



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform

Journal of Islamic Research

Tasavvuf ve Sosyoloji - I

Volume: 1

Issue : 1

Year : 2017

Journal of Islamic Research

Editor in Chief

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER, Karabük University, Turkey

hmyucer@karabuk.edu.tr

Editors

Prof.Dr. Arif BİLGİN, Sakarya University, Turkey

abilgin@sakarya.edu.tr

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER, Karabük University, Turkey

hmyucer@karabuk.edu.tr

Secretary

Assist. Oğuz BOZMAOĞLU, Karabük University, Turkey

oguzbozmaoglu@ karabuk.edu.tr

Members of Advisory Board

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashamite Universty, Ürdün

Prof. Dr. Saim Kayadibi, Malezya



ISSN: 2602-2893

Contact

Academic Perspective



info@apjir.com

http://apjir.com/

Contents

The Significance of Common Social Science Studies: On the Possibilities of Sociology and Sufism Disciplines	1-11
Social sciences-religion relation	12-17
Understanding and Purification: The establishment of Bridges Between Sociology and Sufism	18-22
Omer Lutfi Barkan's Dervishes and Establishing City in Anatolia	23-67
On the Possibilities and Crises of Sociology of Sufism (In the case of Central Asia Sufi Islamization)	68-76
Sufism as a religious form of statement : a sociological attempt of expression	77-84
Sufism In Ibn Haldun Sociology	85-93

İçindekiler

Ortak Sosyalbilimsel Çalışmaların Önemi: Sosyoloji ve Tasavvuf Disiplinleri Arasındaki İmkanlar Üzerine	1-11
Sosyal Bilimler- Din İlişkisi	12-17
Anlamak ve Arınmak: Sosyoloji ile Tasavvuf Arasında Köprülerin Kurulması	18-22
Ömer Lütfi Barkan'ın Dervişleri Ve Anadolu'da Şehir Kurmak	23-67
Tasavvuf Sosyolojisinin İmkanları ve Krizleri Üzerine (Orta Asya Tasavvufi İslamlaşması Örneğinde)	68-76
Dini Bir Beyan Biçimi Olarak Tasavvuf: Sosyolojik Bir İzah Denemesi	77-84
İbn Haldun Sosyolojisinde Tasavvuf Düşüncesi	85-93

Ortak Sosyalbilimsel Çalışmaların Önemi: Sosyoloji ve Tasavvuf Disiplinleri Arasındaki İmkanlar Üzerine

*¹Hür Mahmut Yücer

*¹Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Türkiye
 hurmahmut@gmail.com

Geliş Tarihi: 2016-12-01 Kabul Tarihi: 2017-05-15

The Significance of Common Social Science Studies: On the Possibilities of Sociology and Sufism Disciplines

* ¹Hür Mahmut Yücer

* ¹University of Karabuk, Faculty of Theology, Turkey
 I hurmahmut@gmail.com

Date of Admission: 2016-12-01 Date of Admission: 2017-05-15

1. GİRİŞ

Yıllık Tasavvuf Anabilim Dalı koordinasyon toplantısını bu sene 30 Eylül-1 Ekim 2016 tarihlerinde Karabük İlahiyat Fakültesi koordinasyonunda yapıyoruz. Türkiye'deki Tasavvuf Anabilim dalı koordinasyon toplantıları, bilgi ve tecrübe paylaşımı, bilimsel yayın ve araştırma kalitesinin yükseltilmesi, metodoloji arayışı ya da metodolojinin geliştirilmesi, alanla ilgili eğitim ve yayın faaliyetlerinin geliştirilmesini içeren başlıklar halinde yıllardır süregelmektedir. Aynı çalışma şeklini sosyoloji alanı için de söyleyebiliriz. Ancak bu yılki koordinasyon toplantısının içeriğini "Sosyoloji ve Tasavvuf" olarak belirleyerek her iki ilim dalının buluştuğu, kesiştiği, ayrıştığı veya çatıştığı alanlarının ortaya çıkarılması, birbirinin metodolojisinden ya da kaynaklarından istifade imkânlarının araştırılması, her iki alana ait akademisyenlerin kendi metodolojilerinden istifade ile karşılıklı çalışmalarının değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

Sosyal Travmalar Karşısında Müslümanlar

Ülkemizdeki sosyal bilimcilerin tasavvuf/tarikat yaklaşımı genelde din algısı, din algısı ise Batı'ya göre geri kalma-ileri gitme şeklindeki siyasal ve ekonomik devlet yapıları karşılaştırması üzerinden şekillenmiştir. Malum olduğu üzere Doğunun iki yüz elli yıllık meselesi 'niçin geri kaldık' ya da 'neden ilerleyemedik' meselesidir. Batı toplumlarıyla rekabet edecek konuma nasıl gelinebilir. Ya da Modern dönemde ortaya çıkan/çıkarılan toplumsal

problemler aşılp müreffeh toplumlar haline nasıl ulaşılabilir?

Münevver ve mütefekkirlerimizin yukarıdaki soruların kaynağı olarak genelde üç sebebe işaret ettikleri görülür: a. Müslümanlar Kur'anı iyi anlayamamışlardır. b. Mezheplere bölünmüş, tefrikaya düşmüşlerdir. c. Müslümanlar mezarlık ziyareti ve çaput bağlama gibi hurafelere dalmışlar, dinin özünden uzaklaşmışlardır. Öyleyse çözüm yeniden Kur'an'a dönülmeli, mezhepler ve tarikatlar ortadan kaldırılmalı, din hurafelerden temizlenmelidir. Dikkat edilirse Doğuda ilerleme, devlet, toplum, din merkezli tartışmaların ucu her şekilde tasavvuf ve tarikatlara çıkmaktadır.

Yukarıda bahsi geçen hedefleri bir taraftan Cumhuriyet ideolojisinin kurucu temsilcileri seslendirir ve fiili olarak Türkiye'de uygulamasını yaparken diğer taraftan din ve dini hurafelerden temizleme adına Mısır ve Hind alt kıtasında çıkan "ıslah ve tecditçiler" ile yakın zamanda oralardan ülkemize tevarüs eden "indirilmiş din-uydurulmuş din" kavramsallaştırmasıyla "nevzuhur cemaat" temsilcilerinin yaptığı görülür. Daha yakın zamanda ise aynı hedefleri *Taliban*, *el-Kâide*, *Daiş* benzeri radikal akımların uygulamaya koyduğu görülür. Tamamen birbirine zıt yerlerden hareketle aynı sonuca ulaşan bu akımlar, nasıl olmuş da çözümünü kendi köklerini ve kültürel geçmişlerini inkar, red ve yıkımı üzerinde ittifakta bulmuştur. Bunun en basit cevabını herhalde uzun vadeli düşün(e)meyen, dünyanın evrildiği bilimsel gelişmelere erişmek için sistem kurarak uzun vadeli stratejiler peşinde

koşmak gibi zahmetli işlere tevessül edememekte görmek gerekir. Bu gerçekliğin aksine çözümü hemen/şimdi isteyen ama onu da konuyla alakası olmayan zümreler ve alanlara yönelerek gerçekleştirme arzusundaki büyük cehalette aramak gerekmektedir.

Diğer yandan ne gariptir ki yukarıdaki problemler, sorunlar ve ulaşılan hedefler kıta Avrupa'sındaki Hristiyanlık tecrübesine aittir. Lakin bu problemler, sorular ve cevaplar İslam dünyasına aitmiş gibi tartışılmaya devam etmektedir. Mesela Batıda ortaya çıkan yeni dini hareketler *karşı din* olarak ortaya çıkarken, biz de *mezhep, cemaat veya tarikat* olarak ortaya çıkar ve zaten var olan kitabi dinin herhangi bir söylemine daha fazla vurgu yaptığı görülür. Batıdakiler, geleneksel dinlerin dünyaya huzur getirmede, yöntemlerinin başarısız olduğu halbuki esas kurtuluşun kendilerinde bulunduğu, dünyanın karanlık ve zulüm çağını yaşadığı, kıyamet ve kurtuluşun yaklaştığı, ancak kendilerine katılmırsa kurtuluşun gerçekleşeceği (eskatolojik vurgu) ve Mesih beklentisine yapıştıkları görülür. Bizde ise cemaat ve tarikatlara her girenin yüce yaratıcı katında eşit olduğu ve ilk girenlerin çömez muamelesi görmediği, önce girenin üstünlük ve yüceliğinin olmaması, giriş çıkışın kolay olması, kendini küçük görme ve reklam etmeme (melâmet), herkesin hizmet, fedakârlık ve yardıma koşma (fütüvvet) gibi vurguları Batıdakilerden ayırıcı unsurlar olsa gerekir. Yapılacak çalışmalarda geleneksel yöneliş sebeplerindeki farklılıklara dikkat edilmesi gerekmektedir.

Artık dünya postmodern bir sürece girdi. Değişimin hızı arttı. Küreselleşmeye bağlı olarak görecelik (herkesin kendi hakikatinin hak olduğu iddiası), tüketim merkezli yaşanması fakat maneviyat alanının karşılanamayıp boş kalması önemli bir sorun niteliğindedir. Bunun yanında ailenin sosyal fonksiyonunun yerine getiremeyişi ve çözülmesi bir başka önemli sorun olmaktadır. Ayrıca yaşanan

kültürel liberalleşme, hümanizm, sekülerizm, bireysel hazcılık gibi kavramsallaştırmalar üzerinden yeni hayat modelleri önce inşa edildi sonra tanımlandı.¹ Türkiye'de son dönemde ortaya çıkan yeni dini hareketlerde de dini bilginin oluşumundaki şeriat, tarikat, hakikat, marifet katmanlılığını bozan, kişinin ailesiyle, peygamberiyle, yaratıcısıyla ilişkisini zayıflatan ya da tamamen kesen ve onları vefasız bırakan bir söylemin yaygınlık kazandığı görülmektedir.

Yeni dönemde dünyada insanların en fazla Budizm ve İslam'a yöneldiği görülmektedir. Bunun en büyük sebebi iki dinin de daha fazla manevi eğitime önem vermesinden kaynaklanmaktadır. İnsanlar bir yandan dünya ve onun verdiği sıkıntılardan uzaklaşmak isterken diğer yandan maddeten elde edemediği deruni keşiflere ve huzura ulaşmak istemektedir.

Bu durumda Batının yaşadığı tecrübe gözardı edilmeksizin ama bu toprakları da bilen ve dikkate alan bir metodolojik üretime ihtiyaç duyulmaktadır. Ortada bir 'toplum' varsa elbette bu toplumun varoluşsal olarak bütün yönlerini kuşatıcı tarzda ele alan bir de bilimi olmalıdır ya da bilim dallarının ilgisi bu alana yönlendirilmelidir.

Anadolu Özelinde Sosyalbilimler ve Tasavvuf Araştırmaları

Dikkat edilirse söz Anadolu üzerine ve buranın 'din algısına' gelince tasavvuf ve tarikat yapılanmalarından ayrı düşünülmemeyeceği ortaya çıkar. Anadolu merkezli 'Din Sosyolojisi' çalışmalarının ucu aslında bir şekilde 'tasavvuf ve sosyalbilim' çalışmalarına evrildiği görülür. Sonuç olarak sosyalbilim ve tasavvuf denildiğinde, tarikat kurumları, tasavvufi tema ve yapılanmalarla toplumsal yapı arasındaki ilişki biçimleri; tasavvufun toplum, toplumun tarikat yapıları üzerindeki etkilerini araştıran bir disiplin karşımıza çıkmaktadır. Akademik ilgiyi hak eden ve oluşum aşamasındaki bu disiplinin birincisi toplumun

¹ Vakıyı ele alan 'Din Sosyolojisi' alanı Doğuda halen kendisine bir yer edinmemiş, Batı merkezli problemlere karşı üretilen Batı merkezli teorilerin transferi ya da uyarlamasına devam edilmiştir. Bu uyarlamalar her ne kadar başlangıçta 'alakasız' gibi görünse de kentleşme ve küreselleşmeye bağlı olarak benzeşen yaşantılar üzerinden benzer problemler ve kavramsallaştırmalar olarak önümüze gelmektedir. Aslında "Din Sosyolojisi" alanı da tıpkı "Din Psikolojisi" ve "Din Eğitimi" gibi Batı'dan çıkan ve ülkemize gelen bir bilim

dalıdır. Bunun doğrusu belki "Dindarlar Sosyolojisi, Dindarlar Psikolojisi" olmalıdır. Zira hangi din ve hangi dindarlar sorusu özel grupları belirlememize, birbirinden farkını ortaya koymamıza yardımcı olmaktadır. Problem öncelikle din ve dindarlardan hangisinin kastedildiği, din eğitiminde hangi dindarlığın öğretileceği, din psikolojisinde hangi dindarlık ölçeğinin belirleneceğinin ifade edilememesinden kaynaklanmaktadır.

değişen tasavvuf/tarikat algısı, bu algıyı değiştiren sebep ve nedenleri üzerine yönelmesi gerekir.

İkincisi ise değişen topluma göre tasavvufun söylem tarzının nasıllığı, kullandığı/ kullanacağı araçlar ve argümanlar, vurgunun hangi umdeler üzerine sabitleneceği hangi vurguların ise nostaljiye terk edilebileceğidir. Sonuçta bu disiplinlerarası üretimle sadece Türkiye ya da Orta kuşak/sünni hilâl kapsamındaki İslam toplumları değil bütün İslam dünyasını ilgilendiren toplum ve tasavvuf/tarikat arasındaki ilişki açıklamaya çalışmış olacaktır.

Türkler dünyaya söyleyeceklerini maneviyatının temsilcisi olan Yunus Emreler, Hacı Bektaş-ı Veliler ve Mevlanalar üzerinden söylemiştir. Türk tarihinden Hacı Bayram-ı Veli'yi, Mevlânâ'yı, Eşrefoğlu Rumi'yi, Şeyh Şaban-ı Veli'yi, Aziz Mahmud Hüdâî'yi, Erzurumlu İbrahim Hakkı'yi, Bursalı İsmail Hakkı'yi, Hüsameddin Uşşâkî'yi, Niyazi-i Mısri'yi, Nureddin Cerrahî'yi, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâî'yi ya da bunların kurdukları müesseseleri, bunların takipçilerinin çıkartılmaya çalışılması, divan edebiyatının, İslam mimarisi ve sanatlarının inkârı ve terki anlamına gelir. Sonuçta bir Türk irfanından bahsedilemeyeceği gibi dünyaya söyleyecek tek bir söz dahi kalmaz. Buna teşebbüs edenler aslında en temelde Türk düşmanlığı yapmış olurlar. Bu bilindiği için olsa gerek kurucu pirlere ve eserleri ile ilgili genelde tenkit ve itibarsızlaştırma politikası güdülmektedir. Fakat kurucu pirlere için korku ve çekinerek başlayan tenkit okları sonraki dönemlerde sağanağa dönüşür.²

Türkler toplumsal yapıları gereği İslam maneviyatının ürünü olan tasavvuf ve tarikatlar çerçevesinde dindarlaşmış ve dindarlığını korumuştur. Kitabî dindarlardan sürekli beslenmeye ve beslenilmesi gerektiğine vurguyu sürdürmüştür. Karakterlerini Horasan'ın fütüvvet ve melâmet

ilkeleriyle inşa etmiş ve bunlarla dindarlıklarının devamlılığını temin etmişlerdir. (Yılmaz 1994: 112) Tasavvuf sadece bir değer vaazı değildir, aynı zamanda sosyolojik karakteristiği olan müesseseleri ve takipçileriyle tarihsel ve toplumsal karşılığı olan çok yönlü bir olgudur. Bu manada tasavvuf akademik bir çalışma olmanın ötesinde günümüzde toplumsal karşılığı olan tarikat ve cemaatler üzerinden varlığını sürdüren organizmalardır. Sosyal yapısıyla o artık sosyal bilimlerin nesnesi olur.

Tasavvuf ilmi kendisi temel olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi temel dini ilimler üzerinden insanı, insan üzerinden toplumu inşa etme geleneğine sahiptir ve Türkler içerisinde birkaç kategoride varlığını sürdürmektedir. Tasavvuf, kitabi olandan hareket eder. İdeal olanı arar, reele ancak Hakk'a uygunluğu nispetinde değer verir. Hakk'a uygun olmayı eğitim ve islah yoluyla terbiye etmek ister. Olmadı tenkit eder, zararlı olduklarını ilan eder. Muhatabı son tahlilde toplumdur. Fakat sosyoloji, görünürde objektif ve değiştirme hedefi olmadan toplumu incelediğini, sonuç çıkardığını iddia ederken, tasavvuf ise normatif tarafla, gönüllülük ve istekliliğin uyandırılmasına taliptir. Son tahlilde ikisinin hedefinde de toplum vardır. Fakat biri insanların gündelik hayatın kendisini analiz etmeden yola çıkarken diğeri maneviyattan, vicdanlardan, kitaptan yola çıkarak bunu gerçekleştirmeyi arzular. Biri imajınasyona dayalıyken, diğeri değer yüklü, reklamsız ve gösterişsizdir.

Her dönem ve coğrafyada toplumları derinden etkileyen onları birçok yönden inşa eden çok boyutlu terbiye ve tedris sistematiği vardır. Her sistematiğin ise yaslandığı ahlaki, felsefî ve manevî bir temeli vardır. Dinlerin dünyevî düzen talepleri ise uhrevî beklentileri içindir. Yahudilik maneviyatını

² Bu sağanağın temsilciliğini dünyada neo-selefler yapmaktadır. Neo-Seleflik kriz döneminde yine krizdeki insanlar eliyle Hicaz bölgesinde ortaya çıkmıştır. Hicaz bölgesi 20. yüzyılın ikinci yarısında zenginleşti. Hakikatı geçmişte arıyorlardı, geçmişi yorumsuzdan günümüze taşımak istediler. Arap baskıcı rejimlerinden kaçıp kendine sığınan ulemayı ya da dini, aslı dili üzerinden öğrenmek isteyen yabancı öğrencileri kendi ideolojilerine hizmet için istihdam etiler. Müslüman ülkelerde, Müslümanlara karşı cihat stratejisi geliştirip cihat hukuku uygulamaya başladılar. Bu haliyle İran'ın millî Şiilik davranışlarını sergilediler. Vahhabi ve Şii bölgelerinde en rahat yaşayanlar Hristiyan ve Yahudilerdir, çünkü onlara zimmî hukuku uygulandı. Bu dönemde Türkler sessiz kaldı. Bunun birinci nedeni halen kendi dini anlayışlarına, dini önderlerine duydukları özgüvendi. Gerçi Vahhabi ve Şii söyleme karşı savunmasızdılar. Onların "Kâlellahu/Allah

buyurduki" diye başlayıp peşi peşine aslı metinlerden nakille okudukları âyetlere karşı cevap vermez/veremez ve arkasında bilmediğimiz bir şey vardır diyerek susar, Batıyla karşılaşmanın verdiği ve Batıya dönük problemlere yoğunlaşmayı öncelerdi. Her ne ki artık Türkiye'de de neo-selefler gibi neo-modernistler için de uygun vasat doğdu. Neo-Modernistler de metinleri konuşuruyormuş tavırla fakat indî/kişisel yorumlarına göre onların maksatlarını günümüze getirerek açıklamalarda bulundu. Ancak bu yorumlamalar dindarlaşmaya ya da Allah ve Rasûlü ile bağ kurmaya yönelik bir yorumlama değil Müslümanları tenkide, aşağılamaya, içe yönelik düşmanlık ve nefret tohumları eken bir yola dönüştüğü görüldü. Bazen Zâhirî bazen Hâricî bazen Rasyonalist ama her halükârda eklektik bir tarz tutturdıkları, belli bir usul ve metodoloji takip etmedikleri görüldü.

kaybetmiş fakat şeriat olarak varlığını devam ettirirken, Hristiyanlık şeriatını kaybetmiş sadece maneviyat olarak varlığını sürdürmektedir. İslam ise hem şeriatı hem de maneviyatı ile değişmeden günümüze ulaşmıştır. Bundan sonraki dönemde ortak paydada sabiteleri olmayan ve sadece ahlaki umdelere indirgenen Hristiyanlık gibi mi yoksa ikircikli yapısıyla cemaat içi kanunlara (şeriat) indirgenen Yahudilik gibi bir dindarlıkla mı varlığını sürdürecektir.

Metodolojik Yöntem Arayışı

Bilindiği gibi sosyoloji olanı (ya da gerçekleşmiş olanı) irdeleme çabasında olmasından hareketle toplum hakkında açıklama ve izahlarda bulunur (Weber, 2017). Bu izahlar esnasında işin içine siyaset ve ideoloji karışabildiğinden olan ile istenen arası flulaşmaktadır. Anadolu'nun en önemli inşa edici fikri damarını oluşturan tasavvuf ise malzemesini tarihten ve kitabı olandan almakta; etik, estetik ve normatif kavramsallaştırmalarla önce insanı sonra onun üzerinden toplumu ıslaha yönelmektedir.

Tarikatlar ıslah işini öncelikle, kişisel eğitim olarak nitelendirebileceğimiz seyr u sülûkle; riyazet ve mücahedeyi temel alan nefis ıslahı, farzlara ve nafilere ağırlık vermekle ruh ve maneviyat eğitimi gibi usulleriyle yapar. İkinci olarak yaygın eğitim şeklinde nitelendirebileceğimiz ve yukarıdakilere yardımcı unsur olarak kabul edebileceğimiz; erkan ve edebin öğrenildiği tekke hizmetleri, *İhyâ*, *Beyzavî*, *Buharî* ve *Mesnevî* okumaları, okunacak mekanlar oluşturulması, okutacak insan yetiştirilmesi ve istihdamı, okutulacak eserlerin basımı ve dağıtımı gibi hususların gündeme geldiği görülür. Birinci kısım daha çok dini ilimler çerçevesinde kritik edilirken ikinci kısmın tarih ve sosyolojinin alanına girdiği görülür. Her iki kategori de aslında en genelde *eğitim bilimlerinin* alanı içerisinde değerlendirilebilir. Üstelik hedefi, konusu ve amacı belirlenmiş bir sistematik olarak modern eğitim bilimlerinden çok daha kuşatıcı -hem öğrenciye hem de hocasına sorumluluk yükleyerek- daha üst amaçlara daha yüce hedefler göstererek bunu yaptığı görülür.

Modern döneme gelindiğinde tekke hizmetleri yasaklandığı, diğer klasik eserlerin okunması ve ona bağlı hizmetler akamete uğradığı için tasavvufi erbabının yardımcı unsur olarak itikat, inanç, ibadet, âdet ve göreneklerini yaşatmak ve yaymak için başka türlü yöntem arayışına girdikleri görülür.

Bunların başında daha önce vakıf hizmetleri üzerinden yürütülen hizmetler için dernekler, şirketler çerçevesinde tv, internet ve yayıncılık faaliyetleri, dergi ve gazete neşri, okullaşma, hastane kurma gibi pratik ve acil toplumsal hizmetler gelir. Zira hem insana ulaşma,³ ulaşılan insana (toplumsal yaşama dair) uygun hizmeti sunma, hem de esas eğitim için hazırlık aşaması gereklilik arz etmektedir. Yaygın ve görünür olan bu hizmetler içerisinde helal yiyecek için çaba sarf etmek, helal yaşamaya yönelik teyakkuz hali, temkinli ve eleştirel düşünerek hareket tarzı belirlemek, fiziki birer eylem olmakla beraber sonuçları ve kazanımları manevi ve uhrevidir.

Yukarıda değinildiği gibi sosyoloji doğal olarak gerçekleşmiş olanı değerlendirirken bu grupların manevi sonuçlarını ya da uhrevi niyetlerini tanımazdan ve bilmezden gelecektir. Sosyoloji değişme, bütünleşme, ayrışma, çatışma, tabakalaşma gibi kavramlar üzerinden içinde yaşanılan toplumu izah ederken, tasavvuf sadece insan üzerinden birleştirme hedefine yönelik usul ve uygulamalarıyla tanınmaktadır. Öyleyse toplumbilimcilerin tarikat veya cemaatlerin zahirî görünürlükleri yanında uhrevi hedeflerini ve bu hedefleri hangi araç ve usullerle gerçekleştirdiklerini bilmeleri gerekir.

Değişen Dünya ve Tasavvuf/Tarikat Algısı

Küreselleşen dünya ile birlikte Amerika patentli kültür ürünleri dünyada dolaşıma girdi. Doğulu ülkeler, gelen bu kültür ürünlerine benzer şekilde cevap verdi. Bazıları kendi kültürüne yabancılaşma diyebileceğimiz "*kaygısız kabullenmeler*", bazıları ise din ya da milliyetçilik adına "*radikal reddetmeler*" tavrı gösterdi. Bazıları kendine uyarlayarak "*yerelleştirdi*". Bazıları ise "*bilinçli bir sentez*" ile "*melezleşme*" şeklinde çeşitli yeni ürünler ortaya koydu.⁴

Seyyid Hüseyin Nasr'a göre, Batı'da Rönesans'la başlayıp Aydınlanma ve Sanayi Devrimiyle şekillenen yeni toplumsal durumu ifade eden modernlik, zihniyet planında insanın vahiy yoluyla bildirilen ebedi ilkelerden uzaklaşarak, ilahi olanla bağını koparmasıdır.⁵ Fakat İslam dünyası modernleşme tecrübesine gönüllü ve toplumsal dinamiklerle değil, siyasi elitin zorlamasıyla girmiştir. Türkiye özelinde ve örneğinde modernleşme ve sekülerleşme hukukun laikleştirilmesi, karma eğitimin benimsenmesi, dinin kamusal alanda sadece camiyle sınırlandırıp tamamen özel alana indirgenmesi ve eğitim

³ Burada insan özelinde gerçekleşen 'erişme' çabası, bir bakıma toplumsal yaşama dair sorumluluklar anlamına gelerek de birlikte yaşama dinamiklerine dair önemli katkılar sağlamaktadır.

⁴ Tayfun Amman, "Küreselleşme Sürecindeki Dönüşümler Ekseninde Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Mesajı ve Hâlidî Gelenek",

Uluslararası Mevlânâ Halid-i Bağdadi Sempozyumu Bildirileri (Edit: Erdal Baykan, Mehmet Keskin) [y.y., t.y.] (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2012), s.141-142.

⁵ S. H.Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam* (Çev. S.Ş.Barkçin, H. Arslan) İnsan Yay., İstanbul 1989., ss. 108.

sistemindeki yerinin marjinalleşmesi şeklinde kendini göstermiştir. Bu süreçte tarih karalanmış, gelenek horlanmış, din ve dindarlar alan ve itibar kaybına uğratılmış ve Batı'nın kültürel değerleri yüceltilmiştir.⁶ Ancak buradaki kayıpların görece olduğu gerçekte ise hem ibadetlerin hedefi olan ahlaki ilkelerin aranılan ve arzu edilen bir tarzda ağırlığını kamusalda devam ettirmesi, hem de İslâm şeriatının rasyonelliğinin reddedilememesi her dönemde sürekliliği temin edecek görünmektedir. Zira şeriatın emrettiği orucun 'yemeye', 'içmeye' ve 'cinselliğe', sadaka ve zekatın 'sahiplenme' ve 'mal biriktirmeye', Ramazan ve itikafın 'kalabalığa' ve 'insanlar arası iletişime' ölçülü bir tepki ve bunlarsız da yaşanabileceğini hatırlatan umdeler olması onu anlamlı ve vazgeçilemez kılar. Yani esas ahlaki ilkenin kişinin kendisiyle ve yalnız kendinin rabbiyle yüzleşmesi ve iletişiminin temelde onunla olması gerektiği vurgusu reddedileyen doğrulardır.

2000'li yıllardan itibaren yaygınlaşan kitle iletişim araçlarıyla "tüketim toplumu" şekillenmeye başlamıştır. Böyle bir toplumda bireylerin sahip olmaya odaklanmaları, hazcı eğilimlerin baskın hale gelmesi, sırf bu dünya için yaşamanın kutsanması, kısacası artan "dünyevileşme" sürpriz sayılmamalıdır.⁷ Artık tüketim toplumları oluşmaya başladı fakat bu hazcı materyalizmin ve hızlı tüketimin getirdiği ahlaksızlığa karşı nasıl durulacaktır? Bu tehdide farklı çıkış noktaları üzerinden "kollektif bilinç" oluşturulmasıyla durdurulabileceği önerileri getirildiği görülmektedir. Zira geleneksel dönemde bireylerin eğitimi ve bireysel kültür, aile ve yakın çevrede şekillenirken, modern dönemde eğitim politikaları önce okullarda sonra tüketim kültürünün araçları olan gazete, televizyon, internet benzeri enstrümanlar vasıtasıyla devam etmektedir. Bu araçlar artık bireylerin günlük hayatında 3-5 saat gibi önemli bir orandaki vakitlerini almakta ve bu eğitim esnasında kapitalist sistemin taleplerine uygun ürettiği hizmetleri pompalanmaya devam edilmektedir.

Artık ileri kapitalist sisteme uygun tüketim kültürü ve bireyselleşme ile birlikte, dinin önerdiği akrabalık ilişkileri daralmaya, sosyal çevrenin birey üzerindeki denetimi azalmaya, devlet ise Batı tipi okul ve eğitim sistemini desteklemeye ve yüceltmeye başlamıştır.⁸ Dünyanın en batısından başlayıp bir salgın gibi doğuya doğru akan üretim ve tüketim araçlarının zararlarını azaltmaya yönelik uluslararası romantik çabalar yetmemektedir. Yeşilay ve benzeri yarı sivil organizasyonların gayretleri de büyük kartellerin ve politik hırsların kurbanı olmaktadır. Hırpalanan insanlık için bunlara ilaveten yine insana hizmet

eden birlikteliklere ve organizasyonlara yol vermek hatta motive etmekten başka çare de bulunmamaktadır.

Osmanlı döneminde mahalle yani kamusal alan sivil organizasyonlara, tarikat ve tekkelere bırakılmıştı. Tarikatların hedefi kâmil insan yetiştirmekti. İnsanın dünyevi bağlarını azaltmak ve uhrevî olana yönlendirmekti. Modern dönemde bazı tarikatlar kısmen cemaatlere evrildi. Cemaatlerin ise teknolojik gelişmelere bağlı olarak zamanla yok olacağı varsayıldı. Oysa cemaatler müntesiplerini bir kimliğe büründürme ve iktisadi, kültürel, sportif faaliyetler gibi belirli birlikteliklerin organizasyonunu sağlama özelliğine sahiptir. Kentleşmeyle beraber Türk toplumu cemaatlerden kopmadığı gibi hemşeri ve meslek organizasyonları ile yeni cemaatsel birliktelikler ortaya çıkarttı. Dayanışmanın hâkim olduğu bağların güçlendiği yeni bir döneme girildi. Tarikatlar dışında hatta onlardan daha fazla epistemik cemaatler oluştu. Bunlar öteki dünya ile ilgili olmaktan ziyade hobilere, zihinsel, sanatsal, estetik istek ve ihtiyaçlara dayanmaktaydı. Böylece kamusal alan, yeni cemaatlerin grup içi dinamiklerinin aktif ve canlı olduğu fakat en genelde parçalı bir kamusal yapıda inşa olunmuş görünmektedir. Bundan da kaçış yoktur. Bu bir *nepotizm*, (adam kayırmacılık, öznel ve adil olmayan ayrımcılık) doğurur iddiası da kısmen geçerli değildir. Zira ilkel çağlarda başlayan akrabalık ve asabiyet üzerinden kayırma, modern dönemlerde bölgesel, dilsel ya da kültürel olarak devam etmektedir, doğal olarak da devam edecektir. Aksini iddia insan gerçeğini inkâr anlamına gelmektedir. Önemli olan grup ve cemaatlerin hangi değerler üzerinden kendilerini ifade ettikleri fikri felsefi temellerini neye dayandırdıklarıdır. Batının aksine geçmişte medreseler, tekkeler, ilim halkaları ya da seçkinlerin konakları kamusalı inşa ediyordu. Modern toplumların insanın arzularını önceleyen modern cemaatleri ise toplumu değil sadece kendini inşa etmektedir. Son tahlilde iki cemaatsel yapı arasında arası kapanmayacak devasa farklar vardır. Fakat bu farklar gözetilmeden insanlar aynı kategori içerisinde değerlendirmede bulunduğu için ya toptan red ya da toptan kabul yolunu tutmaktadır.

İnsanlar ihtiyaçlarını değerlerle ilintili olarak gidermek isterler. Devlet bu değerleri dışarda bırakarak toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırsa özel teşebbüsler bu ihtiyaçları karşılamak için devreye girerler. Dünyadan kaçılmayacağına göre mü'min kişi bankaya, hastaneye ya da basına dayalı ihtiyacını nasıl giderecektir? Devlet değere dayalı ihtiyaçlarını gidermek isteyen insanlarına ya

⁶ Tayfun Amman, *a.g.m.*, s.141-142.

⁷ Amman, "Türkiye'de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi", *Aile ve Eğitim Sempozyumu, İSAV*, İstanbul 24-25 Nisan 2010.

⁸ Amman, "Küreselleşme Sürecindeki Dönüşümler Ekseninde Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Mesajı ve Hâlidî Gelenek", s.141-142.

yardımcı olacak ya da kendilerinin kurabilmesi için önlerini açacaktır. Buradaki sorun dini cemaatlerin banka, hastane, basın gibi görünüşte dünyevi olan kurumları değer merkezli kurması ve onlara sahip olması değil, onların yine dini cemaatler tarafından hedef ve gaye haline dönüştürülmesidir.

Dinin Taşıyıcısı Toplumsal Zümreler

Din sadece *doktrin* değildir. Belki doktrin toplumun icmasıyla aldığı şekildedir. Din önce Hz. Peygamber'in sonra sahabe ve tabiinin uygulamalarıyla aldığı şekildedir. Zamanla toplumlar coğrafya ve tarihi tecrübelerine göre buna farklı renkler katmıştır. Bu renkler naslara zahiren aykırı olmadıkça din dışı addedilemez. Dinin toplumsal görünürlükte aldığı şekil, sekülerleşmeye ya da dünyevileşmeye de hizmet etmemektedir. Kısacası dinin uygulanış biçimi, dinsel simge ve ritüeller her ne kadar araç olsa da dindarlaşmaya hizmet ettiği için dinden sayılmaktadır. Tasavvuf ve tarikatlar da bir tepki hareketi ya da karşı din değil, İslam maneviyatının adıdır. Tıpkı Yahudilik ve Hristiyanlığın maneviyatı olduğu gibi İslam'ın da insan gerçeğine uygun batını bilgi ve ilgi alanı vardır. İnsan maddeden ibaret değildir. Manasına uygun bir eğim tavsiyesi ve yönlendirmesi olması İslam'ın insanla ilgili boş alan bırakmaması ve mükemmelliğinin kanıtıdır. Diğer dinlerin maneviyatıyla kıyaslandığında ilk dikkati çeken şey zühd ya da ibadetlerle ilgili olarak tıpkı şeriatı gibi ölçünün öne çıkmasıdır.

Batıda rasyonelliğin gelişimini ve bu gelişimin din üzerindeki etkilerini ve sosyo-ekonomik çıktılarını açıklamaya çalışan Weber'e göre; bir dinin vazettiği değerler kadar, o dinin tarih içerisinde temel taşıyıcısı olan toplumsal gruplar, başta "*iktisadi ahlaki*" (ekonomik etkinliklerin şekillenmesi açısından) olmak üzere (Weber, 2012), o dinin temel gelişmesi, şekillenmesi ve açılımında etkili olan zümreler önemlidir.⁹

Treiber'e göre yine Weber, *bir dinin rasyonellik düzeyinin birbiriyle ilişkili iki temel ölçüte vurularak anlaşılabilirliğini belirtir: Bunlardan ilki; "bir dinin kendisini ne denli büyüsel unsurlardan arındırmış olduğu", diğeri ise; bu dinin "ne denli tanrı ve dünya ilişkisini sistematik bir bütünlükle inşa ederek dünya ile etik" bir ilişki kurup kurup kurmadığıdır.*¹⁰ Bu bağlamda önce Yahudilik din-dünya arasında rasyonellik açısından birinci sırada

gelmekte ise de onun ikircikli, grup-içi ve grup-dışı, etik olmayan yönelimleri dünya ölçüğünde fayda temin edememiştir. Protestanlık ve Kalvenizm ise rasyonel dindarlık anlamında ürettiği değerlerle ondan daha fazla dünyaya değer katmıştır. Sonuçta Protestanlık kapitalizmin doğmasına ve Batının kalkınmasını sebep olmuştur (Weber, 2013).

Weber'e (1968) hatalı bir tarzda; İslam Dünyası'nda Batılı anlamda kapitalizmin gelişmemesinin nedenini; dinin toplumsal taşıyıcısı ve "*iktisat ahlaki*"nı belirlemiş olan grupların, maddi ve maddi olmayan koşullarında aranması gerektiğini söyler. Ona göre; İslam dini Mekke'de rasyonel, etik, monoteistik bir din olarak doğmasına rağmen, Medine'ye hicretten sonra, politik ve pragmatik amaçlarla hareket eden savaşıcı bedevi Arap kabileleri tavizler vermiş, şehirli küçük burjuva kesimler arasında, kökenleri Hint mistisizmine dayanan heterodoks, mistik, öbür dünyacı tasavvuf anlayışı yer etmiştir.¹¹ Hatta Weber'e göre; İslam dünyasında "*ıfratçı ve tefekkürücü (contemplative) sufizm ve derviş dindarlığı*" güçlü biçimde esnaf ve tüccar gibi şehirli gruplar arasında yer etmiştir. İslam toplumlarında sadece derviş dindarlığı yaygınlaşmakla kalmamış, din de monoteist özelliğini yitirmiştir. Ayrıca, Weber, İslam dini ile tasavvuf ve derviş dindarlığı arasında ciddi farklılıklar olduğunu söyler. Doğu devrinde İslam dininin vazettiği kutsal değerler, "*sağlık, uzun yaşam, zenginlik gibi bu dünyanın somut nimetlerine*" yönelik iken, özellikle de tasavvufun gelişimi ile tamamıyla öbür dünyacı bir nitelik kazanmıştır.¹² Oysa Batıda, şehirli gruplar arasında rasyonel etik, aşkın bir yaratıcı anlayışına sahip, "*dünyadan isteklerini tanrı adına yapmaya*" çalışan, aktif zühtü, misyonerci peygamberlik anlayışı yer etmiştir.¹³

Weber gibi Massignon ve Lewis de İslam dünyasında hicri 3. yüzyılda ortaya çıkan esnaf ve sanatkar kesimlerinin başlangıçlarından itibaren heterodoks kesimlerle, özellikle de Şii-Karimati protesto hareketleri ile bağlantılı olarak geliştiğini söyleyerek bir nevi Protestanlık benzetmesi yaparlar.¹⁴ Ancak Weber tam bir oryantalist yaklaşımla doğunun kapitalizmi icad edememesi ve maddeten gelişmemesinin sebebini İslam'ın taşıyıcı zümreleri üzerine atarak hem onun aslını kaybettiği hem de geleneğini değersizleştirdiğini ifade

⁹G. Akça, A. Demirpolat, "Heterodoxy-Orthodoxy Tartışmaları ve Türk Fütüvvet Teşkilatı (Ahilik)", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Konya 2003, sy: 10, s.214.

¹⁰Treiber, H (1991) "'Elective Affinities' between Weber's Sociology of Religion and Sociology of Law, in Max Weber: Critical Assessments, Vol. IV, (ed. P. Hamilton), London: Routledge: 35.

¹¹Weber, M. (1958), From Max Weber, (tr. And ed. H. H. Gerth, C. W. Mills), New York: Oxford University Press. Weber, M. (1968) *Economy and Society*, Vol. I, (ed. G. Roth and Wittich), London: University of California Press, s. 269.

¹²Weber 1958: 277-78

¹³Weber 1958: 285

¹⁴Ocak, A. Y. (1996) *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 186.

etmiş olur. Ancak söz konusu Hristiyanlık olunca kendini yenileyebilen, dönüştürebilen, kalkınmanın ve faziletlerin kaynağı olarak tanımlar. Her ne hikmetse bunları yaparken kapitalizmin ruhları sömürmek için icad ettiği göz boyamacılıktan buna bağlı olarak ülkeleri istilası ve yağmacılığından akıtılan kanlardan, zulüm ve haksızlıklardan bahsetmediği görülür.

Ülgener, Weber'in heterodoks (ana akımdan sapmış), "esoteric" (belli bir gruba ait hale gelen) tasavvuf anlayışı etrafındaki "iktisat ahlakının" gelişmediği tezini kısmen kabul etmekle birlikte bunun sınırlı ve etkisinin küçük zümrelerle sınırlı kaldığını ifade eder.¹⁵

Breebaart (1961), Taeschner (1953:13), Sühreverdi ve İbn Mi'mar'ın eserlerinden hareketle "*şeriatın emirlerinin fütüvvetin farklı olmadığı, fütüvvetin kişiyi İslam'ın emir ve yasaklarına uymaya zorladığı, fütüvvetin dinin birçok mükemmel özelliklerinden birisi*" olduğunu ifade ederler.

Melamileri aşırı heterodoks olmakla suçlayan Gibb, Bowen ve Ocak'ın tersine Süleyman Ateş, Sülemi hakkında; "*Şeriate tamamen bağlı, tasavvufu, Kur'an ve hadisteki aslına irca' etmeğe çalışan, bid'atlere ve çıkarılan ruhsatlara karşı çıkan, kendisinin iyi bir muhaddis olduğu ilim erbabınca kabul edilen birisi olarak tanıtılır.*" İbn Battuta'nın *Seyahatnamesi*'nde de ahilerin ne sadece esnaf ve sanatkâr gibi alt toplumsal tabaka mensubu, ne de "batını" ve heterodoks zümre mensupları olduğu, tersine toplumun üst kesimini oluşturan, kadı, ulema, devlet yönetiminde yer alan, hatta şehir yöneticisi konumunda bulunan kişilerden oluştuğu görülmektedir.¹⁶

Modern dönemde İslam dünyasındaki toplumlarda radikalleşmeye bağlı olarak derinlikten kopuş ve metinlerin ilk akla gelen anlamına saplantılı bağlanış (yüzeysellik) kendisini gösterdi. Derin ve katmanlı bilgi alanlarından uzaklaşma bir süre sonra Türkiye'de siyasal tasavvuf karşıtlığını kültürel-dini karşıtlığa, oradan da geleneksel zümrelerin karşıtlığına evirdi. Yeni dünyanın yeni ortaya çıkan dini akımları, geleneksel bütün dini akımları toplumsal problemlerden sorumlu olarak ilan etti. Bu sebeple onların yaslandığı bilgi kaynaklarını, kurumları ve müesseseleri olumsuzlayarak ulusalcıların mirasını devraldı. Bazıları bu olumsuzlamayı Weber'in müridi gibi, hemen Hz. Peygamber'den sonraki dönemden başlattı. Bazıları Gazzalî'den itibaren başlattı. Bazıları ise kurucu tarikat pîrleri ve eserleri ile ilgili bir şey söylemezken, muakkipleri ve düşüncelerinin yaşatıldığı müesseseleri kötüleyerek seçmeci bir

tavır takındı. Halbuki dîni-İslamî ilimler içerisinde kendisini en fazla tenkit edip kritiğe tabi tutan disiplin tasavvuf ilimi idi. Mutasavvıfların çağını tenkit ederek en hakikiyi arama çabaları geleneği devam ettirecek sahîh ve sağlam yol ve yöntem sahibi zümrelerin kalmadığı ya da gelmeyeceği anlamına gelmiyordu.¹⁷ Aksine sahîh yolun devamlılığını sağlamak için sürekli uyanık ve teyakkuz halinin temin ediyordu.

Sistematik olmaktan ziyade dönemsel etkilerle seçmeci ve bölgesel etkiler taşıyan derinlikten uzak bu tahlil ve yorumlamaların yanlışlığı nasıl ortaya konulacaktır. İnsanın sadece zihinsel eğitimini hedef alıp; kalbini, maneviyatını ihmal eden ve edilmesini isteyen bu gruplara maddenin ve bilginin katmanlı olduğu nasıl izah edilecektir. Tasavvuf akademisyenlerinin hakikati açıklamak gibi bir sorumluluğu yok mudur? Varsa bunu nasıl, hangi usul ve metodoloji ile yapacaklar? Hangi terminolojiyi kullanacaklardır? Diğer sosyal bilim dallarının terminolojilerinden istifade etmeyecekler midir?

Sosyoloji-Tasavvuf Akademiasının Omuzlarındaki Sorular/Sorunlar:

1. Tasavvuf ABD öğretim üyeleri, sosyal bilimlere ait metodolojilerden nasıl istifade edebilir?

Bilindiği gibi Sosyoloji, Din Sosyolojisi, Psikoloji-Din Psikolojisi, Eğitim, Din Eğitimi gibi disiplinler, reeldeki cemaî ya da ferdi dindarlığı, metodolojik olarak inceleyen birer yöntem ve usul ortaya koyar. Tasavvuf ise bir ilimdir daldır. Hem kitabî hem de pratiğe yaslanır. Klasikleri ve gelenekleriyle doğruyu söyler, ideali tanımlar, öykündürme ve yönlendirmede bulunur. Bu ilim dalı değişen ve çeşitlenen toplumda, yeniden gündeme gelen bu metodolojileri görmezden gelebilir mi? Bunlarla nasıl bir ilişki kurulacaktır? Onların açıklama, tarif ve tanımlama yöntemlerinden istifade edebilir mi? Yani varlığı tek katmanlı ve sadece görünen haliyle ele alabilir mi? Alamazsa onlardan kendi metodolojisinde uyguladığı gibi katmanlı varlık ve bilgi tasavvuru isteyebilir mi?

2. Tasavvuf anabilim dalı akademisyenleri olarak dini yapılarla nasıl ilişki kurulabilir?

Cumhuriyetin kuruluşunda tarikatlar ve tekkeler yasaklanıp tekkeler kapatılırken "miskinlik ve atalet yuvaları, devleti ele geçirmeye çalışan totaliter mürteci akımları" ortadan kaldırma gerekçesi serdedilmişti. Bu suçlama ilim adamları tarafından *bilimsel değil ideolojik bir gerekçe olarak tespit edilip "tasavvufî yapıların dünya değil ukbâ taliplisi, devlet değil fert eğitimcisi olduğu, fert üzerinden toplumun hayrını ve salahını istediği ifade*

¹⁵Ülgener, S. (1981) *Zihniyet ve Din*, İstanbul: Der Yayınları, s.83-84.

¹⁶Battuta, I. (1958) *The travels of ibn Battuta*, Vol.II, (tr. H. A. R. Gibb), Cambridge: Cambridge University Pres, s.419-434

¹⁷Kendi çağını tenkit eden mutasavvıflar ve tenkitleri içi bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergah yay. İstanbul 2014. NurettinAldav, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği; Marifetnâme Örneği*, YL Tezi, Çorum 2017.

edilmiştir.” Sonuçta tarikatlar farklı kültür ve eğitim seviyesindeki insanların farklı özelliklerine bağlı olarak geliştirdikleri eğitim formlarıyla varlıklarını sürdürme gelmiştir. Tarihte bu çoğulculuk devlete tehdit oluşturmadıkça daima hoş görülmüştür. Tasavvuf akademisyenleri ise Cumhuriyet tarihi boyunca küçümsenen ve kötülünen bu akımları, dayandıkları zihni, kültürel ve ilmi dayanakları tercüme, telif ve şerhlerle açıklamaya çalışmışlardır. Siyasal ve ideolojik ithamların aksine gerçekleri polemige girmeden gün yüzüne çıkarmaya gayret etmişlerdir. Ancak gelinen aşamada ithamların şekli değişmiş, ideolojiden ziyade kültürel ithamlar öne geçmiştir. Bu dönüşümde manevi ve batını olanın alan kaybetmesi¹⁸ kadar ezoterik travmalar nedeniyle sorgulamaların artması önemli bir rol oynamıştır. Yine karmaşıklaşan sosyal hayati nizamaya koymak için ağırlığı artan kanunlaşmanın ferdi ve kişisel kabiliyetlerin manevi derinlik ve yönelime imkân bırakmaması da bunun sebepleri arasında sayılabilir.

Tasavvuf anabilim dalı öğretim üyeleri bu aşamada kitabi ve ideal olan amaçları tarif ederken bizatihi

¹⁸Günümüzde köşe yazarlarından, televizyon yorumcularına, öğrencisinden sokaktaki vatandaşa kadar hemen herkesin ağzında, bir konuyu değerlendirirken ya da herhangi bir gündelik problemde bahsederken “sosyolojik gerçekliğe bakmak gerekir” ya da “sosyolojik boyutuyla düşünmeli” türünden ifadeler duyulur. Fakat ironiktir ki, bu moda uyanların hemen hiçbiri, “sosyolojik gerçek” ile neyi kastettiğini, bu anlamda sosyolojinin “gerçeklikle” nasıl bir ilişki içinde olduğunu açıklama gereği duymamaktadır. Zaten asıl amaç da bu değildir. Amaç daha çok, sosyolojiyi bir söylem güçlendirme aracı olarak konumlandırmalarıdır. Bu durum bir taraftan toplum içinde söz ve rol kapabilme niyetinin tezahürüken diğer taraftan etkinliği olan rol ve statülerin değersizleştirilmesini getirmektedir. Başta politikacılar olmak üzere herkes, kendisini her olay ya da olguyu açıklamaya muktedir bir toplumbilimci gibi görmektedir. Türkiye’de akademinin aksine gazeteciler, stratejik düşünce ve araştırma kuruluşları, kamuoyu

bunları uygulama iddiasında olanlarla iletişimi bilim dalının klasiklerine dayalı olarak tarif edici bir formda sürdürecektir.

3-Devletin diğer cemaatlere karşı ideolojik esnekliği ne olmalıdır?

Devlet diğer dini azınlık gruplarına ve diğer gruplara, nasıl inanması, düşünmesi, yaşaması gerektiğini dikte etmesi doğru değildir. Sadece şeffaf, kontrol edilebilir, denetlenebilir olmasını isteyebilir. Vicdani hak, ahlaki hak hususunda birey yasalara uymak zorundadır. Bireyin vicdanı yasalarla çatışırsa bireyin vicdanını takip etmesi salık verilir ki buna “ifade özgürlüğü” denilir. Ancak bu vicdaniyla örgütlenip devleti tehdit edemez. Ya da ifade özgürlüğü diyerek terörü savunamaz, propagandasını yapamaz. Dini çoğulculuk hem devlet tarafından hem de fertler tarafından tolere edilmelidir. Bu dindarlar tarafından “diyalog mantığıyla” yanlışın, batılın terviç edilmesi, kabul edilmesi anlamına gelmez. Belki “tahammül” edilip “hayrının temenni edilmesi” anlamına gelir.¹⁹ Diğer yandan bu ülkede herhangi bir tarikat faaliyetine mesela Mevleviliğe karşı çıkılırsa bütün bir dini

araştırmacıları son dönemde söylem ve eylemleriyle bunu başarmış gözükmektedirler.

¹⁹ Tarihte olduğu gibi günümüzde de devlete yönelik bazı kalkışmalar dini bir kalkışma olarak kabul edilemez. İyi incelendiğinde bu yapıların ne başlangıcı itibarıyla ne de örgütlenme biçimiyle dini bir yapı olmadığı görülür. Bular *ihşan*, *insan*, *marifet*, *hikmet* gibi temeller üzerine değil, bunları kullanan olmuşlardır. “Her şey hizmet için” mantığıyla kendi grubuna ait bir akılla devleti 165 ülkeden herhangi birisi gibi görmüşlerdir. Ailesinden, milletinden ve ümmetinden koparttığı muhafazakâr aile çocuklarını kendi cemaatine kazandırmış fakat gerisin geriye onlara düşman etmiştir. Belki küreselleri kullanmak istemiş, fakat küreseller onu kullanmış, kendisi araç olmuştur. Halbuki buradaki hata, grup veya cemaatin kendisini mutlaklaştırıp hakikatin merkezine yine kendisini, kendi cemaatini koymasında aranmalıdır. Bütün hayırlar ümmete hizmet edecek nesiller yetiştirmek için olmalı cemaate adam devşirmek için olmamalıdır. Diğer dini

edebiyata karşı çıkılmış olmaz mı? Bu ülkede Kur'an öğretmeye ve öğrenmeye odaklanmış hareketlere ya da tefsir okutmaya, hadis okutmaya, İslam hukuku eğitimine odaklanmış cemaatlere karşı çıkılırsa sonuçta dini yapılara, dindarlara karşı çıkılmış olunmaz mı? Bu yapılar tarihsel kırılmalar, istek ve ihtiyaçlar neticesinde ortaya çıktığına göre bu ihtiyaçları ve karşı çıkma biçimleri bilinmezse yerine ne teklif edilecektir? Yerine ne konulacağı ya da nelerin geleceği biliniyor mu? Sonuçta ne tür sapkın eğilimler zuhur edecektir, dünyanın diğer taraflarında neler zuhur etmiştir?²⁰

Sosyalbilimlerde Çalışan Genç Akademisyenlerce Düşünülebilecek Yeni Çalışma Alanları Neler Olabilir

- 1- 20 yüzyıl ilk Türk sosyologlarının tasavvuf, tarikat algısı, yaklaşım veya inceleme yöntemlerinin değerlendirilmesi (Ziya Gökalp, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Cemil Meriç vb. gibi bir veya birkaç sosyoloğun tasavvuf düşüncesine vukufiyetleri, tarikat ve tekke kurumuna yaklaşımı halen değerlendirilmediği dikkate alınırsa konunun ne kadar az çalışıldığı ortaya çıkar.)
- 2- 21. yüzyıl çağdaş Türk sosyal bilimcilerin tasavvuf, tarikat tekke algısının değerlendirilmesi.
- 3- Tasavvufi çalışmaların toplumsal etkisi, toplumsal katkısı, toplumu yönlendirmedeki başarısı/başarısızlığının bir veya birkaçı üzerinden değerlendirilmesi.
- 4- 20. Yüzyıl tasavvuf, tarikat, tekke tarihi çalışmalarının sosyalbilim metodolojisi açısından değerlendirilmesi.
- 5- İslam dünyasında tarikat yapılanmalarına genel yaklaşımlar.
- 6- Tasavvufi hareketlerin tarihsel ve toplumsal rolleri.
- 7- Tasavvuf merkezli komüniteler ve sosyolojik önemleri.
- 8- Tasavvuf ve siyaset.
- 9- Tasavvuf ve birlikte yaşama kültürü.

yapılar ve dindar toplumlar Türkiye'yi imar ve ihya faaliyetiyle var olma iddiasını sürdürmeli, laik, seküler yönetim, siyaset ve toplumsal yapılara razı ve talip olunmamalıdır. Tarikat geleneğinde devlete küsme ya da isyan geleneği yoktur, sabırla dönüştürme geleneği vardır.

²⁰Son dönemde "The cemaat" üzerinden devleti başka taraflara bağlama girişimi nedeniyle maalesef dince önemi vurgulanan "İmam,

- 10- Tasavvuf ve marjinalizm.
- 11- Mutasavvıflar ve Müslüman olmayan toplumlar.
- 12- Tasavvuf, mimari, şiir, sanat, musiki vb. ilişkisi.
- 13- Tasavvuf eleştirileri.
- 14- Tarikatler ve ferdi değişim: Tasavvuf-modernizm, Tasavvuf-Postmodernizm
- 15- Tarikat kurumları ve değişim: Tarikat yapılarındaki (araçlarda) değişim
- 16- Tasavvuf ve İslam Birliği sorunu.
- 17- Tasavvufi çalışmaların toplumsal etkisi, toplumsal katkısı, toplumu yönlendirmedeki başarısı/başarısızlığının bir veya birkaçı üzerinden değerlendirilmesi.
- 18- Diğer konular

Tasavvuf ABD'da Çalışan Genç Akademisyenlerce Düşünülebilecek Çalışma Konuları

- 1- Çağdaş (21.yy) tasavvuf akademisyenlerinin çalışmalarının sosyal teori açısından değerlendirilmesi. Tasavvufi yayınlar ve toplumsal etkileri. Çağdaş Türk romanı ve tasavvuf
- 2- Tasavvuf ve yeni sorunlar ilişkisi: Her iki disiplinin toplumsal vakıalar karşısındaki tutumunun hoşgörüsüzlük, kadına yönelik şiddet, uyuşturucuyla mücadele, terör, trafik kazaları, doğal felaketler, gençliğin eğitimi gibi konularda yaklaşım ve çözüm önerileri hususlardaki birbirinin verilerinden istifade imkanının değerlendirilmesi.
- 3- Güçlenen Vahhabizm ve yeni cemaatler: Radikalizmin doğuş sebepleri, argümanları. Bu sebeplere verilebilecek cevap türleri, tasavvufi klasikler ve metodoloji açısından değerlendirilmesi. Yeni cemaatlerin teorik ve pratik açıdan araştırılıp değerlendirilmesi.

hocaefendi, cemaat, yardım ve kurban toplama, kendi doğrularını ifade edebilmek için dergi, gazete, televizyon kurma, sosyal organizasyonlar yapma olumsuzlanmaktadır. Böylece bütün toplum ideolojilerin propagandasına açık hale getirilerken, tasavvufi neşriyat ya da anlatılar engellenmiş olmaktadır. 25 Kasım 1925'de yasaklanmış olan tasavvufi yapıların yeniden yasaklanması talep edilebilmektedir.

Sonuç

Bu toprakların manevi fethi maddi fethinden önce başlamış, fetihler birbirini desteklemiş, coğrafya bu yöntemle millete vatan olmuş, varlığını devam ettirmiştir. Modern dönemde tarihsel tecrübe olumsuzlanarak mezhep ve tarikatların değersizleştirilmesi ve reddedilmesi Hint alt kıtası ve Mısır için eski olsa da bu topraklar için yenidir. Dini simge ve ritüellerin hurafe, uydurma gibi karalamalarla itibarsızlaştırılması Vahhabizm türü yalınlığın savunulmasını getirecek, sonuçta dini ve dindarlığı korumasız bırakacaktır. Bu yeni dünyanın yeni yapıları dindarlaşmayı değil toplumu ya Vahhabizm üzerinden DAİŞ türü radikalizme ya da sekülerizme itmekten başka bir işe yaramayacaktır. Öyleyse dini-tasavvufi ritüelleri teşbih-tenzih arasında cesurca tanımlamaktan çekinilmemelidir. Sünnet hakkında bilinçli ya da bilinçsiz şüpheler oluşturanlar aslında Hz. Muhammed'i, Hz. Musa ve Hz. İsa'dan farksız hale getirmeye yani hayatı hakkında az bilgi sahibi olduğumuz, dolayısıyla her hususta örnek alma imkânı bulamadığımız bir peygambere dönüştürmeye hizmet ettiğini fark etmemektedirler. Böyle bir durumda Kur'an-ı Kerim herkesin kendi aklı ve arzularıyla yorumlayacağı bir metne dönüşecek, Hz. Peygamber ve onun ashabı yerine onlarca yeni yol ve gelenek ihdas edilmiş olacaktır.²¹

İslam maneviyatı ve onun ürettiği kurumlara karşı çıkanlar bunun yerine neyi koymayı teklif etmektedirler? Yüzyılın başında Ulusalcılar 'Köy Enstitüleri' projesini koymayı teklif etmiştir. Ancak bu kurumlar sadece fiziki alıştırma ve eğitimi hedeflediği için uzun süre yaşayamamış, ayakta kalamamıştır. İnce, deruni, uhrevi olanla ilişki kurmak tabii ve doğal bir ihtiyaçtır, inkârı ya da reddi hiçbir şeyi değiştirmeyecek, insana ve topluma dair problemler çözülmüş olmayacaktır.

Kaynakça

Ateş, S (1969) Sülemler ve Tasavvufi Tefsiri, İstanbul: Sönmez Neşriyat A. Ş. Yayınları.
Battuta, I. (1958) The travels of ibn Battuta, Vol.II, (tr. H. A. R. Gibb), Cambridge: Cambridge University Press.

Bayram, M. (1993) Evhadiyye Tarikatı, Konya.

Breebaart, D. (1961) The development and the structure of the Turkish Futuwwa Guilds, Michigan: UMI. Es

Gölpınarlı, A (1949-50) "İslam Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları," in İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Vol. 11, No. 1-4:3-354.

Güllülü, S. (1992) Ahi Birlikleri, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Köprülü, F. (1993) Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara: Diyanet Yayınları.

Köprülü, F. (1996) Anadolu'da İslamiyet, İstanbul: İnsan Yayınları.

Lombart, M. (2002) İslamın Altın Çağı, (çev. N. Uzel), İstanbul: Pınar yayınları

Ocak, A. Y. (1996) Türk Sufiliğine Bakışlar, İstanbul: İletişim Yayınları.

Omar, F. (1989) "Guilds in Islamic City During the Abbasid Period," in Urbanism in Islam Vol.2:197-217.

Sombart, W (1951) The Jews and Modern Capitalism, (tr. M. Epstein) New York: Collier Boks.

Stern, S. M. (1970) The Constitution of the Islamic City," in The Islamic City, (ed. A.H. Hourani and S.M. Stern), Oxford: University of Pennsylvania Press: 25-51

²¹ Amman, *a.g.m.*, s.141-142.

Şapolyo, E. B. (1964. Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul:Türkiye Yayınevi.

Taeschner, F. (1953) “İslam ortaçağında Futuvva (Fütüvvet teşkilatı)” (çev. S. Yüksel ve F. Işıltan) in İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 1 , Vol.XVI: 3-32.

The Cambridge Economic History of Islam (1970) “Economy, Society, Institutions,”(ed. P.M. Holt and B. Lewis), Cambridge: Cambridge University Press: 511- 538.

Treiber, H (1991) “‘Elective Affinities’ between Weber’s Sociology of Religion and Sociology of Law, in Max Weber: Critical Assessments, Vol. IV , (ed. P.Hamilton), London: Routledge: 29-76.

Turner, B.S. (1992) Max Weber: From History to Modernity , London: Sage Publications.

Ülgener, S. (1981) Zihniyet ve Din, İstanbul: Der Yayınları.

Weber, M. (1958), From Max Weber , (tr. And ed. H. H. Gerth, C. W. Mills), New York: Oxford University Press. Weber, M. (1968) Economy and Society , Vol. I, (ed. G. Roth and Wittich), London: University of California Press.

Sosyal Bilimler- Din İlişkisi

*¹İbrahim Hatipoğlu

*¹Yüksek Öğretim Kurulu, Türkiye

Geliş Tarihi: 2016-12-01 Kabul Tarihi: 2017-05-15

Social sciences-religion relation

*¹İbrahim Hatipoğlu

*¹Higher Education Board, Turkey

Received date: 2016-12-01 Accepted date: 2017-05-15

E'üzü billâhi mine'ş-şeytânirracîm,
 Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm, Elhamdü lillâhi
 Rabbi'l-âlemîn, es-Salâtü ve's-selâmü 'alâ Rasûlinâ
 Muhammedin ve 'alâ âlihî ve sahbihî ecmaîn...

Çok değerli Vâlim, Kıymetli Rektörüm,
 Çok Kıymetli Rektör Yardımcılarımız,
 Dekanlarımız, Kıymetli Meslektaşlarım, Sevgili
 Öğrenciler, Çok Kıymetli Konuklar ve Değerli Basın
 Mensupları!

Hepinizi saygıyla selamlıyorum. Bu
 toplantının ülkemiz adına, şehrimiz adına,
 üniversitemiz adına hepimize hayırlar getirmesini
 Yüce Mevlâ'dan niyaz ediyorum.

Yükseköğretim Kurulu'ndaki yoğunluğa
 rağmen, fırsat buldukça İlahiyat/İslâmî İlimler
 fakültelerimizin anabilim dallarının koordinasyon
 toplantılarına katılmaya çalışıyorum. Bu yıl
 Karabük'te gerçekleştirilen Tasavvuf Anabilim Dalı
 Koordinasyon Toplantısı'na Sayın Rektörüm ve
 İlahiyat Fakültesi Dekanımız davet etti. Katılmak ve
 bürokrasinin içinden biraz da ilmî ve irfânî
 meselelerin müzâkere edildiği meclislere yakın
 olmak, ilim ve irfandan nasıpdâr olmak istedim. O
 yüzden huzurlarınızdayım. Ben de bütün
 dinleyicileri kardeşlerimiz gibi burada yapılacak
 olan sunumlardan istifade etmeye çalışacağım.

“Türkiye’de İslâmî ilimlerin eğitimi; İslâmî
 ilimler fakültelerinde ilahiyat fakültelerinde onların
 elinde gerçekleştirilmek üzere yürütülmekte olan
 eğitim esas itibari ile hangi çerçevede, hangi
 maksada matuf olarak yürütülmelidir” sorusunun
 gündeme alınması istirhamı ile değerlendirmelerimi
 arz ediyorum. Tasavvuf ve Sosyoloji ilimlerinin
 ilişkisi bağlamında tamamen gündelik ihtiyaçlardan
 doğan, toplumumuzun beklentilerini karşılamak
 üzere yapılan hazırlıklara ilave olarak bu gündemin
 de burada müzakere edilmesi gerektiği
 kanaatindeyim. Muhtelif vesilelerle daha önce
 yapılmış koordinasyon toplantılarında da bu hususa
 işaret etmiştim. Türkiye’de İlahiyat/İslâmî İlimler

fakültelerinin dışında, İslâmî eğitimin
 gerçekleştirileceği, dindar neslin yetiştirileceği, daha
 açık bir ifadeyle İslâm âlimi yetiştirmenin mümkün
 olduğu bir başka mekân, bir başka kurum maalesef
 yoktur. O yüzden bugünkü ilahiyat fakültelerinde
 hizmet veren hocalarımız geleceğin İslâm âlimini
 yetiştirme sorumluluğu olan kişiler olduğu gibi,
 bugün için o hocalarımızdan ders alan, eğitim
 sürecinin içerisinde olan öğrenci kardeşlerimiz de
 gelecek onlu yılların İslâm âlimleridirler.

Esas itibari ile öğrenciler olarak
 konumumuzu, konuşlandığımız yeri, fakülteyi
 bitirip diploma sahibi olup bir yerde meslek icra
 etmek üzere gelmiş genç nesiller olarak tespit
 etmemeliyiz. Aksine, ciddi bir yönlendirme ve
 çabanın ardından mezuniyet sonrasında geleceğin
 İslâm âlimi olma düşüncesindeki insanlar olarak
 fakültelerimizi tamamlamamız gerekiyor.

Çalıştay bağlamında, tasavvuf-sosyoloji
 ilişkileri söz konusu olduğunda; özellikle sosyal
 bilimlerle dinî ilimlerin ya da özeldede tasavvufun
 irtibat noktasını akademik perspektiften tartışmak,
 bu konuda akademik bir ürün koymak gibi bir
 hedefin yanında, toplumla kucaklaşmamızı,
 buluşmamızı, kaynaşmamızı ve bu toplumun irfânî
 geleneğini keşfetmemizi, ortaya çıkarmamızı,
 gününbirlik algılardan kadim tefekkür geleneğine
 gençlerimizi toplumumuzu insanlarımızı
 irtibatlandırmayı sağlayıcı bir çaba ve sürecin
 içerisinde olmamız gerektiğini vurgulamak
 istiyorum. Dolayısıyla, toplantının konusunu son
 derece yerinde ve isabetli buluyorum. Hedef itibari
 ile akademik hedeflerimizden asla vazgeçmeden
 taviz vermeden değer kaybına uğratmadan, asıl
 fonksiyonumuz olan kendimizi ıslah ve
 cemiyetimizi ıslah mesuliyetimiz üzerinde
 yoğunlaşmamız gerektiğini düşünüyorum. Esas
 itibari ile, Dekanımız Hür Mahmut Hocamın ifade
 ettiği üzere, tasavvuf öncelikle insanın kendini ıslah,
 eş zamanlı olarak yaşadığı toplumu ıslah maksadına
 matuf çalışmalar yürüttüğüne göre bugünün

ifadesiyle sosyal bilimlerin ve irfânî ilimlerin aynı maksada matuf çalışmalar yürütmesinin son derece yerinde olacağını ve böyle bir yöntemin toplumumuzun beklentilerini karşılama itibarıyla de yerinde olacağını düşünüyorum.

İlahiyat/İslâmî İlimler fakültelerimiz ve bu fakültelerde tedrise katkı veren hocalarımız bu soruyu ya da bu gündemi ne kadar hayatlarının merkezine alırlarsa toplumla kaynaşmamız kucaklaşmamız ve toplumun derdine derman olmamız o kadar mümkün olacaktır. Bundan ne kadar uzaklaşırsak toplumdaki o kadar uzaklaşma tehlikemiz söz konusudur. O yüzden özellikle akademide tasavvuf meselesini çalışma hayatının merkezine oturtmuş siz değerli kardeşlerimiz için İslâm âlimi ya da ehli tasavvuf, gönül erleri gibi tabirlerin esas itibarı ile Anadolu toprağının, içinde yaşadığımız toplumun, içinde yaşadığımız insanların gönül dünyasını zenginliğinin tezâhürleri olduğunu bilmeniz gerektiğini vurgulamak istiyorum. Bu gönül dünyasından hareket ederek akademiye katkı vermeye çalışan insanlar olma bilinci ile hareket etmemiz gerektiğini düşünüyorum. Şu halde, öğrencilerimiz söz konusu olduğunda, iş hayatına hazırlık, öğretim üyelerimiz söz konusu olduğunda da akademik geleceğimizi temin maksadına matuf tasavvurları aşmamız, bunu gönülümüzden zihnimizden silmemiz ve esas maksadımızın kendi kulluğumuzu gerçekleştirmek, toplumumuzun ahlakî, dinî değerlerine sadık, ilmî manevî irfânî geleneğine sahip çıkan bir toplum olarak yetiştirilmesi için çaba göstermemiz gerektiği hep hatırımızda olmalıdır.

İslâmî ilim geleneğini anlatan kitaplar, ilmin gerçek anlamda hâdî olduğunu, insanı hakikate yönlendirdiğini söylerler. Eğer meşgul olduğumuz şey gerçek anlamda ilim geleneğini inkişaf ettirmek ve oradan bize miras kalan birikimi anlamak, hazmetmek içselleştirmek, kendi akıl, gönül, zihin dünyamızda kritik, analitik bir yaklaşımla değerlendirmek, sonra bugüne söylediğini, bugün için ne ifade ettiğini anlayabilmek gibi bir gaye için çalışırsak zannediyorum ‘ilmin hâdî olduğu’, ‘ilmin insanı hakikate ulaştırdığı’ hakikati bizde de tecelli eder ve dünyevi maksatla girmiş olduğumuz iş sahibi olma, akademik kariyer ve unvan sahibi olma gibi bir yanlışlıktan hâdî olan ilmin elimizden tutması sayesinde, Allah’ın izniyle hakikate yelken açmış olma dönüşümümüzü de üzerimizde gerçekleştirmiş oluruz. İnsanın modern hayatta pozitivist dünyada olduğu gibi sadece deneylerle, gözlemlerle, teknoloji ile makinalarla iktifa edebileceği bir algı düzeyinden; sadece akli ilimlerle yetinebileceği bir algı düzeyinden bir adım daha öteye giderek bilimin, akli ilimlerin tecrübî ilimlerin ve irfânî ilimlerin birlikte çok boyutlu olarak değerlendirildiği bir akademi, bir üniversite camiası bir ilahiyat camiası tesis etmediğimiz müddetçe sürekli eksik sürekli nakıs tedrisata devam edeceğiz demektir.

Şu halde, fakültelerimizdeki yapmış olduğumuz eğitim öğretim faaliyetlerinin bu çerçevede çok yönlü olarak hiçbir bilimsel birikimi reddetmeden inkâr etmeden her birikimi kendi mahallinde makamında değerlendirmek suretiyle, toplumun ferdin bütün ihtiyaçlarını ve beklentilerini karşılayacak sadelikte ve yerli yerince değerlendirmek zorundayız. Bugün itibarıyla akademide tamamıyla dışlanmış, yok farz edilmiş irfânî gelenek ve tasavvuf gerçeği gerçek anlamda toplumsal hayatta bu boşluğu doldurmaya başladığı anda ancak bu toplum gönül huzuru, zihin huzuru, akıl huzuru ve sosyolojik anlamda da ictimâî huzuru ancak yakalayabilecektir. O yüzden ben fakültelerimizdeki tasavvuf anabilim dallarının irfânî zenginliğimizin inkişafına katkısında çok önemli bir rolünün olduğunu düşünüyorum. O yüzden İslâmî birikimimizin ve toplumsal beklentilerimizin toluma anlaşılır bir dille, onların anlayacağı bir dille ifade etmesi bakımından sosyal bilimlerin sosyolojinin, psikolojinin, felsefenin çok önemli bir boşluk dolduracağını ve boşluğu doldurduğu anda ancak kabiliyetli insanların, üstün kavrayış düzeyine sahip insanların gönülünde İslâm’ın kalıcı etkili bir yer edinebileceğini düşünüyorum.

İslâmî ilimlerin tedrisi sadece lafzî olarak zâhirî olarak metinler okumak değildir. Herhangi bir seviyede lafzî ve zâhirî anlamda okumak, Hür Mahmut Hocamın ifade ettiği gibi, bugün yüz yüze olduğumuz DAİŞ tehdidinde benzer selefi tehditlerle bizi karşı karşıya bırakacaktır. Kesinlikle Osmanlı ilim geleneğinin özünde ve ruhunda var olan ilmi gelenek, akli gelenek ve irfânî geleneğin birlikte aynı kişi üzerinde tecellî etmesini tahakkuk ettirmek, gerçekleştirmek suretiyle yine bir kadim medeniyet geleneğini ihya etmek mümkün olacaktır. Aksi takdirde biz kendi içimizde akli tarafımızla irfânî tarafımızın, zâhirî tarafımızla bâtinî tarafımızın sürekli kavga ettiği, kendisiyle kavga etmekten etrafındaki yakın çevresiyle eşyle, dostuyla, ahabıyla, yarıyla kavga etmekten başka hiçbir şeyle meşgul olamayız. Bizim bugünün gençleri olarak bugünün ilim ehli insanları olarak “bu benim ilgi alanımıza girmiyor”, “bence buna ihtiyaç yok” diyerek bir şeyi dışlamak şansımız ve tercihimiz söz konusu olamaz.

Öğrencilerimize, Osmanlı ilim geleneğinin her türlü çeşitliliği ve zenginliğinin sağladığı imkânları kullanarak çok iyi bir din eğitimi vermeliyiz. Ancak bu sadece Arapça öğretme anlamında değil, ilahiyat söz konusu olduğunda, bugününün dünyasının neye ihtiyacı varsa onu öğretme esaslı olmalıdır. Bu ihtiyaç İspanyada ise İspanyolca, Almanya’da ise Almanca öğrenerek, ancak dinî ilimleri çok iyi hazmetmiş, çok iyi bir birikim elde etmiş kişi olarak, bu vasıflara sahip bir kişi olarak içinde yaşadığımız topluma ve dünyaya açılmamız lazım. İslâm’ın i’lâsı için varlığa, insanlığa, ümmete

İslâm'ı taşıma mesuliyetiyle, bu maksada matuf olarak dil öğrenir, bu maksatla İslâmî ilimleri kaynağından tahrif edilmemiş, yorumlanıp çarpılmamış, eğilip bükülmemiş bir perspektifle aklî, irfânî, vicdânî ve Ehl-i sünnet düşüncesinin sunduğu şekliyle eğer bir dindarlaşma tasavvuru oluşturabilirsek, sadece ülkemizin değil, dünyanın bize ihtiyacı olduğunu o zaman fark ederiz. O zaman ülkemizi başka anlayışlara, başka toplumlara başka ideolojilere teslim etmeye çalışan insanların yaptıklarının önüne geçebiliriz.

Dolayısıyla ilahiyat tahsili, tekrar vurguluyorum, sadece bir istihdam sahası olarak asla düşünülmemelidir. Bir hizmet sahası, bir kendini adama ve hizmette fena olma sahasıdır. Kendi zatımızı aşip içinde bulunduğumuz topluma, etrafımızdaki insanlara, sadece Müslüman camiaya değil, sadece insanlığa değil, varlığa ilahi nazarla bakma tasavvuru içerisinde bir ilahiyat tahsili tasavvuru geliştirmemiz gerekmektedir. Ben bu işi gerçekleştirme konusunda özellikle örselenmiş, ötelenmiş, ancak akademik bir nesne ve malzeme olarak görülmüş tasavvufi algıların, cemaat tasavvurlarının, irfânî geleneklerin yeniden toplum içerisinde algılanmak suretiyle, akademik bir perspektifle, ancak toplumu kaynaştırıcı kucaklayıcı bir perspektifle, asli fonksiyonunun ve değerinin yeniden iade edilmesi suretiyle bu tasavvurun gerçekleştirilebileceğini düşünüyorum. Dolayısıyla sorunumuz özellikle tasavvuf anabilim dalındaki kardeşlerimizin sorumlulukları çok daha büyük bu anlamda. Önce irfânî geleneğin ihya edilmesi, arkasından bu geleneğin diğer sosyal bilimlerin birikimlerinden istifade edilmek suretiyle topluma ve insanlığa anlatılması mesuliyeti en öncelikli olarak siz tasavvuf ehli kardeşlerimize düşmektedir. Bu anlamda yapılan her türlü çalışmayı ben şahsım olarak desteklediğimi ifade etmem gerekir.

Tasavvuf alanında çalışacak olan kardeşlerimizin sayısının artırılmasına yönelik olarak son birkaç yıl içerisinde çok ciddi adımlar attık. İnşallah bundan sonra da benzer adımlar atılmaya devam edilecektir. Yeter ki göreve gelen kardeşlerimiz bu alanı bir iş, bir akademik istihdam alanı olarak görmesinler. Yeter ki bu kardeşlerimiz bu alanda çalışmış olmanın manevî bir mesuliyet duygusu içerisinde olsunlar. Ben bu düşüncelerimi sizinle paylaştıktan sonra özellikle dikkatinizi bir kere daha ehl-i tasavvuf olarak, temel kaynakların tercümelerinden, makale yayımlayıp, tebliğ sunma cenderesi arasında sıkışıp kalmaktan kurtulup, bir adım daha öteye giderek kendi kaynaklarımıza bizatihi girmek suretiyle, bizatihi kaynaklarımızdan hareketle yozlaştırılmış tasavvuf düşüncesini, gerçek

tasavvufi düşünceyle yeniden teste tabi tutmak suretiyle, hakikatine yeniden döndürmek suretiyle, yorumlarından aslına irca ettirmek suretiyle yeniden canlandırmanızı temenni ediyorum.

Sosyal bilimler birikiminden istifade etme bağlamında konularını, çerçevelerini, literatürünü ve insan kaynağı birikimini Batı düşüncesinin modernist, pozitivist, oryantalist geleneğin şekillendirdiği sosyal bilim ve İslâmî ilimler algısından son derece uzak, son derece dikkatli bir şekilde, her ilim dalının kendi geleneği üzerinden yeniden inşasını sağlamak suretiyle ilimler arası irtibatın, ilimler arası perspektif ortaklığının tesis edildiği, bu tür çabalara yönelik fedakârlıklarda bulunmamızı katkılar vermemizi niyaz ediyorum.

Tekrar bu toplantının hayırlara vesile olmasını yüce Rabbimizden niyaz ediyorum. Hepinize lütfuyla muamele etmesini, Gönül Sultanımız Efendimiz'in (a.s), ilim ehlinin, irfan ehlinin ruhâniyetinin ve manevî desteğinin bizimle beraber olmasını niyaz ediyor, hepinize saygılar sunuyorum. Allah'a emanet olunuz.

Kapanış Konuşması

Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu¹

Hepinizi saygıyla selamlıyorum. Tekrar toplantımızın hayırla ve bereketle sonuçlanmasını Yüce Rabbimizden niyaz ediyorum.

"İslâm'ın şartı beştir, altıncısı haddini bilmektir," demiş atalarımız. Tasavvuf konusuna meraklı bir kişi olarak dinliyorum. Sadece kendim ile alakalı, temsil ettiğim kurul ile alakalı, - doğrusu burada YÖK'ü de temsilen bulunduğum için-, iki üç hususla ilgili çok kısa bilgiler vermek istiyorum.

Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinin sayısı meselesi tartışma konusu olmaktan çoktan çıkmıştır. En son bir ay kadar önce Mersin Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nin açılış teklifi Yüksek Öğretim Kurulu'ndan oy birliği ile geçti. Geçtiğimiz hafta içerisinde de Çankırı İslâmî İlimler Fakültesi yine oy birliği ile YÖK Genel Kurulu tarafından oy birliği ile kararlaştırılıp, Milli Eğitim Bakanlığı'na sunuldu. Zannediyorum bunlar kısa sürede bakanlar kurulu imzasıyla yayınlanacak ve Türkiye'de Tunceli dışında ilahiyat fakültesi açılmamış il kalmayacak. Bundan sonra daha fazla artma ihtimali yok demektir. Necdet Hocam! Şu halde, endişelenmeye gerek yok, birinci husus bu. Kaldı ki, ilahiyatların açılması, tamamen siyasî ve içtimâî bir karardır, sadece Yüksek Öğretim Kurulu'nun kararı değildir; YÖK'ün yaptığı, gerekli inceleme ve ihtiyaç analizlerini yaptıktan sonra, toplumsal talepleri karşılamaktan ibarettir.

¹ Yükseköğretim Yürütme Kurulu Üyesi. 30.10.2016, Cuma, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konferans Salonu.

Hocalarımızın akademik hassasiyetlerini biz de taşıyoruz. Bütün uzmanlık gerektiren alanlardaki öğretim üyesi yapılandırmasını güçlendirmek için çok değişik imkânlarla öğretim üyesi sayısını artırmak için devletimiz ve Yükseköğretim Kurulu büyük gayret gösteriyor. ÖYP ile alakalı ciddi eleştiriler yöneltti hocamız. Ben bu eleştirilere de katılıyorum, haklı buluyorum. Ama bu eleştirileri de dikkate alarak, geçen sene yüz yirmi araştırma görevlisi mülâkatla İlahiyat/İslami İlimler fakültelerimize kazandırıldı. Ben şu ana kadar, bu kardeşlerimizden şikâyetle bulunan hiçbir rektörü, dekanı veya hocamızı duymadım. Bunun da bilinmesinde fayda var diye düşünüyorum.

Tarih alanında araştırma görevlisi olarak ÖYP ile yerleştirilmiş, konuşma özrü bulunan bir gencimizin kendi kürsülerine gönderildiğinden bahseden bir şikâyet dinlemiştim. Bu ve benzeri şikâyetler, zaten bizim sistemi değiştirmeye yönelik taleplerimizin gerekçeleridir. Yani hakikaten alana ehil olmayan, yeterliliği bulunmayan kişiler, ilgili alana hoca olarak gelebilmektedir. Geçen yıl mülakat uygulaması bu sebeple getirildi. Bu sene de inşallah benzer bir usulle yine öğretim üyesi alınmaya devam edilecektir. YÖK'teki plânlama çalışmaları, öğretim elemanlarının belirli merkezlerde toplanması değil, Anadolu'daki ilahiyat fakültelerine doğru yayılmasıdır. Hâlihazırdaki uygulamalar da buna yöneliktir. Sözgelimi, İstanbul'da bir İlahiyatta aynı anabilim dalında on-on beş öğretim üyesi olacağına, hiç hocası bulunmayan illere öğretim üyesi desteği verilse veya köklü fakültelerdeki öğretim üyelerimiz ikişer dönem buralarda görev üstlenseler acil ihtiyaçlar karşılanır diye düşünüyorum. O zaman da alanın temel bilgilerinden mahrum yetişen gençlerin bulunduğuna yönelik şikâyetler asgariye iner.

Kaldı ki bendeniz, İlahiyat fakültelerinin öğrenci almaya başlayabilmesi için, tasavvuf öğretim üyesinin bulunmasını bir zorunluluk olarak görüyorum. Hadîşçisi, tefsircisi, fıkıhçısı, Arapça hocası, kelim veya mezhepler tarihi hocası olmayan hiçbir fakülteye açılış izni vermesine onay vermiyorum. Ayrıca fakülte bünyesinde bir felsefe ve din bilimleri hocası ya da İslâm tarihi sanatları hocası yoksa oraya da onay verilmesini doğru bulmuyorum. "E peki hocam Tasavvuf hocası olmayan bazı fakültelerde bin tane talebenin ne işi var?" Başlangıçta alınıyor fakülte açılırken, sonra bir ay sonra, arkadaşımız muhtelif destekler bulmak suretiyle Marmara ilahiyata geçiyor, tasavvuf hocası varken hocamız büyük illerden birine geçiyor ve orada hoca kalmıyor. Yani bu tür şeyleri de kontrol edemiyoruz. O yüzden hocalarımız bizi bağışlasınlar. Ama biz sürekli fakültelerdeki öğretim üyesi eksikliklerini takip edip telafisine yönelik gayretler gösteriyoruz. Onu ifade etmek istedim.

Tekrar, fakültelerimize öğretim elemanı temini sürecine dönecek olursam, özellikle bizim mülakatlar vesilesiyle öğretim üyesi kazanma çabamız bir, aday alanı temsil edecek birikime sahip mi, ikincisi alanı temsil edecek dile vakıf mı, literatüre vakıf mı, gerekli alt yapıya vakıf mı bunu tespit etmeye çalışıyoruz.

Bir başka husus yine burada dile getirilmiş olan Ahmet Murat hocamızın ifade ettiği, hakikaten şu an da sayı vermek çok doğru bir şey değil ama çok sayıda diyeyim ben. Eski dönemlerde yüksek lisans tezi olarak hatta doktora tezi olarak yapılmış olan çalışmalar mahzenlerden alınmak suretiyle yeniden yüksek lisans tezi doktora tezi olarak sunulmuş ve bunlarla yüksek lisans doktora unvanları alınmış, doçentlik unvanları alınmış, profesör olunmuş. Dolayısıyla YÖK bu meseleyi müzakere edip, bunun neticesinde mümkünse eskiler de dâhil olmak üzere bütün tezler dijital ortama aktarılacak suretiyle Yükseköğretim Kurulu'nda, PDF suretiyle kullanıma açmak suretiyle, intihalin önüne geçme gibi bir tercihte bulunuldu. Tabi ki bir akademisyen yapmış olduğu bir çalışmayı neşretmek ister. Yapılmış olan çalışma eğer muhtelif yayın hırsızları tarafından -tabirimi maruz görün- yayınlanmışsa bu kötü bir şey. Ama intihal yapılmak suretiyle isim değiştirilerek de yayınlamışsa bu çok daha kötü bir şey. İki yanlışlık yapılmıştır burada. Haksız yere unvan alınmış oluyor. Ben bir tecrübemi anlatayım. Doktora tezim doksan altı yılında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları birincilik ödülü kazandı. Eserde savunduğum görüşler ve duruşum sebebiyle, ödül alan eserler yayımlandığı halde Türkiye Diyanet Vakfı tarafından benim tezim yayımlanmadı. Daha sonra ayın sebeple İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları arasında da yayımlanmadı. Sultanahmet Kitap Fuarı'nda dolaşırken benim tezimin adına benzer bir kitap gördüm, ayaküstü kitaba hızlıca göz gezdirdim. Neticede, benim tezimin tamamen ismi değiştirilerek popülerleştirilerek yayımlandığını gördüm. Ancak, yazarı ben değildim. Yazar olarak gözükken kişi yayınevini sahibi idi. "Benim tezimi yayınlamışsınız izinsiz olarak" dediğimde, gayet pişkin bir üslup ile, "Siz akademisyenler yazarsınız raflara koyarsınız biz popülerleştiririz halkın istifadesine sunarız" dedi. "İsterseniz size bir nüsha hediye edeyim" dedi ve imzalayıp hediye etti benim tezimi. Kendi kitabım başkası tarafından imzalanmış olarak şu anda elimde var. Yani mübalağa etmiyorum yüzlerce dipnot vardı kitapta benim tezime. Tamamen özetleyip almış ve o şekilde yayımlandı benim tezim. Şimdi kendi adıma yıllar sonra İz Yayıncılık tarafından yayınlanıyor tabi. Ama daha önceden böyle bir şekilde yayınlanmıştı.

Son olarak, akşam yirmi otuz kişi bir müddet oturmuştuk o zaman söyledim ama Necdet hocam bilmiyorum orda var mıydı bu Cemal Nur Sargut Hanım'ın kontrolünde Üsküdar Üniversitesi

bünyesinde kurulmuş olan Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü'nün hikâyesini de duymanızı arzu ederim. Bu enstitünün kurulması için ben ciddi çaba sarf ettim ve destekledim. Yüksek Öğretim Kurulu'nun işleyişini bildiğim için bu sistemin içerisinden “böyle bir enstitü nasıl kurulabilir” diye düşünüp uzun uğraşılardan sonra Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü'nün kurulması mümkün oldu. Normalde araştırma enstitüleri, yüksek lisans ve doktora yapmak üzere açılmıyor, sadece nitelikli bilimsel araştırmalar yapsın diye kuruluyor. Bunu da anlamak için önce Uygulama ve Araştırma Merkezleri adı altında talep gerçekleştiriliyor, uzun yıllar süren faaliyetlerine bakılarak, bir enstitü bünyesinde yola devam etmesi konusunda bir kanaat hâsıl olursa enstitüye dönüştürülmüş oluyor. Bir hevesle kurulmuş binlerce Uygulama ve Araştırma Merkezi hâlihazırda mevcut muhtelif üniversitelerde. Kendisini ispatlamış kurumların nitelikli yayın yapmasını arzuladığımız için bu tür geçiş süreçlerini önemsiyoruz. Üsküdar Üniversitesi bünyesinde kurulan Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü'nün de gerçekten entelektüel anlamda, tasavvuf düşüncesini geliştirme anlamında Türkiye'ye katkı verir beklentisiyle kurulmasına katkı verdim.

Esasen, nitelikli yayın yapmak kastıyla kurulan bu enstitünün yetkilileriyle birkaç kez YÖK'te görüştüm. Enstitü bünyesinde yüksek lisans doktora yaptırmak istediklerini söylediklerinde de İlahiyat Fakültesi'nde bulunan bir anabilim dalı adıyla bunun mümkün olmayacağını, zira orada aynı adla zaten lisans üstü eğitimin devam ettiğini, ancak Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı adı altında bir yüksek lisans programı açılabileceğini söyledim. Onlar da bana burada bulunan veya bulunmayan çok sayıda hocamızın ismini getirerek “kendileriyle konuştuk, bunlar bizde kadrolu hoca olarak, bu programı yürütecek olan kişiler olarak yer alacaklar” dediler. Ve ben de Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Yüksek lisans Programının açılması için gerekli desteği vererek bizim sistemin içerisinden geçip tartışılıp kurulmasını yürütme kurulu kararıyla sağladım.

Hem hikâyeyi bilin diye anlatıyorum hem de Necdet Hocamı düzeltmek maksatlı olarak söylüyorum bize gelen teklif tezli yüksek lisans programı şeklinde idi. Ve biz yürütme kurulundan da bu kararı tezli yüksek lisans kararı vermek şeklinde müzakere ederken, başkan bey birkaç gün sonra, hafta başında pazartesi gün eğitim öğretim daire başkanlığına talimat verdi. Üniversiteye yazı gönderin. Geçtiğimiz hafta alınan karar sehven “tezli” diye geçmiş, “tezsiz yüksek lisans programıdır” diye yazı gönderin dedi ve biz oraya yazı gönderdik. Dolayısıyla duyum şeklinde kendilerine kuruldu müjdesi verilen bu yüksek lisans programının resmi yazıyla tezsiz şekilde iletildiği bir durumla karşı karşıya geldiler. Burada tabi benim arzu ettiğim, İstanbul potansiyel itibarı ile bir

Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü'nü kaldırır, talep de çok fazladır. Necdet Beyin ifadesi ile ‘askılı kardeşlerimizden’ çok sayıda tasavvufa ilgi duyan insan var toplumda. Bunlar da bir şekilde tasavvufi kaynaklardan beslenir düşüncesiyle böyle bir enstitünün kurulmasının doğru olacağı kanaatini ben taşıyorum hala daha.

Fakat şu andaki durum Necdet Bey'in anladığı gibi değil. Tezsiz yüksek lisans demek, – tabi ki şu anda tezsiz yüksek lisans programı tasavvuf araştırmalarında açıktır- Necdet Bey de dâhil, Ahmet Murat Özalp hocam da dâhil, Semih Bey de dâhil birtakım hocalarımızın orada gelip ders verdikleri, meraklılarının da gelip dinledikleri bir seminerler dizisinden ibarettir. Bunun ötesinde başka hiçbir akademik değeri yoktur. Akademik anlamda veya YÖK nezdinde burada okuyan insanlar yüksek lisans yapmış sayılmamaktadır. Bu insanların orada tezsiz yüksek lisans yaptık diyerek doktora müracaat hakları yoktur. O insanların tezsiz yüksek lisans yaptık diye araştırma görevlisi olarak müracaat hakları yoktur. Bunlar meraklısını bilgilendirme kabilinden biraz da popüler seminer etkinlikleri kabilinden etkinliklerdir. Meraklıları bu tedris halkalarına iştirak edip, buradaki hocalarımızı dinleyebilirler. Bu konunun bilinmesi gerekiyor.

Şunun da bilinmesini isterim; son iki yılın, M. A. Yekta Saraç başkanlığındaki YÖK'ü bu tür tezsiz, bütünsel, ortak gibi adlarla yapılan yüksek lisans ve doktora programlarını destekleyip geliştirmemektedir. Bu tür programların büyük ölçüde ticari gayelerle açıldığı, uzaktan eğitim, uçan hoca, sanal ders gibi kağıt üzerinde eğitim-öğretimin yürütüldüğü çalışmalar olduğu görüldü. Ama mevcut durumda da insanların taleplerini karşılamak anlamında da bu tür kararlar da veriliyor. Fakat endişeye gerek yok. Biz çok sayıda üniversite kurmakla yükümlüyüz. Siz hocalarımız da çok sayıda akademisyen yetiştirmekle yükümlüsünüz. Özellikle ben sabahtan beri burada sunumları dikkatli şekilde izliyorum. Sadece öğrencilerimize ortalama tasavvuf bilgisini lisans düzeyinde aktarmakla değil, entelektüel düzeyde tasavvuf bilgisini üretmek, derinlikli hale getirmek, hatta son oturumdan ve konuşmalardan da hareketle, daha büyük bir cesaretle söyleyebilirim ki, popüler düzeyde doğru bilgileri aktarmak da bizim sorumluluğumuzdadır.

Ben en azından Yükseköğretim Kurulu'ndaki görevim devam ettiği sürece, tasavvuf alanının genişlemesine, derinleşmesine, akademik vizyondaki perspektifin büyümesine, öğretim üyesi sayısının artmasına yönelik ciddi katkılar sağlamaya devam edeceğim Allah izin verirse. Ama sizin de çok sayıda öğretim üyesini, genç kardeşimizi bu alana yönlendirerek Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar nitelikli kardeşlerimizin oralarda sadece tasavvuf tarihi araştırmaları anlamında değil, sadece

entelektüel düzeyde tasavvuf alanında üretim yapmak değil, uluslararası yayınlara, nitelikli yayınlara varıncaya kadar çok yönlü çalışmalar yapacak şekilde, hizmet sunmanız sizin de temel sorumluluğunuzdur diye düşünüyorum.

Son olarak, tasavvufla alakalı mevcut durumdan, akademik üretimin memnuniyet verici olduğunu düşündüğümü ifade etmek istiyorum, tekrar hepinize saygılar sunuyorum. Bu toplantının hayırlar getirmesini, bereketler getirmesini niyaz ediyorum.

Uluslararası nitelikli çalışmaların, öteki dillerde yayınlanmasının çok acil bir zorunluluk olduğunu da ifade etmek istiyorum. Yayıncılık tecrübesiyle alakalı söyleyeceğim çok şey olabilir. Zira ben de on beş yıldır farklı dillerde makaleler de yayımlayan *Hadis Tetkikleri Dergisi* (İstanbul 2002-) adıyla bir hadis ihtisas dergisinin editörlüğünü yapıyorum. Tasavvuf konusuna dair diğer hususları siz ehline havale ederek tekrar saygılarımı sunuyorum.

Allah'a emanet olun.

Anlamak ve Arınmak: Sosyoloji ile Tasavvuf Arasında Köprülerin Kurulması

*¹Mehmet Tayfun Amman

*¹Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Türkiye
 mtamman@sakarya.edu.tr

Geliş Tarihi: 2017-03-01 Kabul Tarihi: 2017-05-15

Öz

Bu çalışma, sosyoloji ile tasavvuf gibi ilk bakışta ayrışık görünen, biri toplumu ‘anlama’yı amaçlayan, diğeri manevî ‘arınma’yı hedefleyen iki disiplini ilişkilendirmeyi amaçlamaktadır. Bunun için ‘sosyoloji tasavvufa nasıl uzanabilir’ ve ‘tasavvuf sosyolojiye nasıl yönelebilir’ sorularına cevap aranmış; sonuç olarak ‘modern toplumların eleştirel analizi’ ve ‘tasavvufun toplumsal gerçekliği’ olmak üzere iki yol üzerinden sosyolojinin tasavvufu bağlantı kurabileceği, tasavvufun ise özündeki manevî yönelişin açtığı pencereden topluma bakarak sosyolojik değerlendirmeler yapabileceği ileri sürülmüştür.

Anahtar kelimeler: Sosyoloji, tasavvuf, tasavvuf sosyoloji, tasavvufi sosyoloji

Understanding and Purification: The establishment of Bridges Between Sociology and Sufism

*¹Mehmet Tayfun Amman

*¹Sakarya University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology, Turkey
 mtamman@sakarya.edu.tr

Received date: 2017-03-01 Accepted date: 2017-05-15

Abstract

This study aims to relate two disciplines like Sociology and Sufism that seem different at first sight, and one of them seeks to understand the society and the other aims the spiritual purification. For this, it has been searched an answer to 'how can Sociology extend to Sufism' and 'how Sufism can direct to Sociology' questions. Consequently, it has been suggested that Sociology can connect with Sufism through two ways as 'critical analysis of modern societies' and 'social reality of Sufism' and Sufism can make sociological evaluations by looking at the society from the window opened by the spiritual orientation in its essence.

Keywords: Sociology, sufism, sociology of sufism, sufi sociology

Giriş

Sosyoloji ile tasavvuf, ilk bakışta tamamen ayrışık iki disiplin olarak görünmektedir. İlki dışarıya, yani topluma dair ‘anlama’yı amaçlayan bir çaba; ikincisi içe dönük, manevî ‘arınma’yı hedefleyen bir yöneliş. Diğer sosyal bilimler gibi kadim bilgeliliğin –vahiyle bağını kopardığı için- kadir

bilmez bir mirasçısı¹ olan sosyoloji modern, seküler/dünyevî bir bilim; tasavvuf klasik, dinî/İslâmî bir ilim. Sosyoloji ‘kesret’e, tasavvuf ‘vahdet’e odaklanıyor.

Bu tebliğ, insanın iç dünyasına yönelik mahiyetiyle daha çok psikolojiyle bağlantılı görünen tasavvuf

¹ WALLERSTEIN, I., vd., Gulbenkian Komisyonu Raporu: Sosyal Bilimleri Açın, Metis Yay., İstanbul, 1996, ss.11-12.

ile sosyoloji arasında köprülerin nasıl kurulabileceği üzerine bir deneme niteliğindedir. Bunun için önce sosyolojinin tasavvufa yönelebilecek imkânı üzerinde durulacak, sosyolojinin bunu ‘modern toplumların eleştirel analizi’ üzerinden ve tasavvufun toplumsal gerçekliğini konu edinerek, yani “tasavvuf sosyolojisi” ile yapabileceği ileri sürülecektir. Daha sonra tasavvuf sosyolojiye nasıl yönelebilir sorusu tartışılacaktır.

Tasavvuf özündeki manevî yönelişin açtığı pencereden topluma bakarak sosyolojik değerlendirmeler yapabilir. “Tasavvufi sosyoloji” diyebileceğimiz bu girişim sosyologlar tarafından zaten yapılmakta olan “tasavvuf sosyolojisi”ne kıyasla daha büyük güçlükler içermektedir.

1. Sosyolojiden Tasavvufa

1.1. Genel Sosyolojik Analizin Bir Sonucu Olarak Tasavvuf

Sosyoloji Batı Avrupa’da Endüstri Devriminin yol açtığı toplumsal sorunları gidermeye yönelik entelektüel bir çaba olarak doğmuştur. O dönem düşünürlerinin öncelikli sorusu toplum düzeninin nasıl sağlanabileceğidir. Bu soru zorunlu olarak mevcut durumdan duyulan rahatsızlığı içermektedir. Bu yüzden sosyoloji başından beri ‘eleştirel’ bir bilim olmuştur. Nitekim A. Touraine de sosyolojiyi, ‘kendisi üzerinde’ düşünen, dolayısıyla kendisini eleştirebilen -ve bu sayede dönüştürebilen toplumların bilimi olarak niteleyerek buna işaret etmektedir.

Batı Avrupa endüstrileşmenin yol açtığı buhranı on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren ‘sosyal devlet’i geliştirerek aşmış, işçi sınıfının hayat koşullarının düzeltilmesine paralel olarak ‘tüketim toplumu’ şekillenmeye başlamıştır. Önceleri üst sınıf için olan tüketim malları, zamanla bu malların kitlesel üretimini yapacak teknolojilerin -moda, reklâmcılık ve pazarlama tekniklerinin- devreye girmesiyle orta sınıflara ulaşır duruma gelmiştir. E. Durkheim gibi sosyologlar daha o dönemde toplumun ‘hazcı materyalizm’in ve hızlı endüstrileşmenin getirdiği ahlâksızlığın tehdidi altında olduğunu görmüşler, “kollektif bilinç” adı altında milliyetçiliği de besleyecek çözümler üretmeye çalışmışlardır².

Durkheim’den yaklaşık elli yıl önce K. Marx ve F. Engels de “Burjuvazi ‘insanı ‘tabii üstlerine’ bağlayan çeşitli karmaşık bağları merhametsizce kopardı ve insanla insan arasında çirliçiplak şahsî menfaatten, taş gibi hissiz ‘peşin para hesabı’ndan başka bir bağ bırakmadı. Dinî vecdi, şövalyeliliği

has ruh coşkuluğunu [...] bencil hesabılığın soğuk sularında boğdu. İnsan haysiyetini basit bir mübadele değeri haline getirdi; [...] birçok özgürlüğün yerine bir tek amansız özgürlüğü, ticaret özgürlüğünü koydu... bütün meslekleri kutsal hâlelerinden sıyrıldı [...] aile ilişkilerinin büründüğü duygusallık tülünü yırttı ve bunları basit parasal ilişkiler derekesine indirdi [...] Burjuvazi, üretim âletlerini ve dolayısıyla üretim tarzını ve yine dolayısıyla bütün sosyal ilişkileri durmadan devrimleştirmeden varlığını sürdüremez [...] Bu süreçte] bütün gelenekselleşmiş ve kalıplaşmış sosyal ilişkiler, peşlerinde vaktiyle itibar ve saygı gören birtakım inanışlar ve fikirler topluluğu ile birlikte çözülüp dağılır; bunların yerine geçen yeni sosyal ilişkiler ise, daha durup oturmak imkânını bile bulamadan köhneleşir. Sağlam ve devamlı ne varsa bir duman gibi dağılıp gider, kutsal sayılan her şey kutsallığını kaybeder...”³ diyerek gidişatın vahametini işaret etmişlerdi. Bu manzara Batı’da Dünya savaşlarının yıkımı giderildikten sonra netleşmiştir.

Türkiye’de bu süreç 1950’lerde başlayan sanayileşme, göç ve kentleşme ile başlamıştır. Tek Parti döneminin modernist/sekülerist politikalarının oluşturduğu siyasal ve hukukî zemin üzerinde liberal/kapitalist üretim sistemi yükselmiş ve bu sistemin talepleri doğrultusunda çalışan bilimsel/teknolojik aklın önderliğinde özellikle 1980’li yıllardan itibaren yaygınlaşan kitle iletişim araçları vasıtasıyla “tüketim toplumu” şekillenmeye başlamıştır. Böyle bir toplumda bireylerin ‘sahip olma’ya odaklanmaları, hazcı eğilimlerin baskın hale gelmesi, sırf ‘bu dünya için yaşama’nın kutsanması, kısacası artan “dünyevileşme” sürpriz sayılmamalıdır⁴. Cumhuriyet döneminde maneviyat özleminin öncü düşünürü Necip Fazıl bir şiirinde “Yıkılan sarayımdan hiçbir nakış kalmadı / Dışa mihlandı gözler, içe bakış kalmadı” derken bu duruma işaret etmişti.

1990’ların başlarından itibaren ‘küreselleşme’ olarak adlandırılan son evrede tüketim patlaması evrensel boyuta ulaşmıştır. Dünyadaki bu tüketim çılgınlığı birçok düşünürü endişelendirmekte ve mevcut duruma radikal eleştiriler yöneltmelerine neden olmaktadır. BM’de Genel Sekreter yardımcısı olarak da görev yapmış olan İsveç’li A. Wijkman küreselleşmeyi “yularından kopmuş gidişat” diyerek eleştirmekte, bütün insanlar ortalama bir İsveçli kadar tüketecek olsa üç tane dünyaya daha ihtiyacımız olacağını söylemektedir.

³ MARX, K., ENGELS, F., Komünist Partisi Manifestosu, Çev. C. Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul, 1998, ss.47-49.

⁴ AMMAN, M.T., “Türkiye’de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi”, Aile ve Eğitim, Ed. M.F. Bayraktar, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, ss.41-70.

² TURNER, B.S., Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm, Çev. İ. Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul, 2002, s.203.

Z. Brzezinski de, Amerikan kültüründe baştan çıkarıcı bolluğun getirdiği zaafların altını çizmiştir⁵. Gulag Takımadaları'nın yazarı ünlü Rus romancı Solzhenitsyn, "İsteklerimizin sınırsız büyümesine izin verdik, şimdi de onları nereye yönelteceğimiz konusunda kararsızız. Ticari şirketler yardımıyla yeni ve daha yeni istekler oluşturulmakta, bunların bazıları da son derece yapay şeyler olmaktadır; biz de kitle halinde onların peşinden koşmakta, fakat hiçbir tatmin bulamamaktayız. Asla da bulamayacağız... Hayır, tüm umutların bilime, teknolojiye, ekonomik büyümeye bağlanması mümkün değildir. Teknolojik uygarlığın zaferi aynı zamanda içimize bir manevi güvencesizlik tohumu da ekmiştir. Onun armağanları bizi hem zenginleştirmekte hem de kendimize köle etmektedir. Her şey çıkarlarla ilgilidir – çıkarlarımızı ihmal edemeyiz- her şey maddesel varlıklar uğrunadır; ama içimizden bir ses de bize, saf, yüce, kırılğan bir şeyi kaybettiğimizi fısıldamaktadır. Amacı göremez olmuş durumdayız"⁶ diyerek herkesi uarmakta; "isteklerimizi sınırlama günü gelmiştir ve durum acildir... eğer arzu ve taleplerimizi kesin olarak sınırlamayı öğrenmezsek, çıkarlarımızın manevi ölçütlere boyun eğmesini sağlayamazsak, biz insanlar, yine insan doğasının en kötü yönlerinin sivri dişleri arasında yok olup gideceğiz"⁷ demektedir.

Solzhenitsyn burada açık bir biçimde tüketim toplumunun insanı köleleştiren tuzaklarına düşmemek için "öz-sınırlama"nın lüzumunu vurgulamakta; maddiyatı biraz geri plana atıp maneviyata yönelmenin önemine işaret etmektedir. Nitekim modern dünyada aşırı maddeci tüketim kültürünün neden olduğu manevi boşluğun yol açtığı ruhî arayışlar, Budizm gibi Uzakdoğu dinlerine ve mistik felsefelerle duyulan ilginin yükselişi bununla bağlantılıdır.

Aynı şekilde ülkemizde de artan maddiyatçılığın maneviyat arayışını tetiklediği dikkat çekmektedir. Her arayış bir ihtiyacın, bir özlemin ifadesidir. Yirmi birinci yüzyılda dünyamızın büyük bir buhranın içinde olduğu ve araçsal aklın endüstriyel üretimiyle bu buhranın aşılamayacağı açık biçimde görülmektedir. Bilimin Tanrı'yı kovamadığı, gerçek

İlâh'tan uzaklaşıldığında sahte mabutların sahneye çıktığı ve insanlığı felâketlere sürükledikleri bir gerçek. 'Uzman'ların yönettiği bu dünyada - elektriğin aydınlatamadığı bir dünyaya, ruhun dünyasına ışık tuttıkları için- 'aziz'lere de ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim başta Amerika olmak üzere dünyanın birçok yerinde ve ülkemizde tasavvufun sembol isimlerinden Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'ye giderek artan ilgi bu yönelişin bir göstergesi olarak düşünülebilir.

Bir örnek olmak üzere ifade ettiğimiz bu yaklaşımdan anlaşılacağı üzere sosyoloji, mevcut durumun eleştirisi üzerinden genelde ruhî ve mistik yönelimlere, özelde tasavvufa kapı aralayabilmektedir.

1.2. Sosyolojik Araştırmanın Konusu Olarak Tasavvuf ya da Tasavvuf Sosyolojisi

"Toplumun olabildiğince bilimsel olmaya çalışan bilgisi" olarak tanımlayabileceğimiz sosyoloji, 'toplumsal gerçekliği' incelemeyi konu edinen bir bilimdir. Spordan müziğe, cinsellikten aşka, aileden devlete, sapmadan suça kadar akla gelebilecek toplumda olan her şey sosyolojinin nesnesidir. Bu çerçevede toplumda var olan diğer olgusal durumlar gibi tasavvuf da sosyolojinin konusudur.

İnsanlar niçin mistik arayışlara girerler? Mistik yönelim insanın diğer insanlar ve dış dünya ile ilişkilerini nasıl etkiler? Mistisizmin İslâmiyet çerçevesinde ve Müslüman toplumlarda şekillenen özel bir biçimi olan tasavvuf hangi sosyal tarihsel koşullarda ortaya çıkmış ve nasıl yapılanmıştır? İslâm medeniyet dairesi içinde yer alan kültürlerde tasavvufa duyulan ilgide ne gibi farklılıklar vardır? Orta Asya'dan günümüze kadar gelen süreçte Türklerin değişmeyen ortak özelliklerinden birisi olan "tasavvuf merakı"nın⁸ sebepleri nelerdir? Tasavvufun kurumsallaşmış biçimi olan tarikatların ortak özellikleri nelerdir? Tarikatlar arasındaki farklılıklar hangi toplumsal sonuçlar oluşturmaktadır? Tarikatlar değişen sosyal durumlara nasıl uyum sağlamaktadırlar? Modern toplumsal, siyasal ve ekonomik koşullar tarikat yapılarını nasıl etkilemektedir? Tarikatların birbiriyle münasebetleri hangi durumlarda nasıl farklılaşmaktadır? Türkiye'de tekke ve zaviyeler kapatıldıktan sonra tarikatlar ne gibi dönüşümler yaşamıştır? Göç ve kentleşme süreçleri tasavvufi yönelimi ve tarikatları nasıl etkilemektedir? Günümüz Türkiye'sinde seküler çevrelerde tarikatlara yönelik antipatik tavırlar nasıl açıklanmalıdır? İslâmcı kimi çevrelerde gözlemlenen tasavvuf düşmanlığının sebepleri nelerdir? Tarikatların siyasetle/devletle ilişkilerinde

⁵ DEMİRER, T., HAZNEDAROĞLU, B., ÖZBUDUN, S., "Amerika: "Rüya" mı, Karabasan mı?", Amerika: Rüya mı, Kabus Mu?, Der. G. Özgür, M.E. Sakınç, Ütopya Yay., Ankara, 2001, s.18.

⁶ SOLZHENITSYN, A., "Yirmi Birinci Yüzyıl Şafağından Önceki Gecenin Düşünceleri", Yüzyılın Sonu, Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor, Ed. N. Gardels, Çev. B. Çorakçı, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2003, s.18.

⁷ Agm, ss.22-23.

⁸ ROUX, J.-P., Türklerin Tarihi, Çev. A. Kazancıgil, L. Arslan-Özen, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007, s.27.

problemler konular nelerdir? Heterodoks tarikatlar hangi koşullarda nasıl ortaya çıkmaktadır? Tarikatlar sivil toplum kuruluşları olarak kabul edilebilir mi? Tarikatlar toplumsal düzene nasıl katkı sağlamakta ve ne gibi sorunlara sebep olabilmektedirler? Örnek olmak üzere sıraladığımız bu ve benzeri yüzlerce soru sosyolojinin ilgi alanına girmektedir.

Görüldüğü üzere çalışıldığı takdirde “din sosyolojisi”nin içinde “tasavvuf sosyolojisi” adıyla devasa boyutlarda bir alt alan karşımıza çıkabilmektedir. Halen bu konularda yeterli olmamakla birlikte yapılmış birçok araştırma mevcuttur. Türkiye’de mevcut tasavvuf sosyolojisi literatürü genel olarak incelendiğinde -tespit edebildiğimiz kadarıyla- özellikle “katılımcı gözlem” metoduyla yapılmış araştırmaların çok yetersiz olduğu söylenebilir⁹. Sembolik etkileşimcilik ve etnometodoloji gibi mikro sosyolojik yaklaşımlarla yapılmış tasavvuf sosyolojisi araştırmaları ise galiba hiç yoktur. Ayrıca bildiğimiz kadarıyla hiçbir tarikat, Fransız sosyolog Alain Touraine tarafından toplumsal hareketleri araştırmak üzere geliştirilen “sosyolojik müdahale” metoduyla incelenmiş değildir¹⁰. Diğer dinî gruplar hakkında eleştirel yaklaşım yaparken öz eleştiri yapamadıklarını gözlemlediğimiz tarikat yapılarını ‘kendisi üzerinde düşünme’ye davet edici niteliğiyle bu metodun önemsenmesi gerektiğini özellikle belirtmeliyiz¹¹. Kısaca Türkiye’de tasavvuf sosyolojisinin, henüz üzerinde çok az çalışılmış, araştırmacıları bekleyen bakir bir alan olduğu söylenebilir.

2. Tasavvuftan Sosyolojiye Yöneliş ya da Tasavvufi Sosyoloji

Bilindiği üzere, İslâmiyet’in ilk asrında hızla gelişen fetihler ve elde edilen zenginliğin yol açtığı dünyevileşme karşısında Hazret-i Peygamber dönemindeki züht ve takvayı yaşa(t)mayı gaye edinen zahitlerin münferit çabalarıyla başlayan,

⁹ Katılımcı gözlemle yapılmış başarılı bir tasavvuf sosyolojisi örneği olarak bkz.: ATAY, T., Batı’da Bir Nakşî Cemaati: Şeyh Nâzım Örneği, İletişim Yay., İstanbul, 1996.

¹⁰ N. Göle tarafından üniversitelerde okuyan başörtülü kadınlar üzerinde “aktif katılımcı gözlem” adıyla bu metodun kısmen değiştirilmiş biçimiyle yapılan araştırma konumuz dışındadır (GÖLE, N., Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme, Metis Yay., İstanbul, 1991).

¹¹ Sosyolojik müdahale metodunu Touraine müstakil bir eserde kapsamlı olarak anlatmıştır: TOURAINE, A. La Voix et Le Regard, Ed. Seuil, Paris, 1978). Bu konuda özet bir tanım için bkz.: ARSLANTÜRK, Z., AMMAN, M.T., Sosyoloji, Çamlıca Yay., İstanbul, 2012, ss.510-511.

daha sonra tarikatlar biçiminde kurumsallaşarak günümüze kadar gelen tasavvuf etrafında bin iki yüz yıllık tarihî süreçte birikmiş devasa bir literatür mevcuttur. İçinde ariflerin hayatlarını ve menkıbelerini aktaran, büyük mutasavvıfların öğretilerini anlatan veya tarikatların usul ve âdabını öğreten binlerce eserin yer aldığı bu büyük kütüphaneye özü itibarıyla bakıldığında tasavvufun İslâm maneviyatını korumaya ve yaşatmaya yönelik bir çaba olduğu görülmektedir. İslâmiyet’in öncelikle kelime-i tevhidin kalben tasdik ile başlayan derunî bir yöneliş, sonra Kur’an ve Sünnet’te bildirilen iman, ahlâk ve amel esaslarına tâbi olmakla tamamlanan bir din olduğu açıktır. Başka bir ifadeyle İslâm dini sahih iman, güzel ahlâk ve sâlih amel üçlüsüyle tanımlanabilir. Bu çerçevede -aslî formuyla- tasavvufun da imanı derinleştirmeye, ahlâkı güzelleştirmeye, niyetleri yüceltmeye ve bunların neticesinde sâlih amelleri kolayca yapabilmeyi hedefleyen manevî bir yolculuk olduğu görülmektedir. Burada iman, ahlâk ve niyetin asıl ve ‘kalbe’ ait hususiyetler, doğru ya da yanlış amellerin bunlara bağlı olarak ortaya çıkan sonuçlar olduğunun da altını çizmeliyiz.

Bizim şahsen bütün okuma ve incelemelerimizden çıkardığımız sonuç, İslâmiyet’in ‘kalbe’ dair bir hal olduğudur. Allah katında en makbul olan ameller de kalbin amelleri olan iman, ahlâk ve niyettir. Kalbin amellerinin özelliği de ‘sürekli olmaları’dır. Örneğin bir kişinin “şimdi bir saat imansız olayım, sonra tekrar imana döneyim” demesi düşünülemez ya da ahlâkî bir nitelik olarak cömert olan bir kişi ‘şimdi yarım saat cimri olayım, sonra tekrar cömert olurum’ diyemez. Dahası, kalbin işleri olan iman ve ahlâkın birbirinden ayrılamayacağı, aynı kalbin Halik’a bakan yönünde imanın, mahlûka bakan yönünde ahlâkın olduğu da söylenebilir.

Kalbin bir diğer ameli olan ‘niyet’ de -modern Batı’nın, hayatı dünyevî ve dinî kompartımanlara bölen tasavvurunun aksine- İslâm’ın din ile dünyayı birleştiren, hayatı bir bütün olarak kucaklayan mahiyetiyle alâkalıdır. Örneğin uyku gibi sırf dünyevî olan bir fizyolojik faaliyet, niyet yüceltilerek dinleşmekte -Hadis’te bildirildiği üzere “âlimin uykusu bile ibadettir”- ya da doğrudan dinî bir amel olan namaz -riya denilen bozuk niyetle- dinî görünümlü dünyevî bir işe dönüşebilmektedir.

Kısaca tasavvufu, ‘kalp üzerinde çalışmak’ olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Bu “irfan” yolculuğu ile insan maddeden manâya, kesretten vahdete, fanî olandan bakî olana yönelmekte, kâmil insan, salih mü’min olabilmektedir.

Literatürdeki kavramsal tartışmalara girmeyerek bu yolculuğa çıkan kişilere “sûfî”, bu yolculukta ilerleyerek öğretisini yapabilecek düzeye gelmiş olanlara “mutasavvıf” diyelim. İslâm medeniyetinde bu manevî yolculuğa çıkmış sayısız

suffnin ve binlerce seçkin mutasavvıfın olduğunu ilgili literatürden ve tarih kitaplarından öğreniyoruz. Bunlar arasında “Hucetü'l-İslâm” namıyla anılan Ebu Hamid Gazâlî, akli kullanmada ve ilimde mümtaz bir yere gelip eserleriyle bunu ispatladıktan sonra tasavvufa yönelmiş bir kişi olarak özellikle dikkat çekmektedir. Ona göre akılla elde edilen ve sonu olan ‘kesbî bilgi’den farklı olarak, tasavvuf yolculuğunun ileri safhasında gözdeki perde kalkmakta ve kesbî bilgiye kıyasla sonsuz denilebilecek ‘vehbî bilgi’ye ulaşılmaktadır.

Burada konumuz açısından önemli ilk soru böyle bir manevî yükselişi başarmış bir kişi, yani mutasavvıf, vahdetten kesrete dönerek toplumsal gerçekliğe bakar mı? Bu soruya Muhyiddin-i Arabî ve Celâleddin-i Rumî gibi mutasavvıfların ‘irşat’ amacıyla kaleme aldıkları eserlerden yola çıkarak evet cevabını verebiliriz. İkinci ve daha kritik soru yaşadığımız dünyanın koşulları altında böyle kişilerin yetişmesi ne ölçüde mümkündür? Üçüncü ve en zor soru bu kişiler kendilerine açılan pencereden topluma bakma işini sosyolojca yapabilirler mi? Başka bir ifadeyle, sosyolojiye nüfuz ederek sosyolojik perspektifle bakabilirler, ulaştıkları bilgiyi sosyoloji topluluğunu ikna edebilecek düzeyde olgusal verilerle destekleyerek sunabilirler ve sosyolojinin seküler diliyle ifade edebilirler mi? Bu sorulara ‘olabilir’ cevabının verilmesi, “tasavvuf sosyolojisi”nin ötesinde “tasavvufi sosyoloji”ye kapı aralayacaktır.

Sonuç Yerine

Günümüz dünyasının toplumsal koşullarında “tasavvufi sosyoloji” ne ölçüde mümkündür, ayrı bir soru. Ancak bunu yapabilecek ‘sosyolog mutasavvıf’lara, maneviyata gözlerini kapamış, maddiyata odaklanmış bir dünyanın şiddetle ihtiyaç duyduğu kesin. Kanaatimiz odur ki, ‘sosyolog mutasavvıf’lar olmasa bile ‘mutasavvıf sosyologlar’ın, yani toplumu anlamaya yönelik tefekkür gayretine, nefsini arındırmayı hedefleyen manevî yönelişi ekleyebilen sosyologların bakış açıları da sosyolojiye önemli katkılar sağlayabilir.

KAYNAKLAR

AMMAN, M.T., “Türkiye’de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi”, Aile ve Eğitim, Ed. M.F. Bayraktar, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.

ARSLANTÜRK, Z., AMMAN, M.T., Sosyoloji, Çamlıca Yay., İstanbul, 2012.

ATAY, T., Batı’da Bir Nakşî Cemaati: Şeyh Nâzım Örneği, İletişim Yay., İstanbul, 1996.

DEMİRER, T., HAZNEDAROĞLU, B., ÖZBUDUN, S., “Amerika: “Rüya” mı, Karabasan mı?”, Amerika: Rüya mı, Kabus Mu?, Der. G. Özgür, M.E. Sakınç, Ütopya Yay., Ankara, 2001.

GÖLE, N., Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme, Metis Yay., İstanbul, 1991.

MARX, K., ENGELS, F., Komünist Partisi Manifestosu, Çev. C. Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul, 1998.

ROUX, J.-P., Türklerin Tarihi, Çev. A. Kazancıgil, L. Arslan-Özen, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007.

SOLZHENITSYN, A., “Yirmi Birinci Yüzyıl Şafağından Önceki Gecenin Düşünceleri”, Yüzyılın Sonu, Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor, Ed. N. Gardels, Çev. B. Çorakçı, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2003.

TOURAINÉ, A. La Voix et Le Regard, Ed. Seuil, Paris, 1978.

TURNER, B.S., Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm, Çev. İ. Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul, 2002.

WALLERSTEIN, I., vd., Gulbenkian Komisyonu Raporu: Sosyal Bilimleri Açın, Metis Yay., İstanbul, 1996.

Ömer Lütfi Barkan'ın Dervişleri Ve Anadolu'da Şehir Kurmak

*¹Lütfi Bergen

¹Araştırmacı Yazar

lutfibergen@gmail.com

Geliş Tarihi: 2017-03-01 Kabul Tarihi: 2017-05-15

Öz

Ömer Lütfi Barkan'ın “*Kolonizatör Türk Dervişleri*” makalesi çok okunduğu halde Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması nazarından ele alınmaktadır. Oysa makale “çoklu okuma”ya müsait birçok veri içermektedir. Araştırma, Türkmenlerin Anadolu'daki varlıkları “şehir kurmak” tasavvurunu savunmakta ve izah getirmeye çalışmaktadır. Bu çalışmada ayrıca, Barkan'ın “dervişleri”nin günümüz derviş anlayışına ne kadar benzediğini tartışmaya açmak, Osmanlı'nın kuruluşunu sağladığı “dörtlü sosyal zümre” tasavvurunu eleştirmek, Gazi-Ahi-Abdal kavramlarının muhtevasını araştırmak ve son olarak Türkmenlerin yerleşikliğe geçmesiyle ilgili paradigmanın dışına çıkmak amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Şehir, Medine, Yesevî irfanı, Hakikat-ı Muhammedî, Musâhiplik, Muâhat, Ahi-Fütüvvet, Türkmen Sünniliği.

Omer Lutfi Barkan's Dervishes and Establishing City in Anatolia

*¹Lütfi Bergen

¹Reseracher Writer

lutfibergen@gmail.com

Received date: 2017-03-01 Accepted date: 2017-05-15

Abstract

Ömer Lütfi Barkan's article "Colonizator Turkish Dervishes" has very much discussed only in terms of Turkization and Islamization of Anatolia. However, the article contains many data appropriate for "multiple reading". The research has been advocating and explaining Turkmens' existance in Anatolia and their idea of "establishing a city". This study also aims to discuss how Barkan's "dervishes" resemble today's dervish conception, to criticize the concept of "foursome social group" enabled the foundation by the Ottoman Empire, to investigate the content of the Gazi-Ahi-Abdal concepts and finally to go beyond the paradigm of Turkmens' sedentizm.

Keywords: City, Medina, Yesevi wisdom, Hakikat-i Muhammedî, Musâhiplik, Muâhat, Ahi-Futuvvet(Turkish-Islamic guild), Turkmen Sunnism.

1. GİRİŞ

Ömer Lütfi Barkan'ın “*Kolonizatör Türk Dervişleri*” başlıklı metni Anadolu'da şehir kurmanın iktisadî-içtimaî-hukukî-teolojik zeminini anlamak niyetiyle okunduğunda makaleden farklı anlamlar ve anlamalar ortaya çıkmaktadır. Bu bildiri, bir taraftan daha önce parça parça yazdığımız pek çok makalenin vurgularını toparlamayı; diğer taraftan, Ömer Lütfi Barkan'ın makalesinde mündemiç bu anlamları ve anlamaları gündeme getirmeyi amaçlamaktadır.

Bildiri, Ömer Lütfi Barkan'ın temas etmediği marifet alanını anlamlandırarak başlamaktadır. Marifet alanının anlamlandırılmaması, Ömer Lütfi Barkan'ın makalesinin öneminin anlaşılmasında sıkıntılar olmaktadır.

Bildiri, dört konuya vurgu yapacaktır:

Birinci olarak, bildiride, Anadolu'da köy ve şehirleri kuran bir ontoloji ve epistemolojinin Türkmen kolonizatör zümreleri vasıtasıyla coğrafyaya serpildiği ifade edilecektir. Bu kavrayış olmadığı takdirde Anadolu'nun İslâmlaşması anlaşılamayacaktır. Ömer Lütfi Barkan'ın “kolonizatör derviş” kavramıyla ele aldığı

zümreleri “şehir=medine” kurucu olarak ele almak ve Anadolu’da devlet kuran zümrelerle karıştırmamak gerekir. Böyle bir ayrıştırma, “devlet kuran tekke” ile “tekke kuran devlet” olgularını idrak etmeyi sağlayacaktır. Türkmen-Yesevî topluluklarının varlığı, “ahî / gazi / abdal / bacı” olarak zuhuru bağlanmış. Bu varlık devlet’e, tasavvufa, cavlaklığa aidiyet kesp etmez ve/veya bu oluşumlara indirgenemez. Türkmenlerin konar-göçer oldukları hakkındaki değerlendirmeleri bildirimizde yanlışlamaya çalıştık.

İkinci olarak, Türkiye’de son yıllarda gelişen bir tarih perspektifi, Anadolu’da Osmanlı Devleti’ni ortaya çıkaran sosyal yapının “Türk Devlet-Millet geleneği” ile “Hanefî-Maturidî-Sünnî-Sûfî İslâm” dindarlığını sentezleyen bir zihniyetle oluştuğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım Osmanlı’nın 11. yüzyıldan 15. yüzyıla varan tarihi içindeki “heteredoks” diye anılan derviş zümrelerini ve teşkilatlarını anlamlandırmakta eksik kalmaktadır. Biz zikrettiğimiz bu perspektifin Ömer Lütfi Barkan’ın kısa adı “Kolonizatör Türk Dervişleri” olan makalesinin açtığı pencereden görülemeyeceğine değinmek istiyoruz. Bildirimizin ana amacı Anadolu’nun İslâmlaşmasının bir “derviş hareketi”ne ve klasik tekke-tasavvuf ekollerinin tarikine indirgenemeyeceği fikrini savunmaktır. Türkmenleri Ortodoks olarak da heteredoks olarak da değerlendirmenin yanlışlığına değindik.

Üçüncü olarak, bu bildiri, Ömer Lütfi Barkan’ın metninin, Anadolu’ya gelen Türkmenleri “dört sosyal zümre” şeklindeki kabullerinin bu göçe dair toplulukları anlamlandırmada müşküllere yol açtığı fikrini savunmaktadır. Ömer Lütfi Barkan, dayandığı tüm evrak ve belgelere rağmen makalesinde Gazi-Ahî-Abdal-Bacı zümrelerini tasnif etmemektedir. Ayrıca başka zümreler de bulunmakta mıdır? Buna göre Türkmen Yesevî ontolojisi ve epistemolojisi açısından örneğin Orhan Gazi, “gazi” midir? Yahut Anadolu’da 12-13. yüzyılda görülen “cavlaklar”, “abdâl” sayılacak mıdır? Bu sorular ekseninde Anadolu’da devlet-tekke ilişkileri açısından bakıldığında “devlet, Yesevî ontoloji-epistemolojinin neresinde durmakta?” ve bildiğimiz tekke-tasavvuf yapılanmaları açısından bakıldığında, “tekke-tasavvuf, Yesevî ontoloji-epistemoloji ile ne derece bağdaşmaktadır?”

Dördüncü olarak, bildiri, Türkmenlerin problemlerinin “yerleşikliğe geçiş”e ve “devlet aygıtıyla parçalanmış toprak”a bağlanmasına ayrıca bir itiraz daha getirmiştir. Türkmenlerin Yesevî ontoloji-epistemolojilerini kaybetmeleri, “yerleşmenin neticesi” ya da devlet egemenlik alanlarının sınırları nedeniyle toplumun parçalanması” olarak ele alınacaksa 21. yüzyılda bu ontoloji-epistemoloji üzerine konuşmanın gereği kalmamış demektir. Çünkü içinde yaşadığımız çağda Anadolu nüfusunun yaklaşık yüzde seksen

beşi artık yerleşiktir. Diğer taraftan bu yerleşik nüfusun Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışında kalan parçaları bulunmaktadır.

Bildiri birbirine girift bu meselelere Ömer Lütfi Barkan’ın makalesini merkeze çekerek nazar etmeye çalışmaktadır. Barkan’ın makalesi, bu yöntemle çoklu okumaya tabi tutulmakta ve başka disiplinlerin akademisyen ve yazarlarının metinleriyle çarpıştırılmaktadır. Bu anlamda böyle bir okumanın risklerini barındırmaktadır.

Yesevî İrfanına Bağlı Türkmenlerin Anlam Dünyası:

Kolonizatör Türkmenlerin bağlandığı marifet dünyasına dair bir çerçevenin ortaya konulması gerekliliğine işaret etmek gerekmektedir.

Böyle bir çerçevede konuşmadan Osmanlı’yı devlet olarak varlık sahasına çıkaran Yesevî toplulukların hakikat ve marifet’inin “neliği” belirginleşemeyecektir.

Başlangıç olarak işaret edelim ki, hakikat ve marifet kapılarının üzerinde yükseldiği kaide, fütüvvet-feta’dır. Fütüvvet, **Hakikat-i Muhammedî**’nin zuhuru olarak anlaşıldığı takdirde ilahî bir bağıştır. **Fütüvvet-fetâ**’nın kul’dan Allah’a yönelen varlık zemini ise “**muâhat-musâhiplik**” kurumudur. Böylece “fütüvvet” “**El Ele El Hakka**” (“De ki; eğer Allah’ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin” – 3 Ali İmran Suresi 31) beyanına “Allah-kul” ve “kul-Allah” arasında çift yönlü “hikmet/marifet” ilişkisinde zuhur eder.

Hikmet, kesbedilemeyen, ilahî olarak verilen bilgidir: “(Allah) hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse böylece ona çok hayır verilmiştir. Bunu ulûl elbattan başkası tezekkür edemez” (2 Bakara 269). **Marifet**, yakîn’i tanıma-bilme demektir. Kur’an, “Ey yavrum, namazı ikame et (namaz kıl)! Ma’ruf ile (irfanla, iyilikle) emret ve münkerden (kötülükten) nehyet” (31 Lokman 17) veya “marufu emret ve cahillerden yüz çevir!” (7 Araf 199) buyurmaktadır. Böylece arif’in kuldaki bir bilme ile Rabbini akleden olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilme nereden gelmektedir? Marifet tanımak, aşına olmak, tanışık olmak (**muarefe**) anlamına gelir. Dolayısıyla insan bu bilgi ile tanışıktır (Kalû bela). Fakat unutmamıştır. Dolayısıyla unutmanın neticesi olan eksikliği tamamlaması gerekir: “Ey îmân edenler! Allah’tan korkun, ona (yaklaşmaya) vesîle arayın ve onun yolunda (zâhirî ve bâtinî yoldan alıkoyucularla) mücâhede edin ki, felâha erebilesiniz” (5 Mâide sûresi 35). İşte bu vesile, fütüvvet ehlinin mektebinde bir pir-mürşit-rehber ile aranır. Mürşide ikrar vermek **tarif** (çoğulu tarif, itiraf, marife yapma) olur.

Hakikat-i Muhammedî’nin tecellileri, Hz. Âdem (as)’de ve gelmiş geçmiş 25.000 peygamberde görülmüştür. Hakikat-i Muhammedî bütün peygamberlerin urf-hikmet-iffet-şecaat-akıl-adalet

ile hayat bulduğu ahlâkî hal ve tarikî ifade eden cümle'dir. Hz. Muhammed (asv)'in varlığında, gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin ahlâkî cem edildiği gibi, Hz. Muhammed (asv) de gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin ahlâkını kendi ümmetine yol-sırat bulabilmesi için cem etmiştir. Bu nur, Hz. Ali (ra)'ye üflenmiştir.

Hz. (ra)'nin "**La fetâ illa Ali**" tabirine mazhar edilmesinin sebebi budur. **Hakikat-i Muhammedî, Fütüvvet ve Musâhip Tutma**, bir bilgi (şariat, tarikat) değil, bir marifettir ve Hz. Peygamber (asv)'de cem edilip Hz. Ali'ye (Ehl- Beyt'e) verilmiştir.

Arap dünyaperestliği saltanat kavgasına dönüşmüş, marifet, fütüvvet ehli olan Hz. Ali (ra)'de kalmıştır. Saltanat davası ise marifetle kavgaya durmuştur. Fütüvvet, vakit fitneye gark olduğunda Ehl-i Beyt mensuplarınca Horasan'a kaçırılmıştır.

Türkmenler Hz. Nuh oğulları olarak bu marifete yabancı değillerdir. Fakat bu marifeti ortaya koyacak nefesten de yoksun durumdaydılar. Ehl-i Beyt'in Horasan'a nefes vermesi ile uyanan dervişler, Türkmenleri vahîy coğrafyalarının keşiştiği bir yurt olan Anadolu'ya sevk etmişlerdir. Bizim "Anadoluculuk" olarak adlandırdığımız düşünce, bizden önce "Anadoluculuk" denilerek ileri sürülen düşünce mecralarından bu teolojik bağlanmış nedeniyle ayrılmaktadır. İslâm, Anadolu'ya Ehl-i Beyt mektebi ve Horasan Erenleri tarafından nakşedilmiştir. Selçuk havzası topraktan neşet edecektir.

Hakikat-î Muhammedî:

"Hakikat-ı Muhammedî" ya da "Nûr-î Muhammedî" terimi sufi sözlükte Muhammedî (asv) hakikat demektir. Kâşânî'ye göre, ilk belirme (te'ayyün-i evvel) ile beraber zâtan ibaret olup, Esmâ-i Hüsnâ'nın tamamı Hakikat-ı Muhammediyeye'dir. Bu hakikate, ism-i Âzam da denir (Cebecioğlu, 1997: 312).

Hz. Âdem (as)'den başlayarak bütün peygamberler kendilerinden sonra gelecek bir üstün peygamberden haberdardılar: "Allah peygamberlerden şöyle söz almıştı: Andolsun ki size kitap ve hikmet verdim, sonra yanınızda bulunan (kitapları) doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde ona muhakkak inanacak ve ona yardım edeceksiniz! Bunu kabul ettiniz mi? Ve bu hususta ağır ahdimi üzerinize aldınız mı, demişti. Onlar: Kabul ettik, dediler. (Allah da) dedi ki: Öyleyse şahîd olun, ben de sizinle beraber şahîd olanlardanım" (3 Al-i İmran 81).

İsmail Hakkı Bursavî "Ve mâ erselnâke illâ rahmeten lil âlemîn / Bunun içindir ki ey peygamber! Biz seni, ancak âlemlere rahmet olmak üzere gönderdik" (21 Enbiya 107) ayetinin tefsirinde "Hz. Muhammed'in nûru Allah'ın ilk yarattığı şeydir. Sonra arşdan yeryüzüne kadar bütün mahlûkatı onun nûrunun bir kısmından

yarattı. Onu varlık ve şühûd âlemine göndermesi bütün mevcûdat için rahmettir. Her şey ondan sâdır olmuştur, onun oluşu mahlûkatın oluşudur ve varlık sebebidir. Bütün mahlûkat üzerine Allah'ın rahmet sebebidir. Yaratıkların hepsi sûretâ mahlûk olarak ruhları olmaksızın kudret fezasına atılmış Hz. Muhammed'in gelmesini bekliyordu. O âleme teşrif edince onun varlığıyla hayat kazandı, çünkü o bütün mahlûkatın ruhudur" (Demirci, 2008: 55) ifadesinde haklıdır.

Nûr-î Muhammedî haktır.

Bu bilgi Hz. Ali (ra)'de ve Ehl-i Beyt'te saklıdır. Araplar Hz. Peygamber (asv)'in vefatını müteakip tarihsel kabilevî toplum tasavvuruna döndüler ve Ehl-i Beyt'e "Medine=Şehir" içinde yer açmadılar. Bilgi (marifet), Arapların asabiyeti nedeniyle Arabistan'dan çıkarıldı ve Horasan'a ulaştı.

Böyle bir çerçeve, Osmanlı'yı devlet olarak varlık sahasına çıkaran Yesevî toplulukların bağlı olduğu hakikat ve marifet'in "neliği"ni de izah etmektedir.

Hakikat ve marifet kapılarının referans kavramı fütüvvet-feta'dır. **Fütüvvet, Hakikat-ı**

Muhammedî'nin zuhuru olarak anlaşılmalıdır. Hakikat-i Muhammedî'nin tecellileri ise, Âdem (as)'de ve gelmiş geçmiş 25.000 peygamberde görülmüştür.

Hakikat-i Muhammedî, bütün peygamberlerin urf-hikmet-iffet-şecaat-akıl-adaletinin

cümlesidir. Bu marifet çift kanatlıdır: 1) Marifet, Hz. Muhammed (asv)'in varlığında, gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin ahlâkının ilahî olarak cem edilmiş halidir; 2) Hz. Muhammed (asv) de gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin ahlâkını kendi ümmetine yol-sırat bulabilmesi için cem edip Hz. Ali (ra)'ye üflemiştir.

Hz. (ra)'nin "**La fetâ illa Ali**" tabirine mazhar edilmesinin sebebi budur. Fütüvvet ve Hakikat-i Muhammedî, bir kitabî bilgi (şariat, tarikat) değil, kıraat edilmiş marifettir ve Hz. Ali'ye (Ehl- Beyt'e) verilmiştir.

Bu marifet, Arap dünyaperestliği saltanat kavgasına dönüşünce Ehl-i Beyt mensuplarınca Horasan'a kaçırılmıştır. Türkmenler, Hz. Nuh oğulları olarak bu marifete yabancı değillerdir. Fakat bu marifeti ortaya koyacak **dem=şurb=ç(ş)orba**'dan yoksun kalmışlardır (Ahmet Taşğın'dan alınmıştır).

Marifet ehli sofrâ açmakla sefer eyler. Nitekim Hz. İbrahim (as) gelen iki meleğe sofrâ açmıştı.

Ahmet Taşğın'ın da ifade ettiği gibi, Ehl-i Beyt'in Horasan'a sefer eyleyerek sofrâ açmasıyla (sefer=sofrâ aynı kökten gelir) Türkmenler eksikliğini hissettikleri "hakikat"i buldular. Sofra, pir-mürşidin alametidir. Türkmen içinden "ene'l Hakk" (Hallac-Yunus Emre) sözü buradan çıktı. Fakat yol dört kapıdır, dördüncüsü "Marifet" idi.

Ahmet Yesevî dördüncü kapının mürşidi idi.

Türkmenler, O'nun halifelerinin çerağı ile vahîy coğrafyalarının keşiştiği bir yurt olan Anadolu'ya sevk edilmişlerdir.

Türkmenlerin Ehl-i Beyt'den aldıkları hakikat ve marifet, onları Anadolu'da tıpkı Hz. Peygamber (asv)'in Yesrib'de inşa ettiği medine=şehir'i gibi "rıza şehirleri" kurmaya sevk etmiştir. Dolayısıyla Türkmenlerin Anadolu'daki varlıkları devlet inşasına değil şehir inşasına yöneliktir. Fütüvvet ehli Türkmenlerin tekkeleri de tasavvuf'un kültürel kodları içinde değil Hakikat-ı Muhammedî'nin musâhip-muâhat temelli kardeşleşme (ahîlik) erkânı içinde değerlendirilmelidir.

Cenksu Üçer, musâhipliğin, hem soy-boy-aşiret sistemli sosyal hayatla hem tarikat hayatıyla hem de yarı göçebe-göçebe ya da kırsal hayatın şartlarıyla bağlantılı olduğu tespitini yapar (Üçer, 2011: 85). Üçer, musâhipliği, fütüvvet/ahîlik teşkilatlarıyla irtibatlandırır (Üçer, 2011: 91). Fütüvvetnâmelerde Fityan'ın özellikleri sıralanırken bunlar arasında "İhvanın dostluk etmek" ve "İhvanın ihtiyaçlarını karşılamak ve onların durumu hakkında bilgi sahibi olmak" şartlarına yer verilmesine işaret eder (Üçer, 2011: 91). M. Saffet Sarıkaya'nın çalışmasına atıf yapan Üçer, musâhiplik erkânının Fütüvvetnâmeler'de yer alan "yol atası", "yol kardeşi edinme" diye anlatılan erkânla benzeşmesine işaret eder (Üçer, 2011: 54). Bu kurumun kaynağı olarak farklı araştırmacıların çalışmalarına değinir. Haydar Kaya'nın çalışması zikredilerek, bu kurumun ilk önce Sebe 46. Ayetle Mekke'de kurulduğu, Medine'de pratiğe geçirildiği, muâhat kelimesiyle adlandırıldığı, Enfal Sûresi 71. ayetle Ensar-Muhacir arasında emirle musâhiplişme teşkil edildiği ifade edilir. Enfal 72-75, Hadid 10, Nisa 33, Tevbe 100. ayetlerin de musâhiplik-muâhat kurumunu emrettiğine değinilir (Üçer, 2011: 58). Yazarın "bu kurumun Arap yarımadasında İslâm'ın yayılmasını sağladığı", fikrine de yer verir. Cenksu Üçer'in çalışmasında kurumun Sünnet'teki yansımından da bahsedilmiştir: "İslâm ortaya çıkıp, Müslümanların sayısı çoğalınca, Hz. Peygamber'in emriyle bir ev, inananların bir araya gelip, yol, erkân ve irşat yürütebilmeleri için toplanma yeri olarak düzenlenir. Hz. Rasul'ün emriyle Hz. Abbas tüm mü'minleri o eve davet eder. Hz. Ali ve tüm inananlar eve vardıklarında, Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin elini tutar ve "Ey kardeşim Ali" der ve Hz. Ali'yle kardeş olurlar. İşte bu sebeple mü'minler birbirlerine "kardeş" diye seslenirler" (Üçer, 2011: 62). Üçer, İmam Cafer Buyruğu'nda musâhipliğin kaynağı konusunun işlendiğini ifade etmektedir: "Hz. Peygamber'in Hz. Ali hakkında "Ali ile ben bir ağacın meyvesiyiz" diyerek kendisini musâhip ilan ettikten sonra Fetih Sûresi'nin 10. ayetini okuduğu, sonra Cebrail'in Miraç gecesi kendisine bağladığı kuşağı Hz. Ali'ye bağlayarak "La ilahe illallah, Muhammedun rasulullah, Aliyyün veliyyullah" diyerek diğer Müslümanların da aynı şekilde her iki kişinin birbirini kardeş kabul etmesini buyurduğu, böylece bütün inananların

musâhip oldukları; daha sonra Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye "Harun'un Musa'ya olduğu gibi sen de benim kardeşimsin" diyerek kendisi namına kuşağı kendisini takip edenlere bağlamasını buyurduğu; bunun üzerine Hz. Ali'nin kuşağı Selman-ı Fârisî, Kanber ve Süheyl'e bağladığı, bunun inananlarca kutlandığı; bununla birlikte bazılarının Hz. Ali'yi kendisine kardeş seçtiği halde aynı zamanda ona kızını vermesini dillerine dolamakla ikrarlarını zayi edip murtad oldukları şeklinde farklı anlatımlar" a yer verir (Üçer, 2011: 64-64).

Sosyoloji/Tarih Disiplinleri Açısından Osmanlı Kuruluş Dönemine Dair Yorumların Ömer Lütfi Barkan'ın makalesi karşısında değeri:

Türk sosyolojisinde ve Türk tarih yaklaşımlarında "yerleşiklik & göçebelik" çatışması vurgulanmakta ya da "merkez & çevre" ayrıştırması yapılmakta ve 1299-1453 arası Yesevî Türkmen topluluklarının Osmanlı Devleti'nin inşası süreci 16.-17. yüzyılın koşulları içinde değerlendirilmektedir. Bu kavram çiftine dair değerlendirmeler sosyologlardan Orhan Türkdoğan'ın çalışmasında da yer almıştır:

"Türk toplum yapısını incelerken, Selçuklulardan itibaren başlayan Oğuz-Türkmen ikiliğinin tarihsel bir gerçek olarak nasıl cereyan ettiğini belirtmiş bulunuyoruz. Selçuklular, gerek İran gerekse Anadolu'da, yönetimi ve hatta en önemli kültür unsuru olan dili, İranlılara tahsis etmiş, kendileri de sistemin bekçiliğini yapmışlardır. Aynı geleneği, Osmanlılar da benimsemiş, uygulamış ve merkez-çevre gerginliklerini pekiştirmişlerdir. Yönetimi elinde bulduran her üç devlet, kendilerini Oğuz telakki etmiş, çevreyi de Türkmen olarak algılamış ve dışlamışlardır" (Türkdoğan, 2015: 335). Orhan Türkdoğan'a göre Edward Shillls tarafından sosyolojiye mal edilen merkez-çevre ilişkisi, benzeri özellikleriyle Selçuklu ve Osmanlılarda da varlığını sürdürecektir. "Claud Cahen'e göre, Türkmen sözcüğü, göçebe müslüman Türkleri, yerleşik Türklerden, göçebe ama müslümanlığı kabul etmemiş Türklerden ayıran bir deyim olmuştur (Türkdoğan, 2015: 335-336). Yerleşik Türkler, genellikle merkezi oluşturan ve Sünni kimliği temsil edenler, **Oğuzlar**; çevrede bulunan fakat daha ziyade volk-İslâmın etkisi altında kalan göçebe gruplar ise **Türkmenler** olarak adlandırılacaktır. İşte Cahen'in isabetle belirttiği üzere: "Yönetici sınıfların zaman zaman pek de keskin bir biçimde belirtilmemiş bir Sünniliğe inanmalarına rağmen, Türkmenler üzerinde bir yandan atalarından onlara ulaşan inançların, öte yandan da Şiiliğe dönük bir propagandanın etkili olduğunu unutmamak gerekir. Merkez, baskıcı tutumunu devam ettirdiği sürece çevre, tepki unsurunu güçlendirmek suretiyle tarihsel gerginlik başlamış oluyordu" (Türkdoğan, 2015: 337). Türkdoğan Selçuk'tan Cumhuriyete "**merkez & çevre**" ya da "**Oğuz & Türkmen**" dikotomileriyle

yorum yapan sosyoloji / tarih'in yaklaşımlarını vermektedir: "Babai ayaklanması, Simavna Kadısı Bedrettin olayları, Celali, Karayazıcı, Şahkulu, Pir Sultan Abdal ve benzeri birçok gerginlikler hep bu kategoride düşünülmesi gereken oluşumlardır. Osmanlı, bu gerginlikleri sürekli desteklemiş, Patrimonial Saray modeli yolu ile merkezi yönetimi (Enderunî yapılaşmayı) devşirmelere terk ederken, halkını (reaya) "kul" etme yoluna gitmiş, Türkmenleri de dışlamıştır. Cumhuriyet döneminde de, tarihsel merkez-çevre gerginlikleri devam etmiş, herhangi bir çözüm yoluna gidilmemiştir" (Türkdoğan, 2015: 337).

Tarihçiler de benzer kavram ikilisi oluşturmaktadır. Örneğin Tufan Gündüz, "Anadolu'da Osmanlı hâkimiyetinin başlaması ile birlikte Batı Anadolu'daki konar-göçer Türkmenlerin, "Yörük/Yörük" diye isimlendirildiği görülmektedir. Yörük adının "yürü-mek" mastarından türetildiği ve yürüyen, sefere koşan, çadır halkı, bir yerde durmayıp devamlı yer değiştiren göçebe manasına geldiği umumiyetle kabul edilmiştir (...) Anadolu'nun Batı bölgelerinde XVII. yüzyıldan önce konar-göçerlik edenlere ve bunların kurdukları köylere "Yörük" ve "Yörük köyü", bahsedilen yüzyıldan sonra buralara gelen konar-göçerlere de "Türkmen" denilmiştir (...) Osmanlı vesikalarında Yörük, "toprağı olmayan", yani belli bir yerde durmayan "konar-göçer" olarak nitelendirilmiştir. Bu husus, onların yaylak ve kışlak hayatı süresince, önceden belirlenmiş sınırlar dâhilinde kalmak mecburiyetinde olmadıklarını bildirmektedir (...) Yörüklerin konup-göçmeleri esnasında yerleşik ahalinin ekin ve bostanlarına zarar vermemesi, aksi halde bunların göçebelikten men edileceği kanunla belirlenmişti. Öte yandan, Yörükler, eğer bir sipahiden yer tutup ziraat ederse, oşür ve salarlık verdikten sonra, "boyunduruk" adıyla on iki akçe vergi vermek durumundaydı" (Gündüz, 2015: 32-33).

Sencer Dıvıçoğlu ise Osmanlı Devleti'ni kuran ulemayı, akıncıları, ahî topluluklarını askeri zümreler olarak değerlendirir. O'nun yaklaşımında çelişki, "askerî zümreler & kul zümreleri" arasındadır: "Gerek pençik oğlanı, gerek devşirme sistemini uygulamakta Osmanlı Devleti'nin aslı temsilcisi olan sultanın güttüğü maksat bellidir. Osmanlı hanedanının dışında devletin dayandığı zümreler, ulema ve ilmiye zümreleri ile tımar sahîpleri ve akıncı beylerin oluşturduğu askeri zümrelerdir. Bu zümrelerin kendi aralarındaki ortak menfaatlerini korumak için birleşecekleri ve hatta örgütlenecekleri beklenebilir. Edebalı, Çandarlı ve İvaz Paşa gibi devlet büyükleri ahî örgütüne mensup idiler. Mihaloğulları, Evrenosoğulları ve Tuahanoğulları gibi akıncı beylerin ise kalabalık akıncı kuvvetleri var idi. Osmanlı Devleti, genişledikçe bu zümrelerin kuvvetlenip, nüfuzlarını arttıracakları apaçıktır. Nitekim Murat'ın

cülusundan hemen sonra Ankara Ahîleri'nin birdenbire başkaldırdıklarını ve akıncı beylerinin Trakya'da büyük araziler edinmiş olduklarını görüyoruz. Osmanlı Devleti'nin biricikliğine karşı girilen bu iktisadî güçlenmeyi kırmak, Osmanlı iktisadî sisteminin istikrarlı temellerini bozma eğilimini önlemek için sultanın yeni müttefik kuvvetlere ihtiyacı olmuştur. Bu kuvvetler, devlet için yetiştirilmiş kullardır. I. Murat'ın karşılaştığı bu kritik durumda, aslı köle olan Lala Şahin Paşa'nın Rumeli Beylerbeyliğine atandığı unutulmamalıdır (...) Oluşan kul zümresi, işlevsel olarak bir iş başaran devlet gibi anonim nitelikte olan bir zümredir. Köklerinden kopmuş, devlet ile özdeş olmuş bir insan külesidir. Bağlı oldukları tek yer, padişahın kişiliğinde Osmanlı Devleti'dir" (Dıvıçoğlu, 1981: 64-65).

Osmanlı'nın kuruluşunu İbn Haldun'un "asabiyyet nazariyesi" veya "tavırlar nazariyesi" bağlamında değerlendiren tarihçiler de bulunmaktadır. Bu tarihçilere göre Osmanlı Devleti kuruluş döneminde "kan/neseb asabiyyeti"ne dayanmıştır. Ancak İbn Haldun'un "umran ilmi" olarak tanımladığı "tarihsel sosyoloji kanunu"na göre Osmanlı ikinci devreye I. Murat döneminde geçerek "neseb asabiyyesi"ni terk ederek "intisap asabiyyesi"ne göre davranmıştır. Dolayısıyla Osmanlı'nın ülüş sistemine bağlı bir bölüşüm, kabile anlayışına bağlı bir iktidar mekanizması yerine merkezi devlet ve "kan bağı" yerine "intisap bağı"nın aldığı yapıya geçmesi "kabileden devlete dönüşümün" gereğidir. Bu dönüşümün merkezi kurumları ise "gulam/kul" sistemi ve mülkün sultana ait olduğu kullanım hakkının kullara dağıtımındır.

Bu üç alıntıdan ve son izahtan da görüleceği gibi Osmanlı, daha I. Murat devrinden itibaren yerleşik toplumu "devletleştirilmiş" yani "kullaştırılmış" bir kimlik içinde belirlemektedir. Kul sistemi, kökeni itibarıyla Oğuz/Türkmen/Yörük nüfusa dayanmamaktadır. Bu nedenle Osmanlı kuruluş dönemi çalışmalarında "merkez & çevre"; "yerleşik & konar-göçer"; "Oğuz & Türkmen"; "Türkmen & Yörük" şeklindeki ayrıştırılmalar eksik kalmaktadır. Osmanlı'nın kurucu askeri gücünün de "konar-göçer" olması söz konusu dikotomik kavram çiftlerinin açıklama modeli getirmesine fırsat vermemektedir. Osmanlı'nın askeri zümreleri kuruluş dönemi nazara alınırsa "konar-göçer" yapılarıdır. Bu nedenle Osmanlı toplumunun açıklama modelinin çatışmacı kavramları "askerî zümreler (ahî/gazi/abdal/bacı) & kul zümreleri (devşirmeler)" şeklinde belirlenmelidir.

Ömer Lütfi Barkan'ın makalesinde de konar-göçer zümrelerin askerî niteliğine işaret edilmiştir. Barkan, bunlara "şövalye" demektedir: "Osmanlı imparatorluğunun kurulmakta olduğu zamanda Anadolu'daki uç beylikleri, medenî bir hayatın kaynağı olan Türk ve İslâm dünyasının her

tarafından gelmiş her sınıftan ve meslekten adamlarla doludur: İran, Mısır ve Kırım medreselerinden çıkan hocalar, orta ve şarkî Anadolu'dan gelmiş Selçukî ve İlhânî bürokrasisine mensub şahsiyetler, muhtelif tarikatlerin mümessilleri **İslâm Şövalye ve Misyonerleri** diyebileceğimiz dervişler. Bunlar arasında bilhassa, Âşık Paşazade tarihinde Gaziyânı Rum diğer tarihlerde Alpler (kahraman, muharib mânasına) veya Alp Erenler namı altında zikredilen ve daha İslâmiyetten evvel bütün Türk dünyasında mevcut olan eski ve geniş bir teşkilâta mensub, **Türk Şövalyeleri** mevcuttu” (Barkan, 2013: 51).

Ömer Lütfi Barkan, Köprülü'ye atıf yaparak Ahîliği de silahlı bir topluluk saymaktadır: “Prof. Fuad Köprülü'ye göre; “Gazi” Osman'ın kayın pederi şeyh Edebâlf ile silâh arkadaşlarından bir çoğunun hattâ Orhan'ın kardeşi Alâeddin'in bu tarikate mensub bulunuşu, ilk piyade askerî üniformasının Ahî üniforması oluşu ve Yeniçeriler için Ahî başlığının kabul edilmiş olması, bu bakımdan son derece mânîdardır” (Barkan, 2013: 51).

Anadolu'ya gelen Türkmenlerin günümüz algısında imal edilmiş konar-göçer topluluklar şeklinde ele alınmasının kabul edilebilirliği bulunmamaktadır. Bilmedikleri bir ülkeye gelen Türkmenlerin malları (koyun-keçi-deve) ile Anadolu'da yurt ararken mal ve canlarını koruyacakları silahlarıyla hareket etmeleri realite gereğidir. (1) Ayrıca 11. yüzyıl şartlarında “silah” (kılıç, ok, kalkan, mızrak, gürz) ileri teknoloji gerektirmediğinden avamın da tedarik edebilmesine açıktır. Nitekim Haçlı Orduları içinde asker (Şövalye) kökenli olmayan kalabalıklar da o dönemin “ordu” mantığını ortaya koymaktadır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde “konar-göçer Türkmen” yahut “göçebe Türkmen” kavramlaştırması Ömer Lütfi Barkan'ın makalesinde doğrulanmış değildir. Barkan, bu durumu şöyle tasvir eder: “Bu devirde putperest Moğollara karşı İslâmlaşmakta devam eden Anadolu'da tahrikâtta bulunan Altın Ordu devleti ile Suriye ve Mısır Memlûkleri velhasıl İslâm ve Türk âleminin her tarafı, Anadolu ile sıkı bir münasebet halinde bulunmakta idi. *Hudutların yalnız göçebe değil, Türk - İslâm dünyasının her tarafından gelmiş şehirli unsurları ve o meyanda ulema, şeyh ve zanaat sahîbi her türlü muhacir kabilelerini cezbetmiş olması, bu noktai nazarı teyid*

¹ Ömer Lütfi Barkan, Köprülü'nün sadece Türkmenlerin değil, Moğolların dahî Anadolu'ya gelişlerini şöyle tasvir ettiğine işaret eder: “Anadolu muhtelif devirlerde kadınları, çocukları ve davarlarıyla beraber gelen Moğol işgal ve tedip orduları, Moğol valilerin maiyet askerleriyle dolu” (Barkan, 2013: 50).

etmekte idi” (Barkan 2013: 50). Barkan'ın bu izahı temel alınır, Türkmenlerin konar-göçerliği “bedavet halinde yaşayan bir toplum” halinde yaşadıkları için değil, dönemin şartlarına göre toplulukların sınıflaşması gereği sürdürdükleri anlaşılabilir. İzmir çevresinde yerleşen Peçenek topluluklarının ilk Türk denizcisi olarak kabul edilen Çaka Bey etrafında örgütlenerek bir beylik oluşturduğu, bu beyliğin donanma tesis ettiği, Çanakkale'ye dek karadan İzmir çevresini ve denizden Ege adalarını ele geçirdiği, Bizans donanmalarını defalarca imha ettiği nasıl izah edilecektir? Çaka Bey, Bizans tarafından durdurulamamıştır. Çaka Bey'in damadı ve Anadolu Selçuklu hükümdarı Kılıç Arslan tarafından öldürülmesi ise bir Bizans komplosudur. Buradan da anlaşılmalıdır ki, birçok araştırma ve makalede yer alan “Türkmen konar-göçerliği” bir peşin kabulü ifade etmekte ve belki İbn Halduncu “bedavet & hadaret” merkezli tarih felsefesinin (tavırlar nazariyesi'nin) “doğrulanması” için araçlaşmaktadır. Türkmenlerin oba / kabile / aşiret halinde yaşamalarının hemen tek yolu “konar-göçer”liktir. Aşiretler arası hiyerarşi de aşiretlerin hiyerarşik yapısını koruyan üretim biçimi de konar-göçerliği dayatmaktadır. Devletlerin sürekli yıkılıp yerine yenilerinin kurulduğu, Moğol-Haçlı ordularının istilalarıyla yağmalanan bir coğrafyanın alabildiğine uzandığı zaman-mekânda istilaya hazır ve açık şehirler kurmak yerine “yürüyen şehir” diyebileceğimiz bir sistemle coğrafyaya dağılmış (serpilmiş) bir üretim ve toplum modelini sürdürmekten başka bir çare bulunamayacağı ortadadır.

Musâhipliğin Horasan'a Geçişi:

Musâhiplik uygulamasının kökenini şehir=medine inşasını gerçekleştiren Hz. Peygamber (asv)'in Medine'de sahabeler arasında tesis ettiği “**muâhat**”a götürmek gerektiği anlaşılmalıdır. Bu anlamda “**musâhiplik**” bir “**şehir=medine inşası**” **tarikidir**. Bu yol ile Müslümanlar ferdiyet olarak yaşamaktan kurtulup cemaate dâhil olurlar. Evlenme çağına gelmiş bir genç topluma (cemaate) ve şehre ancak musâhipliği kabul eyleyip gereğini yerine getirdiği takdirde dâhil olur. Tek tek Müslümanlıklar toplumda yekûn tutsa dahî “şehir=medine” inşa etmezler. Bu nedenle Medine'yi kuran “muâhat”ı model olarak alarak Anadolu'da şehir-kasaba kuran ve nebevî sünneti ihya edenler “musâhiplik” adıyla “muâhat” müessesesini yaşatan Türkmen Sünnî'leridir. Hz. Peygamber (asv)'in musâhibi Hz. Ali (ra)'dir. Türkmenler Hz. Peygamber (asv) sonrası ihtilafa düşen sahabenin arasında Hz. Ali (ra) ve ehl-i Beyt etrafında yürüyen muâhat-musâhiplik müessesesini görerek benimsediler ve bunu Anadolu'ya taşıdılar. Bu “öğrenme” bir silsile yoluyla gerçekleşmiştir. Velâyetname, Hacı Bektaş Veli'nin soyunu yedinci

İmam Musa Kazım'ın oğlu İbrahim Mukerrem Mucap aracılığı ile Oniki İmamlar'a ve Peygamber'e bağlar.

Hüseyin Bal'ın verdiği bilgiye göre ise, Musa Kazım'ın oğullarından biri olan sekizinci İmam Ali Rıza, Mekke'den Horasan'a gelir yerleşir. Harun Reşit'in oğlu Memun, İmam Rıza'yı zehirletir. Horasan halkı Musa Kazım'ın oğlu İmam Ali Rıza'nın kardeşi İbrahim Mucap'ı kendilerine sultan seçer. Buna göre muâhat'ın Horasan'da görülmesi ehl-i Beyt İmamlarının Arap Yarımadası'ndan hicret etmek zorunda kalışlarıyla ilgilidir.

Hüseyin Bal, “**Alevi Önderleri: Horasan Piri Hünkâr Hacı Bektaş Veli**” başlıklı yazısında bu silsileyi şöyle verir: “*Alevi -Bektaşî topluluklar arasında Hacı Bektaş Veli'nin soy zincirinin İmam Musa Kazım ile Ali'ye ulaştığına dair kanaat yaygındır. Hacı Bektaş'ın soyundan geldiğini ileri süren Dergahın Postnişinlerinden Cemalettin Çelebi (Müdafaa adlı eserinde), Hacı Bektaş'ın soy evladı olmadığını yol evladı olduğunu savunan Bektaşiliğin Babagan kolu Dedebabası Bedri Noyan benzer soy zincirini verirler; Hacı Bektaş Veli- Seyyid İbrahim Sanî- Seyyid Musa- Seyyid İshak- Seyyid Muhammed- Seyyid İbrahim- Seyyid Hasan Seyyid İbrahim- Seyyid Mehdi- Seyyid Muhammed Sanî- Seyyid Hasan- Seyyid Mukerrem Mucab- İmam Musa Kazım- Caferi Sadık- Muhammed Bakır-Zeynel Abidin-İmam Hüseyin- İmam Murtaza Ali*” (Bal, <http://www.cemvakfi.org.tr/prof-dr-huseyin-bal/alevi-onderleri/>).

Ahmet Taşğın, “Anadolu'ya gelen Türklerin teori ve pratikleri doğrudan Ahmet Yesevi üzerinden gerçekleşmiştir” der (Taşğın, 2014: 155). Ahmet Taşğın'ın Alevilik hakkında değerlendirmeleri “model kurucu” yapısı nedeniyle dikkat çekicidir. Taşğın'a göre Alevî toplulukların kurumsal yapı ve kamusal meşruiyeti ocaklar üzerinden kabul edilmektedir. Gruba üye olmanın anlam dünyası ve düşünsel kurgusu bir bütün olarak birey tarafından gruba doğru işleyen bir süreçle tamamlanır. Ocak yapısı içerisinde yeni bir teori ve program teklifinde bulunma ve bunun kabul edilmesinin geleneksel olarak kendine özgü genel hatlarıyla oluşmuş bir çerçevesi de bulunmaktadır. Bu çerçeveyi belirleyen dördü dize içerisinde **Şeriat, Tarikat, Marifet** ve **Hakikat** ile belirlenmektedir. Bu alan bir yönüyle **zahîr** ve **batın** genel çerçevesi üzerinden şekillenmekte ve **irfan** ve **hikmet** ile izah edilmektedir. Anlam dünyasının kuruluşu topluluğun kavram ve terim dünyasını kurması ve bunun anlaşılması da yine grup içi anlamın kavram ve terim alanının kavranmasıyla mümkün kılınmaktadır. Bu topluluğun gönüllü üyeliğine dönüştürülme sürecinde sağlanmakta ve yüzyıllara dayanan tecrübe her yeni gelen bireyi kendi isteğiyle terki mümkün olmayan bir kabullenmeye

davet edip ikna etmektedir. Anadolu'ya gelen Türklerin teori ve pratikleri doğrudan Ahmet Yesevi üzerinden gerçekleşmiştir. Türkistan, önce Horasan'ı ardından Rum'u irşat eden yeniden doğuran kaynağın kendisidir. Ahmet Yesevi'nin irfân ve hikmet mektebinden geçen pir ve dervişler Horasan ve Rum'a doğru yönelip göç ettikleri için geçtikleri bölgeleri de irşat etmişlerdir. Bu irşat bir bakıma toplulukların düzenli bir yapıya kavuşmaları anlamına da gelmektedir. Aleviler ocaklar etrafında pir veya mürşit ile biçimlenmiş bir organizasyonun üyelerinden oluşmaktadır. Bu, bir arada oluşun sağladığı ana esas yine bu irfan ve erkân farklılığına işaret etmektedir (Taşğın, 2014: 155-156).

Taşğın'ın Alevî-Sünnî farklılaşmasını ele alırken hatırlattığı “Bir beden iki baş” metaforu da “musâhiplik” kavramından hareketle ifade edilmiştir. Alevi kaynaklarda aktarılan rivayete göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) Veda Haccı'ndan dönerken yolda kendisine “Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, hakikat inkârcılarına asla yol vermez” (Maide, 5/67) ayeti nâzil olur. Bunun üzerine Hz. Peygamber (asv) ahabına bir minber hazırlatır ve bir hutbe irad eder, ardından Hz. Ali'yi yanına çağırır. Minbere çıkan Hz. Ali'nin elinden tutar ve —Ben kimin efendisiysem Ali de onun efendisidir, Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır der — ve Hz. Ali'yi kendine —musâhip kılar. Bu arada Cebrail, cennetten bir gömlek getirir ve Hz. Ali o gömleği giyer. Bunu gören Hz. Muhammed, Hz. Ali'ye şöyle der: —Lahmuke lahmî, cismuke cismî, demuke demî, rûhuke rûhî / Etin etim, bedenim bedenim, kanın kanım, ruhun ruhumdur — Daha sonra Hz. Peygamber ve Hz. Ali o gömleği beraber giyip, bir baş bir ten olmuşlar, ikinci kere giydiklerinde iki baş iki ten olmuşlar, son bir kez daha giydiklerinde baş da ten de bir olmuştur” (Kaplan, 2011). Kaplan'a göre, “Buyruk”lar özelinde, Alevilikteki Muhammed-Ali kullanımının, yolun kurucu kişileri olan bu iki kutlu zatın birbirinden ayrılmazlığını ve aralarındaki muhabbet ve ülfeti göstermeye yönelik olduğunu söylemek kabil görünmektedir (Kaplan, 2011).

Kaplan'a göre “Buyruklardaki Muhammed-Ali tasavvurunun ortaya çıkmasında iki düşünce etkilidir. Bunlardan birincisi İslam Tasavvufunun tüm tezahürlerinde kendini gösteren **Nûr-ı Muhammedî** anlayışı iken diğeri **Gadîr-i Hum** olayının doğurduğu **Lahmuke lahmî** düşüncesidir. Nitekim bazı Buyruklarda, —Şeriat Muhammed'in, tarikat Ali'nindir. Birbirinden ayrı değildir, ikisi bir nurdur, cümle âleme şu'le vermiştir, ayrı olduğu müptediler katındadır— denerek bu tasavvur ortaya konmuştur. Nûr-ı Muhammedî ya da Hakikat-ı Muhammediye anlayışı tasavvufta, Hz. Muhammed

(s.a.v.)'in nurunun kadim olduğu ve bütün varlıklardan önce yaratılmış olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bu düşünceye göre Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa hakikat-ı Muhammediye var olmuş bütün mahlûkat bu hakikatten yaratılmıştır. Sûfiler bunu ifade için "**Levlâke levlâke**" olarak da bilinen —Habibim, sen olmasaydın kâinâtı yaratmazdım— rivayetini de kullanırlar. Bu anlayışa göre Hz. Âdem insanların cismani olarak babası (ebu'l-beşer) iken kadim ruh olan Hz. Muhammed ise ruhların babasıdır (ebu'l-ervâh) ve aynı zamanda insan-ı kâmilin en mükemmel örneğidir. Buna göre Hakikat-ı Muhammediye'ye ulaşan aynı zamanda insan-ı kâmil de olmuş olur" (Kaplan, 2011).

Taşğın, "Bir Beden İki Baş: Osmanlı Safevi Sahasında Marifetten Tarikata Dönüş" başlıklı makalesinde Osmanlı ve Safevi sahasının coğrafya ve insan kaynağı olarak aynı olduğuna, Selçuklu mekân ve mesajının giderek yerini Osmanlı ve Safevi gerginliğine bıraktığına, bu geniş alanda cari olan düşünce ve kültürel yapının Osmanlı ve Safevi siyasi faaliyetleriyle unutturulduğuna, hattâ silindiğine işaret eder. Kaybolan Selçuklu mekân ve zamanı beraberinde üzerinde şekillendiği toprağı ve bu toprakla anlam kazanan mesajı da kaybettirmiştir. Osmanlı, Sünnileştirme; Safeviler ise Şiileştirme aracı olarak meşruiyet alanı sağlamışlardır. Oysa Alevi erkânı içerisinde **iki baş olma** hali "musâhip, musâhip sarma, ahîret kardeşi" şeklinde adlandırılan merasimin üyeleri için kullanılmaktadır. **Kardeş olan iki ailenin bireylerine "iki baş bir beden" oldular şeklinde ifade edilir.** Musâhiplik evli çiftlerin tarikata girip yıllık görgülerini yapmaları ve bir süre sonra iki aile cemde dede ve musâhipli talipler önünde kardeş olmalarının kabulüyle mümkün olur. Musâhip olmak için bir merasim düzenlenir, lokma verilir. Musâhipli aileler hayatlarının geri kalan kısmında birbirinin her halinden sorumlu olur ve ölüncüye kadar da kardeşlik devam ettirilir. İşte bu musâhip kardeşlerin tarikat ardından marifet kapısına geldikleri yer musâhiplik aracılığıyla sağlanır. Böylece musâhip olan iki ailenin bireyleri marifet kapısından içeri girmiş olurlar. Bu husus ise Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin musâhip kardeşliğinden kalmıştır ve yine bu konu bütün ayrıntılarıyla Buyruk'ta yer alır (Taşğın, 2014: 1326-1327).

Taşğın'a göre Moğol saldırıları sonrasında Selçuk havzası parçalanınca birden fazla alanda devlet ve beylikler ortaya çıkmış ve önceki (Selçuklu'ya ait) ortak coğrafyanın sağladığı bütünlükçü varlık alanı, birden fazla farklı ekolün ve siyasi çokluğun hâkimiyetini doğurmuştur. Selçuklu sonrasında tarih sahnesine çıkan Karakoyunlu, Akkoyunlu, Karamanlılar, Dulkadiroğulları, Memlûklular, Timurlu ve Osmanlılar gibi Oğuz, Kıpçak ve Kuman Türk toplulukları bakiyeleri birer siyasi

teşekküle dönüşmüştür. Temelde **vahdet-çoklukta birlik** dâvası olan bu yapı, Selçuklu sonrası ortaya çıkan ülkelerin siyasi ve idari aklının değişmesiyle farklı değerlendirmelere yol açmıştır. İktidarlar kendini izah edecek veya kuracak yeni dili üretmiş ve toplulukların **birlik kalkışmalarını** da "isyan, başkaldırı, çapul" olarak işlemiştir. Taşğın'a göre Babai hareketi böyle değerlendirilebilir.

Erdebil Tekkesi'nin tarihteki rolünün de yitirildiğini söyleyen Taşğın'a göre bu, halifeleri ve müritleri çok geniş alanda yaygın olarak bulunmasına rağmen doğrudan tekkenin kendisine bağlı ocakzade ve taliplerinin kalmaması nedeniyle ortay çıkmaktadır. Adeta, tekke varlığını diğer ocaklara vererek kendisini ortadan kaldırmış ve tesiri altında bıraktığı ocaklarda varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Safevilik de Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar ile tarikatın bazı kısımlarında kendilerine özgü yeni düzenlemeler yaparak Erdebil Tekkesi öğretisi ve erkânında değişime neden olmuş ve ona yeni bir biçim kazandırmıştır. Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar bütün mesailerini farklı Alevi ve Türkmen topluluklarını bir arada tutacak program üzerine harcamış ve nihayetinde hayatlarına mal olsa da başarılı olmuşlardır.

Osmanlı devleti, çevresindeki beylikleri kendi sınırlarına dâhil etmeye ve güçlü bir devlet olmaya başlayıp bürokratik yapıyı sağlamlaştırmaya yönelirken Türkmenleri veya Alevileri de dönüştürmeye başlamıştır. İdari yapı içerisinde Aleviler giderek zaviyeden tekkeye ve tekkeden de kırsal alana sıkıştırılmış temsilcileriyle itibarsızlaştırılmıştır. Osmanlı Devleti bir şekilde dışladığı ve dönüştürdüğü Türkmenler ve bağlı oldukları marifet alanı yerine yeni tarikatların gelişmesini sağlamış ve böylece devletin sufilik anlayışını da yeniden üretmiştir. Vahdet-i Vücut ile başlayan düşünsel alan Vahdet-i Şuhut'la yeniden düzenlenmiştir. Safevilerin kurucu akli ve Erdebil Tekkesi şeyhi Şeyh Cüneyd'in Anadolu'da talep ettiği alanlarda, Osmanlı refleksif olarak bürokratik güçlü yapı inşa etmiş ve profesyonel ordu düzenine geçmiştir. Böylece Osmanlı'nın kurucu kadroları ve iktisadî-içtimaî alp, gazi, ahî ve bacı teşkilatları etrafında şekillenmiş unsurlara yönelme ihtiyacı kalmamıştır. Bilakis süreç içerisinde bu unsurları eritmek, yeni sistemin parçasına dönüştürmek istenmiştir. Sonuç olarak Osmanlı sahasında Bizans-Rum'a karşı başarı sağlayan Aleviler giderek azalmış ya da toplumsal merkezden dışlanmış (Safevî Devleti'nin kurulmasıyla Horasan'dan Anadolu'ya Türkmen göçünün durduğu ve Safevî Devleti'nin Anadolu'dan Türkmen geri göçü aldığı unutulmamalıdır-LB). Osmanlı ve Safevi devletleri marifet alanını tarikat ve şeriat alanına çekerek kendi varlık mekânlarında siyasal başarıyı elde etmişlerdir. Osmanlı ve Safevi devletleri ikili çatışma alanlarını her ikisinin de

marifeti terk etmesiyle sonuçlanan bir sürecin parçasına dönüştürmüştür. Doğal olarak bir beden (Selçuklu toprağı) üzerinde iki baş (iki devlet) olduklarında, beden birliğine işaret eden varlık alanı iki başın varlığına işaret eden bilgi ile değiştirildiğinde “beden” de ikilemiştir. Varlık, ikilik kabul etmez ve bir ruh bir beden içerisinde yer bulur. Artık on altıncı yüzyıl öncesini göremeyecek şekilde zihin kuşatılıp, coğrafya karartılmıştır. Bir bakıma beden parçalandığında da parçalarını yitirmiş ve kendisini kaybetmiş iki coğrafya ortaya çıkmış oldu (Taşğın, 2014: 1330-1339).

Ahmet Taşğın, diğer bir metninde Alevîliğin dedetalip ilişkisi kurduğuna işaret etmektedir (Taşğın, 2013: 68). Bu yapının musâhiplikle ilişkisini belirleyici gören Taşğın, sosyal yapıdaki değişimle beraber Alevîlerin kendilerini talip-mürşit ilişkisi üzerinden değil aşiret üzerinden Alevî kabul etmelerinin yaygınlaştığını vurgular. O’na göre “Sosyal değişimle beraber Alevîler, ‘Alevî bir anne-babadan doğmayı’ Alevî olmak için yeterli gördüler (...) Hâlbuki geleneksel Alevîlikte Alevî olabilmek dededen ikrar alarak yol ve erkâna bağlılıkla mümkün olmaktadır” (Taşğın, 2013: 70). Taşğın’ın getirdiği bu yorum, musâhip=muâhat ilişkisine de mutabıktır.

Buna göre, Sünnî topluluklar musâhip=muâhat ilişkisini günümüze taşıdıkları takdirde 12. asır Türkmen-Horasan akınının Anadolu’da gerçekleştirdiği etkiyi, yani “şehir=medine” inşasını hakikat’e geçirecek bir dinamik elde edeceklerdir.

Bu son cümle bir öngörü ya da ütöpik bir iddia değildir. Musâhiplik kurumunun getirdiği kaçınılmaz bir neticedir. Musâhipsiz bu yola girilemeyeceğine işaret eden Üçer, Pir Sultan’dan şu deyişi de nakleder: “Gaziler, sözümüz rızasız soru / Müminler bu yola koymazlar zoru / Musâhip kavline girmeyen körü / Dört kapı, kırk makam bildiremezsin” (Üçer, 2011: 110).

Musâhipli Hukuku

Cenkü Üçer, “Musâhipli Hukuku” izah ederken meseleyi üç başlıkta ele alır:

1. Musâhip Olacak Kişilerle İlgili Hükümler:

Musâhiplik andlaşması, tarafları ömür boyu sürecek bir tarzda maddi-manevî ağır mükellefiyetler altına almaktadır. **1/a)** Hakk’a talib olanlar, bu tarik/yol içinde kendi musâhibini seçerken mertebeye kendinden üstün olanı seçmelidirler. Çünkü Salih bir kişiyi musâhip seçen de salih olur; **1/b)** Kişi yol içinde musâhip tutarken kendi akranı ve emsalini seçmelidir. Buna göre âlim cahil ile; zalim mazlum ile; mürşid mürid ile; şeyh derviş ile; mü’min münafık ile; pırlı pırsız ile; evli mücerred ile; genç (yiğit) yaşlı (koca) ile; musâhibi ölmüş yeni musâhip tutacak ile musâhip olmamalıdır. Böyle yapanların tuttıkları erkân fâsîd, amelleri batıldır;

1/c) Musâhip, musâhibi ile aynı yerde yaşmalıdır. Bu durum Buyruk’larda şöyle ifade edilir: “Ve sahî musâhip musâhibiyle bir evde (ki burada ocak kasdedilir; çünkü musâhiplik ilişkisi aynı ocağa ya da aynı pir’e bağlı bulunan ocaklar arasında kurulabilir) ve bir köyde ve bir şehirde gerektir ki, bu üç yerden dışarıda olan musâhibe musâhip demek erkân değildir (Üçer, 2011: 113-114). Cenksu Üçer bu başlık altında değişik erkânlardan da bahsetmekle beraber Haydar Kaya’yanın tasnifini de vermektedir: **a)** Musâhip olmak isteyen iki kişi muhib olmalıdır; **b)** Her iki adayın evli olması veya her iki aday taliblik ikrarı vermiş iki bekâr muhib olması gerekir; **c)** Adayların karakterleri birbirine uygun olmalıdır; **d)** Adayların kesinlikle eline-diline-beline sahîp olmaları gerekir; bu azalarından kimseye zarar gelmemiş olması gerekir; **e)** Adaylardan biri zengin ise, diğeri maddî bakımdan fakir olmalıdır. İki fakirin ya da iki zenginin musâhip olması kurala aykırıdır; **f)** Adayların aileleri arasında iki kuşak önceye dayanan bir evlilik bağının bulunmaması gerekir; **g)** Adaylardan herhangi birisinin yüz kızartıcı bir suç işleyip ceza almaması gerekir; **h)** Adayların aileleri arasında düşmanlık, birbirine zarar vermişlik bulunmamalıdır; **i)** Adaylar arasında herhangi bir akrabalık bağı bulunmaması gerekir; **j)** Adaylardan birinin maddî bakımdan diğerdinden güçlü olması gerekir (Üçer, 2011: 115-116).

2. Musâhip Kardeşler Arasındaki Hukukla İlgili Hükümler:

Musâhip olan evli iki aile, Musâhiplik ikrarıyla ilan ettikleri bu kardeşliklerinin getirdiği sorumluluk çerçevesinde, herhangi bir ölüm durumunda geriye kalanlara bakmak, iflas veya herhangi bir afet ve facia durumunda yardıma koşmak, mallarını paylaşmak, çocuklarını kollamak, dostluk kurmak, acı ve mutlulukları paylaşmak suretiyle maddî ve manevî açıdan tam bir dayanışma içinde olacaklarını beyan etmiş olmaktadır. Diğer taraftan musâhiplerden herhangi biri kabahat işlerse, bundan diğeri musâhip kardeş de sorumlu olmaktadır. Musâhiplik sadece dünya kardeşliği olmayıp “ahîret kardeşliği”dir (Üçer, 2011: 119). Kardeşler (musâhipler) yemek-içmek için birbirleriyle kardeş olmamalıdır. Malı olan kardeşe iyi davranıp, fakir olan kardeşi hor görenler Muhammed Ali dergâhından mahrumdurlar. Çünkü “Dünya melundur, peşinden dolanan aldanmıştır” (Üçer, 2011: 121). Musâhip, musâhibinin evine teklifsiz gitmelidir. Yiyecek, içecek gibi gıda ve diğeri eşyalarını serbestçe kullanabilmelidir. Buna göre musâhipler arasında eşler hariç malları ve kazançları bakımından teklif yoktur. Musâhipten birisi fakir diğeri zengin olursa, zengin olanın kardeşine malının yarısını vermesi gerekir. Musâhibin kızı, musâhibin oğluna düşmez. Musâhip kardeşlerin çocukları da birbirine kardeş sayıldığından aralarındaki evliliğe Musâhipliğe ters

olduğu için karşı çıkmaktadır. Musahîpler birbirlerine “bacılık”, “kardaşlık” derler (Üçer, 2011: 122-123);

3. Musâhipsiz Kalmamayı Gerçekleştirmeye Dair Hükümler:

Musâhiplik, kişinin hayatında yalnız bir kere gerçekleşebildiği, ölüm, düşkünlük, ayrılık gibi durumlarda bozulması halinde yenilenmesinin mümkün olmadığı şeklinde görüşlere rastlansa da; gelenekte, ölüm ya da kardeşlerden birinin erkânı yerine getirmemesi durumunda akdedilen Musâhiplik andlaşmasının iptaline de imkân tanınmıştır (Üçer, 2011: 125). Buyruklardaki ifadelerle göre Şeyh Safî, mürebbisiz, musâhipsiz kişinin dergâha makbul olmadığı söylenmiştir. Bu nedenle eğer musâhip, talibin gittiği yoldan gitmiyorsa, musâhibini değiştirmesi tavsiye olunmuştur. Musâhibi yolda olmayan bir kişinin musâhibini bırakıp yolda olan bir başkasıyla musâhiplik tutması câizdir. İki musâhipten biri ölürse, geriye kalan musâhibin kendine yeni bir musâhip bulması erkândır. Ancak ölen kişinin oğlu varsa ve o kişinin de musâhibi yoksa, o zaman musâhibinin oğluyla musâhip olması erkândır. Cemlere musâhip kardeşler birlikte katılmak zorundadır. Musâhiplikte kişilerin hiçbir şekilde musâhipsiz kalmamalarına yönelik bir uygulama bulunmaktadır. Musâhipliği Dört Kapı'ya göre derecelendirip, her kapı'ya uygun bir musâhiplik uygulamasının da örnekleri vardır. Musâhipsiz erkân yürütülmez. Musâhiplerden biri düşkün olsa, sadece diğer musâhibi onu kaldırmaz; onun dışında, pir, rehber kimse kaldıramaz (Üçer, 2011: 125-127).

Cenkü Üçer'in çalışmasından aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere Türkmen boyları içindeki fütüvvet toplulukları, musâhiplik-muâhat tatbikatı ile kaçınılmaz olarak mahalle/köy/şehir yapılanması getirmektedir. Bu sistemi uygulamaya koymayı başaran her ideolojinin kısa bir sürede örgütlü topluma ulaşacağı hususu tartışmasıdır. Cenkü Üçer'in bu uygulamayı “soya dayalı sosyal yapı” şeklinde değerlendirmesi ise (Üçer, 2011: 74) kanaatimizce yapının kendi dinamikleri gereği kabul edilemez.

Ahmet Yesevî'nin Ehl-i Beyt imamlardan gelen bu modeli halifeleri aracılığıyla uygulamaya koymasıyla, yapı, Türkmenlerin oba sistemiyle büyük uyum göstermiş ve Horasan-Maveraünnehir-Harezm sahalarında yayılmasına yol açmıştır. Selçuklu sultanlarının bu yapının gücünü görmesi, Bizans'a tabi toplumların bu yapıyla baş edemeyeceğini anlaması, Türkmenlerin Anadolu'ya yerleştirilip iskân edilmesi siyasetine kapı açmıştır. Bu sistemin Anadolu'da çok yönlü etkisi olmuştur: 1) Göçlerle gelenler Selçuklu Devleti'nin uyguladığı iskân politikası çerçevesinde Anadolu'ya yerleşirken Orta Anadolu yerli halkının yeni gelenler karşısında direnemeyip batıya doğru

çekilmesini sağlamış ve Türkmen nüfus Anadolu'yu doldurmuştur (Üçer, 2011: 77); 2) Anadolu'ya göç eden Türkler arasında tam olarak İslâmlaşmış, yeni Müslümanlaşmış gibi unsurlar olduğu gibi hiç Müslüman olmamış kişi ve gruplar da bulunmaktadır. Selçuklu sultanları musâhiplik yapısıyla hareket eden Türkmen iskânları ile Anadolu'da yeni yeni oymakların oluşmasını ve bunların boş arazileri şenlendirerek yeni köylerin oluşmasının önünü açmış (Üçer, 2011: 78) ve inanç bakımından farklı bu Türkmen kökenli popülasyonun dervişler eliyle basit ve sade bir İslâm anlayışı ve “halk tasavvufu” ile şekillenmesi sağlanmıştır (Üçer, 2011: 82); 3) Selçukluların dini siyaseti gereği yerleşik hayata geçen Türkmenlerle şehirler büyümüş ve bu merkezlerde Hanefî-Sünnî ağırlıklı bir kitâbî İslâm hâkim olmuştur. Anadolu'ya iskân edilen Türkmenler farklı coğrafyalardaki İslâmî teşkilatları, ulemayı, tekkeleri de bu coğrafyaya çekmiştir. Bu cazibe nedeniyle Kübrevîlik, Sühreverdiklik gibi tarikatlar ve Sünnî ulema Anadolu'ya akın ederek kent merkezlerine yerleşmiştir (Üçer, 2011: 81); 4) Türkmen boylarının Anadolu'ya dağıtılarak iskân edilmeleri, oba-boy-aşiretler arası huzursuzlukları engellemiştir. Kent merkezleri dışında yurt tutmaya çalışan obaların toprak açarak zaviye, köy inşa etmesi, bu bölgeleri imar etmiştir (Üçer, 2011: 79). Ömer Lütfi Barkan, Horasan Erenleri'nin Anadolu'nun İslâmlaşmasına etkisini görmüş fakat bunun neden kaynaklandığına makalesinde yer vermemiştir. Kanaatimizce musâhiplik-muâhat tatbikatı, Anadolu'nun İslâmlaşmasında başat rol oynamıştır. (2)

² Ömer Lütfi Barkan musâhiplik sistemine değinmese de Yesevî-Türkmen dervişlerin teşkilat yapısının gücüne değinmekten kendini alamaz: “Bu mistik tarikat ve teşkilâtın ne büyük kuvvet temsil ettiğini, aralarına aldığı halk kütesini muayyen sosyal nizamlar için nasıl harekete getirerek zamanlarının vekayinde büyük roller oynamış olduklarını tarih esasen kaydetmektedir. Selçuk devletinin en kuvvetli bir zamanında Babâî'lerin Anadolu'daki bütün Türkmen aşiretlerini birden harekete getirmek suretiyle bu devleti fena halde sarsmış oldukları malûm bir hakikattir. Fütuhâtı başarmak için Osmanlı ordularına yalnız teşkilâtı ve imanlı muharib temin etmekle kalmayıp, bu misyoner dervişlerin dinî ve sosyal fikirler propagandasıyla da, halk kütelleri arasında çok faal bir maya gibi faaliyete geçerek, o memleketlerin sosyal bünyesinde ve siyasî kuruluşunda büyük yenilikler yapmak için müsait kaynaşmayı yaratmakta, temsil ve fütuhât işlerini kolaylaştırmakta âmil oldukları da muhakkaktır.

Bu yapı, “fütüvvet”, “ahîlik”, “kardeş tutma” (ihvan) gibi kavram ve uygulamaları hayata geçirirken diğer tekke ve tarikatlar için model haline gelmiştir.

Türkmen Göçünün Anlamı / Devlet ve İktâ

Düzeni:

Ömer Lütfi Barkan, Anadolu'nun Türkmen göçü ile iskân meselesini Avrupalıların Amerika'ya yerleşerek oluşturdukları “üçüncü Avrupa” gibi ele almaktadır: “Onlar, yeni bir dünyaya, yani diğer bir Amerika'ya gelip yerleşen halk yığınları için, içtimaî ve siyasî büyük rol oynamış büyük kahramanlar ve bu hengâmeli devirde halkın içinden yetişmiş mümessil şahsiyetlerdir ve bu itibarla onları son zamanın dilenci dervişlerinden dikkatle ayırmak lâzımdır” (Barkan, 2013: 54); “Bu suretle, muhtelif memleketlerden gelmiş muhtelif insanların ve onların temsil ettikleri telakkilerin kaynaştığı Osmanlı İmparatorluğu; o zamanki Türk-İslâm âlemi içinde yeni bir dünya, bir başka Amerika teşkil ettikten sonra, her türlü yeniliklere sahne bir hayatın hazırlandığı yeni bir âlem haline girmiş bulunuyordu” (Barkan, 2013: 55).

Ömer Lütfi Barkan aktardığımız bu pasajlarda sömürgeci ülkelerin göçmenlerinin Amerika kıtasına göçüp yerleşmeleriyle Horasan'dan Türkmen Beylerin ve Moğol kuvvetlerin baskısı neticesi göçen Oğuzları benzeştirmektedir. Fakat Amerika kıtasına gelen kolonizasyon hareketi bir soykırıma ve hammadde talanına dönüşmesi ve kentlerde yığınlaşması karşısında Anadolu'ya gelen Türkmenlerin dağda-bayırda zaviye, köy kurması arasında benzeşlik kurmak güç görünmektedir.

“**Üçüncü Avrupa**” terimi Ömer Lütfi Barkan'a ait bir kavramsallaştırma değildir. Barkan'a göre Üç Avrupa vardır: **1)** Danzig, Glasgow, Budapeşte, Barselona arasında kalan sanayi Avrupası memleketleri, ki bunlar buhar-beygir kuvvetiyle işleyen ve cihan mikyasında istihsal için çalışan ülkelerdir; **2)** Canlı beygir gücüyle çalışan ve ziraat memleketleri halinde kalan şarkî Avrupa memleketleri; **3)** Denizaşırı Avrupa memleketleri. “Şarkıavrupanın adamları ve sanayi Avrupası'nın makine ve paralarıyla üçüncü bir Avrupa doğmuştu. Şimdi Amerika'nın müsait ve mutedil toprakları üzerine istiklal, say ve teşebbüs imkân ve haklarıyla beraber yerleştiler. Bu suretle yepyeni bir toprak üzerinde muhtelif ırk ve mezheplerin modern teknikle

imtizacından doğmuş yeni tip bir Avrupalı, yani makine kuvvetiyle mücehhez ve kapitalist iktisat sistemine mensup adam doğdu ve bu adamların teşkil ettiği cemiyetler, az zamanda anavatanlara karşı istiklallerini kazanarak *iktisadî rüşd milletlerini* teşkil ettiler” (Barkan, 1980: 118).

Barkan'a göre bir de “**Üç Doğu**” vardır; Osmanlı-İslâm âlemi “**Üçüncü Doğu**”dur:

Barkan, Avrupa'nın İslâm âlemi ile ilişkilerini “İyi muharip olan bu adamlarla harbetmek ve fütuhata yapmak pahalıya mal oluyordu” diyerek farklı bir yöntemle kurduklarını ifade eder. Buna göre “Dini ve kabilevi taassubu, şeyh, sultan, şerif, şah, emir, hidiv gibi müesses otoriteleri ve teşkilatı telaşa düşürmeden, bu yerli nüfuz sahîpleriyle Avrupalının teşriki mesai etmesi sisteminin tatbikatından husule gelecek kârları paylaşılacak istenildi (...) O liman, şimendifer gibi medeni tesisat yapmak istiyor, bu hususta memleketin gümrük varidatı, inhisarları veyahut bazı eyaletlerin varidatı karşılık gösterilmek şartıyla kasalarını açık bulundurmanın cazibesini göz önüne seriyordu. Eğer sultan bu hususta teveccühkâr ve endişesiz davranır (...) planların tatbikatı hususunda bir alet olmayı kabul ederse, kendisinin şahsi servet ve nüfuzunun takviyesi için her şey yapılabilir. Ekseriya ona iyi bir muhafız kıta yetiştirirler, emrine ecnebi zabıtlar gönderirler, isyanları bastırmak hususunda kendisine yardım ederlerdi. Aksi halde (...) siyasi entrikalar veya bir saray ihtilaliyle yerine bu işi yapmaya müsait tabiatında bir diğerini bulup getirmek cihetleri düşünülürdü (...) Mahalli nüfuz sahîplerini, müesses otoriteleri bir vasıta gibi kullanan ve ‘bayraksız istila’ veyahut ‘muslihane hulûl’ tabir edilen bu sistem masraflı koloni fütuhatından daha müessir ve sinsî bir usul olduğundan az zamanda taammün etti” (Barkan, 1980: 122).

Barkan'ın altı bölümlü coğrafya-tarih-iktisat okuyuşu, Avrupa'nın buhar gücü-endüstri ilişkilerini “sömürgecilik” temelinde yorumlamasından beslenmektedir. Avrupa dışı ekonomik bölgeleri kendi kültürel-sosyal-dini geçmişiyle ele alan bu yaklaşım, endüstriyi gerçekleştirecek Türk inkılâbını, tarımı göz ardı etmemesi konusunda uyarılmaktadır. Osmanlı bakiyesi Cumhuriyetin toprak sistemini güncelleyerek tarihle bağımlı kurmak, tarihsel sürekliliğini gerçekleştirmek istemektedir. Bu yaklaşımın kendi zamanına göre özgün olduğu söylenmelidir. Zira Kemalistler, Osmanlı sosyal-iktisadî-kültürel geçmişi “dinin geri kalmışlık ürettiği söylemi üzerinden” tasfiye ederken; İslamcılık düşüncesi de Kemalizm gibi “endüstri toplumu”nun istihsalde “tarım toplumu”na göre “kat be kat daha üretken neticeler verdiği” fikrine kapılmış ve Osmanlı'nın iktisadî-içtimaî kurumlarının “uyuşukluk sebebi” olduğu düşüncesiyle bunların (yeniçerilik-timar-sipahî-

Rum İlinin İslâmlaşmasında bu misyoner derviş gruplarının oynadığı rol her halde büyüktür (...)Türk dervişlerinin telkinatı ordularla birlikde ve hattâ ordulardan evvel fütuhata çıkmış ve karşı tarafı daha evvel manen fethetmiş bulunmaktadır” (Barkan, 2013: 52).

ahilik-tekke-vakıf sistemi-eğitim) tasfiyesi konusunda Kemalistlerle aynı “tarihsel bakış”ı sahip olmuşlardı. Oysa Ömer Lütfi Barkan, Osmanlı tarım ve toprak sisteminin yeniden incelenip hukukî bir temellendirmesini gerçekleştirip “Türkiye toplumunun sürekliliği” kaygısının merkezine koymuştur.

Ancak bu bakış, Türkmen topluluklarını, “İmparatorluğun kurulması için iş başında olan kuvvetler” durumuna indirgemektedir (Barkan, 2013: 55).

Oysa hakikat ve marifet toplulukları, kendilerini “İmparatorluğun kuvveti” olarak görmemektedir.

Ahmet Yesevî'nin “99.000 halifesini” Avrupa'nın Doğusuna, Anadolu'ya, Asya içlerine gönderdiği bilinmektedir. Dolayısıyla hakikat-marifet bilgisinin “siyasal üstü” topluluklar arasında ta'lim edildiği hususu görülmelidir.

Türkmenlerin çok parçalı topluluklar halinde hareket etmesi, o dönemin siyasal yöneticilerinin de birbirleriyle kavgalı birçok devletin kuruculuğunu yapması Türkmenleri “siyasal üstü” konuma taşımıştı. O dönemde birbiriyle çatışan devlet ve beylikler Türkmen kökenlidir.

Tufan Gündüz, Ebu'l Gazi Bahadır Han'ın “Şecere-i Terakime” adlı eserine dayanarak şöyle yazmaktadır: “Konar-göçer Türkmenler tarafından kurulan Selçuklu Devleti'nin özellikle İran'a hâkim olmasından sonra devlet idaresinde görev alan yerli idarecilerin de etkisi ile konar-göçer gelenekleri terk ederek yerleşik İran medeniyetinin tesirine girmesi ve Türkmenlere sivil idarede yer verilmemesi, onların yönetime karşı tavır almalarına yol açtı. Ebu'l Gazi bu değişimi “*Aldatılmışlık*” olarak yorumlamakta ve “*Selçukiler kardeş olup, kardeşiz deyip İl'e ve halka faydaları dokunmadı*” diye yakınmaktadır (...) Vezir Nizamü'l-Mülk'ün Türkmenlerin devlete güvensizliklerinin ortadan kalkması, yerleşik devlet düzenine alışmaları ve tedricen medenileşmeleri için 1000 Türkmen oğlunun gulam sistemine alınarak maşa bağlanması düşüncesi ise, gerçekleşmesi oldukça zor bir tasavvur idi. Çünkü **Nizamü'l-Mülk'ün devlet anlayışında devlete hizmet etmek, gönül bağlamak, devlet düzenine sadık kalmak, yani devletin hizmetkârı olmak esas idi. Oysa Ebu'l Gazi'nin yukarıda zikredilen sözlerinden anlaşıldığına göre Türkmenler devletin kendilerinin hizmetinde olmasını istiyorlardı** (...) Selçuklu hükümdarları Türkmenlerin rahatsızlıklarını bildiklerinden tedbir olarak onları, ya devlet idaresine direnen ve kontrolü güç olan dağlık bölgelerdeki topluluklara karşı denge unsuru olarak kullanıyorlar ya da uçlara sevk ederek Ermeni, Gürcü ve Bizans topraklarında yağmalar yapmalarına ses çıkarmıyorlardı” (Gündüz, 2015: 17-18).

Anadolu'ya göçen Türkmenlerin konar-göçerliği vurgusu farklı araştırmacılarla ısrarla

vurgulanmaktadır. ⁽³⁾ Bu vurgularda Anadolu coğrafyasının yaklaşık 300 yıl boyunca gerek Moğol iteklemesi, gerek Haçlı istilaları ve gerek ise Türkmen Beyleri arasındaki beylik/devlet çekişmeleri ile alt üst oluşu ve askerî varlığın devamı için iktâ (dirlik) düzeni kurulmasının gerekliliği değerlendirilmemektedir. Türkmen beylerinin kendi aralarındaki çatışmalar ve Haçlı-Moğol istilaları Anadolu'nun kuş uçmaz-kervan geçmez bölgelerinde gizlenen Türkmen boyları için 1) Güvenlik sahası oluşturmaktaydı; 2) Herhangi bir devlete vergi vermeyecekleri bir üretim biçimi oluşturmaktaydı. Yerli halkın ise (Rum-Ermeni) siyasi karışıklık ve istilalar nedeniyle kentlere çekildiği ve bunun Bizans kentlerinde büyük ekonomik sıkıntılara yol açtığı düşünülebilir.

Aşağıdaki tabloda Anadolu'nun hangi güçlerin çekişmesi altına girdiği görülmektedir (Tabloda devlet ve beyliklerin kuruluş ve yıkılış tarihleri yaklaşık. Tarihler, farklı kaynaklarda farklı verilmektedir). Böyle istikrarsız bir coğrafyada “Türkmenler konar-göçer idi” yargısıyla düşünce üretmenin ve zamanı kavramanın mümkün olmadığı ortadadır. Tufan Gündüz, Anadolu'nun Türkleşmesine delil olarak zikrettiği bir cümlede aslında dönemin istikrarsızlığına işaret etmektedir: “Moğol istilası sırasında Malatya civarında bulunan Germiyanogulları, daha sonra Batı'ya giderek yurt tutmuşlardı” (Gündüz, 2015: 21).

³ Ömer Lütfi Barkan da bu konar-göçerliğe işaret etmekte ayrıca askerî niteliğini vurguladığı bu toplulukların Osmanlı Beyliği lehine faaliyette bulunduğuna işaret etmektedir: “Dervişlerle ve zâviyelerle alâkamız, onların Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu meselesinin anlaşılması için üzerinde ısrarla durduğumuz bu garbe doğru akın işinde bize birer mümessil ve öncü gibi gözükmelelerinden ileri gelmektedir. Birçok köylere ismini veren, elinin emeği ve alınının teriyle dağ başlarında yer açıp yerleşen, bağ ve bahçe yetiştiren dervişler ve daima garbe doğru Türk akını ile beraber ilerleyen, benzerlerini doğuran zâviyeler ve bu zâviyelerin harbe giden, siyasî nüfuzlarını Padişahların hizmetinde kullanan, zâviyelerinde Padişahları kabul eden ve onlara nasihat veren şeyhler, bizim alâkamızı celb etmek için birçok vasıfları haizdirler. Hele onların daha fazla yarı göçebe Türkmenler arasında telkinatta bulunuşu, köylerde yaşayışı, toprak işleriyle meşgul gözükmesi ve benimsemek için dağdan ve bayırdan toprak açması bu alâkayı şiddetlendirmektedir” (Barkan, 2013: 55).

BÜYÜK SELÇUKLULAR (985/1038–1157)
ANADOLU SELÇUKLULARI (1075-1308)
SALTUKLULAR (1072-1202)
DANIŞMENLİLER (1071-1178)
MENGÜCEKLER(1080-1228)
ÇAKA BEYLİĞİ (1081-1093)
I.HAÇLI SEFERİ (1096-1099)
ARTUKLULAR (1102-1409)
II.HAÇLI SEFERİ (1147-1149)
EYYÛBÎLER (1171–1348)
III.HAÇLI SEFERİ(1189-1192)
IV.HAÇLI SEFERİ (1202-1204)
KÖSEDAĞ SAVAŞI (1243)
MENTEŞEOĞULLARI (1280-1424)
KARAMANOĞULLARI (1256–1483)
EŞREFOĞULLARI (1280–1326)
HAMİTOĞULLARI (1301–1423)
AHI DEVLETİ (1290-1354)
CANDAROĞULLARI (1299-1491)
DULKADİROĞLU (1298-1522)
KARESİOĞULLARI (1297-1360)
GERMİYANOĞULLARI (1300-1428)
AYDINOĞULLARI (1308-1426)
SARUHANOĞULLARI (1302-1410)
TEKEOĞULLARI (1321–1390)
CANİK (SAMSUN) BEYLİKLERİ (13.-14. yy)
ERETNA BEYLİĞİ (1328-1381)
RAMAZANOĞULLARI (1325-1608)
KADI BURHANEDDİN DEVLETİ (1381-1398)
KARAKOYUNLULAR (1380-1469)
AKKOYUNLULAR (1378–1508)

Türkmenlerin Moğol baskısından kaçarken Bizans hegemonyasının hâkim olduğu bir bölgede kendilerine yerleşecek bir yurt aradığı, Türkmen Beylerinin ise birbirleriyle çatışırken Türkmen obalarını kendi iktidarları için kullandığı hususu araştırmalarda dikkatlerden kaçmaktadır.

İbrahim Kafesoğlu, bu döneme ait bir kesiti şöyle vermektedir: “Geçen zaman içinde hükümdarsız kalan kıt’ada Doğu Anadolu’nun çeşitli bölgelerindeki beyler (Sivas’ta Dânişmendliler, Erzincan’da Mengüçükoğulları, Erzurum’da Saltıklar, Batı Anadolu’da İzmir’de Çakan, Efes’te Tanrı Bermiş Beyler ve daha sonra Artukoğulları, Ahlat Şahları) birer müstakil devlet olma yoluna girdiklerinden, Anadolu’da Selçuklu fiilî devlet birliği mevcut değildi. Buna karşılık, Bizans da İznik’te karşı taarruzlara geçmiş bulunuyordu. Önce kuvvetli donanma ile İstanbul’u tehdit ettiğini gördüğümüz Çakan Bey bertaraf edildi (1094) ki, buna İmparator Aleksios Komnenos kadar, herhâlde

Kılıç Arslan da memnun olmuştu. Zira sahil bölgesine hâkim olan Çakan, Anadolu sultanı için tehlike teşkil edecek bir kudrette idi. Sonra Anadolu’ya hareket eden sultan, bir Ermeni prensinin eline geçmiş bulunan Malatya’yı kuşattığı zaman (1096), Haçlı ordularının gelmekte olduğunu öğrenince, geri döndü (...) Yüz binleri aşan I. Haçlı Ordusu İznik’e doğru ilerledi. O civara yetişen Kılıç Arslan tarafından durdurulmadı ve Haçlılara teslim olan İznik, Bizans idaresine terk edildi (Haziran 1097) (...) Eskişehir-Akşehir-Konya-Ereğli istikametinde ilerleyen Haçlı ordusunun Kayseri’ye sevk edilen bir kısmı ile Hasan Bey şecaatle çarpıştı (...) Selçuklu sınırları (...) gerilemiş oluyordu (...) Durumdan faydalanan Toroslardaki Ermeniler de Kilikya’da bir prenslik kurmaya muvaffak olmuşlardı” (Kafesoğlu, 1972: 90-91).

Mehmet Şeker de “Anadolu’nun Türkleşmesi” konusunda ekonomi-üretim biçimi temelinde bir perspektif sunmaktadır: “Türkler’in Anadolu’daki fetihleri, Bizans ve Haçlıların buna karşı taaruz ve seferleri ve iç çekişmeler, Anadolu’da Türk ve yerli nüfusun azalmasına hattâ birçok yerlerin boşalmasına, bundan dolayı da üretim, gelir ve vergilerin düşmesine sebep oldu. Yerleşmenin ilk yüzyılında Türklerin çoğu göçebe kaldığı ve yerleşik hayata geçiş yavaş seyrettiği için Selçuklu Devleti yerli çiftçilere ihtiyaç duymaktaydı” (Şeker, 2006: 69). Mehmet Şeker’in bu vurgusuyla “Türkmenlerin yerleşmesi” kaygısının arka planında askerî sistemin yürütülmesi için gerekli tarım emeğinin (ki tımarlı arazide çiftçilik demektir) vergilendirilmesi meselesinin bulunduğu görülmektedir. Mehmet Şeker, Anadolu’daki beyliklerin Anadolu Selçuklu hükümdarları tarafından verilen iktalara dayandığını da ifade etmektedir. İktâ düzeni tarımın teşkilatlandırılması ve halkın vergilendirilmesi ile doğrudan ilgilidir. “Birçok şehir ve bölgede hâkimiyet kurarak, bir bölümü çok kısa, bir bölümü ise uzun zaman egemenliklerini sürdüren Türkmen asıllı beylerin adı ile tanınan bu beylikler, ya Malazgirt Savaşı’ndan önce ya da sonra Doğu Anadolu bölgesinde şehirler fetheden Selçuklu hânedânı mensupları ve akrabaları ile ileri gelen komutanlara ve kahramanlıkları ile hizmet etmiş olanlara iktâ (dirlik) olarak verilen bölgelerde kurulmuştur (...) Anadolu’da kurulan [beyliklerden] biri de Dânişmendliler’dir (1071-1178). Sultan Alp Arslan’ın hizmetinde iken Malazgirt Savaşı’na da iştirak eden Dânişmend Gazi, zaferden sonra kendisine iktâ olunan Sivas’ı fethetmiştir (...) Zaman içinde Anadolu’da kurulan beylikler arasında en güçlü ve büyüklerinden biri haline gelen Dânişmendliler, Anadolu’nun Türk yurdu haline gelmesinde de önemli hizmetler ifa etmiştir (...) Dânişmendliler’in yıkılışından sonra bu hânedana bağlı çeşitli boylar Anadolu’ya

dağılmışlardır. Hatta bunlardan bazıları Rumeli'ye de geçmişlerdir" (Şeker, 2006: 70-71). Mehmet Şeker, Dânişmendliler hânedanına bağlı boyların Sivas şehrini merkez ittihaz ederek Amasya, Tokat, Niksar, Kayseri, Zamantı, Elbistan Develi, Çorum'u zapt ettiğini de vurgulamaktadır (Şeker, 2006: 70).

Bu durumda Anadolu'ya gelen boyların şehir hayatını bildikleri, askerî bir sınıf olarak ülkede varlık buldukları, ancak ülkedeki karışıklık ya da istikrarsızlıklarla senkronize bir hayat tutturarak konar-göçerliğe de geçebilecek bir üretim biçimi içinde yaşadıkları söylenebilecektir.

Sivas ve çevresindeki şehirlerde hükümler olmuş bir boy sisteminin beylik yıkılınca Rumeli'ne geçişi ancak böyle izah edilebilir. Bu nedenle Türkmen boyları 1) askerî nitelikte, 2) kendi üretim biçimlerine bağlı, 3) teşkilatlı organik yapılar olarak ele alınmalıdır. Türkmen göçlerinin "yığın hareketi", "kitlesel yer değiştirme" gibi algılanmaması gereklidir. Osmanlı kuruluş yıllarındaki bazı dervişlerin yaptıkları hizmete karşılık öşür vermekten muafiyet talep etmeleri de yöneten/yönetilen arasındaki sözleşme ekseninde anlaşılmalıdır. Yazılı bir sözleşme yoksa da Ahî zaviyelerinin yaptıkları hizmetle ilgili bir karşılık aldıkları söylenebilir. (4) Ömer Lütfi Barkan'ın kolonizatör dervişlerin öşürden muaf olmadıklarına dair birçok kayda da işaret etmesi meseleyi ele alırken iktâ düzeninin mantığından ayrılmaya yol açmamalıdır. Kolonizatör dervişlerin "kâfiri kör" toprağı şenlendirmesi, kırsal coğrafyanın imarı, değirmenler inşa edilerek köyler teşkil etmesi oba-boy-aşiretlerin coğrafyada dilediği gibi "at oynatabileceği" anlamına gelmemektedir. Devlet (beylik) zaviyelerin faaliyetini "devlet hizmeti" gibi görmekte ve hizmeti gördürdüğü kadroları "devlet memuru" haline getirmek istemektedir. (5) Barkan'ın işaret ettiği gibi bu hizmetler devlet tarafından "tumar" içinde değerlendirilmiştir.

Nitekim Ömer Lütfi Barkan, yöneten'in bu zaviyelere faaliyetlerinde izin vermesinin şartlarını da "tumar sistemiyle" açıklamaktadır: "Zâviyelerin bir kısmının tesis ve muhafazasının sebebini, boş

4 Ömer Lütfi Barkan bu hususa dair birçok örnek verir. Bunlardan birinde şöyle yazar: "Saruhanda Nif nahîyesinde Kapu Kaya demekle maruf mevzii Hamza baba nâm derviş "dest-i rencile açub ihyâ idüb, su getiririb bir zâviye binâ idüb, bağ diküb" Allah rizasiycün oradan gelüb geçene hizmeti dokunduğu sebeble; Sultan Beyazid tarafından öşürden affedilmiştir" (Barkan, 2013: 70).

5 Ömer Lütfi Barkan'ın zaviyeleri "devlet memurluğu" olarak kodlamasına ilişkin bir değişimine aşağıda yer verilecektir.

toprak bulub yerleşmek ihtiyacında olan muhacirlerin nüfuzlu mümessilleri tarafından yeni açtıkları toprakların geliri mukabili olarak, devlete âit umumî hizmetlerden bir kısmını kendi üzerlerine alarak yolculara ve nakliyata yardım etmek suretile muâfiyetlerini idâme ettirmek teşebbüsü gibi telâkki edebiliriz. Filhakika, unutmamak lâzım gelir ki, hükümetin zaviye sahipleri gibi iç kolonizasyon işlerinin faal ajanları vaziyetinde hakikaten mahallinde açılmış olması ve müessir bir şekilde yolculara muavenette bulunabilmesiyle kaimdir, aksi takdirde ya (15) numaralı kayıtta görüleceği üzere, yol üzerinde vaki olmadığı için zaviye olmağa selâhiyetli olamayacağından bahsedilerek, veyahut (12, 13, 14) numaralı kayıtlarda olduğu gibi, şeyhlerinin "âyende ve revendeye hizmete kusuru" veya "bel'iyâtı" zâhir olduğundan bu zaviyeler ilga ve yahut sahiplerinin elinden alınub başkalarına verilmektedir. Diğer taraftan, devlet için malûm birçok zaviyelik yerler boş ve harab olduğu zaman, oralarını tekrar şenletmeğe ve zaviyeyi işletmeğe iltizam edenlere tekrar verilmektedir. Nitekim Kütahyada Şeyh Saltık zaviyesinin vaktile timara verildiği için harab olmuş bulunduğunu gören bir vilâyet muharriri, onu merkeze "tamir ider kimesne bulunur" diye bildiriyor. Bu suretle bu zaviye şeyhliği talibi uhdesine havâle edilmek üzere, âdeta askıdadır (15). Bu şekilde münhal olan diğer bi zaviye şeyhliği için ise; Kütahya kadısı Ahî Hızır'ın münasib olduğunu bildirmektedir" (Barkan, 2013: 73); "Bu zaviyelerin her birinin en lüzumlu ve tenha yerlerde mamur bir konak yeri hizmetini gördüğünü, derece derece muhtelif büyüklükte olanlarının, imaretli ve kârbansaraylı şekillerinin mevcut bulunduğunu da biliyoruz. Zaviye şeyhlerinin aynı zamanda gerek zaviyenin ve gerek civarın emniyetinden de mes'ul bulunduğunu hatırlıyalım. Filhakika,

Osmanlı İmparatorluğunda aylıkla asker ve memur kullanacak kadar para ekonomisi münkeşif bir halde bulunmadığından, her vazife ve memuriyet toprak gelirinden bir kısmının hasr ve tahsisi veya sadece bazı vergilerden muâfiyet mukabili olarak iyfâ edilmektedir. Bu zaviyette yolların ve memleketin emniyeti ile alâkadar olan devlet; çok defa bu emniyeti temin edecek zaviyette olan kimselere, harb adamlarına veya cemaat reislerine bir köyün tumarını veya bir derbend yerinin bac resmini vermektedir veyahut o hizmet mukabilinde cemaati ile beraber o civarda yaşayıp her türlü vergi vermekten affedilmiş olmasını kabul etmektedir. Fakat bu kabîl kimseler, bu gibi muâfiyetler mukabilinde, o yerin emniyetinden mesuldür" (Barkan, 2013: 75).

Giderek bu zaviyelerin bağlı oldukları obaların askerî ve ekonomik varlıklarını koruyan yapılar olduğu da söylenebilir. Türkmenlerin yerleşmeye dair itirazlarını "tumar alamadığı için vergi

düzenine girmeme iradesi” gösteren **“askerî toplumsallıkların refleksi”** olarak görülmelidir. (6) Fakat bu zaviyelerin devletin/devletçiklerin gücüne göre strateji geliştirmiş olacağı ihtimalden uzakta değildir. Zaviyeler pazara mal sürme ve silah kullanma statülerini korumanın aracını oluşturmakta, diğer yandan devlet ile halk arasındaki vergi düzenini tesis etmeye dönük çift taraflı hizmet üretmekteydi. Devlet, kırsal alanda eşkiyayı kovalayan zaviyelerden hizmet alırken halk da bahçe açıp, değirmen inşa eden fütüvvet hareketinin etrafında toplanıyordu. Böylece üretim alanının (tumar ziraî üretimi organize edip vergilendiriyordu) sınaî-ticarî hayatın da askerliğe tabî kılınması sağlanmaktadır.

Osmanlı'nın kuruluş tarihine bu zaviyeden bakmak, Ahilerin niçin Osman Bey'in etrafında kenetlendiğini de izah edicidir. Ahilik sistemiyle birbirine bağlanan “pazar yapısı” Türkmen boylarının mallarının “pahaya” çevrilmesine fırsat vermektedir. Osman Bey'in Edebalı'nın kızını alması Anadolu'daki tüm pazarların ahiler üzerinden birbirine bağlılığını siyasileştirmiştir. Hz. Peygamber (asv)'in de Medine'ye hicretinin hemen arkasından **“Medine Pazarı”** inşasını aynı zaviyeden okumak gerekir. Medine'ye hicret eden muhacirlerin Medine'li yerliler gibi ziraatle uğraştırılmaması Müslümanlar arasında iktisadî

çatışmayı engellemek amacını taşımaktadır. Böylece muhacirler Mekke'de bildikleri iş olan ticarete yönlendirildiler. “Müslüman Pazarı” bu işbölümünden doğdu. Hz. Peygamber (asv)'in hakemliği Yesrib halkınca kabul edilmişti. Fakat “Müslüman Pazarı” vergi düzeninde yeni bir zihniyet getirdi ve malların pahalılaşmasına sebebiyet veren uygulamayı iptal etti. Buna göre pazara mal getirenden vergi alınmayacak, satılan maldan vergi alınacaktı. Ayrıca “sabit pazar yeri” uygulaması da iptal edildi. Satışta eksik tartma, faiz, iyi mal gösterip çürük-eksik mal satma gibi uygulamalar da denetimle (ihtisap müessesesi) engellendi. Pazar güvenliği nedeniyle “Müslüman Pazarı” tercih edilip, “Yahudi Pazarı” devre dışı kalınca Yahudiler Hz. Peygamber (asv) ile yaptıkları (“Medine Vesikası” adıyla bilinen) anlaşmayı çiğnediler. Dolayısıyla **“Pazar kurma”** (buna “akçe basma” da diyebiliriz) siyasi bir iştir. Osman Bey'in Karacahisar'ı fethedince şehre kadı ataması ve pazarın kurallarını belirlemesi de Hz. Peygamber (asv)'in “Medine Müslüman Pazarı” uygulamasına benzer bir tatbikat olarak okunmalıdır.

Diğer taraftan, Selçuk-Osmanlı tarihi boyunca Türkmenlerin siyaseti belirleme konumundan “düşüklerinde” pazar sisteminden de çıktıklarını görüyoruz. Bu nedenle Türkmenlerin konar-göçerlikleri değil, beylik kurucu aşiret-boyların, beylik yıkılınca “pazar sisteminden çıkmaları”ni hayata çıkaran “toplum sistemleri” önemsenmelidir. Türkiye'ye 2011 Nisan ayından beri gelen Suriyeli sığınmacıların “yığın halinde” yaşadığı görülmektedir. 11.-13.yüzyıl boyunca Anadolu'ya göçen Türkmenlerin değişik boyları, kendi üretim araçlarına sahip topluluklar olarak “Rum-Roma Pazarı”na bağlı kalmadan varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Dolayısıyla Anadolu'nun İslâmlaşmasını sağlayan Türkmen mucizesi bu örgütlü toplumun **“Pazar inşa eden”** ve **“Kanun koyan”** iradesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu irade Türkmen topluluklarının devlet idaresinde “söz sahibi” kılınmasını da “pazarlık konusu” eden “devlet üstü” varlıklarıyla birlikte ele alınmalıdır.

Türkmen oba / boy / aşiretleri coğrafyaya yayılmış durumdadır ve belli bir beyliğin “milleti” değildir. Oba-boy-aşiretlerin bölümleri farklı beylik ve devletlerin egemenlik alanında kalabilmektedir. Bir hânedan bu hânedanın varoluş-yokoluş süreçlerine ve hegemonya alanlarına bağlı kalmayan oba / boy /aşiretlerin yeni siyasal konumlanışa göre tavır alacağı hususu tartışmasızdır. Bu gerçeği gören beylik yapıları (yöneten) devletleşme sürecine girdiklerinde, oba / boy / aşiretlerin dağıtılarak bunların kültürel birliklerinin, anlam dünyalarının kırılmasını kendi varlıklarının sürdürülebilmesi için kaçınılmaz görmüşlerdir. Bu çerçevede Osmanlı'nın önce I. Murat ve sonra da II. Mehmet

⁶ Ömer Lütfi Barkan bu zaviyeleri “milis kuvvetleri” gibi ele alır: “Meselâ, (67, 71) numaralı kayıtlardaki zaviye vakfı topraklar, öşür ve haraç vermekte devam etmektedir. (8, 9, 10, 71 ve 73'i numaralı kayıtlarda gördüğümüz veçhile, harbe giden veya yerlerine adam gönderen zaviye şeyhlerinin bulunması, daha evvel Osman Gazinin ve Orhanın birçok silâh arkadaşlarının Ahî ve Derviş unvanı taşıyan muharib dervişler olduğunu yukarıda gördüğümüz için, bizi hayrete düşündürmemelidir. Nitekim Ahîlerden bahseden İbnî Batuta da onların Anadolu'da Türkmen akvâmı arasında her köy ve kasabada mevcut olub eşkiyayı tenkil için büyük bir kudret temsil ettiklerini söylemektedir. Şüphe yok ki, bugünkü bazı Faşist rejimlerdeki fırka milisleri gibi, Ahîlelerin emri altındaki gençlik teşkilâtı da, silah kullanmasını öğrenmiş oluyor ve icâbında Ankara Ahîlerinin yaptıkları gibi, İdarî bir istiklâl kadar varan sağlam bir teşkilât kabiliyetini gösterebiliyorlardı. Bundan sonra göreceğimiz veçhile; tenhâ ve ıssız yerlerde adetâ bir emniyet karakolu ve' bekçi vazifelerini gören vaziye şeyhleri'nin bu hususî zâviyeleri de ancak kendilerinin temsil ettikleri bu harb ve tenkil kuvveti ile izah edilebilir” (Barkan, 2013: 72-73).

eliyle devşirme/gulam asker sistemine geçişi politize etmesi kaçınılmaz görülmüştür.

Görüleceği üzere Anadolu coğrafyası Bizans, Haçlılar, Ermeniler, Moğollar, Türkmen Beyleri arasındaki çatışmalar nedeniyle dirlik-düzen içinde bulunmamaktadır. Bu olgu nedeniyle Türkmen fütüvvet toplulukları kendilerini güvende hissedebilecekleri bölgelerde bazen topluluklar halinde, bazen de gazi/ahî/abdalan zümreleri olarak zahîrde konar-göçer olarak algılanan bir üretim biçimi içinde yaşadılar.

Türkmen Beylerinin kendi aralarındaki çatışmaların fütüvvet-musâhiplik marifetine sığmayacağı ifade edilmelidir. Nitekim İbrahim Kafesoğlu'ndan aktardığımız pasajda Kılıç Arslan, Çakan Bey'in İstanbul (küffar-Bizans) tarafından bertaraf edilmesine sevinmektedir. Bu sevincin "gazilik" değerleri ile çatıştığı söylenebilecektir. Bu zaviyeden nazar edildiğinde Osmanlı tarihçilerinin dört sosyal zümreli Türkmen hareketinin içinde zikrettiği "gazi"lerin, Türkmen beylerini ihtiva etmediği ileri sürülebilir. Türkmen fütüvvet topluluklarının gazi/ahî/abdalan/bacı zümreleri ancak Yesevî irfanına bağlanan toplulukların bağlanıp yaşattıkları marifet bilgisi içinde anlam kazanmaktadır. Böyle bir nazarla Moğol istilaları ile Anadolu'ya sürülen Türkmenleri iki katmanlı bir topluluk tasavvuru ile ele almak gereği bulunmaktadır. 1) Mürşid-talip toplulukları olarak fütüvvet-musâhip marifetiyle Anadolu'ya gelenler; 2) Beylik/ganimet/yağma peşinde Anadolu'ya gelenler.

Konar-göçerlik bu zaviyeden devlet kurucu bir zihniyet olmaktan çok şehir inşa eden bir zihniyete açılmaktadır. Fütüvvet topluluklarının şehir tasavvurlarında bulunan "Rıza Şehri" kavramı da böylece yerli yerine oturacaktır.

Anadolu Derviş Zümreleri Bildiğimiz Tasavvuf-Sûfi Hareketi İçinde Değildir:

Türkmenlerin Yesevîlikle irtibatının Nakşibendîlikle sürdürüldüğü fikrine katılmak mümkün görünmemektedir.

Mustafa Kara'nın "Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi" kitabında bu konuda çok sınırlı bilgi verilmektedir. Kara'ya göre Ahmet Yesevî (ö. Yesi, 562/1166) Buhara'da Yusuf Hemadanî'ye (ö. 535/1140) intisap etti. Türklerin Müslüman olmasında hizmeti geçmiştir. Tarikat Hâcegân tarikatı olarak da isimlendirilmektedir. Mustafa Kara'ya göre Yeseviyye tarikatı hayatîyetini Nakşibendîlik içinde sürdürmüştür (Kara, 1990: 301). Mustafa Kara yazının devamında Bektaşîlik ve Nakşibendîliğin Yeseviyye tarikinin iki ayrı kolunu oluşturduğunu kabul edenlere de işaret eder (Kara, 1990: 301).

Mustafa Kara'nın ilk vurgusunu Fatih M. Şeker de yineler: "Teşekkül devrindeki Türk tasavvuf anlayışı, at sırtında idrâk edilebilecek bir mistik hayatın imkânlarıyla paralel bir manzara arz eder. İsmen genelştirmek kolay olmasa da fikir ve

muhtevâ itibarıyla, bu dönemin Nakşî bir güzergâhta seyr ü sefer ettiği söylenebilir. Öteden beri akıp gelerek Türkistan iklimine mâl olan hemen her şeyi içselleştiren Manas Destanı'na Bahâeddin Nakşibend'in isminin dâhil olması şaşırtıcı değildir. Bu anlayış Osmanlı'nın yükselmesine ve genişlemesine paralel olarak Mevlevîlik halinde incilir (...) Nakşîlikle Mevlevîlik arasında tabii bir irtibatın mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Bu yapı, modernleşme devrinde yerini tekrar Nakşîliğe bırakır (...) Bu tarikat, III. Selim'den itibaren Osmanlı bürokratlarına istikamet verir (...) Burada cevap bekleyen mesele şudur: Nakşîliğin her iki dönemde bu kadar öne çıkmasının sırrı nedir? Bu sorunun yaklaşık bir cevabı şudur: Horasan-Türkistan-Maverâünnehir hattında realist bir tasavvuf anlayışına duyulan ihtiyaç meydandadır. *Cihâd* İslâm'ın şartlarından biri olarak gören, İslâm'dan evvelki devirden beri mistisizmle yoğurulan ve kavruan bir iklimde, ancak iki zıt kavramın bir arada toplandığı Halvet der encümen anlayışla tutunulabilir" (Şeker, 2013: 76).

Fatih M. Şeker, görüşünü İbn Haldun'u da delil göstererek derinleştirir: "Oğuzları dünya milletlerinin en büyüğü olarak selamlayan İbn Haldun'un bütün mezheplerin menbâi olarak Ebu Hanife'yi gördüğünü, İslâm'ı yorumlamada en kâdim okul olan Hanefîliğin bir manada Müslümanlıkla aynileştirdiğini hatırlayalım. Bu bakımdan tarih boyunca İslâm yorumumuzun üzerine binâ edildiği Hanefîliğin Türklere mahsûs bir mezhep olarak görülmesi tesadüf değildir (...) Türklerin İslâmlaşmasına vesile olanlar, Hanefî mezhebine mensup oldukları için, mağluplar da gâliplerin dinini/mezhebini tercih etmek zorunda kalmışlardır (...) Türk devlet geleneği, İslâm'la en problemlî görüldüğü zamanlarda bile -ki bu zâhiren böyledir- Hanefîlikten, hadi onu da söyleyelim Nakşîlikten vazgeçmemiştir" (Şeker, 2013: 76-77). (7)

⁷ Fatih M. Şeker'in tarihi günümüze göre dizayn eden bu yaklaşımı Ömer Lütfi Barkan'ın makalesi ekseninde doğrulanmamaktadır: "Bu neviden dinî teşkilât, mevcut delâilden anlaşıldığına göre diğer Anadolu Beyliklerinin teşekkülünde de büyük bir rol oynamıştır. Anadolu'da, Osmanlılardan evvel teşekkül etmiş olan diğer beyliklerin de Osmanlılar gibi muhtelif tarihlerde Anadolu'ya gelen veya nakledilen Oğuz yani Türkmen boylarının Bizans ve Kilikya hudutlarına yerleştirilmesi neticesi meydana geldiği düşünülecek olursa, Türkmen kabileleri arasında yayılmış olan dinî tarikatların ve bu tarikatların temsil eden şahısların nüfuzu kendiliğinden meydana çıkar. Selçuk devletinin sarsılmasında bu Türkmen kabilelerine istinad eden

Fatih M. Şeker, Kaşgarlı Mahmûd'un "Türkler ehli ve vahşî olmak üzere ikiye ayrılır" şeklindeki perspektifine dayandığını iddia etmekte ve bu perspektife İbn Haldun'un da katıldığına değinmektedir. İbn Haldun'un "Türkler ve Türkmenler" şeklinde ikili bir tasnif yaptığına işaret ederek Türkmenliği bu paradigmayla göçebelik (bedâvet) içinde değerlendirir: "Kendilerini bileyleyip keskinleştiren bedâvetleri sebebiyle şecaate sahîp olan göçebe Türkmenler, yerleşik hayat sürenlerin aksine, savaşıma kudretiyle diğer milletler üzerinde hâkimiyet kurarak onları köleleştirme gücüne sahiptir" (Şeker, 2013: 109). Sencer Divitçioğlu'nun yazdıkları ise farklıdır. Divitçioğlu, "Abdalan-ı Rum" zümreyi anlatırken şöyle yazar: "Abdalan-ı Rum, 13. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'ya gelen derviş, şeyh ve onların halifelerinin Yeseviye, Melamiye, Kalenderiye, Haydariye ve Vefâiye adları altında anılan gayri-Sünnî ve doğal olarak Sufî tarikatların –ki bunlara *Horasan Erenleri* de denilir- Anadolu'da hep birlikte yoğurup oluşturdukları Babailik, Taptuklu ve Baraklu Kalenderiyesi, Cavlakiye ve nihayet Bektaşilik gibi sonradan Alevilik adını alacak *syncretic* öğretilere inananlara verilen genel bir addır" (Divitçioğlu, 2000: 61). Melamiye, Kalenderiye, Haydariye, Cavlakiye gibi tarikleri konu etmesek bile Divitçioğlu'nun işaret ettiği Vefâiye tarikini Osmanlı'nın kuruluşu tartışmalarında mutlaka ele alma gereği bulunmaktadır.

Fatih M. Şeker'in yorumunda Türkmenlerin Hanefî-Yesevî-Nakşî olduğu, kendilerine İslâm'ı anlatan askeri gücün İslâm inancını tevarüs ettiği vurgulanmaktadır. Ancak Osmanlı tarihini yazan Derviş Ahmed Âşıkî'nin "Aşıkpaşaoğlu Tarihi"nin daha hemen başında kendi şeceresini şöyle verir: "Ben ki fakir Derviş Ahmed Âşıkî'yim. Babam Şeyh Yahya, onun babası Şeyh Selman, onun babası Aşık Paşa, onun babası da zamanın kutbu Baba İlyas'tır ki, Seyyid Ebülvefâ'nın halifesidir" (Derviş Ahmed Âşıkî, 2011: 13). Görülüyor ki, Osmanlı'nın kuruluş dönemini anlatan en önemli kaynağı kaleme alan derviş bir Vefâî'dir.

Derviş Ahmed Âşıkî, tarihinin ilerleyen bölümünde Geyikli Baba hakkında şunu yazar: "Durgut Alp (...) Orhan Gazi'ye bir adam gönderdi: Benim

köylerim yanına bir hayli derviş geldi. Yerleşti. Aralarında bir derviş vardır. Zaman zaman gider, dağlarda geyiklerle gezer. Hayli mübarek kişidir, dedi. Orhan Gazi: Acep kimin mürididir? Kendisinden sorun, dedi. Sordular. Baba İlyas müridiyim. Seyid Ebülvefâ tarikatindenim, dedi" (Derviş Ahmed Âşıkî, 2011: 54). Vefâliğin devlet katında en üst düzeyde tanındığı, kendilerine toprak tahsis edilip, vakıf kurulduğu dikkate alınırca Osmanlı erken dönem süfi tasavvurunun tek boyutlu ve genellemeci değerlendirilemeyeceği ortadadır.

Safevî Devleti'nin 1501'de kurulduğu da hatırlanmalıdır. Bu nedenle Osmanlı'nın kuruluşunda (1299-1453) rol oynayan sosyal zümrelerin inanç biçimlerinin Safevî Devleti öncesinde sorgulanmadığı söylenebilecektir. Gerçekte Türkiye'de "Osmanlı Devleti" hakkında yapılan tüm idealleştirmelerin 1453-1799 arası döneme işaret ettiği de açıktır. Nitekim Cemal Kafadar'ın getirdiği "metadoksi" kavramı 1299-1453 arası dönemin din-siyaset-sosyal zümre ilişkilerini farklı şekilde ele alır. Ayfer Karakaya-Stump, Cemal Kafadar'ın yaklaşımını şöyle yorumlar: "Cemal Kafadar, geçOrtaçağ Anadolu'sunun dinsel tarihini katı bir Sünnî/Şii ayrımı üzerinden ve keskin mezhepsel kategoriler içinde tanımlanan "ortodoksi" ve "heteredoksi" kavramları temelinde anlamaya çalışmanın sorunlarını ve yetersizliğini vurgulamıştır. Yazar, 11. ve 15. yüzyıllar arasında Anadolu ve Balkanlar'daki uç bölgelerinin karmaşık dinî panoramasını betimlemek için "metadoksi" terimini önerir. Kafadar, metadoksiyi aynı anda "doksilerin ötesinde olma, doksilerin ayırında olmama veya doksileri önemsememe hali ile sıkı bir ortodoksi tanımlayıp güçlü bir şekilde topluma empoze etmek kaygısı taşıyan bir **devlet aygıtının yokluğu**" şeklinde tanımlar" (Karakaya-Stump, 2015: 192-193).

Cemal Kafadar'ın "**11. ve 15. yüzyıllar arasında ortodoksiyi tanımlayan bir devlet yokluğu**" durumuna işaret eden yaklaşımı kanaatimizce kısmen kabul edilebilir ise de temellendirilmesi

Babaîlerin isyan ve propagandalarının tesiri olduğu gibi, aynı Babaî şeflerinin Ertuğrul ve Osman Gazi zamanında faaliyette buldukları ve Karaman oğullarının da müstakil bir devlet kurmasında Babaîliğin ve Babaî şeflerinin büyük bir rol oynamış olduğu anlaşılmaktadır. Bu mühim meselelerin tafsilâtıyla tetkikini yapacak ve bu hususta kat'î bir fikir beyan edecek vaziyette bulunmamak"tır (Barkan, 2013: 59).

gerekir. Zaviyelerin bir tür “devlet memurluğu” görevini ifa ettiğine yukarıda işaret etmiştik. ⁽⁸⁾ Ömer Lütfi Barkan’ın da işaret ettiği gibi Osmanlı’nın kuruluş dönemi tekkesi, coğrafyanın emniyetinden mesuldür. Hatta kendi mıntıklarındaki hırsızlık ve cinayetden de onlar sorumludur. Bu da ona askerî-inzibatî nitelik vermektedir: “Zaviye şeyhlerinin aynı zamanda gerek zaviyenin ve gerek civarın emniyetinden de mes’ul bulunduğunu hatırlıyalım” (Barkan, 2013: 75); “Dağ başlarında (83, 65) ve isimlerinin ifade edeceği veçhile meselâ, Yalnız Kuyu demekle maruf virânelerde (136), Ahî Çukurunda (119), “be-gayet gekerü” yerlerde tesis edilen **zaviyelerin, yukandanberi gösterdiğimiz veçhile kırlarda emniyet ve konak hizmetleri olduğu gibi;** (3) numaralı kayıta görüleceği üzere, **açıkça “ıssız ve korkuluk” yerleri görüb gözetmek için bir tekke kurub oralara yerleşen ve sefer olduğu zaman asker gönderen yerler gibi zaviyeler de pek çoktur.** Filhakika, o zamanın münakale tekniğinin çok geri vaziyetine rağmen, **ancak bu sâyededir ki ticaret ve ziyâret maksatlarıyla seyahat büyük miyasta kolaylaşmış, teminat altına alınmış** bulun- maktadır. Çünkü yol boyları ve menziller hesabı bir şekilde yerleştirilen köyler, zaviyeler ve kârbansaraylar tarafından itinâ ile muhafaza

⁸ Devlet memurluğu konusunu Barkan, şu satırlarında ele alır: “Bozokda, yalnız yol üzeri olmakla kalmayub aynı zamanda bir ılıcası bulunan köyde, gelüb gidenlerin inmesine ve hizmet görmesine mahsus olarak yapılan bina, “tekke misâli bir ev” olarak tavsif edilmektedir. Bu suretle kendiliğinden bir iskân ve kolonizasyon şekli olmaktan çıkarak **hükümetin mütemadi kontrolü altında çalışan bir umumî hizmet müessesesi** şeklini aldıklarını ve **zâviye şeyhliklerinin resmî bir memuriyet haline girdiğini** ve bu suretle memleketin nakl ve mübadele işlerinin muntazam işlemesine yardım etmek sayesinde, refahın ve zenginliğin artması için ne kadar büyük bir mevkii olduğunu büyük idare memurlarının çok iyi takdir etmiş olduklarına diğer bir misal de Erzincan evkaf kanununda bulunmaktadır. Bu kanunun muhtelif maddelerinde uzun süren harbler neticesinde harab olan bir memleketi şenlendirmek, âsâyiş ve emniyetini temin ederek halkı celb edebilmek için düşünülen tedbirler arasında; (madde, 3) eski zaviyelerin ihyâsı ve münasib mahallerde yenilerinin ihdâsı hususu, vilâyet muharririne devlet merkezi tarafından sarıh bir tâlimat şeklinde tafsilâtiyle emredilmiş bulunmaktadır” (Barkan, 2013: 74).

edilmektedir” (Barkan, 2013: 75); “Fakat bu kabîl kimseler, bu gibi muâfiyetler mukabilinde, o yerin emniyetinden mesuldür. O civarda bir hırsızlık veya katil vakası vuku bulursa onlar tazmin etmekle mükelleftir. Suret-i umumiyede derbend teşkilatına has olan bu nizamlar, zaviyelerin birçoğunda caridir” (Barkan, 2013: 75).

Ömer Lütfi Barkan “zaviye” kavramına da makalesinde bir kayıttan hareketle tanım getirmektedir. Barkan’ın konuya getirdiği izah şudur: “Çorumlu livasında; “hariç-ez-defter”, “mahûf ve tahaffuzu vâcib” bir yerde Mezîd Fakih bir mescit ve kârbansaray binâ idüb şenletmek için gelecek halka bir takım muâfiyetler bahşedilmesini temin etmiş bulunduğundan; bu şekilde “konağı muhafaza için istimâlet” ile cem olanlarla teşkil edilen bu köyün mâlikhane hissesi “zâviye”ye âit bulunmaktadır. Bu kayda nazaran; “**zâviye” kelimesi gayet umumî bir mânâ ifade etmekte ve bazan bir tekke, bir konak yeri, veyahut burada olduğu gibi, bir kârbansaray bile zâviye addedilmektedir.** Filhakika, (219) numaralı kayıttan da anlaşılacağı veçhile; **zaviye, yolcuların emniyetle inüb istirahat edebilecekleri, hattâ yiyecek bulabilecekleri bir yerdir** ve zaviyenin biraz büyüğü bir imaret addedilebilir. Bu kayıtda vilâyet muharriri, Silifkenin, Kıbrıs fetholunaldanberi gayretle geçit yeri olduğu sebebden, zâviye değil hattâ imarete küllî ihtiyacı varken zâviye vakfının medreseye verilmesini çok mânâsız buluyor ve gelüb gidenlerin yatacak yer hususunda müzayaka çekmelerini münasib görmiyerek **“ber karar-ı sâbık taam çıkmak üzere”** zaviyelik üzere tasarrufunu deftere geçiriyor. Nitekim Bursa civarında da Sâmit Dede isminde bir derviş Bursa ile İnegöl arasında Aksu kenarında böyle kârbansaraylı bir merkezi idare etmektedir. Bu yeri kendisinden evvel Çiçek Dede şenletmiştir. (88, 65). Bu kayıtlar bize göstermektedir ki, mevzuubahs ettiğimiz Dedeler ve Şeyhler yalnız ufak zaviyelerin değil, bu zaviyelerin daha büyümüş şekillerinden başka bir şey olrıyan tekkelerin ve kârbansaraylı konak yerlerinin de başında bulunmaktadır” (Barkan, 2013: 74).

Biz konudan fazla sapmamak için Cemal Kafadar’ın Osmanlı erken dönemi dindarlığında “ortodoksi” ve “heteredoksi” çatallanmasının yaşanmadığı, çünkü bunu yürütecek bir devlet aygıtının bulunmadığı yaklaşımını, (güçlü bir devletin varlık bulmaması nedeniyle) aktarmakla yetiniyoruz.

Bu durumda Osmanlı erken dönem sufilüğünün tanımlanamadığı da söylenebilecektir. Horasan’dan gelen Anadolu derviş zümreleri bildiğimiz tasavvuf-sûfi hareketi içinde sayılacak mıdır? Ahîliğin “askerî” niteliği ve musâhipliğe benzer yapılanması nedeniyle bildiğimiz sûfi teşkilatlara benzemediği ortadadır. Ömer Lütfi Barkan’ın da

işaret ettiği üzere Anadolu'da içtimaî hayat dört zümrenin (gazi / ahî / abdal / bacı) etkisinde yeniden inşa ediliyordu. Bu tasnif Derviş Ahmed Âşıkî'ye dayanmaktadır. Bu dört zümrenin birbirinden kopuk hareket etmediği de söylenebilecektir. (9)

Her Zaviyenin vakıf-tumar tahsisi ile Bir Seccade Sahîbine Ait Oluşu da Klasik Tasavvuf Örgütlenmesinden Farklılığı Gösterir:

Ömer Lütfi Barkan'ın makalesinde de görüleceği üzere zaviyeleri kuran kişilere kısmî bir "muhtariyet alanı" verilmektedir: "Devletin bu hususta takib ettiği hattı hareket ise, bu gibi teşebbüslerin teşvik edilmiş olması için zarurî olan müsaadeleri, muâfiyetleri ve hattâ idarî-mâlî muhtâriyetleri bahsetmekten çekinmiyerek, her mahallin ihtiyaçlarını o mahalde bulunub hissedenlerin rey ve teşebbüslerle becerebilmesi için âdemi merkezîyetçi ve mümkün olduğu kadar her tesise kendi mahîyetine uygun bir şekilde inkişaf edebilmesi için müdahalelerini az hissettirir bir tavır ihtiyar etmiş olmasıdır. İşte tetkik ettiğimiz zaviyeler de, umumiyetle vakıf müesseselerine bahşedilmiş olan bu **İdarî - mâlî muhtâriyetten** istifade etmektedirler ve zamanına göre yolların emniyetini en kolay, en müessir ve en ucuz bir şekilde temini için bulunmuş en iyi çareyi temsil etmektedirler" (Barkan, 2013: 76). Devlet, zaviyeleri, o zaviyeyi tesis eden aileye özgülemektedir. Zamanla zaviyede mirasçı sayısı artınca devlet söz konusu aileden şeyh olanı zaviyeye nazır kabul etmiştir:

"Bu zâviye şeyhliklerinin ekserisi, vaktiyle o zaviyeleri tesis etmiş olanların evlâdları elinde ve evlâdlık vakıf olarak bulunmakla beraber; zamanla evlât münkariz olunca veya şeyhlerin bazı yolsuzlukları görülünce, yerine devlet tarafından başkalarının tayin edildiği (17, 29, 34) ve bu suretle vakfın evlâtlık vakıf halinden çıkarak bir âmme vakfı haline girdiği görülmektedir (22). Diğer taraftan bu zaviyelerden bir kısmının doğrudan doğruya devlet tarafından açılmış olması da mümkün olduğu gibi, bazı vâkıflar şart olarak "hâkim-ül-vakt, her kim bu makamın hizmetine elyak ise anı şeyh nasb ider" kaydını koymuş

⁹ Barkan bu zümrelerin Babailiğe mensubiyetine ve birbirleriyle ilişkisine değinir: "Ahilikle Babailiğin ve burada muhtelif mümessillerinin isimlerini zikrettiğimiz muhtelif tarikatlerin yekdiğerleriyle olan münasebetlerini layıkıyla tayin edememekle beraber, bu tarikatlar mümessillerinin Türkmen kabileleri üzerinde telkinatta bulunduğu, Türkmenlerle birlikte onları temsil eden bu dervişlerin ve tarikatların de orta Asya'dan gelmiş olduğunu söyleyebiliriz" (Barkan, 2013: 60).

bulunmaktadırlar (215). Filhakika, diğer vakıflar gibi, zaviyeler de vâkıfların tayin edeceği şartlar dâhilinde idare edilmektedirler, onların da bâzan mütevellileri ve nazırları vardır (665, 83). Fakat topraklar daha ziyade, vaktile yurtluk olarak virilmiş olub âilenin müşterek malı zaviyetindedir. Fakat çok defa, bir zaviyenin idaresine seksen kişi karışmasın diye, "iştirâk merfu olmağın" ibaresiyle berât hak sahihlerinden yalnız birine verilmektedir (38). Filhakika, yukanda pek çok misallerini gördüğümüz veçhile, bu zaviye müessesilerinin evlât ve akrabaları pek kalabalıktır. Nitekim herkesin hissesine sahîb olmak istemesi üzerine büyük ihtilâflar çıkmış olan, Kengında Kozlu Dede boyundaki, iki zaviyenin sahîpleri (Şeyh Şami evlâdı) 50 kişi idi. Bu sebeble hükümet, hisse usulünü tamamen kaldırıp bu zaviyelere "**tarikatleri üzere kim şeyh ve seccâde nişin olur ise**" yalnız onların nazır olmasını emretmiştir (145). Bu zaviyeler bazan aynı tarikata mensub diğer daha eski zâviyelerin bir şubesi mahîyetinde bulunduğundan, yeni zaviyenin şeyhleri ana zaviyedeki dervişlerin aslâhı olarak seçilmektedir" (Barkan, 2013: 76-77). Bu sistem obalar halinde yaşayan Türkmenlerin pîr-mürşit sistemi ile mutabık sayılmak gerekir. Zira her obanın rehber-mürşit'i sadece o obanın zikrini yönetebilir ve kendine bağlı talipleri dâr'a çekebilir. Oysa klasik tekke sisteminde bir zaviyenin müridi, başka bir zaviyenin zikrine katılabilmektedir. Bu sistem, Yesevî irfanı benimsemiş zaviyelere "yarı-muhtariyet" getirerek Türkmenlerin oba-boy-aşiret yapılarına uygun iktisadî bir çözüm sağlamıştır.

Osmanlı'nın Kuruluşunda Dört Sosyal Zümre Teorisinin Çöküşü:

Derviş Ahmed Âşıkî, Osmanlı devletinin kuruluşu öncesinde Anadolu'ya dört zümrenin misafir ve seyyah olarak geldiğine değinir: "Bu Anadolu'da misafirler ve seyyahlar arasında dört tayfa vardır ki anılır. Biri Anadolu Gazileri, biri Anadolu Ahıları, biri Anadolu Abdalları, biri de Anadolu Bacıları" (Derviş Ahmed Âşıkî, 2011: 206).

Bununla beraber Ahmet Yaşar Ocak beşinci bir zümreden bahsetmektedir. Ahmet Yaşar Ocak, dörtlü tasnif hakkında şöyle yazar: "Köprülü'nün bu dörtlü sosyal taban izahı, 15. Yüzyıl tarihçilerinden Âşıkpaşazâde'nin *Tevarih-i Âl-i Osman* adındaki ünlü eserine dayanır. Yani Köprülü'nün temel aldığı kaynak Âşıkpaşazâde'dir. Daha sonra öğrencisi merhum Abdülbaki Gölpınarlı başta olmak üzere, sonraki büyük âlimler ve **-ben de dâhil-** bugünkü kuşağa mensup araştırmacılar, bu tasnifi ve yaklaşımı aynen benimsemişler ve sürdürmüşlerdir (...) Bugün artık bu zümreleri sadece dört gruptan ibaret saymanın yanlışlığı ortaya çıkıyor. Mesela kanaatimizce İmparatorluğun hukukî ve idarî organizasyonunu gerçekleştiren **asıl fakılar (fakihler) zümresinden bahsetmek lâzım gelir.** Belki Âşıkpaşazâde'nin

tasnisine bir de *Fakıyan-ı (Fakihan-ı) Rum* şeklinde bir beşinci zümre eklenmelidir. Bu zümre bugüne kadar ne yazık ki dikkati çekmemiş ve bu yolda araştırmalar yapılmamıştır. Âşıkpaşazâde'nin bizzat kendisi, kroniği yazarken kullandığı materyal arasında, evinde misafir kaldığı **Yahşi Fakih**'in hediye ettiği kendi eseri Menâkıb-ı Âl-i Osman'ı kullandığını söylüyor. Onun babası, Orhan Gazi'nin imamı **İshak Fakih**'tir (...) Şeyh Edebalı'nın bir başka damadı **Dursun Fakih** denilen şahsiyet de bunların meşhurlarından biridir (...) Onların mesaisinin devletin teşekkülüne yaptıkları katkı büyüktür. Ama Âşıkpaşazâde bunlardan bahsetmiyor. Bunun sebebi bizce oldukça açıktır: Çünkü bilindiği gibi Âşıkpaşazâde bir dervıştır ve Baba İlyas-ı Horasanî gibi 13. yüzyıl Anadolu'sunda çok mühim tarihi roller oynamış bir şahsiyetin torunlarından" (Ahmet Yaşar Ocak, 2012: 14-15).

Ömer Lütfi Barkan da makalesinde abdal, ahî, gazi zümrelerinin yanında "fakih"lerin de bulunduğuna işaret etmektedir: "İlk Osmanlı Padişahları (...) mevcut zâviye şeyhlerini muhafaza ettikleri gibi; birçoklarının yeniden yerleşip zâviye açmasına da yardım etmişlerdir. Osman Bey'in ve Orhan Gazi'nin şeyhlerle münasebetlerine dair (...) kayıtları zikretmiştik. Burada, arazi tahriri defterinden çıkardığımız diğer bazı kayıtlara istinaden; bu hanedanın şeyh, Ahî ve saire gibi birer dinî teşkilata merbut kimselerle olan münasebetlerini takip edeceğiz: Meselâ kayıtlar kısmında birçok numunelerini çıkardığımız veçhile, 544 numaralı Bolu evkaf defteri ilk Osmanlı Padişahlarının ve silah arkadaşlarının vakıf ve mülklerini ihtiva etmektedir. **Bunlar arasında pek çok Şeyh, Fakih ve Ahî mevcuttur.** Bundan başka [221, 225] numaralı kayıtlar da gerek Osman ve gerek Orhan Gazi'nin bu gibi şahsiyetlere verdiği mülklerden bahsetmektedir" (Barkan, 2013: 69).

Fakihlerden bahsetmese de Sencer Divitçioğlu'nun Osmanlı kuruluş dönemi zümreleri bakımından genel kabul görmüş tasnife itiraz ettiği görülmektedir.

Sencer Divitçioğlu, Âşıkpaşazâde Tarihi ya da anonim *Tevârîh-i Âl-i Osman*'ları (TAO) rumuzuyla ele almakta ve kuruluş dönemi zümrelerini şöyle değerlendirmektedir: "Rum Gazileri, gaza uğruna kâfire kılıç çalan iman savaşıdır. Rum Ahîleri, zanaatı örgütleyen esnaf birlikleriyle (Ahîler) yaşadıkları kentin asayişini sağlayan, meslekten gelme kolluk kuvvetleridir (fütüvvet). Rum Abdalları ile Rum Bacıları, heteredoks inançlar çerçevesinde kendilerini Tanrı'ya adanmış baba, derviş, şeyh, fakir (fakı) ve bacı diye adlandırılan din adamlarıyla onların erkek ya da kadın müritleridir. Üçlü işlev bakacından, Rum Gazilerinin savaşıklık, Rum Ahîlerinin iktisat, Rum Abdallarıyla Rum Bacılarının din işlevini üstlendikleri anlaşılır.

Ancak TAO okundukça, toplumdaki üçlü işlevin yalnızca bu dört zümre tarafından yürütülmediğini anlıyoruz. Nitekim başta Osmanlı ulu beyi olmak üzere, Ertuğrul uruğundan beyler (amca, kardeş, oğul, yeğen) ayrı bir zümre (üç-beyler) oluşturdukları gibi, Alp savaşılar, Türkmen savaş beyleri, Türkmen göçer-evleri ve yerleşik Rum köylüler de ayrı ayrı birer zümre idiler. Böylece Osmanlı kuruluş toplumunda şu zümrelerin bulunduğunu saptamış oluyoruz: Ulu bey, Ertuğrul uruğundan beyler, gaziler, Alpler ve Türkmen beyleri, ahîler, abdallar ve bacılar, Türkmen göçerler, yerleşik Rum köylüler. Eder, sekiz zümre" (Divitçioğlu, 2000: 41).

Görülmektedir ki Divitçioğlu sekiz sosyal zümreden bahsetmektedir.

Divitçioğlu'nun "**dört sosyal zümre teorisi**"ne itirazı ile Ahmet Yaşar Ocak'ın beşinci zümre *Fakıyan-ı (Fakihan-ı) Rum* teklifi içtima edilirse Osmanlı'yı kuran Türkmen topluluklarının oldukça kompleks bir yapıyla Anadolu'ya geldiği ve "göçebe toplum" kavramı altında izah edilemeyeceği açıktır. Divitçioğlu'nun "Rum Ahîleri, zanaatı örgütleyen esnaf birlikleriyle (Ahîler) yaşadıkları kentin asayişini sağlayan, meslekten gelme kolluk kuvvetleridir (fütüvvet)" ifadesini ise (Ahîlerin sadece kent merkezlerinde yaşadığı fikrini esas aldığından) Ömer Lütfi Barkan'ın "Kolonizatör Türk Dervişleri" makalesinde ortaya koyduğu belgelere göre kabul edilemeyeceğini düşünürüz.

Ahî, Fakih Ve Şeyh Ayrışmalarına Dair:

Kurumsal tasavvufun belirmesi

Barkan'ın *Bunlar arasında pek çok Şeyh, Fakih ve Ahî mevcuttur* cümlesinin işaretiyle, Anadolu'nun İslâmlaşması hakkında "tasavvuf-sûfizm-ahîlik-dört zümre" konuları açısından üç hususa dikkat çekmek gereği öne çıkmaktadır: 1) Günümüzün tasavvuf tasavvuruyla 11.-15. yüzyıllar tekkelerinin anlaşılması mümkün değildir; 2) Osmanlı'nın kuruluşundaki ahî tekkelerinin sûfi tekkelerden ayrıştırılmalarını sağlayacak kriterler geliştirilmelidir. Barkan'ın derviş toplulukları olarak zikrettiği zümreler, Abdalan-ı Rum içinde mi, yoksa Ahîyan-ı Rum içinde mi değerlendirilecektir? 3) Kadı-müftü zümrelerinin pazar inşasına / denetimine ve şehir yönetimine erken dönemlerde dâhil edilmesi, bu zümrenin nerede ve nasıl yetiştirildiği problemini ortaya çıkarmaktadır.

Ömer Lütfi Barkan'ın bahsettiği dervişler, dilenci, halktan geçinen mistikler değildir: "Şeyh Hacı İsmail köyünü kuran derviş bildiğimiz dervişler gibi elinde asâ, belinde teber dolaşan cezbeli bir âşık değildir. Belki bir cemaat / oba beği ve kabile reisidir. Her halde nüfuzlu bir şahsiyettir. Çünkü birçok imtiyazlarla buraya gelip yerleşmiş olan bu Horasanlı muhacirlerin devlet hemen hiçbir işlerine karışmamaktadır" (Barkan, 2013: 68).

Barkan'dan aktardığımız bu cümlelere göre “abdâl” sayılmayan “oba beği-kabile reisi” statüsünde olup köy kuran, toprağı ihya eden / şenlendiren ve fakat “derviş” olarak adlandırılan bir zümre bulunmaktadır. Ömer Lütfi Barkan, bu dervişlerin köy-kasaba-şehir kurduğuna işaret etmektedir: “Diyar-ı Horasan'dan gelmiş olan Şeyh Hacı İsmail, Larende kazasında kendi ismini verdiği bir köyü kurmuştur ve bu suretle şeyhin evladı ve akrabalarıyla teşekkül eden bu köy halkı, Yavuz Sultan Selim zamanında yazılan bir defterde 95 yetişkin erkeğı ihtiva etmektedir. Bu köyde oturan Şeyh Hacı İsmail oğullarının yaylak ve mera işlerinde civarda oturan Türkmen aşiretlerle olan iştirakleri ve sair münasebetler, bu ailenin bu cemaatlerden ayrılmış ve toprağı yerleşmiş bir cemaat olduğunu ve belki de bu memleketlere komşu cemaatlerle aynı zamanda gelmiş olduklarını göstermektedir. Diğer taraftan, bu aile gün geçtikçe bu köyde yerleşmekte ve çoğalmaktadır. Şeyh İsmail'in oğlu Musa Paşa burada bir zaviye bina etmiş ve onun oğlu da ikinci bir zaviye yaptırmıştır” (Barkan, 2013: 68).

Ömer Lütfi Barkan, bu dervişlerin dini geçim etmek isteyen sufi yaklaşımlardan farklılığına da işarette bulunmuştur. “Zaviyelerin pek çoğı boş toprak bulmak ve kendilerine yer ve yurt edinmek için gelib yeni açılan Rum memleketlerine yerleşen muhacirler tarafından kurulmaktadır. Filhakika yeni açılan veya boş bulunan bu topraklar üzerinde zaviyelerin tesiri oralarını şenlendirmek imâr ve iskân etmek hususunda büyük bir rol oynamaktadır. Boş toprak aramak, dağdan ve bayırdan toprak açmak iskân edilemeyecek bir halde ıssız, تنها ve vahşi bir tabiat ortasında, hırsız yatağı yerlerde yerleşmek gibi işlerin ise ancak azimkâr insanlar ve hayatiyeti yüksek bir millet tarafından yapılabileceğı aşikârdır” (Barkan, 2013: 70). Barkan'ın verdiği bilgiye göre örneğın “Kütahya'da Besparmak isminde bir dağın altında Hüsam Dede namında “seccade nişin bir aziz” kendi çabasıyla otuzbeş dönüm kadar yer açub bir miktar yere bağlar dikmiş; oraya evler, ahırlar, hankâh ve mescid yapmış ve bu suretle meydana çıkardığı mülklerinin gelirini gelene geçene sarfedilmek üzere vakfetmiş. Sonra oraya daha birçok dervişler gelüb sakin olmuşlar ve çalışub hâsıl itdiklerinin öşrünü ve resm-i zeminlerini sahib-i arza virmekle beraber, ayrıca gelüb geçenlere de hizmet idiyorlarmış” (Barkan, 2013: 69). “Bu dervişlerin yalnız ‘mevât'tan ‘kâfiri kör'den toprak açub taşını budağı arıdub bağ ve bağçe yetiştirmekle kalmayub gayet iyi cinslerde meyve ağaçları, limon, portakal ve gül bağçeleri yetiştiren mahir bağcivanlar, değirmen argı ve binası inşa eden, kuyu kazub su çıkaran ve araziyi sulamasını bilen muktedir mühendisler olduğu anlaşılmaktadır” (Barkan, 2013: 71).

Demek ki Anadolu'da “zaviye-köy-şehir” şeklinde formüleştirecek önce zaviye inşa edip sonra köye dönüşen ve gerekirse köyden şehir kurmaya yönelik bir teoloji, şehir inşası ile uğraşan ve yaşayacağı topraklara silm=barış taşıyan imar toplumsallığı vardır.

Osmanlı idarî tasavvurunda bir bölgenin “şehir” olarak anlamlandırılması ise nüfusla değil Pazar inşası ve Kadı ile belirlenmektedir.

Anadolu topraklarında devletten önce varlık bulan “ahî-abdal-bacı” toplulukları **“toprağı şenlendirerek- arazi-i mevât'ı ihya ederek”** Anadolu'nun İslâmlaşmasını hazırlamışlardır. Fakat bu şenlendirmenin yanında fakih bir zümrenin, Cuma kıldırmak, topluluklar arası ihtilafları çözmek yahut toplulukların pazar yerinde ticari muamelelerinin meşruiyetini denetlemek için gazi-asker beyler tarafından görevlendirildiğı de ortadadır.

Bu nedenle Osmanlı erken dönem sülûlîğinin bildiğimiz sülûfi teşkilatlarını andırmadığı düşüncesi araştırmalarda mutlaka hafızalarda muhafaza edilmelidir. Osmanlı Devleti'nin dervişlerle (tasavvufla) kurulduğu fikri de, Türkmenlerin bedâveti-göçebelîğî de Derviş Ahmed Âşıkî'nin tarihi, Ömer Lütfi Barkan'ın makalesi ele alındığında doğrulanmamaktadır. Ömer Lütfi Barkan'ın “derviş” olarak zikrettiğı “ahîlik”, tasavvuf öğretisi değildir. Her iki kaynaktaki ve Ahmet Yaşar Ocak'ın makalesinde görülen fakihler de bedâvetle izah edilemeyecektir. Bu fakihlerin de derviş hayatı yaşadığı hususuna da ayrıca değinilmelidir. Ömer Lütfi Barkan, ziraatla iştigal eden bir fakih hakkında da bilgi vermektedir.

“Boş bir köye yerleşen ve orayı ihya eden Molla Mehmed'in Kurdî unvanını izah için vilâyet muharriri şöyle bir hikâyeye naklediyor: Müşkül bir meseleyi Acem uleması halledemeyib kendisine gönderdikleri zaman, o meseleyi, bu adam ulemanın kurdudur şeklinde bir takdir uyandıracak tarzda halletmiştir. Fakat ilmi bu dereceyi bulduğu halde gelib bir köyde ziraatla meşgul olan bu Türk âliminin Kurd'lukla olan münasebeti ayrıca tetikte değer bir mesele teşkil edeceği meydandadır” (Barkan, 2013: 69).

Barkan'ın kaydettiklerine göre bu cemaatik yapı ıssız bölgeleri ağ gibi saran zincir zaviye-köylerle ülkenin güvenliksiz, hırsıza ve eşkiyaya açık, rızık tedarikinin sağlanamayacak kadar mahrum bölgelerini ihya etmekte ve şenlendirmektedir. Barkan bu dervişlerin özellikle boş toprak bulmak için ısrarlı arayışlarına hayret etmekte ve onlar hakkında “vahşi bir tabiat ortasında, hırsız yatağı yerlerde yerleşmek gibi işlerin ise ancak azimkâr insanlar ve hayatiyeti yüksek bir millet tarafından yapılabileceğı aşikârdır” demektedir.

Böylece Türkmenlerin hemen tamamının “derviş” gibi yaşadığı, bunların ülkeye obalar halinde geldiğı, oba mensuplarının **mürşit-talip ilişkisi**

içinde durduğu, bu nedenle oba içindeki fertlerin birbirine ahilik-akılık ile bağlandığı ifade edilebilecektir. Anadolu'nun hâkim zümresinin ahî olduğu, bunların gerektiğinde silah kullandığı, ancak zaman içinde elde edilen mülk / mansıp / vazifeye göre fütüvvetin tasavvufa, ahiliğin devlet memurluğuna doğru değiştiği söylenebilecektir.

Nitekim İrfan Gündüz ahilikten fakihliğe geçişi şöyle örneklemiştir: “Osman Bey’in, Beyliğin başına geçtiği XIII. asrın sonu, XIV. asrın ilk yarılarında, Anadolu’yu kuşatan tasavvufi merkezler arasında ahilik başta geliyordu. Eskişehir’in Uludere (Kelpburnu-İtburnu) köyünde ikamet eden ve ahî reislerinden olan Şeyh Edebâlî, Şeyh Mahmûd Gazi, Ahî Şemsüddin, Ahî Hasan, Ahî Kadem ile daha sonraları Osmanlı Devleti teşkilatında, kadı, kadı-asker ve vezir-i a’zam olarak faydalı hizmetlerde bulunan Çandarlı Kara Halil (800/1397) ahîlerden idi” (Gündüz, 1989: 9).

Mustafa Şentop da, Çandarlı Kara Halil’in kadılığa geçişini şöyle anlatmaktadır: “Osmanlı Beyliği, tarih sahnesine çıkışıyla birlikte, bünyesine uygun bir siyasî / bürokratik yapıyı da oluşturmaya başlamıştır (...) Bu bakımdan beylikler istiklal yolunda ilerlerken, siyasî / sosyal / bürokratik bakımlardan ihtiyaç duydukları kurumları bulmakta veya ihdas etmekte zorluk çekmemişlerdir (...) **Osman Gazi döneminde, beyliğin idaresi altındaki yerlerde kadınların bulunduğunu, yeni fethedilen yerlere de kadı tayin edildiğini biliyoruz.** Unutmamak gerekir ki, ulema sadece medresede öğretim faaliyetinde bulunan kişiler değildi; her şeyden önce hukukçu olmaları sebebiyle devletin işleyişinde yer alan, bizzat görev yapan idareci / bürokrat kimliğine de sahîpti (...) Osman Gazi, hem bürokratik yapıyı kurarken hem de devleti yönetirken, özellikle istişare mercii olarak ulemadan devamlı surette istifade etmiştir (...) Orhan Gazi, ulemadan Alâeddin Esved’i ziyarete gitmiş, talebeleri arasından ordu ile sefere katılacak ve karşılaşılan şer’î meseleleri halledecek bir kişiyi görevlendirmesini istemiştir. Talebelerden istekli çıkmayınca, Alâeddin Esved (Çandarlı) Kara Halil’i seçmiştir (...) Orhan Gazi fetihten sonra İznik’te bir medrese yaptırmış, ilk müderris olarak da Davud-ı Kayseri’yi tayin etmiştir” (Şentop, 2005: 18-19).

Halil İnalçık da “fakih” bir zümreden bahsetmektedir: “Uc toplumunda Osman Gazi’nin manevî destekleyicisi, hukukî ve sosyal hayatı örgütleyici olarak ahîleri ve fakıları görüyoruz (fakî, İslâm ilimlerinde, özellikle de hukukta uzman *fakih*’in kısaltılmışıdır). Osman bir bölgeyi ele geçirdikten sonra bu ülkeyi nasıl örgütleyeceğini ahîlerden ve fakılardan sormaktadır. Fakılar, İslâm hukukunu, İslâm kurumlarını bilen insanlar olarak gazi önderleri yönlendirici bilgiler sağlamaktadır. İlk Osmanlı beyleri Osman ve Orhan tarafından ahîler ve fakılara verilmiş birçok vakıf köy ve

çiftlik, tahrîr defterleri kayıtlarıyla bize kadar gelmiştir. Bu dönemde vakıfların büyük kısmı fakılara verilmiştir. Bu kayıtlarda, daha bu zamanda, Türkmenlerin köylere yerleştiklerini biliyoruz. Köye yerleşen bir grubun, İslâm kurallarına göre yaşantılarını düzenlemek için bir köy imamına, bir din adamına ihtiyacı vardı. İşte fakıların en aşağı kademedeki olanları bu köy imamlarıdır” (İnalçık, 2016: 45). Halil İnalçık, bize Osmanlı tarihini nakleden kişilerin de İshak Fakih ve onun oğlu Yahşi Fakih olduğunu yazarak Osman Gazî zamanında devlet ile fakihler arasında sıkı ilişkiler kurulduğunu belirtir. “Beyliği teşkilatlandırma, dini-sosyal hayatı düzenleme bakımından bu fakılar önemli rol oynamışlardır. Din adamlarının ilk dönemlerde devletin örgütlenmesinde danışmanlık yapmış olmaları, ilk vezirlerin de onlar arasından seçilmiş olması olayını açıklar” (İnalçık, 2016: 46) der ve Çandarlı Kara Halil’i de örnek gösterir: “(Çandarlı Kara Halil’in) çocukları, 1453’e kadar devlet içinde otorite bakımından padişahla kıyaslanamayacak bir mevkie sahip oldular” diye ekler (İnalçık, 2016: 46).

Anlaşılan o ki, 13. yüzyılda kadılık müessesinin teşkili, **“devlet öncesi bir ulema-fakih sınıfı”**nın varlığına dayanmaktadır. Dolayısıyla **Osmanlı Devleti’ni kuran zümrelerin dördü tasnifi (gazi / ahî / abdal / bacı) bu alanda yazan değerli akademisyenlerin çalışmalarıyla artık kabul edilemez hale gelmiştir.** Türkmenler kendi toplumsal ihtiyaçları için fakih zümresi yetiştirmekte iken beylikten devlete doğru değişime uğrayan Osmanoğulları Türkmen yapıyı kendi kadro ihtiyaçları için istihdam etmeye başlamıştır.

Halil İnalçık’ın yazdıkları dördü tasnifi bozan başka bir zümrenin **“bey-emir sınıfı”** olduğunu da gösterir: “Gaziler, başarı gösteren ünlü liderler, beyler etrafında toplanırlar, onun bayrağı altına koşarlar. Türkmen göçerlerin hâkim olduğu Selçuklu uçlarında bu liderler çoğu zaman boy beyleridir. Fakat devlet kuran bu beylerden birçoğunun eski Selçuklu emirleri arasından çıktıklarını biliyoruz (Yazıcızâde). Bu gazi beyler, merkezî hükümete genellikle vergi vermezler yahut tâbiyetlerini göstermek üzere sözde bir şey gönderirler” (İnalçık, 2016: 34).

Diğer taraftan **ahîlerin “derviş” kavramı altında ele alınması da önemli bir problemdir.** Ömer Lütfi Barkan dahî Anadolu’nun tümünde ahî teşkilatlarının örgütlenmesine işaret ettiği halde makalesine “Kolonizatör Dervişler” başlığını koymuştur. İrfan Gündüz’ün de ahîleri tasavvuf ehli olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır: “Osman Bey’in, Beyliğin başına geçtiği XIII. asrın sonu, XIV. asrın ilk yarılarında, **Anadolu’yu kuşatan tasavvufi merkezler arasında ahilik başta geliyordu**” (Gündüz, 1989: 9). Burada temel problem ahiliğin tasavvuf hareketi içinde sayılıp sayılmamasıyla ilgilidir. Ahilik tasavvuf içinde

sayılmakta ise ahîlik dışı tekke oluşumları ve abdallık nasıl anlamlandırılacaktır?

Kanaatimizce tasavvufun “kurumsal”laşması (devletleştirilmesi) ile “halk irfanının çerağını parlatması” arasında bir ayırım yapılmalıdır. Horasan Erenleri-Yesevîlik Anadolu’ya seyyidlere verilen bir bilgiye dayanarak girmekte, seyyidlerin denetiminde yürütülmekte, onların teşkilatlanma biçimlerine riayet etmekte ve içtimaî sahada varlıkları “marifet” olarak zuhur etmektedir. Horasan Erenleri’ne dair menkıbelerde dervişlerin “ilahî bir görevlendirme” ile Anadolu’ya geldikleri (rüya, yönlendirme) görülmektedir. Koyun Baba bu konuda örneklenbilir.

“Koyun Baba Velâyetnâmesi”nde verilen bilgiler ışığında Koyun Baba’nın 15. yüzyılda yaşamış bir ermiş kişi olduğu anlaşılmaktadır. Koyun Baba, Horasan’da doğmuştur ve sekizinci imam olan İmam Ali Rıza (as) soyundan gelmekte bir seyyiddir (Doğanbaş, 2015: 27). Koyun Baba, Osmancık şehrine geldiğinde, o zamanlar Osmancık’ta ehl-i velâyet kırk kişi bulunmakta idi. Koyun Baba geldiği zaman bu kişilerin çerağları söner, yakmaya çalışsalar da yakamazlar. Aralarında bu durumun nedenini tartışırlar. Kırk kişiden biri olan Mantık Dede, velâyet sahîbi diğer kişilere, Osmancık’a tasarruf sahîbi bir kimsenin geldiğini ve çerağlarının bu nedenle söndüğünü ifade eder. Bunun üzerine Koyun Baba’ya ulaşırlar, tanışırlar. Tanıştıktan sonra Koyun Baba, ehl-i velâyet kırk kişiye “Hemen ırak dest yakından uçduk bu dar-ı fenaya misafir düştük. Mevlüdüm Horasan Vilayetindedir. Aslım İmam-ı Heştim ve meşrebim Ali’ dendir ve nasibim bilâ-vasıta Cenab-ı Hakdan sunuldu. Eyleküm bu vilayetin gözcülüğü bize verildi siz gayri yere gidin” der. Ol erenlerin otuz dokuzu Baba Hazretleri ile vedalaşub gittiler (Mantık Dede kaldı). Bundan sonra Koyun Baba Sultan (ks) azizin velâyeti eşkâre oldu. Mürid muhip çoğaldı (Doğanbaş, 2015: 55, 70).

Buna göre Anadolu’daki erken dönem tasavvufunu XIII. yüzyıldan başlayarak XVI. yüzyıla kadar daha çok “halk dininin” temsilcisi sayabiliriz (Işık, 2015: 90) şeklindeki yorumu kısmen kabul edebiliriz. Devlet tarafından ele geçirilememiş bir marifet bilgisinin halkla temasıyla ortaya çıkan dindarlık, devletleştirilmiş tekkelerin karşısında “halk dini” şeklinde kodlanmıştır.

Tasavvuf İle Ahîlik Arasında Nasıl Tefrik Yapılabilir?

M. Fuat Köprülü’nün tezine göre ahîler bir esnaf teşkilatı olup Batınlık içinde değerlendirilmelidir: “Selçukîler devrinde inkişaf ettiği bütün tarihi menba’lardan anlaşılan ve daha ziyade Ahîler namı ile maruf olan Fütüvvet zümreleri, Ramsay’in iddiası vechile eski Anadolu’daki buna mümasil mahalli teşkilata değil, İslâm âleminin hemen her sahasında göze çarpan esnaf teşkilatına merbuttur.

Horasan’ın, İran’ın, Irak, Suriye ve Mısır’ın sanayi merkezlerinde teşekkül eden esnaf cemaatleri Massignon’un büyük bir nüfuz-ı nazarla takdir ve tahmin ettiği gibi, Karâmite dâîlerinin İsmâilî: Batınî propagandalarıyla pek sıkı bir surette alâkadardı. Anadolu Ahîlerinin Batınıyeden addedilmesi lâzım geldiği hakkında mukaddema ileri sürmüş olduğumuz (...) nazar, Massignon’un bu mülâhazasıyla tamamen teabuk ve hatta bir nokta-i nazardan onu ikmal etmektedir” (Köprülü, 2012: 48-49).

Ömer Lütfi Barkan’ın makalesi açısından bu tezi kabul etmek mümkün görünmemektedir. Barkan makaleyi yazma gerekçesini beyan ederken bahsi geçen konuyu şöyle izah etmektedir: “Ahîlikle Babaîliğin ve burada muhtelif mümessillerinin isimlerini zikrettiğimiz muhtelif tarikatların yekdiğerleriyle münasebetlerini tayin edememekle beraber, bu tarikatlar mümessillerinin Türkmen kabileler üzerinde telkinâtta bulunduğunu, Türkmenlerle birlikte onları temsil eden bu dervişlerin ve tarikatların da Orta Asya’dan gelmiş olduğunu söyleyebiliriz. Diğer tarikatlar gibi Ahîliğin de yalnız şehirlerdeki Burjuva sınıflarına has bir teşkilat, meslekî zümrelere ait teşekküller olmadığı ve **birçok Ahî rüesâsının köylerde yerleşmiş olduğu da nazarı dikkati celb etmektedir.** Biz burada (...) gerek Ahîlerin ve gerek diğer tarikat müessislerinin köylerdeki faaliyetleriyle, bilhassa köylerde tesis ettikleri zaviyeler ile memleketin imar ve iskânı ile dinî propaganda işlerine yaptıkları yardım bakımından ve tamamen hususî bir zaviyeden tetkik edeceğimiz” (Barkan, 2013: 60). Barkan’ın da işaret ettiği üzere ahîleri, sadece şehirde faaliyet gösteren esnaf zümreleri olarak değerlendirmek erken dönem Türkmen topluluklarını anlamlandırmakta problem oluşturmaktadır.

Bizim yaklaşımımızda tasavvuf ile ahîlik (fütüvvet) arasındaki fark öncelikle bu iki ekolün pîr-mürşitleri vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. **Ahîliğin temeli “fütüvvet” olup bu da Hz. Âdem’e dayanmaktadır.** Nitekim fütüvvet-ahîlik silsilesi Abdulganî Muhammed b. Alâuddin el-Hüseyn er-Radavî’nin “Fütüvvetnâme-î Tarikat” adlı eserinde şöyle anlatılır: “Zira bu yol ve erkân Hz. Âdem’den kalmıştır (...) Hz. Âdem de Allah’ın emrine itaat edip fütüvvetnâmeyi oğlu Şit’e teslim etti (...) Bundan sonra Nuh (as) büyüdü (...) Ardından Nuh (as) fütüvvetnâmeyi oğlu Sam’a teslim etti ve Sam’dan Hz. İbrahim Halil’e kadar ulaştı. Cebrail (as) fütüvveti Hz. İbrahim Halil’e teslim etti (...) Daha sonra Cebrail, Mikail, İsrail, Azrail ve tüm melekler gelerek Hz. İbrahim Halil’i talim ettiler. Mikail yol atası oldu ve İsrail yol kardeşi oldu. Bundan sonra Hz. Cebrail (as) İbrahim Peygamber’in kuşağını beline bağladı ve cennet helvasından bir tabak helva getirdi. Hz. İbrahim Halil ondan yedi, hazır olanlar da yedi (...) Bundan

sonra Cebrail İsmail'in kemerini bağladı. Sonrasında fütüvvet silsile ile Hz. Muhammed Mustafa ve Habibullah el-Mücteba'ya ulaştı. Mirac gecesi Peygamberimiz miraca çıktı, Hz. Cebrail kemeri getirip beline bağladı" (er-Radavî, 2011: 95-99). Hz. Âdem'den gelen bu yol-erkân Hz. Peygamber (asv) vasıtasıyla Hz. Ali'ye (ra) verilmiştir. Bu nedenle "**Lâ Fetâ illâ Ali!**" buyurulmuştur.

Ali Bolat da, Sülemî'nin *Melâmetiye Risalesi*'nde, fütüvvetin Hz. Ali'ye verildiğinin aktarıldığına değinir: "Âdem'in özür dileyciliği, Nuh'un dayanıklılığı, İbrahim'in vefası, İsmail'in sadakati, Musa'nın ihlâsı, Eyüb'ün sabrı, Davud'un ağlaması, Muhammed'in cömertliği, Ebu Bekir'in inceliği, Ömer'in cesareti, Osman'ın hayâsı, Ali'nin ilmi..." (Bolat, 2003: 261). Bolat, şöyle devam eder: "Fütüvvet kavramının (...) m. XIII. yüzyıldan itibaren (...) özellikle Ahilik kurumunu ürettiği, fütüvvetnâmelerde bu kavramın (...) Hz. Ali'ye dayandırılmasına özen gösterildiği bilinmelidir. Böylece fütüvvet geleneği içinde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e varis olan ve fütüvvet anlayışını en iyi temsil eden kişi olarak telakki edilmeye başlandığı görülmektedir" (Bolat, 2003: 261). Fakat Ali Bolat'a göre Melametilik bir tasavvuf ekolüdür. Ayrıca fütüvvet tasavvufla dönüşmüştür (Bolat, 2003: 261).

Türkmen toplulukların dinî pratiklerinin "tasavvuf" ve/veya klasik "tarikat" kavramı içinde tanımlanamamasının en önemli **ikinci sebebi**, bu toplulukların "aşiret / boy / oymak / oba" halinde yaşamaları ve Anadolu'ya da bu içtimaî-iktisadî yapıyı taşıyarak yerleşmeleridir. Ahmet Taşğın'a göre Babaî hareketi toplulukları kendilerine bağlı oldukları mürşit ve pirleriyle aynı bölgede, köyde veya topluluk içerisinde yaşamakta ve bu pîr-mürşitler onların her türlü meseleleriyle birinci dereceden ilgilenmekteydi (Taşğın, 2014: 170). Tasavvufun aksine bu toplulukların dinî ritüellerine dâhil olmak için aşiret / boy / oymak / oba mensubu olmak da kaçınılmazdır.

Üçüncü sebep ise fütüvvet-ahilik ile temayüz eden tekkelerin tasavvufu aşan bir Marifet-Hakikat topluluğu olarak zuhur etmeleridir. Ahmet Taşğın, Dede Garkın ile ilgili çalışmasının bir bölümünde bu konuya değinmektedir: "Babaî topluluklarının sistematik olarak kurumsallaşan zaviye ve tekke etrafında şekillenen tasavvuf ve tarikatlardan farklı bir yapıya sahip olduğu görülemedi. Hatta bu konu hiç gündeme dahî getirilmeyerek toplulukların hem sosyal ve hem de irfan olarak neye sahip oldukları üzerinde durulmayarak kaybedildi. Hâlbuki topluluklar Şeriat ve Tarikat sonrasına yani Marifet ve Hakikat bahsi üzerinde yoğunlaşmış ve sözlerini buradan söylemekteydi" (Taşğın, 2014: 170-171).

Bu izah nedeniyle, Anadolu'daki erken dönem Abdalan-ı Rum ve Ahîyan-ı Rum zümrelerini tasavvuf hareketi içinde görmeyen veya esnaf

teşkilatı olarak konumlanmanın yanlış olduğu söylenebilecektir. Anadolu'ya göçle gelen Türkmenler daha bidayette (başlangıçta) mürşit-talip ilişkisi kurulmuş marifet-hakikat toplulukları olarak coğrafyaya yayıldılar ve yurt tutmaya çalıştılar.

Ahîlerin tasavvuftan farklılığının **dördüncü delilini** Abdal-Ahî-Bacı zümrelerinin birlikte hareket etmelerinde görmekteyiz. Bu yaklaşımımızı Mikail Bayram'ın Bacıyan-ı Rum teşkilatı için yazdığı makaleye bağlamak da mümkündür. Tarihsel olarak tasavvuf ekollerinin bir bacı teşkilatı görülmemiştir. Mikail Bayram'a göre Bacı Teşkilatının liderliğini yapan Fatma Bacı, dönemin ünlü âlimlerinden Şeyh Evhadüddin-i Hâmid el-Kirmanî'nin (ö. 1238) kızı, Ahî Evran Şeyh Nâsiruddin Mahmud b. Ahmed el-Hoyî'nin (ö. 1261) karısıdır. Teşkilatın kurucusundan "Fatma Ana", "Kadıncık", "Kadıncık Ana", "Hatun Ana" olarak da bahsedilmektedir (Bayram, 2008: 27-28). Mikail Bayram'ın yaklaşımına göre, **Bacıyan-ı Rum, Ahîyan-ı Rum'dan bağımsız bir teşkilat değildir**: "Bacılık, Ahîliğin kadınlar koludur. Bu itibarla Bacıları Ahîlerden ayrı düşünmek yanlış olacağından kadınlara mahsus bir tarikat olarak görmek de yanlış olacaktır. Bu bakımdan Bacıyan-ı Rûm belli bir tarikatın kadın müridlerinin meydana getirdiği bir cemaattir demek daha doğru olur inancındayız. Bacılar genel olarak Evhadiye tarikatına mensup idiler. Bunlara Evhadiler denilmekteydi. Bu cemaatin haliyle kadın mürşideleri ve şeyhleri olacaktır. İşte Fatma Bacı ve kız kardeşi Âmine Hatun birer mürşide idiler. Babaları Şeyh Evhadü'd-din-i Kirmanî'nin tarikatını ta'lim ediyorlardı" (Bayram, 2008: 93).

Mikail Bayram, Babaî-Ahî toplulukları hakkında dönemin tarihçilerinin yanlı bir tarih yazımı gerçekleştirdiklerine işaret etmektedir:

"Devrin resmî tarihçileri devlet yanlısı bir anlayış ve düşünüşte olduklarından devlet ve yöneticilerle mücadele halinde bulunan Türkmenlerin dinî düşünüş ve yaşayışları ile sürdürdükleri mücadele hakkında hissî, taraf tutucu oldukları için ve hatta onları tezyif ve tahkir etmeyi kendilerine bir görev edindiklerinden verdikleri bilgiler gerçekleri tam ve doğru olarak yansıtmaktan çok uzaktır (...) Bu tarihçilerin Türkmen ve Babaîlere karşı menfî tutumları eserlerinde o kadar açıktır ki, zaman zaman "Etrâk-ı bî-din" (Dinsiz Türkmenler), "Babaiyat-ı Hârici" (Hârici Babailer), "Taptukiyân-ı mubahî" (her kötülüğü mübah sayan Tabtuklular) veya kişi adı zikrederek "Cimri-i lâin" (Lanetli Cimri), "Hacı İbrahim-i bî-din" (Dinsiz Hacı İbrahim) gibi sözlerle onlara hakaret etmekten kendilerini alamamışlardır (...) Yalnız tarihçiler değil, o devrin olayları, dinî zümreleri ve liderleri hakkında bilgi veren Mevlevî yazarlar da (özellikle Eflâkî Dede) Moğol yanlısı bir siyasî tutum içinde olup Türkmenlere, Türkmen Babalara ve Ahîlere

karşı olduklarından bu konularda gerçeği yansıtmadıkları gibi büyük ölçüde tahrif etmişlerdir. Bütün bu kaynaklarda Türkmenlerin bu hareketleri Hâricî, Batîni, İbahî, Rafizî ve hatta dinsizlerin devlete karşı isyanları ve birer başıbozuk huruç hareketi olarak nitelendirilmiştir (...) Türkmenler aleyhine sürdürülen bu propagandalar sonraki asırlara da intikal etmiş Baba İlyas ve Baba İshak'ın yalancı bir peygamber olarak ortaya çıktığı, Cimri ve Hacı İbrahim gibi dinî ve siyasî liderlerin birer şarlatan ve maceraperest oldukları genel bir kanaat haline gelmiştir. “Menakib-i Evhadü'd-din-i Kirmani”nin yazarı dahî Bacıyân-ı Rûm'un liderlerinden olan Evhadü'd-din'in iki kızından bahsederken, Şam'da yerleşen Anadolu'daki siyasî olaylara karışmayan Emine Hatun'dan övgü ve saygı ile söz ettiği halde, Anadolu'daki siyasî olaylara karıştığı için Fatma Bacı'yı (Fatma Hatun) kötülemekten kendini alamamıştır. Bütün bunlar yöneticilerin devrin yazarları üzerindeki baskılarının ne kadar şiddetli ve yönlendirici olduğunu göstermektedir. Bu durum Anadolu Selçukluları devrindeki Türkmen dinî zümreler ve kurdukları teşkilâtlar üzerinde yapılacak araştırmalarda bu hususun gözden uzak tutulmaması gerektiğini ortaya koymaktadır” (Bayram, 2008: 23-24).

Mikail Bayram'ın dikkate sunduğu bu tehdit nedeniyle Türkmenler Horasan'dan getirdikleri teolojiyi yeni şartlara göre yeniden uyarladılar. Böylece gerçekte bir tasavvuf ve klasik tarikat tasavvurunu aştıkları halde (Marifet ve Hakikat topluluğu teolojisiyle hareket ettikleri halde) “sufi bir tekke” gibi göründüler.

Nitekim Ömer Lütfi Barkan, Edebâlî'nin **kendisini derviş gibi gösteren bir ahî** olduğunu Neşri'den şöyle nakleder: “Meğer Osman'ın halkı arasında bir aziz şeyh vardı. Adına Edebâlî dirlerdî ve dünyası bî nihâye idi. **Amma derviş siyasetin tutardı.** Hattâ derviş diyü lakab iderlerdi. Bir zaviye yapub âyende ve revendeye hidmet iderdi (Neşri Tarihi, Yp. 24, Veliyüddin Efendi Kütüphanesindeki nüsha)” (Barkan, 2013: 57); “Şeyh Edebâlî'nin nüfuzlu bir Ahî Şefî bulunduğu, kardeşinin de bir Ahî olduğu anlaşılmaktadır” (Barkan, 2013: 58).

Tasavvuf İle Abdallık Arasında Nasıl Tefrik Yapılabilir?

Bu kısımda Halil İncalcık'ın “Velâyetnâme-i Sultan Otman” adıyla anılan ve Fatih dönemi abdallarından Otman Baba'nın yaşamını anlatan menâkibnâme'ye dair analizi ele alınacaktır. Halil İncalcık'a göre menâkibnâme, Rum Abdalları tarihini aydınlatan temel kaynaklardan biridir (İncalcık, 2016: 86). Menâkibnâme'nin yazarı Küçük Abdal'dır. Küçük Abdal'a göre, Otman Baba'yı öteki velilerden ayırt eden şey, “O'nun Hakk-ı İlâhî'yi kendi nefsinde bulmuş olması dolayısıyla peygamberleri, Âdem, Musa, İsa ve

Muhammed'i aynı zamanda kendi nefsinde toplamış olmasıdır. O, bu inancı sık sık dile getirir. Ben, “Muhammed, İsa, Musa ve Âdem'im” der. O, peygamberin sırrı'dır. “Bu zaman devr-i velâyettir.” Hz. Ali ve nesline verilmiştir (...) Otman Baba velâyete ermiştir, aynı zamanda kutbu'l-aktâb'dır. Öbür velilerden ayrılığı, Tanrı müşahadesi, cezbe onda sürekli. Kâinat, kutb burcunda oturan kutbu'l-aktâb ekseninde döner, o bu dünyada olacak her şeye bilgi sahibidir ve olayları yönlendirir (...) Dünya işlerine bakanlar, sultanlar, onu tanımak ve yapacağı işlerde ona danışmak zorundadır. Kutbiyye inancı, özellikle abdalizm ve kalenderilikte temel inançlardandır” (İncalcık, 2016: 86). Halil İncalcık, makalesinde “kutb” inancını ayrıntılarıyla anlatır. Biz bu ayrıntılara yazımızda yer vermeyeceğiz. Halil İncalcık'ın “abdallar” hakkında verdiği bilgiler Osmanlı'nın kuruluş devrinde varlığından bahsedilen dört sosyal zümre içinde sayılan “abdalan-ı Rum”u ve devletin bu dervişlerle ilişkilerini belirleme biçimini anlamayı sağlamaktadır.

Halil İncalcık'ın yazdığına göre “Her çağda bir kutb, öbür adıyla gavs olup kendisini halkı Hakk'a çağırarak için peygamberin halefidir. Abdallar bir yerde durmazlar, sürekli bir yerden bir yere giderler, her türlü dünya bağılıklarından yani yerleşmekten, aileden, ev sahibi olmaktan vazgeçmişlerdir. Mezarları belli değildir. Bütün bunlar, tarihen bildiğimiz abdalların neden belli bir tarikatı veya türbesi olmadığını açıklar. Halk tarafından bilinmediklerinden bazıları, onları dış hallerine bakarak deli veya meczub sanar, kötü muamelelerde bulunurlar” (İncalcık, 2016: 88).

İncalcık'ın bu anlattığı ile abdal zümresinin niçin “konar-göçer”lik içinde kaldığı da anlaşılmaktadır. Halil İncalcık'a göre “Abdalların beyler tarafından kutsal kişiler olarak onurlandırıldıkları beylikler döneminden sonra abdallar, resmen toplumdan dışlanmış (segmented) duruma düştüler. Müdreseye, devlete ve şehirlere karşı şiddetli bir çatışma ve siyasi otoriteye meydan okuma durumuna geldiler (...) Siyasi otoriteye itaatkâr, devletten vakıf alan, zaviye kuran dervişlerden farklı olarak, abdallar devlete açıkça cephe aldılar. Konya Selçuklu Sultanlığı ve İran'da hâkim bürokratik merkezî devlet prototipi, daha Osman Gazi'nin (1302-1324) son yıllarında hayata geçmiş görünmektedir. Son zamanlarda ortaya çıkan belgelerin kesinlikle ortaya koyduğu gibi, merkezde divân gibi İran kaynaklı bürokratik yöntemler gelişmiş; köylerde Osman Gazi'den dirlik/vakıf alan sünî fakihler (fakırlar), abdalların yerini almıştır. O zaman, Yörük yaşam tarzı ve “abdalizm”in inanç ve değer sistemi, Doğu-Rum ili Uc gazi beyleri (Mihaloğulları gibi) yanına sığınmıştır” (İncalcık, 2016: 91).

Halil İncalcık, abdalizmin ekonomi-politiğine de değinir ve bunun “gaza ideolojisi” ile de bağlarını

ortaya koyar: “Abdal savaşçılığı Baba’nın Osmanlı toplumunda dışlanmış öteki gruplarla, Uc gazileri ve Yörüklerle bağlantısını açıklar. Akıncı-gazilerin büyük bölümü, yine Yörüklerdendir veya Anadolu’dan gaza ve dirlik için hudud boylarına gelen ilkin akıncılıkla gazaya başlayan gazilerdir. Bütün gelirleri, alanlarda edindikleri “doyum”, yani ganimetten ibarettir. Bir kalede gönüllü ve azeb oldukları zaman küçük ulufe veya küçük bir tımarla geçinmek zorundadırlar (...) Türkmen-Yörükler, Osmanlı sultanlarının merkeziyetçi-bürokratik ezici rejimine karşıdırlar (...) Merkezi bürokrasi, temel vergi kaynağı olan köylü reyayı korumak, köylüyü dağ geçitlerini koruma görevi (derbendcilik), kale-köprü inşası, madencilik gibi işlere sürmekten kaçındığı için, bu işlerde hazır emek-havuzu gibi gördüğü Yörükleri kullanmakta, aynı zamanda onları sıkı bir düzende askerî “ocaklar” olarak örgütlemektedir. Yörükler bazı vergilerden bağışıklık, yeteri bir ödün olmayıp sıkı ceza yönetmelikleri altında bir çeşit tutsak gibi hizmete koşarlar; bu hizmetler Türkmenlerin temel göçebe ekonomisi ve hayat tarzıyla da asla bağdaşmamaktadır” (İnalçık, 2016: 93).

Halil İnalçık’a göre Abdalan da Gaziyan da aynı dışlanmış sosyal gruptan gelmektedir (İnalçık, 2016: 94). “Osmanlı fetihlerinde abdallar, “tahta kılıçlar”ıyla gazilerin yanında savaşmışlardır. Genelde derviş vergilerden bağışıklıdır, yiyeceğini vakıfla kurulmuş bir zaviyeden veya halkın verdiği sadakadan sağlar (...) Babasının ocağını (fakirlikten dolayı-LB) bırakıp ayrılmak zorunda kalan bir köylü için, geçimini sağlamak ancak şu yollarla olasıdır: Ya bir tarım işçisi olarak başka birinin çiftliğinde *ırgad* olarak çalışır; ya bir kasaba medresesinde sühte (softa) olur yahut Rum-ili’ne gidip Ucda gazi/akıncı veya bir kalede gönüllü olarak tımar veya ulufe ümit eder; yahut da dünyaya sırtını çevirip derviş olur. Bütün bu durumlarda garîb, dağda kırdada dolaşır devletin vergi defterleri dışında kalır. Fakat kırdada bayırda gezener için yaşam güç olduğu kadar tehlikelidir. Otman Baba, mürsitsiz yalnız başına kırdada dolaştığı yıllarda birkaç kez kaçak esir sanılmış ve tutuklanmıştır” (İnalçık, 2016: 94). Halil İnalçık’ın da ifade ettiği gibi Otman Baba’nın abdallarının çoğu, Yörük olup fakir çobanlardır (İnalçık, 2016: 94). Fatih, merkeziyetçi bürokratik imparatorluğunu kurarken, Uc beylerinin durumunu büyük ölçüde kısıtlayabilmiş ve onların I. Mehmed ve II. Murad dönemlerinde devletin genel siyasetinde oynadıkları kesin role son vermiştir (İnalçık, 2016: 95); “Velâyetnâme’de Otman Baba bu Uç beylerinin saydığı ve koruduğu kişidir. Fatih’in son derece bürokratik devletinde abdallara yer yoktur (...) Otman Baba’nın yaşamı, dışlanmış Yörük toplumu ile yerleşikleşmiş Sünnî toplum ve İrânî bürokratik devlet sistemi arasındaki çatışmanın dramatik bir hikâyesidir” (İnalçık, 2016: 91).

Halil İnalçık, Abdallar ile Fatih (Osmanlı devlet nizamı) ve sufiler arasındaki çatışmayı da son derece ayrıntılı olarak resmetmektedir. “Abdalların yorumuna göre, Sultan Mehmed ile İstanbul’da yaşamakta olan Müslümanlar şehri ancak “zahir”de Müslüman yapmışlardır, şimdi ise velâyet çağıdır ve şehir onun kerâmâtına sahne olacaktır. İstanbul halkı velâyeti inkâr ettikleri için Müslüman sayılmaz” (İnalçık, 2016: 103). Halil İnalçık’ın bu tasviri esas alınarak bakıldığında Osmanlı’nın kurucu derviş taifesi (abdallar) “kutb” düşüncesi nedeniyle otorite (devlet başkanı) tanımamaktadır. II. Mehmet, bu durumun farkındadır: “İstanbul’un fethinden sonra Akşemseddin, fethin evliyanın eseri olduğunu söylediği zaman Fatih, “Bu şehir kılıcımın alınmıştır” yanıtını vermiştir” (İnalçık, 2016: 100). İnalçık, Otman Baba’nın Fatih’in sultanlık otoritesini tanımamazlık ve ona karşı çıkma durumu olmadığını da belirtir. Velâyetnâme’ye göre Otman Baba, devrinin kutb’udur; bu ve öteki dünyada olacak şeyleri belirleyen tek güç olduğundan Fatih’in zaferlerinden sorumludur (İnalçık, 2016: 100).

İnalçık, Otman Baba’nın “Hükümdarı destekleyen, para ve vakıf kabul eden işbirlikçi (conformist) şeyhlere ve dervişlere karşı” ateş püskürdüğüne de değinerek Osmanlı devletinin kuruluşunda zuhur eden abdalların bildiğimiz sufiler olmadığını göstermektedir: “Baba’nın ikiyüzlü yalancılar olarak suçladığı bu gibiler arasında ulema, Danışmendler ve vakıf ve zaviye yöneten meşâyih sayılmıştır. Bu yüzden ulema, kadılar ve medrese öğrencisi Danışmendler, Otman Baba ve abdalların baş düşmanıdır ve onlara karşı hükümet sorumlularından, en sert önlemlerin alınmasını isterler. Velâyetnâme’ye göre meşâyih, tarikat şeyhleri olup devletten ve varlıklı kişilerden vakıf sağlayarak bir zaviye inşa ve tesis ederler, vakıfları evladiyelik yaparak çocukları için de rahat bir yaşamı güvence altına alırlar. Bu şeyhlerden birçoğu gerçekten zengin denecek kertece varlıklıdır” (İnalçık, 2016: 98).

Halil İnalçık, Otman Baba’nın Vefâî-Babaî dervişleri hakkında olumsuz düşünceler taşıdığına da değinir: “Baktaşi ve Vefâî dervişleri gibi siyasi otoriteye itaatkâr, devletten vakıf alan, zaviye kuran dervişlerden farklı olarak, abdallar, devlete açıkça cephe aldılar” (İnalçık, 2016: 91). İnalçık, makalesinin başka bir yerinde bu ifadesini yeniler: “Geleneksel toplumda halk üzerinde nüfuzları dolayısıyla hükümdarlar (...) onları cami hatipleri yaparak, şeyhlere vakıflar verip zaviyeler kurarak yandaş yapmaya çalışırlar. Osman Gazî’den beri Osmanlı hükümdarlarının bu yolla dervişleri kendi patrimonial devlet sistemiyle bütünleştirmeye çabaladıklarını biliyoruz (...) Dervişler hanedanın halk gözünde otorite ve egemenliğini meşrulaştıran en etkin araçlarıdır; onlar hükümdar egemenliğine tanrısal desteği, te’yîd-i ilâhî’yi sağlayan kutsal

kişilerdir. Araştırmalar göstermiştir ki, gerçekte bir Babaiyye/Vefaiyye halifesi olan Şeyh Bedreddin'in Osman Gazi'ye ve ailesine sağladığı tanrısal te'yid (sanction), hanedanın kurulmasında en önemli faktörlerden biri olarak anılmıştır" (İnalcık, 2016: 99).

Görüldüğü gibi Halil İnalcık'ın tasvir ettiği "Abdal" portresi "kurumsal tasavvuf'un "irfan-tekke" tasavvurlarıyla bağdaşmamaktadır. İnalcık, Türkiye'de bazı çevrelerde "heteredoks" sayılan Babai/Vefai tekkelerinden daha rijit/uç-heteredoks sayılabilecek bir "Abdal" resmi çizmiştir. Hatta bu konuyu kitabının başka bir makalesinde şöyle dile getirir: "Genelde dervişler, devlete bağlı olup sultandan vakıf kabul eden uyumlu (conformist) dervişler ile devlete karşı olan (Şeyh Bedreddin, Otman Baba gibi) bağımsız ve isyana hazır (non-conformist) iki gruba ayrılır. Âşıkpaşazâde'nin tüm Abdalan-ı Rum adı altında tanımladığı babalar, Anadolu'da yayılmış büyük bir grup oluşturmıştır. Onlar, "kutbiyye" inancında olup her devirde kutba'l-aktâb sayılan bir kutsal velinin, Orta-Asya şamanları gibi cezbe halinde Tanrı ile sürekli ilişki içinde olduğunu ve saltanat işlerinin de onların kontrolünde olduğunu iddia ederler (...) Fatih döneminde sultanın büyük iltifatına erişen Vefaiyye şeyhi Seyyid Velâyet ise tamamıyla farklıdır (...) Vefai şeyhleri, aşırı Abdal-Kalenderî dervişlerden farklı olarak, Şeriata saygılı dervişlerdi" (İnalcık, 2016: 39). Halil İnalcık'ın Şeyh Bedreddin'i "Babai" sayması ilginçtir. Aslen fakihtir. Diğer taraftan Vefailiğin Babailikten ayrı sayılması da tarihi gerçeklerle uyuşmamaktadır. Çünkü Anadolu Selçuklu Devleti'ne isyan eden Babai ya da Baba İshak Ayaklanması'nda adı geçen Baba İshâk, Baba İlyas'ın halifesidir. Baba İlyas ise, Vefai'dir. Nitekim bu şecere Halil İnalcık'ın da atıf yaptığı Âşıkpaşazâde tarihinin daha başında yer almaktadır: "Ben ki fakir Derviş Ahmed Âşıkî'yim. Babam Şeyh Yahya, onun babası Şeyh Selman, onun babası Âşık Paşa, onun babası da zamanın kutbu Baba İlyas'tır ki Seyyid Ebülvefâ'nın halifesidir" (Derviş Ahmed Âşıkî, 2011: 13). Halil İnalcık'ın "Babai & Vefai" çatışması üzerinden yaptığı tarih okuması çok sıkıntılıdır.

Halil İnalcık'tan vereceğim iki alıntı, abdallığın bu tasvirinde bile "geçim tutmak ve öşürden muaf tutulmak" kaygısının öne çıktığı görülebilecektir: 1) "Kendisinin yalnızken, dağda yabancı meyve ve otları yiyerek yaşadığı Velâyetnâme'de belirtilir (...) Sonraları etrafına abdallar toplandığı zaman da halkın kendiliğinden verdiği sadaka ile geçinmişlerdir. Sadakanın kesinlikle istenmeden, kendiliğinden verilmesi noktasında Baba çok duyarlı idi (...) Sultanın tam bir alçakgönüllülükle sunduğu yardımları, kendisi için bir zaviye inşası önerisini geri çevirmiştir. Beyler verir, fakat ezer" (İnalcık, 2016: 99). Bu alıntıda görüleceği üzere Otman Baba, Sultan'ın zaviye önerisini karşılığını

isteyeceği için reddederken, halkın sadakasını karşılıksız olduğu için ve istemeden verildiği için kabul etmektedir; 2) "Otman Baba ve abdalları, devlete bağımlılıktan kaçıp her çeşit bağışi reddetmekle beraber, Velâyetnâme'nin verdiği bilgilere göre sonunda Otman Baba da belli bir tarîk, tâc ve zaviye kabul ederek tarikat kurucuları arasına katılmıştır" (İnalcık, 2016: 99).

Otman Baba hakkında Halil İnalcık'ın bu "yönlendirilmiş" analizinden sonra kısa bir değerlendirme yapılması gereği ortadadır: 1) Abdallığın kendi toplumuna isyana dönüşmesi, müesseseleşmiş bir devletin inşasının sonunda ortaya çıkmış görünmektedir. Oysa Ömer Lütfi Barkan'ın makalesinde konu edilen "Abdallık" Anadolu'da siyasal birliğin henüz ortaya çıkmadığı ama bu birliğe hizmet eden bir gazı doktrini ile hareket etmektedir; 2) Halil İnalcık'ın tasvirindeki Abdallık son tahlilde "dünya-ahiret iktidarı" iddiası ile ortaya çıkmaktadır. Bunun da bir "siyasal birlik" arayışı içine gireceği, kendisine tabiiyet gösteren bir mürid (yönetilen) zümre talep edeceği, tabilerine dünya mülkünden tımar/vakıf/mansıp dağıtmak zorunda kalacağı açıktır. Yöneten olmak, Otman Baba'nın "Beyler verir, fakat ezer" sözünü yeniden üretmektedir. Nitekim Otman Baba yalnızken sadaka toplayıcısı değildir; etrafına abdallar toplandığında sadaka toplamak ve halkın artı-emeğine topluluğu için el-atmak zorunda kalmıştır.¹⁰ Bununla beraber Halil İnalcık'ın yazısının devamında Otman Baba hakkında "sadaka ile geçinmişlerdi" ifadesini tersine çeviren şu cümleleri de dikkat çekicidir: "Bazen bir lutf ve muruvva [Mürvet] olarak hediye kabul ettiği olmuşsa da bunu hemen muhtaç kişilere ve abdallarına dağıtmıştır. Baba yalnız "küffar memleketlerinden", akından dönen gazilerden nezr kabul ederdi. Mutlak fakir, bu dünyada her çeşit "mal menalden mutlak tecerrüd", abdallık ve kalenderiliğin temel prensiplerindedir" (İnalcık, 2016: 99); 3) Abdallığı toplumdaki zenginleşmeye tepki olarak okunması da mümkündür. Bilindiği üzere tasavvuf da zenginleşmeyi eleştiren bir ekol olarak ortaya çıkmıştır: "Abdal, Allah dışında her şeyden vazgeçmiş kişidir" (İnalcık, 2016: 90) tarifine yer veren İnalcık, Otman Baba'yı da şöyle değerlendirir: "Otman Baba'yı; Baba İlyas (...) gibi Hakk'ı bu dünyaya egemen kılmak, evrensel adaleti

¹⁰ Bunun "istemeden verilen kabul etmek" şeklinde yapılması, el-atmanın meşruiyetini sağlamamaktadır. Bir hadiste şöyle buyurulmaktadır: "Biz Muhammed ve ev halkı [Ehl-i Beyti] sadaka yemeyiz, bize sadaka helâl değildir!" (Müslim, 3/117).

kurmak için cihadcı, “savaşkan” (militant) mehdilik iddiasında olan şeyhler arasına koymak gerekir. Hz. Ali'nin velâyeti, bi's-seyfidir, Zülfikâr kılıcı, bunun sembolüdür (Osmanlı padişahları kapudan-ı deryanın bayrağına Zülfikâr'ı resmederlerdi). Otman'ın tarihi aktif cihad olduğundan Fatih'in kendisine sert önlemler aldığını göreceğiz” (İnalcık, 2016: 87). Gerçekten de Resul Ay'ın bir çalışmasında Babaî-Baba İlyas çevrelerinin isyan çıkarma sebebi hakkında teolojik çatışmadan değil ekonomik-sosyal dengesizlikler (sınıf çatışmaları) tezi ileri sürülmektedir: “Selçuklu sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev'e karşı büyük bir isyan çıkaran Babaîler hem Baba İlyas'ın müritleri hem de meşreptaş diğer tarikatlardan gezgin dervişler (...) muhtemelen hitap ettikleri kırsal toplulukların içinde buldukları sosyal ve ekonomik sıkıntıları da göz önünde bulundular[ruyorlardı-LB]. Dervişler, sultanın tasvip edilmeyen yönetme tarzı halkın sorunlarına ve dini anlayışa lakayt tavrı üzerinden muhalif bir propaganda ile halkı isyana hazırlamışlardır. Şeyh Bedreddin ve halifelerinin isyanında da aynı yöntemi rahatlıkla görüyoruz” (Ay, 2015: 312). Resul Ay, makalesinde bu gezgin-abdal-Kalenderî dervişleri Halil İnalcık'ın aksine “kırsal kesim insanının dünya ile temasını sağlayan, kent merkezlerindeki tekkelerde verilen hizmetlerin benzerinin halka ulaştırılmasını sağlayan, iletişimin kıt olduğu bir devirde adeta posta vazifesi gören ve derledikleri bilgi ve haberleri geniş bir coğrafyaya yayan “aracılık işlevi”yle açıklar (Ay, 2015: 303-314). 4) Halil İnalcık, Osmanlı Sultanları'nın Abdallık-Kutbiyye iddiasına sert tedbirler almakla birlikte sonunda kendilerinin de bu sıfatı kullandıklarını belirtir: “Kutbların halk üzerinde büyük nüfuz ve etkisini gören padişahlar, kutbiyye teorisini benimsemeyi bir siyaset gereği gibi görmeye, velilik, kutluk iddiasında bulunmaya başladılar. Bu padişahların ilki I. Murad'dır (...) Fatih döneminde Ramazan 881'de yazılan Karaman evkaf defterinde “devranın kutbları etrafında gökler deveran ettikçe” (mâ dâretu'l-aflak 'alâ aktâbu'l-devran) deyimiyle bir bakıma kutbiyye teorisine gönderi yapılmıştır (...) Firdevsî-i Rumi, esere (Gazânâme) padişaha atfen Kutbnâme adını koymuş ve II. Bayezid'i velî ve velîler gibi mucizeler yaratan bir kutb-i aktâb olarak anmıştır” (İnalcık, 2016: 106). Halil İnalcık'ın anlattıklarından sonra Abdalan ve Gaziyan zümrelerinin niçin yan yana savaştıkları anlaşılmaktadır. Abdallar “tahta kılıç”larıyla Gazilerin cihadlarını desteklemişlerdi. Bunlar aynı irfan topluluğunun farklı neşvede zümreleri idi. Biri Allah'ın sözünü dünyaya egemen kılmak için mücadele ederken (Gaziyan), diğeri mürşidin tarikinde Allah'a varmak için mücadele etmekteydi.

Anadolu'da Derviş Zümrelerini Tanımlamak ve Türkmen Topluluklarını Anlamak:

Anadolu'ya Horasan'dan göçen Türkmen topluluklarını irşat eden dervişlerle Anadolu'da Selçuk iktidarına sığınan tekke ve dervişleri birbirinden tefrik etmek gerekliliği bulunmaktadır. Yukarıda Ahilik-tasavvuf arasında tefrik yapmaya çalışırken bu konuya kısmen değinmiştik.

Resul Ay, dervişler arasında bir ayırıştırma yapmaktadır. Resul Ay'a göre Anadolu'da tarikat zümreleşmeleri büyük oranda bölgenin Türkleşmesine paralel bir gelişmedir. Anadolu'nun Malazgirt (1071) ile açılması pek çok tarikat için cezp ediciydi. Anadolu, yeni bir hayatı idame ettirmeye hazır koşullara sahip olmanın yanı sıra, dâr'ül İslâm'a henüz katılması nedeniyle cihat'ın sürdürülebilirliği açısından da dervişlere irşat faaliyetinde bulunma fırsatı vermekte önemli imkânlara sahipti.

Aşiret Reisi Olarak Anadolu'ya Gelen Dervişler:

Resul Ay'a göre dervişlerin bir kısmı büyük göç hareketiyle ve yaşadıkları aşiretlerle birlikte gelmiştir. Bu dervişlerin yaşadıkları aşiretlerle akrabalık ilişkileri bulunmakta ve hatta bazı şeyhler aynı zamanda aşiret reisi sıfatı taşımaktadır (Ay, 2014: 16-17). Resul Ay, bu ifadesine delil olarak “Nitekim Anadolu'da Babaîlerle daha sonra da Bektaşilerle ilgili çevrelerde önemli bir isim olan Dede Garkın'ın Garkın oymağının, yine Hacı Bektaş'ın Çepni boyuna mensup Bektaşlı oymağının reisi olduğu”nu yazar (Ay, 2014: 17). Resul Ay bu tür dervişler için Ömer Lütfi Barkan'a atıf yaparak şöyle değerlendirme yapar: “Bu tür dervişler, şehirlerdeki tekke ve zaviyelerde zikirle ve diğer tasavvufî uygulamalarla meşgul olan veya elinde asa, belinde teber sürekli dolaşan seyyah ve dilenci dervişlerden farklı olarak, bir cemaatin ya da oymağın reisi sıfatıyla köyler kurar, evlatları ve akrabalarıyla birlikte yaşam sürerlerdi” (Ay, 2014: 17; Barkan, 2013: 68).

Aile Reisi Olarak veya Müridlerinin Başında Anadolu'ya Gelen Dervişler:

Resul Ay'a göre ikinci grup dervişler bağımsız olarak hareket ederek sadece evlat ve müritleriyle göç ederek gelenlerdir. Resul Ay bu gruba örnek olarak Mevlana ve Seyyid Harun'u gösterir. Ancak kanaatimizce Mevlana, Türkmen toplulukların dervişleri bakımından örnek değildir. Seyyid Harun ise Horasan'da bir emir iken bir kabir ziyaretinde kendisine vasıl olan nidadan etkilenerek dünyayı terk eder; mal, mülk, makam, mevki ve beyliği bırakır. Kabirden gelen ses O'na “Yâ Hârûn, Rûm'a çık! Karaman ilinde Küpe Dağının doğu eteklerinde bir şehir kur! O şehrin halkı sâlih ola... Şakî olanın âkıbeti hayır olmaya” şeklinde nida verir. Bunun üzerine Harun, manevî yollarla kendisine işaret edilen Karaman vilayetindeki Küpedağı'na doğru

yol alır. Belirtilen mevkiye gelen Seyyid Harun bugün Seydişehir diye bilinen şehri kurar ve çevreden getirttikleri ustalarla kale, mescit, tekke ve evler inşa eder (Ay, 2014: 17-18). Abdülkerim bin Şeyh Mûsâ tarafından yazılan *Makâlât-ı Seyyid Harun* isimli eserde bu menkıbe ayrıntılarıyla anlatılır (Abdülkerim bin Şeyh Mûsâ, 1991).

Söz konusu menkıbe Horasan Erenleri-Yesevîlik'in temel karakterine mutabıktır. Tıpkı "Koyun Baba Velâyetnâmesi"nde olduğu gibi "Makâlât-ı Seyyid Harun"da da "ilahî bir görevlendirme" yapılmaktadır. Bu menkıbede ayrıca Seyyid Harun'a "şehir kurma" vazifesi de yüklenir. Dolayısıyla menkıbe, "şehir teolojisi" bakımından son derece önemlidir. Cemâl Kurnaz'ın menkıbeye dair vurguları da önem taşıdığı için burada yer verilmesi gereklidir: "Böyle, şehir kurmayı kendine misyon edinmiş bir veliyi anlatan menâkıbnâme yok denecek kadar azdır. Bu eser, Anadolu'ya gelen Türklerin şehir hayatını bilen medenî insanlar olduğunu göstermesi bakımından ayrı bir öneme haizdir. Şehrin kurulması ile ilgili faaliyetler; ırgatlar, demirciler, mimarlar; kağnılarla malzeme taşınması; mescit, medrese, çilehâne, minare, türbe, kale kapılarının yapılması gibi hususlar canlı şekilde anlatılmaktadır (...) Didiği Sultan'ın "bu şehir dağa muttasıl gerek idi" sözü aynı zamanda Türk şehircilik anlayışının veciz bir ifadesidir. Şehrin kurulduktan sonra, kısa sürede nasıl bir câzibe merkezi haline gelerek büyüdüğünü şu satırlar çok iyi ifade ediyor: "ve andan sonra her yandan evler gelmeye başladı. İl dirildi, mesken dilediler"; "Bazı halk Sultan'a didi ki, Sultan'um, mescidlerin medreseleründür, bu yirler senün vakfundur. Bu yirlere bir mikdar icâre ta'yin olsa n'ola didiler. Sultan didi ki, hâşâ. Bağışladum gelüp ev yapana. Ammâ, zira'at olunan yirlere bir mikdar ta'yin câizdir" (Kurnaz, 1991: 13-14). "Makâlât-ı Seyyid Harun" Türkmenlerin göçebeliliğine ilişkin yargıları bertaraf ettiği gibi tarafımızca savunulan yargıyı ise ("Türkmenler Anadolu'ya şehir teolojisi ile geldiler") güçlendirmektedir.

Tarikat Şeyhinin İşareti ile Anadolu'ya Gelen Halife-Dervişler: Abdalan-ı Rum

Resul Ay'a göre üçüncü grup dervişler en yoğun derviş akını oluşturur. Fakat bunların içinde de 13-15. yüzyıllarda en yaygın ve kalabalık derviş gruplarını Horasan Melâmetiliğinden türeyen ve Kalenderî özellikler sergileyen, 13. yüzyılda büyük oranda Babailikle, 14. yüzyılda **Abdalan-ı Rum**la ve bu yüzyılın sonundan itibaren de Bektaşilikle temsil edilen geniş heteredoks zümreler oluşturur. Resul Ay'a göre propagandacı ve mücahit eğilimler taşıyan Yeseviyye, Haydariyye, Vefâiyye ve Kalenderiyye tarikatlarına nispet edilen bu zümrelerin büyük kısmı Moğol tehdidiyle göç eden Türkmen aşiretlerle birlikte Anadolu'nun en ücra

köşelerine kadar yayıldılar ve bunların müntesipleri de muhtemelen farklı koşullar altında müstakil olarak gelip şehirlerde ikamet ettiler. Resul Ay'a göre Yeseviyye tarikatının 13. yüzyılın başından itibaren Anadolu'da nasıl temsil edildiği belirsizdir. Resul Ay, Hacı Bektaş-ı Veli'nin de Anadolu'ya Haydarî dervişi olarak geldiğini ve sonra Baba İlyas vasıtasıyla Vefâiliğe girdiğini varsayan araştırmacılardan bahseder. Vefâiliğin Baba İlyas'ın şeyhi Dede Garkın adlı bir Türkmen tarafından getirildiği fikrinden (Ahmet Yaşar Ocak'a aittir) bahseder. (Ay, 2014: 19-20). Bu bahiste Hacı Bektaş'tan da "abdal zümreleri" terimi altında bahsetmektedir (Ay, 2014: 21). Ancak Resul Ay'ın bu tasnif içinde Hacı Bektaş ve Dede Garkın'dan bahsetmesi kanaatimizce kendi tasnif mantığına aykırıdır. Çünkü bu iki derviş de birinci tasnifte (**Aşiret Reisi Olarak Anadolu'ya Gelen Dervişler**) içinde yer aldığından **Abdalan-ı Rum** sayılmamalıdır. Fakat her şeye rağmen Resul Ay, Âşıkpaşazâde'nin "**Abdalan-ı Rum**" tabiri hakkında bir yorum da yapmış görünmektedir: "**Rum Abdalları, ayrı bir tarikat değil, birbirine yakın tarikatlardan müteşekkil daha geniş bir zümredir**" (Ay, 2014: 21); "Geçimlerini büyük oranda dilenerek sağlayan bu gruplara Anadolu'nun hemen her yanında rastlamak mümkündü. Söz konusu özellikleri yüzünden toplumdaki mevcudiyetleri çoğu Ortodoks İslâm çevrelerinde rahatsızlık uyandırıyordu (...) Söz konusu tarikatlar 13. Yüzyıl başından itibaren geleneksel sülûfik içinde farklı terk-i dünya prensipleri benimseyerek, yani fiilen toplumdaki ayrılmak yerine (toplumu) reddederek, örf ve âdetlere muhalefet ederek yeni terk prensipleri oluşturmuşlardı" (Ay, 2014: 20-21). Resul Ay, **Ahmet T. Karamustafa**'ya atıf yaparak "anarşist dervişler" olarak da tanımlanan "**Abdalan-ı Rum**" zümreleri hakkında şöyle yazar: "Eski yaklaşım, toplumu fiili olarak terk edip vahşi doğaya (ormanlara, dağlara veya çöllere) uzlete çekilmektir. Yeni hareketse toplum içinde kendi tenhalığını yaratmayı, bunu da toplumu ve kültürü toptan reddeden, sosyal düzene meydan okuyan bir tavırla gerçekleştirilmeyi esas alıyordu (...) Buna göre dervişler geleneksel sülûfikte belirli ölçülerde yer alan bazı züht prensiplerini, toplum karşıtlığı eksenli yeni terk/uzlet anlayışına uygun olarak, olabildiğince uç boyutlarda benimsemişlerdi. Bu uygulamalar mutlak fakirlik (...) dilenme, sürekli seyahat, evliliği reddetme ve nefsinin bir takım imkânlardan yoksun bırakarak terbiye etme gibi değişik şekillerde kendini gösterdi (...) istisnalar dışında ibadeti terk ettikleri veya farklı yorumlarla benimsedikleri görülür. Aynı şekilde kılık kıyafetlerinde de toplumsal kültür ve örfle çatıştılar. Bazıları kurutulmuş hayvan derileriyle örttükları mahrem yerleri hariç yarı çıplak bir vaziyette dolaşırlardı. Kimi gruplar **çihar-darb** olarak adlandırılan saç, sakal, bıyık ve kaşlarını

tıraş ederken, bazıları saçlarını bazen de tırnaklarını uzatırdı. Ayrıca, üzerlerinde taşıdıkları nacak, keşkül, değnek ve benzeri eşyalarla, küpeler ve boğazlarındaki halkalarla garip bir görüntü sergileyenleri de vardı. Yine, müzik eşliğinde raks etmeleriyle, uyuşturucu kullanmalarıyla ve isnat edilen bazı ahlâkî zaaflarıyla toplumun tepkisini çekiyorlardı” (Ay, 2014: 30-31).

Resul Ay’ın Anadolu’ya gelen dervişleri tasnif eden üçlü modeli Türkmen hareketini izah edici olmakla beraber **“Abdalan-ı Rum”** zümrelerine dair bu üçüncü tasnifin Türkmen toplum yapısıyla bağdaşmadığı kanaatindeyiz. Derviş Ahmed Âşıkî’nin **“Âşıkpaşaoğlu Tarihi”**nde zikrettiği **“dört sosyal zümre”**nin gelen Türkmen obaları ile uyumlu olması gerektiği kanaatindeyiz. “Abdal”lığın cavlaklık, mücerredlik, dilencilik üzerinden okunmasının devlet inşasının tarihine ait olamayacağı da ortadadır. **Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Sarı Saltuk** gibi dervişlerin temsil ettiği “abdallık” esas alınmalıdır. Zafer Önler’in “Abdal” sözcüğü ile ilgili çalışması bu yaklaşıma delil olarak kabul edilebilir:

“Anadolu’da XIII-XIV. Yüzyıldan itibaren “ermiş, pir, baba” terimleriyle aynı anlamı taşıyan abdal teriminin tasavvuf inancına bağlı Türkmen grupları arasında yaygın bir unvan olduğu görülmektedir. Özellikle kırsal kesimde, Babailerin izleyicileri niteliğindeki göçebe Türkmenlerin inanç önderleri çoğunlukla “abdal” olarak adlandırılmışlardır. XIII. yüzyıl, tarihsel olarak Selçuklu devletinin çözülme sürecinde, onların yerine göçebe ağırlıklı Türkmen aşiretlerinin egemen duruma gelip Anadolu Beylikleri olarak adlandırıldıkları dönemdir. Genelde Babaî pir ve dervişlerin, bu beyliklerin kimisinin “abdal” unvanını taşıyan inanç önderleri durumunda olması, terimin yaygınlık kazanmasında rol oynamış, yaygınlık kazanan terim yüzyıllarca devam etmiştir. Anadolu’daki bu inanç önderleri, kaynaklarda “Urum Abdalları” olarak da anılır. Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Kazak Abdal, Pir Sultan Abdal, bâtinî anlayışa mensup bu geleneğin en ünlü adlarıdır. Sözcüğün anlamında meydana gelen değişmeler, toplumsal değişimle paralel bir durum göstermektedir. Süreç içerisinde göçebe Türkmen aşiretleri büyük oranda yerleşik hayata geçmişlerdir. Yerleşik halk ile göçebelerin yaşayış tarzlarında olduğu gibi inanışlarında da önemli farklılıklar bulunmaktadır. **Başlangıçta abdal bir inanç grubunun piri, mürşidi anlamındayken, yerleşik halk, şehir ve kasabalar, kendilerinden farklı inançlara sahîp bu tasavvuf gruplarına mensup derviş ve müritlerin tümünü bu terimle adlandırmışlardır (...)** Göçebe grupların süreç içerisinde yerleşik hayata geçmeleri, onların yaşayış ve inançlarında da değişimlere yol açmış, sayıları azalan göçebelere marjinal bir görünüm kazanmışlardır. Zamanla sözcüğün, “serseri, Çingene, dilenci” gibi anlamlara gelmesi bu

nedenledir. Bu grupların önderleri, Özellikle Hıristiyanlarla komşu ve onlar aleyhine büyüyen Osmanlı beyliğine daha çok yönelmişlerdir (...) Rumeli’deki fetihlere katılan bu tasavvuf dervişleri “alp eren” ve “urum abdalları”, “abdalan-ı rum” (...) gibi unvanlarla anılmışlardır. Ama bunlar (...) serserifil gezici dervişler değillerdir. Osmanlılar, özellikle Osman ve Orhan dönemlerinde urum abdallarına önemli ayrıcalıklar tanıyarak onlara araziler vakfetmişler, onların bu arazilerde tekkelere açarak gelişmelerine yardımcı olmuşlardır. Bu sürecin dışında kalan dervişler, zamanla azalarak marjinal duruma düşmüşler ve yerleşiklerce yadırganan yaşama biçimleriyle hor görülmüş, serseri olarak değerlendirilmişlerdir” (Önler, 2013: 295-296).

Zafer Önler’in “yerleşikliğe geçme”ye dair yorumu bir kenara bırakılırsa, O’nun Türkmenlerin “abdallık” kurumuna getirdiği yukardaki izahı kabul edilmelidir. Böylece, abdalların **“tarikat şeyhinin işareti ile Anadolu’ya gelen halife-dervişler”** şeklinde yorumlanabileceği söylenebilecektir. Böyle bir yorum Derviş Ahmed Âşıkî’nin **“Âşıkpaşaoğlu Tarihi”**nde zikrettiği **“dört sosyal zümre”**yi de açıklamada tutarlılık sağlayacaktır.

Yerleşikliğe Geçmek Meselesi: Hakikat ve

Marifetin Bozulması, Hikmetin Melezleşmesi:

Sencer Divitçioğlu’nun zümrelerle ilgili yaklaşımına yukarıda vermiştik: “Osmanlı kuruluş toplumunda şu zümrelerin bulunduğunu saptamış oluyoruz: Ulu bey, Ertuğrul uruğundan beyler, gaziler, Alpler ve Türkmen beyleri, ahîler, abdallar ve bacılar, Türkmen göçerler, yerleşik Rum köylüler. Eder, sekiz zümre” (Divitçioğlu, 2000: 41). Ahmet Yaşar Ocak da “Fakıyan-ı Rum” zümresini beşinci sosyal zümre olarak teklif etmişti. Farklı sosyal zümrelerin varlığıyla ilgili bu yorumlar nasıl anamlandırılacaktır? Osmanlı’nın kuruluşu ve devletleşmesi aşamasında Türkmen boylarının tamamının Horasan irfanını benimsediği söylenemeyecektir. Horasan irfanı, mürşid-talip ilişkisiyle hareket eden obalar arasında bir değer ifade etmektedir.

Böyle bir açıklama Türkmen Beylerini idealleştirerek tarihi günümüz için işlevselleştirme tehlikesinden bizi muhafaza edecektir. “Dört (fakihlerle beş) sosyal zümre” musâhipli topluluklar için geçerlilik taşımaktadır. İsmet Bozdağ bu döneme ait şöyle izah getirir: “Anadolu’da hemen her bölgede ayrı bir beylik kurulmuş! Germiyan Beyliği, Saruhan Beyliği, Karasi Beyliği, Menteşe Beyliği, Aydın Oğulları, Ramazan Oğulları, Konya Selçukîleri de ayakta idi ama Anadolu beyliklere bölünmüştü. Bu beyler uslu da durmuyorlar, sebepli sebepsiz, birbirleri ile boğuşuyorlar. Birbirlerinin topraklarını alıp veriyorlar; sonra da bunları toptan Moğol’a teslim ediyorlardı. Sürdükleri hayat, o

güne göre tantanalı bir hayattı. Masrafları, gelirlerini aşyordu. Sarfıyatları arttıkça da -başka gelir olmadığından- vergileri bindiriyorlar, ahaliyi bunalttıkça bunalıyorlardı. Bunalım bir noktaya varınca, başkaldırı olmasın diye, ekonomileri düzeltmek için, komşu ülkeleri talan etmeye koşuyorlardı. Bu saydığımız şartlar altında Selçukîler çökmüş, Anadolu beylikleri şaşırmişti. Bizans ise, iç savaşlar arasında sallanıp duruyordu. Dünyanın bu çok önemli bölgesinde büyük bir “Otorite Boşluğu” vardı” (Bozdağ, 1990: 13). İsmet Bozdağ’ın tezi, Osmanlıların bu otorite boşluğunu doldurmak için “fütüvvet topluluklarını kullandığı” yönündedir: “Osmanlılar bir avuçtular! Çevrelerindeki beylikler bile Osmanlı topraklarına “yemlik” gözü ile bakıyorlardı (...) 13. Yüzyıl Anadolu’sunda; Selçuklu beylerle, [diğer] beyler, birbirleriyle, hepsi birden de Moğolla kılıç kılıca savaşıyordu. Bu yüzden topraklar sık sık el değiştiriyordu. Bir tek örgüt, bütün bunların dışında kalabiliyor, Anadolu’nun şehir ve kasaba hayatında güvenlik unsuru olabiliyordu: Ahî Teşkilatı. Bu teşkilatın başında bulunan Ahî Evran gerçi Kırşehir’de öldürülmüş, teşkilatı dağıtılmıştı. Ama Evran’ın boşluğunu dergâhın öteki yetkilileri dolduruyordu. Hemen her beylikte, yine Ahî teşkilatı yaşıyor, şeyhleri, dergâhları olduğu gibi duruyor, Moğol istilası ile Anadolu’daki kargaşa büyüdükçe, halk ve ülkenin ileri gelenleri, Ahî teşkilatına sığınıyorlar, onların otoriteleri altına ister istemez giriyorlardı. Osmanlı’nın yanbaşımda İtburnu topraklarında, adı Anadolu’yu tutmuş, bir Ahî şeyhi; Şeyh Edebalı yaşamaktaydı. Yalnız çevresinde değil, Anadolu beyliklerinde bile sözü geçer biriydi (...) Edebalı bütün Anadolu asayişini elinde tutan Ahîlik örgütünün en sözü geçenlerinden biriydi. Ona damat olmak demek, bütün Ahîleri kazanmak demektir. Anadolu beyleri, birbirlerine karşı çıkarlar, savaşabilirlerdi ama Ahîlere karşı tavır koyamazlardı; çünkü asayişini elinde tutan, Ahîlik teşkilatı idi. (Osman Bey, Edebalı’nın kızıyla evlenip Ahîlere damat olunca Anadolu beyliklerine av olmaktan kurtuldu) Böylece Bizans topraklarına göz diktiler; ilk hedef Bilecik tekfurı idi. Bunu diğerleri izledi. Girdikleri yerlere hoşgörü ve adalet götürdükleri için Osman Bey, öldüğü zaman, babasından 4800 km. kare aldığı toprak mirasını 16000 km² çıkarmış bulunuyordu” (Bozdağ, 1990: 15-16). İsmet Bozdağ’ın perspektifinden bakıldığında Osmanlı’nın kuruluş aşamasında Ahîler Anadolu’nun her tarafında örgütlenmiş durumdadır ve “Beylikler üstü” bir toplumsal birleştiricilik odağıdır. Osman Bey, Ahî Edebalı’nın damadı olunca Ahîlerin gücünü arkasına almış bulunuyordu. Ancak bu hadise sadece Ahîlerin devlet inşasında rol oynamaları anlamına gelmemektedir.

Zekeriya Işık, devlet-tekke ilişkilerini 1) Uzlaşma, 2) Devletleştirme, 3) Tasfiye başlığı ile üç döneme ayırır. Osmanlı’nın kuruluş evresinde devlet-tarikat ve aşiretin Osmanlı Devleti’nin kurulması ve gelişmesindeki kader birlikteliklerinden, aynı siyasi / toplumsal / inançsal zemini paylaşmalarından dolayı bu ilk döneme “Uzlaşma Dönemi” adını verir. Osmanlı Devleti’nin devletleşme-merkezileşme sürecinin doğal bir sonucu olarak ideolojikleştiği XV. yüzyılın ikinci yarısından XIX. yüzyıla kadar geçen uzun zaman dilimi tarikatın bizzat devlet tarafından sisteme adapte edilmeye çalışılmasından dolayı “Devletleştirme Dönemi” olarak adlandırılmıştır. XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinden İmparatorluğun sonuna kadar süren uzun zaman dilimine de tarikatların ontolojik ve epistemolojik dünyalarından uzlaşmaları ve uzaklaştırılmaları nedeniyle “Tasfiye Dönemi” adını verir (Işık, 2015: 7). Biz bu tasnifi ve tasnif başlıklarını önemli görmekle beraber tarihsel dönemlemelerine itibar edilemeyeceği düşüncesindeyiz. Örneğin Osmanlı’nın kuruluşunda büyük rol oynayan Vefaîliğin –ki Geyikli Baba, bunun müntesibidir– tasfiyesi Işık’ın dönemlemesine göre daha “Uzlaşma Dönemi”nde gerçekleşmiştir. Ahîlik, Sultan II. Mehmet’in İstanbul’u fethi sonrasında fiilen tasfiye edilerek loncalandırılmıştır.

Zekeriya Işık’ın da işaret ettiği üzere “Devletleşme Dönemi dediğimiz Osmanlı resmî ideolojisinin tam anlamıyla oluştuğu ve olgunlaştığı bu dönemde devlet ve tarikat ilişkileri (...) genel istikameti belli olan bir yere oturmuştur. Osmanlı Devleti’nde yaşanan ideolojikleşmenin sonucu olarak ortaya çıkan resmî ideolojinin esasını inanç oluşturduğundan, Osmanlı İmparatorluğu’nda devlet de en az din (İslâm) kadar bir inanç konusu olup kutsal olarak kabul edilmiştir (Işık, 2015: 11). Zekeriya Işık’ın yaklaşımında “merkezî tarihsel gelişim süreci içerisinde doğurduğu, uzuvlarını ve sınırlarını belirlediği inançla içkinleşmiş bir devlet” (Işık, 2015: 12) inşa edilmiştir. “Bu süreçte, giderek ötekileşen ve devletin takip listesine giren özellikle tasavvufî çevreler kendilerini akredite etmek için meşruiyet derecesi yüksek tarikatlar içerisine sığınmak ya da şeriat ile uzlaşmak, bir nevî devletleştirilmeye boyun eğerek resmî ideoloji çarkları arasında yeniden şekillenmek durumunda kalmışlardır (...) Tarikatın giderek kendi ontolojik ve epistemolojik algı dünyasından uzaklaş(tırıl)ması, yol ve erkânlarının “Resmî İslâm” şırıngalanmak suretiyle bulandırılması ile kırsal kesimin ücra alanlarını ayrı tutmak kaydıyla sisteme ve resmî ideolojiye adapte edil”miştir (Işık, 2015: 13-14). Bu çalışmada Osmanlı’nın tekkeleri nasıl devletleştirdiği hakkında birçok başlık açılarak tasniflendirme yapılmıştır. Işık, Osmanlı’nın tekkeleri niçin “devletleştirmek” mecburiyetinde kaldığını Erdebil tekkesi ve Şeyh

Bedreddin örneği üzerinden temellendirir. Işık'ın çalışmasında devlet-tekke ilişkilerini anlamlandırıp tasnif ettiği bölümde devleti tarikat karşısında çaresiz bırakan hususlara yer verilir. Günnur Yücel Arpacı'nın (2012) bir sözü zikredilir: "Din, bu dünyanın ahretten yönetilmesidir. Dinlerde asıl amaç öbür dünya gibi görülsede esas olan bu dünyanın yönetilmesidir" (Işık, 2015: 100).

Işık'a göre tekke-şeyhlerin devlet karşısındaki güçlü durumunun sebepleri şunlardır: **1)** İhvan topluluğu için şeyhe biat, devlete/sultana biatten daha güçlüdür; **2)** Şeyh dünyadan elini eteğini çekmiş mistik bir şahsiyet bile olsa ne zaman alevleneceği hiç belli olmayan cezbeli birtakım yetilerle donatılıdır (mehdi-kutup). Bu, şu an için iddiasız ama her an iddiada bulunabilecek bir potansiyel demektir; **3)** Bir tarikat topluluğu (ihvan), diğer teşkilatlanmalarla ortaya çıkan topluluklardan çok daha güçlü bağlarla birbirine bağlıdır. Bu haliyle tarikat toplulukları, Müslüman tebaanın oluşturduğu büyük dinî cemaatten (ümmetten) ayrılmaya, tebaa arasında siyasi bölünmüşlüğe zemin hazırlamaya müsaittir. Nitekim Baba İshak, Şeyh Bedreddin, Erdebili tarikatı isyanları bu sosyo-politik bölünmüşlük düzleminde ortaya çıkmıştır; **4)** Aynı toplum üzerinde ağlarını ören devlet ve tarikatın, farklı ontolojik ve ideolojik algılara sahip olması. Tekkeler Tanrıyı, yaratılışı, varlığı anlamlandırma yönündeki düşünce ve pratik bakımından; sülûkları süresince edindikleri davranış biçimleri, zihni olgunluk ve yaşadıkları manevî haller bakımından; âlemi, hayatı ve toptan bir varoluşu anlamlandırmak bakımından devletten daha farklı ve yetkindir; **5)** Bu mistik güçlerle bezenmiş ihvan topluluğunun nerede ve ne kadar olduklarının devlet tarafından bilinemeyecek olması korku, kaygı, şüphe uyandırıcıdır. Müritlerin her yerde ama hiçbir yerde bulunmaması, devlet için önemli bir meseledir. Devlet, sayısını, gücünü, nüfuz alanını kestiremediği bu "Şeyh Merkezli Dinî Toplulukları"ni göremediği ve bilemediği yönlerinden çok görünen ve malumat alınabilen yönleri üzerinden takip etmek zorundadır. Devlet açısından merkezden uzak bir köyde, başına binlerce insanı toplayabilecek kadar karizmatik bir lider ve örgütlü bir teşkilatın oluşu, bu tarikatın hangi çevreden olduğuna bakılmaksızın bir egemenlik problemi olarak görülmesine neden olmuştur; **6)** Şeyhlerin ve tarikatların siyaseti dizayn etme arzuları da endişe ve korkuya neden olmuştur. Devlet açısından tarikatlardan beklenen kendi umuruyla meşgul olmak, tarikatlar için ise kendi umuruna faydalar sağlamak için siyasete bulaşmak şeklinde tezahür etmiştir (Işık, 2015: 102-110).

Zekeriya Işık'ın açtığı yoldan ilerlersek Fütüvvet topluluklarının "**aşiret / boy / oymak / oba**" yapısının Türkmen emir/beyleri tarafından

melezleştirmeye uğratılmak istenmesi, araştırmacılarca bu toplulukların "göçebelik"ten "yerleşik"liğe geçmeye zorlanması şeklinde algılanmaktadır.

Türkmenlerin "göçebe" bir toplum yapısı içinde olduğu fikrini dillendiren araştırmacılar bu toplulukların bazılarının yerleşikliğe geçtikleri, yerleşik hayatla birlikte Türkmen toplulukları arasında birbirinden kopuk iki İslâm anlayışının ortaya çıktığını ifade etmektedir.

Oysa Sencer Divitçioğlu, "Osmanlı uçbeyliğinin iktisadî bünyesini göçebe topluluk düzeyine indirmek tarihsel gerçeklerle uyuşmamaktadır. Aksi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu, örneğin H. A. Gibbons'un yaptığı gibi **ilkel, göçebe ve savaşçı** bir kabilenin inanılmaz başarılarına dayanan bir kuramı benimsemek olur" (Divitçioğlu, 1981: 47) diyerek tımara işaret eder: "Osmanlılar kuruluş sırasında ve onu izleyen yıllarda Anadolu Sıçuklu toplumundan aldıkları iktisadî sistemini devam ettirmişlerdir (...) Osman Gazi ve Orhan Gazi dönemlerinde Osmanlı Beyleri fethedilen toprakları kendi silah arkadaşları ve yoldaşları ve akrabaları – ki bunlardan biri ahî şeyhi olan Edebalı gibi ulemadan biridir- arasında tımar üleştirilmekte idiler (Divitçioğlu, 1981: 48-49). Divitçioğlu, Osman ve Orhan Gazi'nin şeyh ve dervişlere sürgit toprak dağıttığına da değinir ve Geyikli Baba'yı örnek verir (Divitçioğlu, 1981: 57). Divitçioğlu, devlet-tekke ilişkilerinde Ömer Lütfi Barkan'ın makalesine atıf yapmaktadır. Diğer taraftan şeyh ve tekkelerin mülk sahibi yapılarak "devletleştirilmesi"ne dair vurguları Zekeriya Işık'ın tasnifine benzemektedir: "Mirî arazinin, toprak, zaviye ve köy olarak tarikat şeyhlerine geçirilişi çoklukla iktisadî-istiğlâl yoluyla yapılmakta ve karşımıza bazen hayrî, bazen da aile vakıfları olarak çıkmaktadır. Bu vakıfların bazen öşürü alınmakta, fakat bazen öşürü bile zaviyeye terk edilmektedir (...) Vakıf yoluyla mülk sahibi olmaya başlayan şeyh ve dervişlerin I. Beyazıt devrinden itibaren şehirlerde ulema zümresi olarak anılmaya başladıklarını görüyoruz. Ulema zümresinin devlet içindeki fevkalâde iktidarı, Yıldırım Beyazıt'ın kızını Emir Buhari'ye vermesi ile anlaşılır" (Divitçioğlu, 1981: 58-59).

Toprakta tımar sahipliği nedeniyle Türkmenler "göçebe" değil "**göçer-evli**" topluluklardır. "**Göçer-evli**" kavramının Derviş Ahmed Âşıkî'nin "Âşıkpaşaoğlu Tarihi"nde zikredildiği hatırlanmalıdır (Derviş Ahmed Âşıkî, 2011: 16-17) **Göçer-evli** toplum, zaten sosyal düzen içinde yaşayan ve fakat ihtiyaçları için hayvancılıkla da uğraşan bir toplumdur. Topluluk halinde yaylak ve kışlaklara çıkan, iktisadî-içtimaî-hukukî organizasyonlarını koruyan bir toplumdur. Şehir halinde yaşamalarını muhafaza etmektedirler. Şehrin sabit binaları bulunmamakla beraber hukuk sistemleri ve meslekî uzmanlaşmaları vardır. Yani

içlerinde demirciler, tacirler, çobanlar bulunmaktadır. Pazar kurarlar ve ihtilaflarında hakeme giderler. Ölçü ve tartıyı doğru yaparlar. Bir şehir kurdukları halde sabit evlerinin olmama ihtimaline en bilinen örnek Hz. İsmail (as) ve Hz. Hacer'in Hz. İbrahim (as) tarafından Kâbe yanında hizmet için bırakılmasıdır. Hz. Musa (as) da saraydan çıktığında çobanlıkla uğraşan Şuayb'ın yanında hikmet öğrenmiş ve 8-10 senelik hizmet sonrasında "ev"lenebilmişti. Hz. Musa (as) asıl "ev"ini Mısır'da kurmak üzere emir aldı. Mısır içinde kurduğu "evler topluluğu" aslında "şehir=medine"dir. Fakat Mısır yönetimi, Mısır'daki tüm teşkilatlanmaları kendi kontrolünde yürütmek istediği için Hz. Musa (as) Mısır'dan çıkma emri aldı. Bu çıkış, "göçebe" çıkışı değil, "göçer evli" bir toplumun çıkışıdır.

Allah'ın peygamberler üzerinden anlattığı bu "göçer evli toplum" halî, Horasan'dan gelen Ehl-i Beyt mektebi mensupları tarafından da biliniyordu. Bu nedenle Türkmenler şehir kurmayı Anadolu'da öğrenmedi, Ehl-i Beyt'ten öğrendiklerini Anadolu'ya taşıdı.

Şehre kadı atanması, Hz. Peygamber (asv)'in Medine'de kâfir-Yahudi-Müslüman topluluklarının tamamının O'nu "hâkem" olarak kabulünün aynısıdır. Kur'an'da kıssaları anlatılan peygamberler de "hâkem" vasıflarıyla belirmektedir. Fakat İsrail oğulları, peygamberlerinin "hâkem" olmasından çok "kral" olmasıyla ilgilenmişler ve Allah'a bu yönde iltica etmişlerdir. Allah, duaları kabul edendir. Hz. Âdem (as)'den Hz. Muhammed (as)'e değin bütün peygamberlerin gönderildiği topluları "hâkemi olan şehir inşa eden" vasfıyla inzar etmelerinin sebebi budur. Hangi tarihte bir Müslüman toplum ortaya çıkmışsa, o toplumun mensupları farklı meslekleri icra eden zümreler halinde organize edilmiş ve aralarındaki ihtilafların halli için de bir hâkem atanmıştır. Hz. Âdem, biri çoban (Habil) diğeri çiftçi (Kabil) olan evlatlarının aralarındaki ihtilaflı halletmek için ilâhî seçimle gönderilmiş bir "hâkem" idi. Dünya alabildiğince geniş olduğu halde Âdemoğullarını bir arada tutarak "şehir" halinde yaşamaya sevk eden hakikat de fütüvvet (kardeşlik), musâhiplik/muâhât ve geleceğini bekledikleri Hakikat-i Muhammedî idi. Şehir teolojisi, Hz. Âdem'den gelmektedir. Bu teoloji, Horasan erenleri vasıtasıyla Anadolu'ya gönderilmiştir. Şehir kuran, şehre bir kadı da atamak zorunda olduğunu bilir.

Nitekim Derviş Ahmed Âşıkî'nin anlattığına göre Beyazıt Han Boğazkesen'in üst yanında "Güzelcehisar" adıyla bir hisar yapıp içine er koydu. İstanbul tekfürüne haber yolladı: Hazır ol, üzerine geliyorum, dedi. Bunun üzerine tekfür altın gönderdi, anlaşmak istedi. Beyazıt Han razı oldu. "Elhâsılı hünkârı razı eyledi ki İstanbul içinde hünkârın kadısı otura ve mahalle mescidi ola. Yıldı

on bin filori haraç vere. Bu şart üzerine sulh olundu. Tarakçı Yenicesi hisarı halkını ve Göynük hisarı halkını sürüp İstanbul'a getirdi. O mahalleyi ve o mescidi yaptı. Kadı dahî tayin etti. Müslümanların işlerini o kadı görürdü. Kâfirler, Müslümanlara hükmetmezdi" (Derviş Ahmed Âşıkî, 2011: 75). Görülüyor ki, bu nakilde şehir inşası sadece iskân ile sağlanmamaktadır. Şehrin ortaya çıkışı kadı tayini ve mahalle camisi ile gerçekleşmiştir. Görüleceği üzere burada maişetin temini topluluğun kendi kendisinin ihtiyaçlarını temin eden bir üretimle gerçekleşmekte üretim fazlasının topluluk içinde mübadelesini de mecburi kılmaktadır. Topluluk "harici" kişilere satış yaparsa çıkan husumetlerde "kâfirler, Müslümanlara hükmetmezdi" denilmektedir. Bu kapalı yapının din-iktisat ilişkilerini tayin ettiği açıktır. Bu durumda "kadı" topluluğun sūfilik yorumlarını nazara almaksızın Haneî hukukla ihtilafları hükme bağlar. Diğer deyişle din, bir kimlik inşası olmak yerine "kanun" olarak ikame edilmektedir

Yine bu grup araştırmacılar Uç topraklara göçen dervişlerin, yerleşik hayata geçen Türkmen toplulukların bir kısmı üzerindeki etkilerinin kaybolduğunu, diğer yandan yerleşik toplulukların devletleşme süreciyle birlikte resmî din anlayışını kabul ettiklerini, dervişlerle bağlarını koruyan toplulukların ise devletle mesafeli duruş ortaya koyduğunu, böylece merkez-çevre gerginliğinin oluştuğunu ifade ederler. Cengiz İstilasını önünde Anadolu'ya gelen Türkmenler Ahmet Yesevî geleneğinden gelmektedir. Bu toplulukların "oba / boy / aşiret / oymak" yapısı ile hareket ettikleri ve Anadolu'nun farklı bölgelerinde yer tuttıkları belirtilmektedir. Anadolu'nun farklı yerlerinde ikamet eden obaların aynı "ocağa" bağlı olması, aynı "oba / boy / aşiret / oymak" yapısından gelmeleriyle ilgilidir. Bu obaların birbirleri ile bağlantıları bağlı oldukları dedeler tarafından sağlanmaktadır. Süreç içinde iktisadî üretim biçimleri farklılaşarak ve/veya Sünnileşerek yahut Türkmenliklerini kaybederek dedeler ile bağlarını yitiren topluluklar bağlarını kaybetmişler, *Soyadı Kanunu* ile de "boy izleri"ni yitirmişlerdir.

Sonuç Yerine:

Modern Türkiye'de sanayileşme-kentleşme süreçlerinin etkisi, terör nedeniyle can güvenliğinin sıkıntıya girmesi, mülkün korunamaması, eğitim-sağlık hizmetlerinin alınamaması ve geçimin zorlaşması gibi sebepler kırsal alanı insansızlaştırmıştır. Modernitenin Anadolu'daki hayatı biçimlemesi Türkmen topluluklarının kentleşmesine ve bireyleşmesine sebebiyet vermiştir. Bu değişimin hakikat-marifet topluluklarını dağıtan bir etkilenme oluşturduğu açıktır.

Ancak bildirimizde bu görüşün kusurları bulunduğuna işaret ettik.

Osmanlı erken döneminde “ahî-abdal-bacı-fakih” zümrelerinin bağlı olduğu “**marifet / hakikat**” tasavvurunu bozan bir süreci görmek gerekmektedir. Bunun Türkmen Beylerin “ahî-abdal-bacı-fakih” zümrelerini devletleşmenin “ganimetlerine” yöneltmesiyle başladığı da ifade edilmelidir. Derviş Ahmed Âşıkî, bu hususu şöyle anlatır: “Tekfür kapıdan çıkınca Orhan Gazi, Yenişehir kapısından girdi. Kapının iç yanında bir bahçe vardır. İkülös derler. Gayet güzel yerdir. Orhan Gazi’yi doğru o bahçeye ilettiler. Bu şehrin kâfirleri karşıladılar. Sanki padişahları ölmüş de oğlunu tahta geçirir gibi oldu. Bilhassa kadınlar çok geldiler. Orhan Gazi: Bunların erkekleri hani? Diye sordu. Kırıldılar. Kimi savaştan, kimi açlıktan, diye cevap verdiler. Aralarında pek güzel olanları çoktu. Orhan Gazi bunları gazilere paylaştırdı. Emretti: Bu dul kadınları nikâh edin, alın, dedi. Öyle yaptılar. Şehrin mamur yerleri vardı. Evlenen gazilere verdiler. Hazır kadın ve evler ola. Kim kabul etmeye?” (Derviş Ahmed Âşıkî, 2011: 51). Görüldüğü gibi Türkmen teolojisi, Osmanlı’nın kuruluşu yıllarında “emir-beyler”ler üzerinden melezleştirilmek istenmiştir.

Gazilerin Türkmen marifet toplulukları için büyük önem taşıdığı Sencer Divitçioğlu tarafından da ifade edilmektedir: “Gazilik, fütüvvet dolayısıyla Ahîyan-ı Rum, yani ahîliğe de bağlanmaktadır ki, bu (...) esnaf örgütlerine mensup olanların kaçınılmaz bir sıfatıdır. Bundan dolayı, gazilik ile ahîliği iç içe geçmiş, askeri-mistik bir örgüt olarak kabul edebiliriz. Ayrıca ahîliğin esnaf örgütlerince benimsenmiş oluşu buna bir de şehirli niteliği vermektedir. Fakat bunların köylerde alpler ile temas kurdukları da muhakkaktır” (Divitçioğlu, 1981: 56). Anlaşılan o ki, “kadın” ve “mülk” ile melezleşen “Gazi”lik zaman içinde ahî-bacı-abdal zümrelerin de bozulmasına meydan vermiştir.

Yesevî-Horasanî fütüvvet toplulukları, Selçuklu coğrafyasına dağılmış, “yol bir sürekin binbir” esasına bağlı, âdem-i merkezi, şehir/kasaba/köy/mahalle sistemleri kuran, musâhipci-cemaatçi, paylaşımcı bir yatay toplum modeline bağlıdır. Erken dönem Osmanlı Beyleri bu modeli merkezîleşme eğilimleriyle paradoksal (ya da araçsal) olarak, Anadolu’nun ve İstanbul’un fethi için desteklemekte ve fakat devlet sisteminin kurgusu bakımından bununla çatışmaktadırlar. Orhan Gazi’nin Geyikli Baba’ya verdiği vakıf köyleri, fethin sürdürülebilirliği açısından “**arçasal**”, tekkenin devletleştirilmesi açısından “**işlevsel**” olarak değerlendirmek kabildir.

Devletin derviş-ahi-gazi-bacı zümrelerini dönüştürme siyasetinin uzun vadede atıl kalan topraklar, maliyeti yüksek ordu teşkili, toprağın insansızlaşması, devlet inşa eden teolojik topluluklarla çatışma gibi neticeleri bulunmaktadır. XI-XIII. yüzyılda Roma’ya ait topraklara “yabancı olarak gelip” kırsal alanı bu şekilde şenlendiren,

bahçe-bostan açıp değirmen inşa ederek hanelerin yerleşmesine öncülük eden zaviyelerin (dervişlerin) “şehir tasavvuru” ile hareket ettikleri ve bir varlık endişesi ile bir ontoloji ile buraya hayat üfledikleri söylenmelidir. Bu dervişlerin **Türkmen Sünniliği**’nden hareket eden zümreler olduğunu kabul etmekteyiz.

Türkiye’de ülke coğrafyasının güvenliği hızla kaybedilmekte, kentlerde yoğunlaşmış bir nüfusun geçim-hukuk-bir arada yaşama-maîseti temin etme gibi sorunları karşısında “toprak-zanaat-meslek-fütüvvet temelli bir teoloji” ortaya çıkmamaktadır. Günümüz Sünniliğinin şehir kurucu bir ontolojisi bulunmamakta, toplumsal örgütlenmeyi sağlayacak, fertleri adalet/nizam kurucu bir hedefe doğru seferber edecek teolojisinden bahsedilememektedir. Sürekli değişen bir toplum yapısını sahip Türkiye’nin din-toplum-devlet ilişkilerini anlamlandıracak bir üst nazariyeye ihtiyacı vardır. Oysa Barkan’ın zikri geçen makalesi Anadolu’da Yesevî-Horasanî derviş zümrelerinin şehir kurucu toplumsallıklarının toprağı ihya ve imar eden dindarlığının örnek alınabileceğini ilham etmektedir.

Anadolu’da köy ve şehirleri inşa eden Türkmen zümrelerin zaviyelerle birlikte medrese-camiler de tesis ettiği, hatta giderek ulemanın Türkmen toplulukları içinde meslek iştiğal ederek pazar kurdukları, **Türkmen Sünniliği**’nin hukuk-fıkıh tasavvurunu güçlendirdikleri, zaviyelerde üretilenleri “ayende ve ravende” yani gelen geçen ile üleştikleri ve böylece bu örgütlenmiş teolojinin gayrimüslim halk ya da farklı inanç biçimleri ile “adalet/geçimin tesisi/güvenlik/mesleğe dayalı maîset temininin marifetleştirilmesi” üzerinden İslâmî telkin ettiği, sosyal barışı temin ettiği söylenebilecektir. Bu çerçevede Horasan-fütüvvet topluluklarının Anadolu’ya getirdiği irfanı, “**şehir=medine inşa etme**” ve coğrafyada “**adalet yurdunun tesisi**” bağlamında ele almaktayız. Bu teolojinin Anadolu’nun erken dönem tarihinde mündemiç olduğunu düşünüyörüz.

Kaynaklar:

- Abdülkerim bin Şeyh Mûsâ, Makâlât-ı Seyyid Harun, Hazırlayan: Cemâl Kurnaz, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991
- Ay Resul, Anadolu’da Derviş ve Toplum: 13-15. Yüzyıllar, Kitap Yayınları, 2014
- Ay Resul, Anadolu’da ve Rumeli’de Derviş Seyahatları ve Kırsal Toplum İçin Gördüğü İşlevler (13-15. Yüzyıllar), Ötekilerin Peşinde-Ahmet Yaşar Ocak’a Armağan içinde, Hazırlayanlar: Mehmet Öz-Fatih Yeşil, Timaş Yayınları, 2015
- Bal Hüseyin, Alevi Önderleri: Horasan Piri Hünkar Hacı Bektaş Veli, <http://www.cemvakfi.org.tr/prof-dr-huseyin-bal/alevi-onderleri/>

- Barkan Ömer Lütfi, Kolonizatör Türk Dervişleri ve Süleymaniye Camii ve İmaretı Muhasebesi, Haz: Coşkun Çakır, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2013
- Barkan Ömer Lütfi, Türkiye’de Toprak Meselesi-Toplu Eserler 1, Gözlem yayınları, 1980
- Bayram Mikail, Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rûm-Anadolu Bacıları Teşkilatı, Konya Ticaret Odası-Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008
- Bolat Ali, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik, İnsan yayınları, 2003
- Bozdağ İsmet, Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı, Boğaziçi Yayınları, 1990
- Cebecioğlu Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Rehber Yayınları, 1997
- Demirci Mehmet, Nûr-i Muhammedî, Kitabevi Yayınları, 2008
- Derviş Ahmed Âşıkî, Âşıkpaşaoğlu Tarihi, Hazırlayan: Nihal Atsız, Ötüken Yayınları, 2011
- Divitçioğlu Sencer, Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu, Yapı Kredi Yayınları, 2000
- Divitçioğlu Sencer, Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu, Sermet Matbaası, 1981
- Doğanbaş Muzaffer, Koyunbaba Velâyetnâmesi, Dörtkapı Yayınevi, 2015
- er-Radavî Abdulganî Muhammed b. Alâuddin el-Hüseyin, Fütüvvetnâme-i Tarikat, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2011
- Gündüz İrfan, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, Sehâ Neşriyat, 1989
- Gündüz Tufan, Anadolu’da Türkmen Aşiretleri, Yeditepe Yayınları, 2015
- Işık Zekeriyâ, Şeyhler ve Şahlar: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri, Çizgi Kitabevi, 2015
- Kafesoğlu İbrahim, Selçuklu Tarihi, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1972
- Kaplan Doğan, Alevilikte Muhammed-Ali Tasavvuru: Bir Ten İki Baş ya da İki Ten İki Baş Sembolizminin Kültürel Temeli, Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı I-II, Diyanet İşleri Başkanlığı, I.cilt, s.147-159, 2011
- Kara Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergâh Yayınları, 1990
- Karakaya-Stump Ayfer, Vefailik-Bektaşılık-Kızılbaşlık: Alevi Kaynakların Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015
- Kurnaz Cemâl, Önsöz, Makâlât-ı Seyyid Harun-ıçinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991
- Ocak Ahmet Yaşar, Yeniçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi, Kitap Yayınevi, 2012
- Önler Zafer, Tarihten Günümüze Abdal Sözcüğü, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Semih TEZCAN’a Armağan, Cilt:13, Yıl:13, 13:293-298, 2013
- Şeker Fatih M., Türk Dinî Düşüncesinin Teşekkül Devri, Dergâh Yayınları, 2013
- Şeker Mehmet, Anadolu’nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayatı, Ötüken Yayınları, 2006
- Şentop Mustafa, Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik, Klasik Yayınları, 2005
- Taşgın Ahmet, Dede Garkın Topluluklarının Kaybolması, Ortaçağ Anadolu’sunda Bir Türkmen Şeyhi Dede Garkın içinde, Editörler: Ahmet Taşgın-M. Salih Erpolat-Sadullah Gülten, Önsöz Yayıncılık, 2014
- Taşgın Ahmet, Aleviler Arasında Erkan Farklılıkları Ve Farklı Erkanlarıyla Alevilerin Yaşadıkları Coğrafya, Geçmişten Günümüze Alevilik I.Uluslararası Sempozyumu, (03-05 Ekim/October 2013), Editör: Yrd. Doç. Dr. Mehmet YAZICI, Bingöl Üniversitesi Yayınları, c: I, 2014
- Taşgın Ahmet, Dile Gelen Alevilik, Çizgi yayınları, 2013
- Türkdogan Orhan, Osmanlı’dan Günümüze Türk Toplum Yapısı, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015
- Üçer Cenksu, Alevilikte Musâhiplik, Araştırma Yayınları, 2011

Tasavvuf Sosyolojisinin İmkanları ve Krizleri Üzerine (Orta Asya Tasavvufi İslamlaşması Örneğinde)

*¹Ali Öztürk

*¹ Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Türkiye
imajoloji@gmail.com

Geliş Tarihi: 2017-04-01 Kabul Tarihi: 2017-05-15

Öz

Faaliyet ve mekanizmaları itibarı ile yazımızda sosyal bir olgu olarak ele aldığımız tasavvuf ve tasavvufi hareketler, tasavvufi İslamlaşmanın hüküm sürdüğü Orta Asya tarihi örneğinden hareketle incelenmiştir. Bu çalışmada konu tasavvufun sosyal yapıları etkisinin nasıllığı üzerinden ele alınarak tasavvufun toplumsal kriz dönemlerinde sosyal dengeyi sağlamadaki eksik yönleri ve bu eksikliği tamamlayan diğer sosyal müessese ve olgular incelenmiş ve bu minvalde bir tasavvuf sosyolojisinin imkanı değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, tasavvuf hareketleri, tasavvuf sosyolojisi

On the Possibilities and Crises of Sociology of Sufism (In the case of Central Asia Sufi Islamization)

*¹Ali Öztürk

*¹Bartın University, Faculty of Literature, Department of Islamic Sociology, Turkey
imajoloji@gmail.com

Received date: 2017-04-01 Accepted date: 2017-05-15

Abstract

Sufizm and Sufi movements that we consider as of their activities and mechanisms as a social phenomenon in our writing have been examined with the example of Central Asian history that Sufi Islamization has prevailed. In this study, shortcomings of Sufism on poising in social crisis periods and other social institutions and phenomena complementing this shortcoming have been analyzed thereby the subject has been examined over how Sufi influence on the social structure, and in this way the possibility of a Sufi sociology was evaluated.

Keywords: Sufism, Sufi movements, Sociology of Sufizm

1. GİRİŞ

Din sosyolojisi terkibi çok tartışmalıdır. Öncelikle bu terkip batı ve onunla özdeşleşen Hristiyanlık için daha uygun bir ifadedir. İslam ve İslam dünyası için bu terkip ve sistematikler en azından cari haliyle büyük krizler taşımaktadır. Evvela İslam, Hristiyanlık gibi kurumsal bir din değildir. Elbette ki kurumlara yön, şekil, ruh ve motivasyon kazandırdığı doğrudur. Yani kurumlar İslami olabilirler ama İslam kurumsal bir din değildir. Yani İslam sosyaliteyi ya da devleti

şekillendirmekle birlikte doğrudan onun bir parçası sayılamayacak kadar muteal cevhere ve özgün bir gerçeğe sahiptir. Çoğu kez bu ilişki doğru tespit edilemediği için kurumsal yansımaları da doğru anlaşılamamaktadır. Esasen bu sorun devlet-din-toplum ilişkilerinde laiklik ve benzeri tartışmalarda batıdaki din tartışmalarının metodolojik, kavramsal ve siyasal süreçlerin bir yansıması biçiminde ele alındığı için absürt tespit, uygulama ve çıkmazlarla bizi yormaktadır.

Ancak bu İslam ile ilgili hiçbir meselenin sosyolojik ve kurumsal olarak ele alınamayacağına

işaret etmez. Özellikle eğer bir İslam sosyolojisi yapılacaksa bu doğrudan İslam dininin cevher ve hakikatleri üzerinden değil, çeşitli yansımaları üzerinden yapılmalıdır; Mezhep ve Tasavvuf gibi. Elbette bunu takip edecek başka birçok terkipten de bahsedilebilir. Dolayısıyla İslam'ın sosyolojinin konusu olması çeşitli yansımalarıyla daha doğru ve isabetlidir.

Nitekim tasavvuf ve tasavvuf hareketleri, tarihsel gelişimi; değişim ve dönüşümü olan, kurumsal karakteristiği; hiyerarşisi, örgütü vb. işleyişleri olan, mimarisi, musikisi, edebiyatı vb. sosyal dinamikleri olan, küresel ve bölgesel karakteristiğiyle sosyal etkileşimi olan, vakıf, lonca, ziraat ve ticaret ile ekonomik mekanizması olan, felsefesi, eğitim öğretim faaliyet ve mekanizmaları ile örgütlü yapısı olan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Belki burada konu edilmesi gereken birçok çarpıcı mahiyet ve teknolojiyle tasavvuf sadece topluları etkilemek ve şekillendirmek bakımından değil ama daha önemlisi kendisinin toplumsallığı ve kurumsallığı üzerinden çalışılacak sayısız veriyi bünyesinde barındırmaktadır. Simgesel besleyenleri ve üretimleri, kendine özgü entelektüel marjı, sosyaliteyi şekillendirmek için kullandığı özel araçları sıradışı zeka ve duyu fabrikleri vb. birçok enstrümanı geniş bir çalışma sahası içermektedir.

Ayrıca tasavvuf hareketlerinin siyasi yapılar ile etkileşim ve reaksiyonları, diğer dini oluşumlarla çatışma ve eklemleme durumları, sosyoloji için oldukça zengin bir çalışma imkanı yaratmaktadır. Bunun yanı sıra tasavvuf hareketlerinin gerek eş güdümlü gerekse periyodlara dayalı parçalanmışlığı, çatışmaları, farklılaşmaları bu durumun sosyolojik ve tarihsel veri tabanı ile bağları, beslediği medeniyet havuzu, coğrafya, toplumsal orjinlerle olan ilişkisi gibi birçok husus bu alanda çalışmaya fazlasıyla imkân tanımaktadır. Ayrıca tasavvuf ve tasavvuf hareketlerinin büyük değişimlerle olan bağları da dikkat çekicidir. Pre-modern dönem, modern dönem, postmodern dönem gibi periyotlar genelde din hakkındaki yargı ve etkileri bakımından özelde ise tasavvuf hareketleri ve üretimleri bakımından derin başkalaşmalara sebep olmuştur, bunların da özellikle çalışılması sahaya özel imkanlar katacaktır. Kent sosyolojisi, mimari vb. alanlar bakımından da tasavvuf hareketleri ve üretimlerinin özel bir yeri olduğu açıktır. Edebiyat Sosyolojisi, Sanat Sosyoloji vb. sahalarda da tasavvufa dair geniş bir saha olduğu rahatlıkla görülebilir.

Bu çalışmaların başında da İslamlaşmanın tasavvufi kanalları konu edilecektir. Bu bağlamda kuzey İslamlaşmanın önemli bir etkeni olan Orta Asya Tasavvufi İslamlaşması önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tasavvufun İslamlaşmaya katkısı tartışılmaz öneme sahiptir. Nitekim Orta Asya İslamlaşmasının esin verdiği

çeşitli tasavvuf ekollerinin medrese ve fıkıh ekollerinden daha etkili olduğu bilinmektedir. Dönemine uygun kü-kurumsal¹ niteliğinin yanı sıra özellikle İslam'ın sosyolojik doğasına dinamik ve esnek bir yapı kazandıran tasavvufi irşadın, serpilip geliştiği bölgelerdeki kültürel ve sosyal yapılarla reaksiyona girerek eklektik bir pratik ürettiği görülmektedir.

Bu bağlamda Orta Asya ve çevresinde tasavvufun etkili bir İslamlaşma süreci yarattığı dikkate değerdir. Sosyal bilinç-dışılığa² önemli katkılar sağlayan tasavvufi İslamlaşma, çeşitli büyük değişimlerde kimlik kodunu buharlaştırarak yeni durumlara imajinatif düzlemde ve uyarlı bir yapı üretmektedir. Ama bu durum geleneğin kurumsal niteliklerini sarssa da sosyolojik pratiğini ve duygusal derinliğini ortadan kaldıramamaktadır.

Bu çalışma temelde tasavvufi İslamlaşma olgusunu, kurumsal değişimle sosyolojik etkileri arasındaki asimetrik durumunu ve Orta Asya'daki kendine özgü ardıllar yaratan tarihi bakımından analiz etmeyi hedeflemektedir. İncelemeye tâbi tutulan odak sorunsallar, özel birçok ihtisas sahasını da ihata ettiği için biz sadece ihtisasımızın imkân tanıdığı sınırlılıklar bağlamında meselenin sosyolojik perspektifi ve ona bağlı kavramsallaştırmalarıyla yetineceğiz. Nihai amaç olarak da tasavvufi İslamlaşmanın sosyal-meta-epistemolojik niteliğinin olabilirliğini ve buna bağlı olarak da çeşitli veçhelerini kısaca tartışmış olacağız.

Tasavvuf İslamlaşmasının Mahiyet ve Önemi³

İslam'ın doğuşu sınırlı ihtilafların dışında kuşkusuz oldukça rafine, anlaşılabilir ve her yönüyle bilinebilir gelişmeler, değerler, olaylar ve olgular üzerinden olmuştur. Hz. Peygamberin öncülüğünde, vahyin gölgesinde ve bilinebilen mekân ve sosyal yapıların, bireylerin, aktörlerin ve figürlerin sancılı ve kararlı dönüşümünün büyük bir uygarlığa açılan tüm ayrıntıları tarihsel olarak kayıt altındadır. Ancak gerek Hz. Peygamberin vefatı gerekse İslam'ın ilk dönemdeki kararlı, titiz, sancılı; büyük bir sosyal terbiye, zihniyet ve yaşam tarzına dayalı tedrici ve mucizevî değişimi, tabii olarak yerini hızlı ve durdurulamaz bir fetih hareketleriyle, yayılan ve çok kısa sürede dünyada hatırı sayılır coğrafyada etkili küresel bir güce dönüştürmüştür.

¹ Küresel çapta, küresel tesirler icra eden...

²Müspet anlamda; çünkü tasavvufi yöneliş insanın alt kimliklerden azadesini esas aldığından, ırk, cinsiyet, statü vb. kodlarını "büyük hikâye"ye manevi eğilimini güçlendiren göstergelerle beslemektedir.

³ Bu bölüm "Medeniyet ve Sosyoloji" (2015; Elis Yayınları Ankara) kitabında bir bölüm olarak daha önce yayınlanmıştır.

Bu kadar kısa sürede ve bu denli geniş bir coğrafyada etkili olan İslam inanç ve medeniyeti, başlangıçta düşünüldüğü kadar rafine sonuçlar üretmedi. Hâkim olduğu coğrafyada gerek kimlik gerekse birleştirici değerleri bakımından insanlığın yeni savunusu olduysa da, kimi zaman ve yer yer kaotik ve asimetrik süreçlere de sebebiyet verdi. Gerek siyasal manada gerekse sosyo-ekonomik dönüşümde ve mevcut derin kültürel yapıların dönüşümü açısından kendine özgü yeni ve farklı yöntemler, arayışlar ve araçlar geliştirdi.

Esasen İslam, çıkışı itibari ile egemen araçlarca engellenen ve bir hayli güçlükler çekmiş, yayılması itibarıyla ise çeşitli öncü faktörlerin yanında egemen araçlara da sahip olarak sosyolojiye derinlemesine nüfuzu zamana yayarak gerçekleştirmiştir. Bu da, onun çıkışı ve yayılışı arasında sosyolojik hazmedilme ile derinleşen sosyolojik süreçliliği açısından tecrübe ettiği ilk mekanizmaları bakımından bir takım farklar üretmiştir. İşte İslam (Müslümanlar), bu asimetrik durumu tecrübesinde görel olarak mündemiç olsun veya olmasın; pratik kimi yeni mekanizmalarla giderme yoluna gitmiştir.

Bu araçlar ve yöntemler temelde İslam'a ve İslam medeniyetine hizmet ediyorsa da esasta çeşitli karmaşık saiklerin bir bileşeni olarak ortaya çıkmaktaydı. Bu yaklaşım genelde tasavvuf hareketleri için vurgulansa da esasen ilmiye faaliyetlerinin çoğu için şu veya bu biçimde geçerlidir. Buna göre, esasen İslam medeniyeti karşılaştığı yeni durumları hiçbir zaman tamamen reddetmiyordu; onları yeniden içeriklendirip terbiye etmeyi ve İslam değerleri bünyesinde insanların hizmetine sokmayı uygun buluyordu. Alanımız olmamakla birlikte, kanaatimce İslam dünyasında gelişen ve etkili olan selefi hareketlerin ya da bu hassasiyeti gözeterek yeniden yapılanmaya giden tasavvufi hareketlerin temelinde; bu pratik duruma bir cevap olma nişiyi de söz konusudur. Nitekim bu bağlamda, bu ve benzeri hareketlerin temelinde İslam'ın özü ve kitabî karakteristiğini öne çıkarma arzusunun İslam'a hizmeti hiç de yadsınmaz.

Gerçekte bu hareketlerin temel hususiyetlerinden biri de, büyük küresel değişimler ve Müslüman toplumların dış güçler tarafından bir biçimde tehdit altında oldukları dönemlerde daha da koyulaşan ve sloganlaşan söylemler ürettiğidir. Bununla beraber, bu hareketler kimi zaman söylemsel bilinci aşarak bir sosyal proje dayatmasına girişmiş ve yer yer yazılı ve belirgin sınırlı-kuralsal talepleri gereği iktidarlarla işbirliği yapabilmiş ve iktidarı hedef alabilme gücünden kaynaklı olarak kimi mekanik dizayn arzuları da beraberinde getirmişlerdir ki, bu bazı tepkilere de yol açabilmiştir. Bunun yanında kimi zaman da marjinalleşmeleri ve şiddet argümanı ile manipüle edilmeleri sosyolojik nüfuzlarını tırpanlamış; söylemlerinin gücünü kırmıştır. Bu sebeptendir ki, buna benzer çıkışların

sosyal yapılara yer yer patolojik tesirler zerk ettiği ileri sürülebilir.

Esasen diğer sosyal hareketler gibi tasavvuf hareketleri içinde de tarihsel olarak bu türden marjinal çıkışlara rastlamak pek tabii mümkündür. Ancak tasavvuf hareketleri, karakterleri gereği mana öncelikli bir pratiğe sahip olmalarından mütevellit, diğerlerine nazaran bu tür çıkmazlara düşme hususunda her zaman daha şanslı olmuşlardır. Özellikle Sünni tasavvuf geleneğine baktığımızda, genel manada sosyolojik değişimle alakalı olarak ısrarcı ve toplumsal dönüşümün ve İslam savunusunun inatçı birer parçası olmakla birlikte; devrimci ve kısa vadede görülebilir sonuçlar almayı hemen hemen hiç hedeflemediklerini söyleyebiliriz. Esasen doğası gereği, manevî boyutlu ve gönülden doğan bir pratik olması nedeniyle doğrudan doğruya maddenin (hâricin) evrimine dayanan bir pratiği esas almadığı bilinmelidir. O daha ziyade maddî dünyanın değişimi ve gelişimine gönül, ruh ve nefis terbiyesiyle-tezkiyesiyle müdahale etmeye uygun düşen meta-metodolojiler geliştirmiştir.

Böylece siyasal alanı doğrudan hedef alan bir çıkışa sahip olmasa da, geliştirdiği metodolojilerle tüm içtimaî yapıları uzun vadede derinden etkilerle terbiye etmeyi hedeflemiş ve hakikatte de tarihsel sosyolojik aksı bu yönde karşılıklar bulabilmiştir. Böylece siyasal yapıların konjonktürel ve kısa süreli etkilerine karşılık bu türden yapılar derin sosyolojiyi temsil etme niteliğine kavuşmuşlardır. Ancak sosyal yapıdaki diğer unsurlarla birlikte bir dinamo etkisi gördükleri de yadsınmamalıdır. Önemli bir ayrıntı olarak belirtmek gerekir; kimi tasavvuf menşeli hareketlerin özde çatışmacı bir pratik ve söylemle tarihte zuhur ettikleri bir gerçektir. Fakat bunların uzun vadede yer aldığı medeniyete şaşırtıcı katkılar yaptığı görülür. Zira bunlar sosyolojik tecrübede eleştirel karakterde bir yer tutmuşlar ve bütünlükle vicdan arasında bir diyalektik meydana getirmişlerdir; ayrıca bu ve buna benzer yaşamsal pratik araçları miras bırakmak suretiyle hem toplumsal bilince orijini hatırlatmışlar ve hem de amaç ajandalarında olmayan farklı bazı hizmetlerde bulunmuşlardır.

Belki de bunun en ayırt edici göstergelerinden birisi de bu hareketlerin toplumsal bilinçte (ve altında) ya da toplumsal hafızada farklı bir sentezle vücuda gelmeleridir. Çizgisel olarak birbirinden farklı iki ekolün, şaşırtıcı biçimde söylem ve tecrübesiyle toplumsal vicdanda özgün bir biçimde bir araya gelerek birbirini denetleyen ve sürekliliğini sağlayan başka bir forma imkân tanıyabildiği görülür. Böylece mesela muhalif bir söylem, muvafık bir söylemle aynı oranda toplumsal hafızada yer alabilmiş; işlevsel anlamda bir bütünü ayrı parçalarını besleyen bir diyalektikle en küçük birim olan fertte bile zuhur edebilecek tamamlayıcı bir pratik ya da söylem üretme imkânı

yakalayabilmiştir (Öztürk, 2007). Belki buna ek olarak şunu da belirtmeli: bunlar kendileri dışında, bileşenlerine zemin teşkil eden konjonktürün benzer kesitleriyle bir noktada bile olsa buluşabilmişler ve onlara değişik hususlarda önemli bir ilham kaynağı da olmuşlardır.

Bu hakikat, tasavvuf hareketlerinin kullandığı araç ve beslendiği motivasyonların sonucu olarak, kendi cismani tarihleriyle bile izah edilemeyecek başka bir boyuta delalet etmektedir. Bu yüzden kimi tasavvuf tecrübelerinin çıkış macerasındaki sentez ve olaylara dayanarak indirgemeci bağlarıyla ele almak, özde kimi hakikatleri ibraz etmek gibi görünse de büyük resim açısından doğru bir okuma olarak düşünülemez. Aynı şeyin kitabi durumları meşrulaştırmak için tarihi hakikatleri saptırmak eğilimi için de geçerli olduğunu belirtmeliyim.

Tasavvufun sosyolojik ve siyasi değişime etkisi - tamamen olmasa da- gündelik etki tepkiyi aşan karakteristiği nedeniyle, her yeni durumla daha naif ve daha yumuşak bir bağ kurma başarısı sağlamaktadır. Çünkü genel manada kâmil tasavvuf gönüldaşları gündelik diyalektiğe asla itibar etmezler. Doğal olarak tasavvuf ehli muhatabıyla maddi bir gerginlik üzerinden değil, onun manası ve maddesi arasındaki gerginlikte; manasına destek veren bir rol üreterek kişinin doğrudan kendisiyle yenişmesini sağlayan özgün bir diyalektik mekanizma kurmayı başarmışlardır.

Fıkıh ekollerinin Müslüman fert ve cemiyetler için geliştirdikleri mekanizmaların gayr-i Müslimler için daha kıt imkânlar üretmesine karşılık tasavvuf ekollerinin “her insan için bir diyalektik vardır” düsturuna dayalı olarak hareket etmesi, İslamlaşmaya daha pratik katkılar vermesine vesile olmuştur. Daha da önemlisi, fıkıh ekolleri hâriçle genelde kendi araçları üzerinden iletişimi geliştirirken tasavvuf ekolleri karşılaştığı her duruma, özneye/neseneye... kendi ruhundan üfleyen sanatsal bir estetik bağlam üretmişlerdir. Bu, onun/onların şiir, musiki vb. benzeri meta-metodolojilere sahip modifikasyon gücü sınırsız ayrıcalıklı nitelikler barındırmasından ileri gelmektedir.

Öte yandan tasavvufi hareketlerin, büyük küresel değişmelerde veya gayr-i Müslim işgallerinde, yani güçlü fiili etkiler karşısında çoğu kez naif karakterleri nedeniyle sosyal-bilinçdışı bir mahiyete tebdil oldukları görülebilir. Böylece onun sosyal kimliği belirleyen ayırıcı vasfında kimi zayıflıklar da meydana gelir.

Demek ki İslami kimlik ve geleneğin kamil manada etkin olduğu bir beldeye yapılacak bir saldırıya etkili olarak karşı koymanın tarafımızca belirlenen görelî formülü şudur:⁴ tasavvufun İslamlaştırıcı

gücüyle medresenin kendine özgü rasyonel formel bilincinin bir araya gelmesi... belki tarihte olan da budur!

tasavvufi merkez ve imkânların doğrudan önemli bir güç oldukları bilinmektedir bkz. (Derin, 2006: 7-39). Ancak burada ifade edilen şey uzun vadede kültür ve kimliğin alacakaranlık bir karaktere bürünmesine tek başına yetmeyecekleri, ancak varlıklarıyla da geri dönüşümü sağlamada ya da yeniden kimliklendirme rollerinin büyük olduğu vurgusudur. Belki İslam dünyası bu perspektifle kuzey-güney ayrımıyla tanımlanabilir. Güney daha çok medrese ve fıkıh etkisindeyken kuzeyin baskın olarak tasavvuf etkisinde olduğu iddia edilebilir. Tamamen bir spekülasyon olarak, örneğin Afrika İslamlaşması daha çok tasavvufla gerçekleşseydi belki de Afrika'nın güneyine İslam daha kolay nüfuz edecekti, ancak risk olarak da işgal zamanlarında Afrika'nın kuzeyi de daha kolay İslam'ın egemenliğinden çıkarılabilirdi. Bu spekülasyon daha çok ne demek istediğimize örnek olarak ifade edilmiştir, yoksa hiçbir gerçekliği yoktur. Fakat güney ile kuzeyin dolayısıyla tasavvufu medresenin en yetkin ve özgün sentezlendiği merkezlerin başında Türkiye'nin güney doğusu ve yakın yörelerinin gelmesi de coğrafi olarak tanımlanan bu teze çarpıcı bir örnek olarak sunulabilir. Tasavvuf ve mezhep gibi unsurların siyasal birliklere etkilerinin çok büyük olduğu yadsınamaz. Bu gerçeklik sadece İslam dünyası için geçerli değildir, Hıristiyan dünyası için de geçerli olduğu görülmektedir. Yine bir spekülasyon olarak belirtmeliyim ki, şayet Fatih Sultan Mehmet hazretleri İstanbul'u fethetmeseydi belki de Rusya diye bir siyasal akıl Doğu Hıristiyanlığının temsilcisi olarak Ortodoksluk üzerinden siyasal bir birlik olarak bu denli güçlü bir biçimde açığa çıkmayacaktı. Çünkü Rusya'yı etnik bir millet olarak tanımlamak çok kolay değildir. Ve daha önemlisi ise Batı'yla kısmen tartışmalı olan Doğu Hıristiyanlığı bu aksülamel pozisyonunu sosyalizmle dönüştürmeyecekti. Nitekim Rusya Ortodoksluk üzerinden İslam dünyasına nüfuz etmek istemiş ancak sosyalizm yoluyla bu çabasında daha başarılı olmuştur. Siyasal olarak Katolizme karşılık Ortodoksi Kapitalizme karşı Sosyalizm olarak evrimleşti. Esasen İslam dünyasındaki İslam'a mesafeli ve Batıya da karşı olduğunu söyleyen kimi kesimlerin bu kesişim kümesinde yer bulmaları da ilginçtir. Tabi bunlar benim açımdan sadece spekülasyondur, çünkü konu uzmanlık alanım değildir. Belki bu konuda geniş bir araştırma vaktim olursa bu ham ve teyide muhtaç yargıları ilgili araştırmacıların da yardımıyla daha manidar bir çerçeveye taşıyabilirim. Ancak Orta Asya'dan bahsetmişken Rusya'ya değinmemek olmazdı.

⁴ Tasavvufi hareketlerinin olağanüstü dönemlerde toplumda önemli bir rol üstlendikleri çok bilinen bir şeydir. Savaş ve işgal dönemlerinde ise çoğu

İslam Tasavvufunun Sosyolojik Mahiyeti

İslam inancı; tevhidi dinler geleneğini olgunlaştırıp yeniden disipline ederek mevcut insanlık kültür ve birikimine kayıtsız kalmaksızın onu dönüştürüp katkı vermiş ve onu yeniden içeriklendirerek insanlık ailesini, manevi değerlerin maddeyi terbiye ettiği, tümücü bir kültür etrafında birleştirmeyi gerçekleştirmiş, büyük bir medeniyet meydana getirmeyi başarmış bir mucizedir.

İslam medeniyeti geniş ve kuşatıcı bir karakteristiğe sahip olmasına rağmen öze ayrıntı, cevherle şekil, seflele halef ve başlangıçla süreç arasında kendine özgü meta-sistemik bağlar kurmayı başarmıştır. Kuşkusuz bu İslam medeniyetindeki tüm unsur ve üretimlerin homojen olduğu anlamına gelmez. Gerek karşılaştığı sosyolojik gerçeklik ve ona bağlı sosyo-kültürel dalgalar, gerekse oluşturduğu sistemikler ve ona bağlı kurum ve argümanlarda bir hayli çeşitlilikten bahsedilebilir.

Buna bağlı olarak da çeşitli savrulmalar, marjinal ve dışlanmış üretimler de söz konusudur. İslam inancının kuşatıcı ve unsurlar arası dengeleyici vasfını zorlayan kimi zaman da konjonktüre ve küre-dönemsel çalkantılara bağlı pür-batini ya da bön-realist çıkışların yanı sıra, yıkıcı ve aykırı savrulmalar da bu süreçten kendine ait birtakım çıkışlar bulmuşlardır. Ancak bunlar genel manada hiçbir zaman İslam medeniyetinin karakteristiğini yönlendirecek, esas yönünü değiştirecek güce sahip olamamışlardır.

Çünkü İslam medeniyeti özü bakımından diğer tüm medeniyetlerden ayrılan ayrıcalıklı bazı özelliklere sahiptir. Bunların en başında da kuşkusuz, İslam medeniyetinin özde bir ilim ve bilinç medeniyeti olma hüviyeti gelmektedir. Tevhidi dinlerin dahi İslam gibi yeterince tarihi bir ilmi gerçekle bu denli mündemice olmaması ve genelde muğlak ve kısmen de tarihsel örgü ve geçerliliğini mitolojik bağlarla tamamlamak zorunda kalışı buna örnek gösterilebilir.

İslam medeniyeti İslam inanç ve değerlerinin biricikliğini ilmi birçok mekanizmayla garanti altına almakla kalmamış, buna bağlı birçok müessese, ilmiye, disiplin ve sosyal ağlar meydana getirmek suretiyle toplum, ilim ve değerler arasında süregelen güçlü bağlar kurmayı başarmıştır. Ayrıca her türden gelişmeyle öz arasında belirleyici dinamikler geliştirecek ilmi, müessesevî ve sosyal bağlar kuracak yönlendirici mekanizmalar geliştirmiştir.

İslam tasavvufu işte yukarıdaki bu belirlenimin büyük bir yönü olarak tarihte yerini almıştır. Kuşkusuz tasavvufu İslam ile sınırlamak doğru değildir, ancak şurası kesin ki İslam tasavvufu birçok etkileşime rağmen İslam terbiyesi bağlamında yeni bir disiplinizasyon olarak tezahür etmektedir. Gerek meşruyet ibrazı bakımından, gerek vaaz ettiği değerler bakımından ve gerekse

doğasına uygun teknikleri bakımından yahut ilham verdiği pratikler bakımından derece farkıyla da olsa, hemen hemen tüm tasavvuf hareketleri İslam'ın hizmetinde mananın maddeyi terbiye ettiği bir sistematığın parçası olarak önemli görevler üstlenmişlerdir.

Tasavvuf mefkûresi gerek ima ettiği anlamlar gerek tarihsel gelişimi ve gerekse içerdiği mahiyetleri bakımından çok geniş bir yelpazeyi içermektedir. Esasen bunların hepsini bu çalışmada konu etmek irrasyonel bir uğraş olurdu. Ancak sosyolojik önemi bakımından üstün körü bir izahatla bile şunları ifade etmek imkân dâhilindedir:

Tasavvuf mefkûresi gerek ima ettiği anlamlar gerek tarihsel gelişimi ve gerekse içerdiği mahiyetleri bakımından çok geniş bir yelpazeyi içermektedir. Esasen bunların hepsini bu çalışmada konu etmek irrasyonel bir uğraş olurdu. Ancak sosyolojik önemi bakımından üstün körü bir izahatla bile şunları ifade etmek imkân dâhilindedir:

Her tasavvuf ekolünün kendine özgü tarihsel bir meşruyet arayışı içinde olması, dikkate değer bir durumdur. Mesela hemen her tarikatın silsileler yoluyla Peygamber Efendimize bağlanması, tarihsel olarak ispatı mümkün olmamakla birlikte (Köprülü, 2005:145), İslami duyarlığa dayalı bir meşruyet çabası olarak görülmelidir.

Her tarikat ayrı bir yol ve yordamı işaret etmesine rağmen bütün bunların belli rabıtalarla ana ağlarda bulunduğu görülebilir. Bunlar tekke ile kurumsallaşma, şeyh-mürît ilişkisiyle okullaşma, hedeflediği kâmil insan tipiyle etkili kanaat önderleri yetiştirme, topluma yönelik çok yönlü faaliyetleriyle sosyolojiyi derinden etkileme ve menkıbe, edebiyat, şiir ve musiki benzeri sanatlarla tarihsel ve küresel etkiler meydana getirme hususunda büyük tesirler uyandırmışlardır.

Tarikatların tarihi gelişimi ve değişimi kökünden kavrayan bir yapısı mevcuttur: zira hem içinden çıktığı kültürel öğelerle işbirliği yapan karakteristiğiyle etkin ve yerel hem de mana evrimini merkeze alan karakteristiğiyle evrensel bir karakteri haizdir.

Sosyolojik çerçevede hem yerel hem de evrensel karakteri belirgin düzeyde görülebilen tarikatların esas hususiyeti ise, belki de felsefi derinliğiyle insanı şaşkırtan büyük tasavvuruna paralel ve uyumlu olarak meydana getirdiği sade ama sıra dışı pratiğiyle de yaşamsallığı hedef alan çok yönlü niteliğidir.⁵

Kadim Doğuda mana, büyük ölçüde maddeyi terbiye eden en belirleyici faktördü. Belki daha ileri

⁵ Bu kavramsallaştırmalar çerçevesinde sistematize edilmiş olmasa bile geniş bilgi için bkz: Gölpınarlı, 2005.

gidilerek şöyle de denebilir; İslam açısından gerçekte pür-madde toplumu yoktur. Zira pür-maddi uygarlığı belirleyen esas amil de negatif olarak tanımlayacağımız heva ve heves ya da nefse mutlak manada teslim olmuş, ilhamını iblisten alan bir üretim biçimidir.

İşte burada İslam tasavvufu bu bulanıklığı gidermek için mananın pak, temiz ve fitrata dayanak teşkil eden referansını Mevlâ'ya atfetmiş, ilmi ve ahlaki belirlenimleri olan bir yol üzerinden bu dengeyi sağlamaya gayret etmiştir. Esasen İslam tasavvufu maddeyi terbiye ederken mananın bulanık dehlizlerine de set çekmiş, onu evham ve vesveselerin kirli saldırılarına karşı da muhafaza etmiştir. Böylece tasavvufun, bir tarafıyla da mananın manayı terbiye etmesi biçiminde var olup geliştiği ileri sürülebilir.

Orta Asya'nın İslam Medeniyeti Açısından Önemi

Orta Asya'nın ne veya neresi olduğunu bir çırpıda söylemek düşünüldüğü kadar kolay değildir. Gerek siyasi olarak gerek tarihi olarak gerekse coğrafi olarak karmaşık ve değişken bazı etkiler altındadır. Gerek etnik gerekse dini dinamiği birçok etki ve bileşenden mürekkeptir (Şeker, 2010: 86-96). Orta Asya bir coğrafya mıdır, bir veya birkaç milletin yaşadığı bir merkez midir? Bu ve benzeri sorulara kolay bir cevap bulmak zordur. Elbette buranın (her neresiyse) koyulaşan ve öne çıkan unsurları vardır ve yadsınamaz, ancak Orta Asya'nın belirleyici çok sayıda bileşenden teşekkül eden dinamik düzlemi görmezden gelinemez.

Büyük resimde özellikle bizim açımızdan oldukça rafine imajlarla sunulan coğrafya, ayrıntıya inildiğinde tek bir unsurun bile, örneğin Kırgızların (Erşahin, :395); kökenleri ve süreçleri hakkında çok farklı tanıların olduğunu görmek mümkündür. Esasen bunun indirgemeci ve pozisyonist tarihçi yaklaşımın varmak istediği hedefe bağlı olarak çok yoğun verilere dayalı noktalar arasından mükemmel bir doğru aralığı bulabilme ya da oluşturabilme becerisine bağlı olduğu düşünülebilir. Çoğu kez bu kurguculuğun bazı noktaların arasını dahi zorlamayla tamamlayan bir perspektif ve argümantasyona yol açtığı da görülebilir.

Orta Asya'nın tarihsel dikey unsurları, yatay ve kompleks toplumsal dokusu bakımından oldukça dinamik, çevresindeki kadim merkezlerle oranla görece olarak daha değişken nitelikler barındırdığı söylenebilir. Mesela burasının derinleşmiş kültür imkânlarına malik bir İran ya da Çin'e (Köprülü, 1991:11) nazaran, şartlara bağlı olarak dinamik ve kompleks kimi sentezlere daha açık olduğu düşünülebilir. Belki de bu sebeple özellikle İslamlaşmasından sonra Orta Asya'nın, dünyayı siyasi ve sosyolojik olarak doğrudan şekillendirdiği ileri sürülebilir. Bu bakımdan Orta Asya, her zaman için yükte de pahada da ağır bir

yeryüzü bölgesi olagelmıştır. Nitekim Orta Asya, büyük hadiselerin olduğu, geleceği belirleyen şehirlerin inşa edildiği; ilim-irfan, mimari, tasavvuf ve sanat sahalarda dünyaya önemli birikimler hediye eden bir geçmişe sahiptir.

Bütün bunlarla beraber Orta Asya, İslam öncesi büyük merkezlerin etkisine oldukça açık, kendi içinde de siyasi, dini, etnik ve kültürel olarak zengin ve görece olarak da istikrarsız bir bölge idi. Burası Çin, İran ve Roma gibi büyük imparatorlukların istilasına uğramış ve oldukça derinden etkilere maruz kalmış; yer yer de kendi içinden -karakteristiğini tam olarak tanımlamak güç- umumiyetle Türklerin öncülüğünde değişik ve dinamik siyasi örgütlenmeler çıkarmış, ancak hemen her zaman büyük çalkantılar yaşamış bir coğrafyadır. Orta Asya'nın Kültürel ve dini olarak birçok farklı inanç cereyanıyla tanışma imkânı bulunduğu bilinmektedir. İslam ile tanışması ise bir hayli erken dönemlere tekabül eder. Fakat bu İslamlaşma sürecinin; çevresel koşullara, iç dinamiklere ve fetihle bulunan Arap-İslam ordularının geliştirdiği siyasi ve sosyal imkânlarla ve daha sonra gelişen çeşitli tasavvuf ve ilmi akımların çalışmalarına bağlı olarak oldukça geniş bir zamana yayıldığı da vakidir (Kurt, 1998:25-41). Arap-İslam fetihlerinin yanı sıra (Gibb, 1930:16-21) İranlı derviş ve tüccarların etkisiyle İslam'la erken dönemlerde tanışan Orta Asya coğrafyası, esas olarak Ahmed-i Yesevi Hazretlerinin şahsında sembolize edilen mistik temelleri güçlü ve "halk İslam'ı" bağlamında tarif edilebilecek tasavvufi İslamlaşmayla kimlik bulmaya başlamıştır (Ocak, 2002:31). Nitekim Orta Asya'nın daha önceki bu dinamik ve istikrarsız dokusu İslam ile birlikte gerek siyasi gerekse kültürel olarak ve uygarlık etme dinamizmi açısından müspet yönde dönüşmüştür.

Böylece her türden etkiye açık kültürel salvolar karşısında istikrarı ve birliği bir türlü yakalayamayan bir coğrafya olan Orta Asya; İslamlaşma sonrasında kararlı, derin bir kültür ve inanç formasyonu sayesinde aktif siyasi arayışlarını güçlü kültürel ve inançsal imkânlarla buluşturabilmiştir. Kendi içindeki karmaşayı da görece olarak paradigmasal öğeler aracılığıyla daha simetrik hale getirebilmiştir. Daha önceki dinamik ve kompleks tecrübesi onu sahip olduğu bu yeni inanç ve kültür değerlerinin yeni durumlara ve yeni bölgelere uyarlayabilme becerisini artırmıştır.

Bu özgün yapılanmanın temelinde İslam ilimleri ve İslam tasavvufunun etkisi ise çok büyüktür. Üstelik burada gelişen tasavvufi hareketler bu bölgeyle sınırlı kalmamış bu koridor üzerinden Anadolu ve Rumeli'ye, sınırlı da olsa Hindistan'ın içlerine kadar uzanarak tüm bu yerlerde önemli değerler üretmiştir (Ocak, 2002:38). Hâsılı bu tasavvufi İslamlaşma sayesinde Orta Asya coğrafyası ilim, sanat, mimari, sosyal organizasyon, ahilik, edebiyat

ve şiir gibi büyük beşeri üretimlere kaynaklık etmiş; yukarıda sözü edilen coğrafyalara da doğrudan ya da dolaylı ama oldukça kalıcı bir etki bırakmıştır. Bu sebeptendir ki Orta Asya tasavvufi İslamlaşmasının sosyolojik sonuçları, bu coğrafyaların günümüz meselelerine kaynaklık eden sorunsallar da çözümler de içermektedir.

Orta Asya İslam Tasavvufu ve Sosyolojik Sonuçları

Bütün bu bahsi geçen meselelerin oldukça geniş ve kapsamlı birtakım bilgilere, analizlere ve verilere ihtiyaç hissettiği bilinmektedir. Ancak biz burada öncelikle hadisenin birkaç sosyolojik sonucuna kısaca temas edeceğiz; bunlar üzerinden kimi veri ve analizlerle meseleyi ele alacağız. Ortada büyük bir gerçek var ki, Orta Asya coğrafyasının ve hinterlandının İslamlaşmayla beraber ve sonrasında ilim, sanat, mimari, şehirleşme sahalarında, yani umumiyetle kültür ve medeniyet açısından büyük bir hamle yaptığı inkâr edilemez. Ancak burada elbette öne çıkan en önemli olgulardan birisi, bütün bunlarla beraber tasavvuf hareketleri sayesinde şekillenen sosyolojik doku, bu dokunun ve bu sosyolojik dinamizmin bir şekilde ardıllarına ve havza dışına da etki etmesidir.

Esasen tasavvuf hareketlerinin birçoğu kü-dönemsel karaktere sahiptirler ve genişçe koridorlar üzerinden bir kültür ağı meydana getirirler. Örneğin Hindistan'da kurulan bir tarikat İslam dünyasının tümüne nüfuz edebilmekte ve hatta İslam beldesi olmayan kimi yerlere kadar uzanabilmektedir. Bugünün ifadesiyle bir çeşit merkez – şube denklemi söz konusu olabilmektedir. O çağın iletişim imkânları göz önüne alındığında hadisenin ehemmiyeti gözden uzak tutulamaz.

Burada üzerinde durulması gereken iki temel tasnif olmalıdır ve bunlar sosyolojik manada önemlidir. Birinci husus, bu tasavvuf hareketlerinin mensubiyeti, felsefi iddiaları, pratik belirlenimleri, kendine özgü özgün araçları ve kendine has kurumsal işleyişi sabit/sınırlı olmasına rağmen; nüfuz ettiği coğrafyalardaki farklı kültürlerin bilgi mekanizmalarıyla rahat iletişime geçmesi, bunları kendi bilgi ağı ve geleneğinin terbiye metodu dâhilinde sürekli geliştirmesidir. Daha da önemlisi, bu kurumsal ve mensubiyet üzerine kurduğu ağı korumak suretiyle zamanın, mekânın ve şartların dayattığı her türlü değişime intibak edip kendini sürekli olarak yeni durumlara adapte etmesi ve araçlarını revize etmesidir.

Asıl önemlisi ve üzerinde durulması gereken ikinci husus ise, bu tarikatların nüfuz ettikleri coğrafyalarda günlük yaşam, üretim, çalışma, beslenme, âdab, erkân, ilim, irfan, eğlence kültürü ve daha yüzlerce hayat argümanı ile yarattıkları yumuşak sosyolojik auradır. Ki bu etki doğrudan sosyolojinin kültürel karakteristiğini yapılandırmaktadır. Çoğu zaman fert ve toplum

katmanları bunlarla doğrudan ilişkiye, iletişime bile girmez. Hatta çoğu kimseler bunların “var”lığından da bihaberdirler. Fakat bu tasavvufi hareketler, tarikatlar sosyalleşmenin kaçınılmaz bir sonucu olarak içinde yaşadıkları toplumları adeta ihata ederler.

Bunlar, manevi kanaat önderleri, sohbet halkaları, menkıbeler, sanat, şiir, edebiyat, musiki, irşat çalışmaları, loncalar... ve daha yüzlerce (mesela tebeşüm) hayat enstrümanı ile, içinde yaşadıkları cemiyetlerin inanç ve günlük yaşamına akıp dururlar. Zaman geçtikçe söz ve nasihatleri veczelere dönüşür ve yayılır. Atasözü ve deyimlere dönüşen klişeler üretirler, konuşulan ve yazılan dili estetik zirvelerine çıkarırlar. İçinde yaşamak durumunda kaldıkları kültüre doğrudan veya dolaylı, pozitif ama daima derin bir müdahaleleri söz konusudur. Dergâhları, bir bakıma manevi ve psikolojik sağaltım merkezleridir ve bu zamanla bir mekanizmaya dönüşür. Kendilerine özgü inanç ve idealleriyle, kendilerine özgü mekân ve ritüelleriyle daima bir cazibe merkezi olarak toplumu eğitir ve yönlendirirler.

Köklü terbiye araçları sayesinde toplumsal tasavvuru, gündelik hayatı, manevi referansları belirleme gücüne ve araçlarına sahip oldukları için de doğrudan toplumsal yapıyı ve kültürü önemli ölçüde şekillendirmekte ve etkilemektedirler. Sahip oldukları tarihsel ve geleneksel ağ sayesinde de toplumların dokuları üzerindeki etkiyi sürekli kılarak bir nevi toplumun yapı ve karakterinin oluşumunda, belirlenmesinde ve sürdürülmesinde önemli bir rol üstlenmişlerdir.

Tasavvufi odakların dikkat çeken sosyolojik bir özgünlüğü de farklı coğrafyaların, farklı etnik ve sosyal kesitlerin, değişik araçlara sahip birey ve grupların sadece değerler üzerinden değil (sadece klişe inançlar üzerinden değil); pratik bir takım mekanizmalarla ve güçlü mensubiyetlerle birleşmesini, bir arada yaşamasını temin etmeleridir. Dolayısıyla tarikatlar lokal, sınırlı oluşum ve algılardan, bir medeniyet algısı ve oluşumuna doğrudan hizmet eden, çeşitli mekanizmalara sahip bir yapı inşa etmiş olmaktadır.

Böylece bunlar sadece bir medeniyetin tasavvur, etkileşim ve üretimine katkı vermekle kalmazlar; medeniyete dayalı, doğrudan pratik sonucu olan, medeniyet akrabalığı yaratmayı başararak süregelen medeniyet oluşumlarının sosyolojik zeminini de sağlamış olmaktadır. Yani her anlamda manayı ete kemiğe bürümeyi, onu muşamba ve dekorda tecrübe (Açıkoğuz, 2008:163) etmeyi başaran çok renkli bir sosyolojik durumla karşı karşıyayız.

Sonuç

Öncelikle İslam medeniyetini görünür kılan unsurlarının birbirine mutlak manada kapalı ve kayıtsız olarak tarihte ilerlediğini düşünmek büyük bir saflık olur. Kısmen birbirlerinden bağımsız

kalmış üniteler olarak veya kendi içlerinde daha diyalektik bir birliktelik meydana getirmiş olsalar da, tasavvuf hareketlerinin medrese ve fıkıh hareketlerini etkilediği bir gerçektir. Aynı şekilde, fıkıh, medrese ve ilim hareketlerinin de tasavvuf hareketlerine tesir ettiği bir vakiadır.

Ama burada çok önemli bir husus söz konusudur: o da İslam toplumlarının bu mekanizmaların her türden üretimini bir şekilde sentezleyerek bünyesine intibak ettirme becericisini göstermiş olmasıdır. Bu yüzden İslam'a ait müesseselerin veya ilmi ve ameli akımların bir şekilde birbirinden beslenerek, birbirlerini besleyerek sosyolojik bir gerçekliğe kavuştuğunu ileri sürebiliriz.

Bütün bunlarla birlikte tüm bu akım ve oluşumların kendilerine özgü farklılıklarından dolayı birbirlerinde ayrı, sosyolojik bağlamda oldukça farklı işlevler ürettikleri de kabul edilmelidir. Tasavvuf hareketleri, nüfuz ettikleri mevcut sosyal yapılara çok daha kolay entegre olabilen naif araçlara sahip olmalarıyla diğer ünitelerden ayrılmaktadır. Böylece tasavvuf hareketleri nüfuz ettikleri herhangi bir medeniyet havzasının toplumsal dokusu üzerinde güçlü tesirler meydana getirmişlerdir.

Bununla beraber tasavvuf hareketleriyle beslenen toplumsal yapıların büyük küresel dalgaların yarattığı kriz dönemlerinde toplumsal kimliği korumakta güçlük çektiği de bir vakiadır. İçinde var oldukları cemiyetlerin sosyal-bilinçdışı kültürlerine sızan çok ciddi birikimler bıraksalar bile, böylesi kriz dönemlerinde süregelen medeniyet kimliğine sahip çıkmakta güçlük çekebilmektedirler. Ayrıca kriz dönemlerinde suiistimal ve hurafelerin sosyal yapıyı berhava etmesine yeterince engel olamadıkları da bir gerçektir.

Neticede, tasavvuf hareketlerinin bu nakisalarını da medrese, fıkıh ekolleri ve ilim hareketleri dengelemiştir. Bu sebeple tasavvufi İslamlaşmanın hüküm sürdüğü Orta Asya tarihine bakıldığında, tarikatların medrese, fıkıh ekolleri ve ilim odaklarıyla beraber hareket ettiklerinde kriz dönemlerinin daha sancısız aşılabildiği görülebilmektedir. Böylece tasavvuf, ilmin kuru ve ruhsuz bedenine can veren bir fonksiyon icra etmiş; ilim de tasavvufun mistik dürtülerle savrulmasına mani olmuştur. Netice olarak medeniyetimizin engin burçlarında gözden çıkarabileceğimiz tek bir yıldızımız bile yok.

EK -1

Tasavvuf ve Retorik

Tasavvufi inanç, bilgi ve pratiklerin yapısal sorunlara sahip olduğu münakaşası epeyce eskilere dayanır. Ancak kesin olan bir şey var ki bu da tasavvufi terbiyenin medeniyetimize çok şey kazandırdığıdır. Elbette medreseyle olan karmaşık münazaraları ve benzeri çatımlar önemsiz değildir. Ayrıca özellikle son birkaç asırdır

toplumsal çürümeye katkı sağlayan çeşitli uygulamaları meşrulaştırdığına dair eleştiriler de yeterince kayda değerdir. Ama bunlardan çok daha önemli olanı batının son asırlarda öne çıkan yağmacı güçlü pozitivist dünya görüşünün tüm bahçelerimizi tarumar etmesiyle ilgili olarak tasavvufi tecrübeye yüklenen haksız ve asimetrik kuşkuların yanısıra ısrarla uygulama dışı bırakılan estetik tecrübesidir.

Elbette bu meselede söylenecek çok şey var, ama ben kısaca bir meseleye temas ederek her zaman ki gibi kolay olanla sıvışmanın bir yolunu bulacağım. Tasavvuf ve onun altını koyulaştırdığı ve gelişmesine ayrıntılaşmasına katkı sağladığı o kadar çok şey var ki neredeyse medeniyetimizi bir sarraf titizliğiyle mimariden müziğe, şiiirden gündelik yaşama baştan aşağıya sıra dışı kıymetli ziynetlere bezemiştir. Bunlardan en önemli olanlardan birisi de zaten ontolojik orijini bakımından insanlığı retorikle yeniden inşaa eden İslam medeniyetinin bu hassasiyetine büyük hizmette bulunmasıdır.

Bir şeyi söylerken güzel, özenli, naif, kalbe ve akla hoşnutluk veren bir mey tadında terkip etmek son derece önemlidir. Ve gerçek şu ki bu sadece kendisiyle ilgili bir terbiye de değildir. Sözü bu retoriğe taşımak ahlaki, ilmi, kalbi, akidevi ve ameli bir kemalat istemektedir. Yani bugünün imajlarla ve profesyonel salvolarla cilalanan sözleri gibi sözler değildir. Özden söze, sahici insani bir yolculuk vardır. Yani bir makinaya güzel bir söz söyletmek değil, güzel bir insandan güzel bir söz işitmek ile manidar bir olgunluktan bahsedebiliriz.

İşte İslamcı cenahlar bu tecrübeyi daha çok modernitenin tesirinde kalarak birçok sebepten reddettiler ve sözleri kabalaştı retorikleri öfkeli oldu. Emsile-Bina ile başladıkları retorik yolculuğu Hafız ile taçlandıracaklarına beşinci dereceden Marksist retorinin sloganlarına çalan sığ bir dil tutturdular. Muhafazakâr cenahlarda ise bu tecrübe yüceltilmekle birlikte gerçekte sahici ve hak edilmiş bir sahiplenme olmadığı için imaj ve göstergeler üzerinden yüceltilen ikinci dereceden çin malı plastik bