaktan ziyade geleneksel/modern ayırımıdır. Farklı dinlerden cemaatler geleneksel dünyada nasıl çarpıcı bir ortaklık gösterirlerse aynı şekilde modern dünyada da gösterirler. Dindarlığın tarz ve sembollerinin dönüşmesi olarak sekülerleşme tanımı uyarınca değişen öz ve içerikten ziyade adlar ve sembollerdir. Türkiye’de güya biat kültürüne karşı çıkarak tarikat ve cemaatleri sivil toplum kuruluşu saymayan seküler seçkinler, sivil saydıkları kuruluşların da aslında kılık değiştirmiş bir biat, dahası tekris kültürüyle işlediklerini gözden kaçırmalar. Nitekim “Türkiye’de Cemaat Algısı” adlı araştırmada görüşü sorulanların yüzde 27’si mason, lions, rotary kulüpleri ile Atatürkçü Düşünce Derneği veya Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği gibi seküler karakterli kuruluşların da -Mason’ın ayırımıyla “âdî cemaat, örgüt” anlamında- cemaat olarak görüldüğünü ortaya koymuştur (Çaha 2011). Buna göre İlhan Selçuk gibi isimler, ulusalçıların Ergenekon gibi adlarla anılan cemaatinin şeyhi olarak belirir. Bu tür seküler tarikat/cemaatlerin de belli bir şeyhi, kitabı, evrâdî, mevliidi, merasimi vardır.

### Cemaatten STK’ya

Çarpık kentselleşme süreci, Allah’ın ve kulun evi denen iki evi de felce uğratar. Problemin birincisi, hiyerarşik cemaileşmenin eksenleri olan iki ev, kulun evi (*beytül-’abd*) ile Allah’ın evinin (*beytullâh*) anlam ve işlevlerinin, ikincisi, buna bağlı olarak ikisi arasında sünnet ve farz namazla kurulan irtibatın, dolayısıyla otantik cemaileşme imkânının kaybidir. Çarpık kentselleşme süreci, hem evleri, hem câmileri boğarak işlevsiz hale getirmiştir. İstanbul gibi anormal bir hızla gelişen çarpık metropollerde câmiler, kemmiyet olarak yetersiz kaldığı gibi keyfiyet olarak da işlevlerini yitirmişlerdir. Bu kayıp, Arapça’da câmi ile namazgâha karşılık olarak kullanılan *mescid* ve *musallâ* kelimelerinin ikisinin esprisinden de uzaklaşmada görülür. *Mescid*, kulun varlık sebebi marifetullâh ve tâatullâhin özü olan secde yaptığı yer, *musallâ* da hem namazgâh, hem niyazgâh demektir. İslâm’da namazların sünnetini evde ferden, farzlarını câmide cemaaten kılma sünneti, ev ile câmiyi birbirine bağlayarak mabet/dünya ayırımını ortadan kaldırır. Bugün ise evlerimizi yatakhane, câmilerimizi de namazgâh haline getirmiş, namazların tamamını ya evde, ya câmide kılarak ikisi arasındaki bağlantıyı koparmış durumdayız.

Günümüzde çarpık kentselleşme sonucunda ev ile câmi arasında olduğu gibi, câmi ile mahalle arasındaki irtibat ta kopmuş durumdadır. Sosyolojik olarak cemaat, aslında câmide ibadet için toplanan köy ve mahalle halkı; mahalle komşusu, câmi cemaatinden din kardeşi demektir. O halde Turan Açık (2014: 3, 10, 19-21)'in işaret ettiği gibi, “mahalle baskısı” deyimindeki mahalleden kasıt câmi cemaati, baskıdan kasıt ta sosyal kontroldür (Ayrıca, Başaran 2014). Dolayısıyla mahallenin içtimaî murakabe işlevi, cemaileşmeye bağlıdır. Cemaileşme, “Biz kırk kişiyiz, birbirimizi tanırız” sözünün belirttiği üzere, bir komşusunu, kardeşini cenazesinde tezkiye edebilecek kadar tanımak demektir. Bugün ise câmilere devam edenler, giderek “cemaat”ten çok bir toplu taşıma aracında bir araya gelen insanlardan oluşan “yığın”a dönüşmektedirler. Ülke halkının çekirdeğini oluşturan câmi ve mahalle-eksenli bir cemaileşme aczi, Robert Putnam'ın terviç ettiği deyimle, içtimaî sermayeyi de yok eder. Bu şekilde tabii bir içtimaî murakabe imkânını kaybeden bir ülke, teknolojik murakabeden medet umarak her yeri kameralarla donatmak zorunda kalır.

Modern çarpık kentsel hayatın etkisiyle topluluklar, câmi-temelli otantik bir cemaileşmeyi başaramayınca parçalanma ve yığınlaşma tehlikesine karşı “mikro bir devlet” olarak cemiyetleşme eğilimine girerler. Hatta câmi-temelli olarak kurulan bazı cemaatlerin bile zamanla bu otantik temelden uzaklaştıkları için kaçınılmaz olarak yozlaşarak cemiyet/örgütlere dönüştükleri görülür. Böylece yığınlaşma ile cemiyetleşme uçları arasında sıkışan, aynı apartmanda, sokakta, mahallede oturdukları halde birbirini tanımayan insanlar, çok uzaklarda oturanlarla cemaat denen bir grubun “giyabî” üyesi olabilirler. Ahmet Sarioğlu'nun mirasını yaşatmak isteyenlerin, “İslamcılık, STK'lara dönüşmekle ivme kaybetti” demesi, günümüzde İslâmî kuruluşlar tarafından yürütülen birçok sivil akademik faaliyete karşılık umulan bereketin bir türlü yakalanamaması, bu yüzdendir (Karaoğlu 2013).

Bu verimsizlik, aslında Müslümanların arafta kalmasından kaynaklanır. Sünnete dayalı otantik cemaileşme imkânını kaybeden halkın Batılı-tarzda bir gönüllü birlik (*voluntary association*), sivil toplum (*civil society*) kültürünü geliştirmeyi başarabildiği de söylenemez. Cemaatlerde Osmanlı'da olduğu gibi otantik vakıf tanımına uygun yapılanma ender görülmüş, câmi, mahalle ve vakıf-temelli bir otantik cemaileşme tam olarak başarılamamıştır. Diğer taraftan Türkiye'de yerli Müslüman halkın cemiyetleşmesi, hemşeri dernekleri örneğinde olduğu gibi daha ziyade belde halkının dernekleşmesi şeklinde olmuş, 1980'li yıllarda kurulan MÜSİAD gibi kurumsallaşmış dernekler istisna olarak kalmıştır.

### Âdî Fırkadan Mesiyaniik Örgüte

Tabiat boşluk kaldırmaz; modern dünyada otantik cemaileşmenin kaybindan doğan boşluğu ya cemiyetleşme, daha ilerisinde örgütlenme doldurur. Sünnet/tasavvuf ve cemaat/câmi-temelli olmayan bir cemaileşme girişimi, tabiatıyla örgütlenme kapsamına girer. Bu, “yağmurdan kaçarken doluya tutulma” tabirine benzer şekilde “yığınlaşmadan kaçarken örgütlenmeye

tutulma” olarak görülebilecek, insanı bir ehven-i şerreyin tercihine zorlayan bir durumdur. Türkçe’de “örgüt” kelimesinin sarîh objektif mânâ ile zımnî pejoratif îhâm olarak iki tarzda kullanıldığı görülür. Burada daha ziyade “örgüt”ten kasdımız, Mason’ın “âdî cemaat” dediği şeyin de ötesinde cemaat ile cemiyet arasında salınan bir taazzuddur. Bu tür bir örgütlenme inisiyatifi, ulus-devletlerinin totalitarizminden bilenen bir mesiyaniik siyaset anlayışından gelir.

Geleneksel cemaatlerin tam anlamıyla sivil anlayışı, çağımızda Abdülaziz Bekkine’nin temsil ettiği Nakşibendîlik örneğinde görülebilir. Bekkine, 1950’li yılların başında rahmetli Necmettin Erbakan’ın Müslümanların partileşmesi zamanının gelip gelmediği sorusuna şöyle cevap vermişti: “Bak oğlum, İslâm’ı ve İslâm cemaatini politikanın dışında ve üstünde tutmak gerekir. Dini ayakta tutacak olan hareket, dini politikanın dışında tutmak, batıracak hareket de politikanın içine sokmaktır ve siyaseti dine bulaştırmaktır. İslâm, ne bir parti politikası içine girer, ne de iktidar mücadelelerine karışır. Politika, hamam tasına benzer. Bu tas, cünüp olanın da olmayanın da eline geçebilir” (Kara 2009: 307).

Buna karşılık modern çağda seçilmişlik inancından güdülenen cemaat liderleri, mesiyaniik siyaset doğrultusunda bir örgütlenmeye girişirler. Sözde siyasetten Allah’a sığınan, meleklerin partisine bile oy vermeyeceklerini söyleyen cemaatlerin “rutin siyaset”in ötesinde yerel ve küresel çapta yürütülen bir “yüksek siyaset”e giriştikleri, Carbonari-vârî yöntemlerle devletleri ele geçirmeye çalıştıkları görülür. Burada S. N. Eisenstadt gibi sosyal bilimcilerin tabiriyle bir “merkezî bürokratik imparatorluk” bakiyesi Türkiye gibi seküler ulus-devletlerinin doğasında meknûz totalitarizmden bilenen bir mesiyaniik siyasî örgütlenme söz konusudur.

Bu, geleneksel araçsal emperyal ile modern mesiyaniik ulusal siyaset anlayışlarının mukayesesiyle daha iyi anlaşılır. Osmanlı’nın dâhil olduğu geleneksel emperyal rejimler, tek kelimeyle *commonwealth*’dir. Modern cemaat/devlet, sivil/siyasî toplum ayırımı, aslında cemaatin dinî ve içtimaî boyutlarını anlatan “iman cemaati/refah cemaati” ayırımına karşılık alınabilir. Devlete vücut veren emperyal siyasetin gayesi, farklı iman cemaatleri veya kültürel topluluklara refahta teccüm eden adaleti sağlayarak birbirlerine tecavüzü önlemekten ibarettir. Yani feodal devlet tarafından *temânu*’, cemaat arasında teâvünü aşan bir terfihe, refah siyasetine bağlıdır. Bu yüzden dilimizdeki “Siyaset ederim, Dilerim Sultan Selim’e vezir olasın” gibi deyimlerden de anlaşılabilceği emperyal devlette siyaset sakındırılan, ulusal devlette ise misilleme yapmak üzere dayatılan ve *ambivalence* kabilinden özendirilen bir şeydir.

Zira ulusal devlet, iktisadî olarak bakıldığında feodalizmden kapitalizme, ancak içtimaî olarak bakıldığında cemaatten cemiyete değil, feodal cemaatleşmeden kapitalistik cemaatleşmeye geçen devlettir. Yani uluslaşma, bir büyük cemaatleştirme projesi, tikel cemaatlerin tasfiyesiyle bütün bir toplumun cemaatleştirilmesi süreci demektir (Erdoğan 2010). Ulus-devletinin bu iktisadî ve

içtimaî gelişiminin sonucu, iman ve refah cemaatlerinin tasfiyesiyle maddî-manevî teâvünü yok etme, bunun sonucu da etki/tepki mantığına “Allah tarafından seçilmiş” liderlere ulus-devletinin mesiyani siyasetine misillemeye sevk eden bir büyük karşı-cemaatleştirme projesini ilhamdır. Bu bakımdan emperyal siyaset, tabu kabilinden taklit edilemez, özenilemez (*inimitable, unemulatable*) iken ulusal siyaset, *ambivalence* kabilinden taklit edilen, özenilen (*imitable, emulatable*) bir şeydir.

Bu tür bir totaliteryen mesiyani cemaileşme vizyonu, çağımızda değişik İslâm ülkelerinde görülür. Hilafet sayesinde İslam birliğinin kaybolduğu fetret devirlerinde kendilerini devletin yerine koyan bazı cemaatler, tek bir cemaatin çatısının meşrûyetini savunarak diğerlerini gayr-i meşrû saymışlardır. 1970’li yıllarda Mısır’da kendisine Cemaatü’l-Müslimîn adını veren, kamuoyunda ise Hicre ve Tekfir grubu diye bilinen Şükrü Mustafa’nın grubu buna örnektir. Buna karşılık İhvân-ı Müslimîn’in önde gelen âlimlerinden Yusuf Kardavî, fetret devirlerinde cemaatlerin taaddüdünü caiz görmüştür (Özcan 1998: 35). Bu tür bir büyük karşı-cemaatleştirme girişimi olarak mesiyani örgütlenmeler, devlet karşısındaki konumları ile kuruluş ve işleyiş tarzları arasındaki ihtilaftan dolayı sivil/siyasilik ayırımının eksenini de değiştirirler.

Cemaat adı altındaki bu tür örgütler, resmî devlete karşı sivil bir konumu işgal ederken mikro bir devlet olarak örgütleniş ve işleyiş tarzlarıyla sivil topluma karşı tehlikeli bir siyasî gücü temsil ederler. Sivil toplum kuruluşları, gerektiğinde siyasî yollarla devlete karşı ferden haklarını koruma gayesinden doğarlar. Bu tür örgütlenmelerde hedef ise yeni bir toplum oluşturmak üzere “devlete sızma”ya dönüşür. Güce dayalı bir rekabet hissinin etkisiyle sivil anlaşı, “devletten ayrılık”tan “devlete karşılık” anlayışına dönüşür. Devlete karşı zımnî rekabet hissi, “Ben onu ele geçirmezsem o beni ele geçirir” şeklinde “sıfır-toplamlı bir oyun” olarak görmeye kadar varabilecek bir ambivalansa yol açabilir.

Bu tür örgütlenmelerde devletle rekabet hissi, onu model alarak mukabele tutumunu ifade eden misillemeye, devlet tarzında bir örgütleniş ve işleyişe yol açar. Bunlarda ulus-devletinde olduğu gibi otokratik bir liderliğe bağlı sofistike bir örgütlenme görülür. Câmide olduğu gibi cemaileşme, eşitlikçi veya imam/cemaat şeklinde basit bir hiyerarşiye dayanır. Bu tür sözde-cemaatlerdeki yapılanma ise ev ve mahalle sorumlularından kâinat imamına kadar uzanan masonik tarzda sofistike bir hiyerarşik örgütlenmeye kadar varabilir. Kadim Kudüs’teki Sicarii (Hançerliler), ortaçağ İran’ındaki Haşhaşiler ve XIX. asır İtalya’sındaki Carbonari gibi teşkilatlar, bu tür oluşumlara ilham kaynakları olur. Hepsinde baskın olan, seçilmişlik ve adanmışlık ruhu, adanmış ruhları devşiren seçilmiş liderliktir. Bunların aynen devlette olduğu gibi otokratik bir lideri ve derin kadrosu, bürokrasisi, hazinesi, resmî bir ideolojisi, buna göre potansiyel bir ortodoks ve heterodoks kitlesi, istihbaratı, yaptırım ve tasfiye mekânizması vardır.

İslâm dünyasında bu tür örgütlenmeler, sosyolojik bakımdan spontane hareketler olarak açıklanabileceği gibi, komplo teorileri bakımından güdümlü

hareketler olarak da açıklanabilir. Ancak bu bile bilimin alanından gazetecilik ve istihbaratın alanına girdiğimiz anlamına gelmez. Zira Avrupa’da sol konumdan sağ konuma geçen Yahudi-Protestan cephenin ürünü modernliğin felsefi ideolojisi sekülerizm, beynelmilel siyasî ideolojisi siyonizmdir. Sultan Abdülhamid’in “Hangi taşı kaldırırsam altından İngiliz parmağı çıkıyor” dediği gibi, İslâm ülkelerindeki bütün yıkıcı hareketlerin arkasından siyonizmin çıkması tesadüf değildir.

Bu tür gnostik örgütlenmeler, cemaatin içinde olduğu kadar dışındaki fertlerin hürriyetine de tehdit arz ederler. Ne birincil grup anlamında geleneksel bir cemaat, ne ikincil grup anlamında modern bir cemiyet olabilen bu örgütlerde fertlere belli bir hürriyet sağlayan geleneksel cemaatin kolektif masumiyeti kalmadığı gibi modern cemiyetin tüzel kişiliği de bulunmaz. Bunu görmenin en net yolu, aileden itibaren topluluk türlerine giriş tarzlarını karşılaştırmaktır. Aileye doğum, câmiye iman, tarikata biat, cemiyete kayıt, örgüte ise tekris yoluyla girilir. Türkiye’de bu tür örgütlere girerken kişilere ayrıldığı veya ihanet ettiği takdirde sonsuza kadar eşini boşayacağı yolunda yemin verdirilmesi, tekrisle girişin bir örneği sayılabilir.

Cemaatlerin yardımlaşma yoluyla mensuplarına sağlayacağı maddî ve manevî kazancın “iş ve kimlik” deyimleriyle özetlenebileceğini, ulus-devletinin, iman ve refah cemaatlerinin sağladığı bu maddî ve manevî kazancı bir büyük kapitalistik cemaatleşme hedefine feda ettiğini belirtmiştik. Aynı acı gerçek, ulus-devletine misilleme güdüsünden doğan bu mesiyantik örgütler için de geçerlidir. Bunlar iktisadî açıdan kısmen bir dayanışma kanalı sağlarlarsa da Mason (2000: 30-31)’un “âdî/ahlakî cemaat” ayırımına göre giderek büyüyerek bir iktidar aygıtına dönüşünce mensupları da mevhûm bir hizmete koşulmuş gönüllü köleler haline gelir. Bunlar, kimlik açısından da umulanın tersine bütünleştirme yerine çatıştırma sonucunu verirler.

Genel birincil grup olarak cemaat, hiyerarşik bir yapı ve işleve sahiptir. Cemaat türlerinin kimlik sağlamak için yaptığı ötekileştirme, mutlak-antagonistik değil, diyalektik-hiyerarşiktir. Beytten beyte, aileden câmiye uzanan süreçte görüldüğü gibi, bu diyalektik-hiyerarşik ötekileştirmenin işlevi kendi içinde biz duygusu oluşturarak bu kademeli “biz” hislerini “ehl-i kible” denen nihâî bize ulaşmak üzere daha üst “biz”e entegre etmektir. Ancak bu gnostik örgütler, liderlerinin megalomanik seçilmişlik hissine dayalı hakikatin inhisarı anlayışının sonucu olarak kendi dinleri içinde “Diğer Müslümanlar değil, hakikî Müslüman biziz” şeklinde diyalektik-hiyerarşik yerine mutlak-antagonistik bir ötekileştirme yaparlar.

Bunlar, Hicre ve Tekfir grubunda olduğu gibi zimnen yalnızca kendilerini Müslüman görürler. Böylece “öteki Müslümanlar” “mutlak öteki” haline gelir; özdeşleştirme için ötekileştirme diyalektik süreci, “ehl-i sünnet ve cemaat” deyiminin ifade ettiği daha üst “bize katılma” yerine, bütün insanları “bizden yapma” gnostik hedefine dönüşür. Bunun sonucu hoşgörü maskesi altında

korunç bir hoşgörüsüzlüktür. Bu, umulanın tersine insanlarla kaynaşma yerine çatışma, Müslümanları bütünleştirme yerine parçalama sonucunu verir. Bu suretle örgüt bağlularının değil tek bir cemaat olarak Müslümanlarla birleşmesi, sapık gördüğü kendi ailesinin, sülalesinin fertleriyle bile vahim bir çatışmaya girmesi kaçınılmaz olur.

### Kaynakça

- Açık, T. (2014). “Mahalle ve Camii: Osmanlı İmparatorluğu’nda Mahalle Tipleri Hakkında Trabzon Üzerinden Bir Değerlendirme,” *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi (OTAM) Dergisi* 35 (Bahar): 1-39.
- el-Akl, Nasır b. Abdülkerim. (2001). *Sünnet ve Cemaat Kavramı*. M. Beşir Eryarsoy (trc.), İstanbul: Guraba.
- Albert, Mathias-Brock, Lothar-Wolf, Klaus Dieter (eds.) (2000) *Civilizing World Politics: Society and Community beyond the State*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Alexander, J. C. (2006). *The Civil Sphere*. Oxford: Oxford UP.
- Ammerman, N. T., Farnsley, A. E. (1997). *Congregation and Community*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Anadol, C. (1991). *Türk-İslam Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Anderson, R. S. (2003). *Spiritual Caregiving as Secular Sacrament: A Practical Theology For Professional Caregivers*. London: J. Kingsley.
- Anjum, O. (2012). *Politics, Law and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. Cambridge: Cambridge UP.
- Arthur, J., Bailey, R. (2002). *Schools and Community: The Communitarian Agenda in Education*. London and New York: Routledge.
- Asher, K. (1998). *T. S. Eliot and Ideology*. Cambridge: Cambridge UP.
- Ayyad, E. S. (2013). “The ‘House of the Prophet’ or the ‘Mosque of the Prophet?’,” *Journal of Islamic Studies* 24 (September): 273-334.
- Baader, Benjamin Maria (2006) *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800–1870*. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP.
- Başaran, B. (2014). *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century: Between Crisis and Order*. Leiden: Brill.
- Bauman, Z. (2001). *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity.
- Bekker, C. J. (2009). “Towards a Theoretical Model of Christian Leadership” *Journal of Biblical Perspectives in Leadership* 2/2: 142–52.
- Bender, T. (1978). *Community and Social Change in America*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Benford, Robert D.-Snow, David A. (2000) “Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment,” *Annual Review of Sociology* 26 (August): 611–39.



- Berger, P., Berger, B., Kellner, H. (1974). *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. Harmondsworth: Penguin.
- Beydilli, K. (2001). *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı.
- Bouma-Prediger, Steven-Walsh, Brian J. (2008). *Beyond Homelessness: Christian Faith in a Culture of Displacement*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Brent, J. (2009). *Searching for Community: Representation, Power and Action on an Urban Estate*. Bristol: Policy.
- Breuer, Mordechai (1970) *The "Torah-Im-Derekh-Eretz" of Samson Raphael Hirsch*. Jerusalem and New York: Feldheim.
- el-Buhârî, 'Abdülazîz (1991). *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli'l-Pezdevî*, I-IV. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- Çaha, Ö., Aktay, Y., Yelken, R., Kentel, F. (2011). "Türk Toplumunda Cemaat Algısı Araştırması," [andy-ar.com/wp-content/uploads/2011/01/Cemaat-raporu-tumu.doc](http://andy-ar.com/wp-content/uploads/2011/01/Cemaat-raporu-tumu.doc), Mart 2011.
- Canda, E. R., Furman, L. D. (2010). *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping*. Oxford: Oxford UP.
- Canlı, C., Beysülen, Y. K. (2010). *Zaman İçinde Bediüzzaman*. İstanbul: İletişim.
- Caringella, P., Cristaudo, W., Hughes, G. (eds.) (2013). *Revolutions: Finished and Unfinished, from Primal to Final*. Newcastle: Cambridge Scholars.
- Christensen, K., Levinson, D. (eds.) (2003). *Encyclopedia of Community: From the Village to the Virtual World*. Thousand Oaks: Sage.
- Cohen, A. P. (2001). *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- Cousens, M. B. (ed.) (2003). *Secular Spirituality: Passionate Journey to a Rational Judaism*. Farmington Hills: Milan.
- Dankoff, R. (1991). *Evliya Çelebi Lügati: Seyahat-name'deki Yabancı Kelimeler, Mahallî İfadeler*. Cambridge: Harvard Üniversitesi, Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Donskis, L. (2011). *Modernity in Crisis: A Dialogue on the Culture of Belonging*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dunn, C. W. (ed.) (2007). *The Future of Conservatism: Conflict and Consensus in the Post-Reagan Era*. Wilmington: ISI.
- Dupré, Louis. (1959). *Marx's Social Critique of Culture*. New Haven: Yale UP.
- Durmuş, Z. (2006). *Kur'ân-ı Kerîm'de Ulus ve Uluslararası İlişkiler*. İstanbul: Gökkuşbe.
- Düzenli, P. (2012). *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Erdoğan, M. (2010). "Cemaat, Cemiyet ve Ulus Devlet," *Demokrasi Platformu* 6-23/1 (Yaz): 1-14.
- Ergenç, Ö. (1984). "Osmanlı Şehrindeki "Mahalle"nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine," *Osmanlı Araştırmaları* 4: 69-78.

- Erverdi, E. (yay.) (1992). *Nurettin Topçu'ya Armağan*. İstanbul: Dergâh.
- Esposito, R. (2009). *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Timothy Campbell (trs.), Stanford: Stanford UP.
- Esty, J. (2003). *A Shrinking Island: Modernism and National Culture in England*. Princeton: Princeton UP.
- Gartner, B. E. (1965). *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*. Cambridge: Cambridge UP.
- Gencer, B. (2011). *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*. İstanbul: Kapı.
- (2013a). “Bir Müceddid Olarak Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevi,” *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevi Sempozyumu*, Hür Mahmut Yücer (yay.), 46-77, İstanbul: Bağcılar Belediyesi.
- (2013b). “Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru,” *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, İsmail Kara-Asım Öz (yay.), 69-98, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- (2014a). *İslâm’da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı.
- (2014b). “İslâmcılığın Sünnet Çıkmazı,” *Umran* 244 (Aralık): 74-79.
- (2015). “İslâmcılığın Usûl Çıkmazı,” *Umran* 246 (Şubat): 44-52.
- Gottlieb, B. H. (1979). “The Primary Group as Supportive Milieu: Applications to Community Psychology,” *American Journal of Community Psychology* 7/5 (October): 469-480.
- Grossberg, Lawrence-Nelson, Cary (eds.) (1988) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois.
- Günay, H. M. (2006). *Osmanlı Sonrası Bulgaristan Türklerinin Dinî Yönetimi ve Özel Yargı Teşkilatı*. İstanbul: Rumeli Türkleri Vakfı Rumeli Araştırmaları Merkezi.
- Günay, Ü. (2010). “Gruplar Sosyolojisi ve Günümüz Türkiye’sinde Dini Gruplar,” *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/7 (Ocak-Haziran): 7-52.
- Haas, M. (1992). *Philosophical Underpinnings of Social Science Paradigms*. New York: Praeger.
- Harris, M. (1998). “A Special Case of Voluntary Associations? Towards a Theory of Congregational Organization,” *The British Journal of Sociology* 49/4 (December): 602-618.
- Hart, W. D. (2000). *Edward Said and the Religious Effects of Culture*. Cambridge: Cambridge UP.
- el-‘Imâd, Sâlih b. Abdillâh b. Haydar el-Kettâmî. (2007). *Büstânü’l-Fukarâ ve Nûzhetü’l-Kurrâ*. es-Seyyid Yusuf Ahmed (yay.), Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-‘Ilmiyye.
- İbni Miskeveyh. (2011). *Tehzîbü’l-Ahlâk*. ‘Imâd el-Hilâlî (yay.), Beyrût: Menşûrâtü’l-Cemel.
- al-Jomaih, I. A. (1988). *The Use of the Qur’an in Political Argument: A Study of Early Islamic Parties (35-86 A.H./656-705 A.D.)* (Doctoral Dissertation, University of California, Los Angeles).
- Kara, İ. (2009). *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*. İstanbul: Dergâh.

- Karaoğlu, Ö. (2013). “İslamcılık, “STK'lara Dönüşmekle İvme Kaybetti,” (<http://www.onyirmi5.com/haber/guncel/stklar/121781/islamcilik-stklara-donusmekle-ivme-kaybetti.html>) 13 Mart 2013.
- Kazıcı, Z. (1982). “Osmanlılarda Mahalle İmamlarının Bazı Görevleri,” *İslam Medeniyeti Dergisi* V/3: 29-35.
- Kısakürek, N. F. (1987). *Son Devrin Din Mazlumları*. İstanbul: Büyük Doğu.
- Kirkpatrick, F. G. (2005). *John Macmurray: Community Beyond Political Philosophy*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- (2008). *Community: A Trinity of Models*. Eugene: Wipf and Stock.
- Köksal, İ. (2002). “İmam Efendi (ö. 1924)'nin Fıkhî Yönü ve Bazı Görüşlerinin Tedkiki,” *Tasavvuf* 9: 129-145.
- Küçükkürtül, M. R. (2014). “Medeniyet Kelimesinin Suyunu Çıkardılar,” <http://www.edebifikir.com/buz-gibi-ofsayt/medeniyet-kelimesinin-suyunu-cikardilar.html>, 19 Eylül 2014.
- Küng, H. (2001). *The Church*. London and New York: Continuum.
- Lepenes, W. (2006). *The Seduction of Culture in German History*. Princeton: Princeton UP.
- Lichtblau, K. (2011). “Vergemeinschaftung and Vergesellschaftung in Max Weber: A Reconstruction of His Linguistic Usage,” *History of European Ideas* 37/4 (December): 454-465.
- Luther, T. C. (2009). *Hegel's Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and the Community*. Lanham: Lexington.
- Mason, A. (2000). *Community, Solidarity and Belonging: Levels of Community and Their Normative Significance*. Cambridge: Cambridge UP.
- el-Medhalî, Rebî' b. Hâdî 'Umeyr. (1432). 'Avnü'l-Bârî Beyânü Mâ Tezammenehü Şerhu's-Sünneti li'l-İmâmî'l-Berberhârî. Cezâir: Dâru'l-Muhsin.
- Mortensen, Viggo-Nielsen, Andreas Osterund (eds.) (2010) *Walk Humbly with the Lord: Church and Mission Engaging Plurality*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- el-Müttakî, 'Alâeddîn 'Alî. (2004). *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I-XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Nash, G. H. (2009). *Reappraising the Right: The Past and Future of American Conservatism*. Wilmington: ISI.
- Nelson, Cary-Grossberg, Lawrence (eds.) (1988) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan.
- Nisbet, R. A. (1962). *Community and Power* (First Published in 1953 under the title; *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*). Oxford and New York: Oxford UP.
- Nursî, Said. (2007). *Mesnevî-i Nûriye*. İstanbul: Şahdamar.
- Nursî, Said. (2011). *Emirdağ Lâhikası*. İstanbul: Şahdamar.
- Nye, M. (2013). *A Place for Our Gods: The Construction of an Edinburgh Hindu Temple Community*. London and New York: Routledge.
- O'Shea, A. (2010). *Selfhood and Sacrifice: René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*. New York and London: Continuum.

- Ogilvie, J., Annandale, C. (1882). *The Imperial Dictionary of the English Language*, I-IV. London: Blackie and Son.
- Özcan, M. (1998). "Risale-i Nur ve İhvan-ı Müslimin: İki Mektep," *Köprü* 63 (Yaz): 34-46.
- Özel, İ. (2010). *Kalın Türk*. İstanbul: Şûle.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Renninger, K. A., Shumar, W. (eds.) (2002). *Building Virtual Communities: Learning and Change in Cyberspace*. Cambridge: Cambridge UP.
- Sakr, M. İ. eş-Şirbeynî. (2014). *el-Fikru't-Tasavvufî 'inde'l-İmâm el-Bennâ*. İstanbul: Nida.
- Sarıkaya, M. S. (2001). "Dinî Zihniyetimizin Oluşumunda Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İzdüşümleri," *Arayışlar İnsanlık Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/5-6.
- Schofield, A. (2009). *From Qumran to the Yahad: A New Paradigm of Textual Development for the Community Rule*. Leiden: Brill.
- Schumaker, J. F. (2001). *The Age of Insanity: Modernity and Mental Health*. Westport: Praeger.
- Seyyid H. H., Sofuzade. (1979). *Mecmau'l-Âdâb*. İstanbul: Salâh Bilici.
- es-Seyyid, R. (1993). *Mefâhîmü'l-Cemâ'ât fi'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'l-Müntahabi'l-'Arabî.
- Smyth, G., Croft, J. (eds.) (2006). *Our House: The Representation of Domestic Space in Modern Culture*. Amsterdam: Rodopi.
- Son, T. D. (2014). *Ritual Practice for Congregational Identity Formation*. Lanham: Lexington.
- Stewart, J. (2000). *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit: A Systematic Interpretation*. Evanston: Northwestern UP.
- Stivers, L. (2011). *Disrupting Homelessness: Alternative Christian Approaches*. Minneapolis: Fortress.
- es-Suyûtî, C. A. b. K. (1415). *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II. Dimeşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye.
- Swedberg, R., Agevall, O. (2005). *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. Stanford: Stanford UP.
- Şahiner, Necmeddin (1993) *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor 1*. İstanbul: Yeni Asya.
- eş-Şâtibî, Ebû İshâk İ. (1997). *el-İ'tisâm*. Mahmûd Ta'me Halebî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth M. b. A. (1998). *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II. Beyrût: Dâru'l-Marife.
- Taslaman, C. (2011). *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslam*. İstanbul: İstanbul
- Tirrito, T., Cascio, T. (eds.) (2003). *Religious Organizations in Community Services: A Social Work Perspective*. New York: Springer.
- Tönnies, F. (1988). *Community and Society*. Charles P. Loomis (trs. and ed.), New Brunswick: Transaction.

- (2001). *Community and Civil Society*. Jose Harris-Margaret Hollis (trs.), Cambridge: Cambridge UP.
- Van der Veer, P. (2009). “Spirituality in Modern Society,” *Social Research: An International Quarterly* 76/4 (Winter): 1097-1120.
- Van Ness, P. H. (1992). *Spirituality, Diversion, and Decadence: The Contemporary Predicament*. Albany: State University of New York Press.
- (ed.) (1996). *Spirituality and the Secular Quest*. New York: Crossroad.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Guenther Roth-Claus Wittich (trs.), Berkeley: University of California Press.
- Wright, A. (2001). *Spirituality and Education*. London and New York: Routledge.
- Yanmış, M., Aktaş, A. (2015). “Diyarbakır Sultan Şeyh Muse Ezzuli Dergahı Örneğinde Tarikatların Toplumsal İşlevleri,” *International Journal of Turkish Studies* 1/1 (Ocak): 1-25.
- Yazır, E. H. (1979). *Hak Dini Kuran Dili*, I-X. İstanbul: Eser.
- Yelken, R. (1999). *Cemaatin Dönüşümü: Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*. Ankara: Vadi.
- Zaman, M. Q. (1997). *Religion and Politics Under the Early ‘Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*. Leiden: Brill.
- Zamhari, A. (2010). *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java*. Canberra: The Australian National UP.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ö. (2012). *el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Ekâvil fî Vücûhi’t-Te’vîl*, I-II. Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî.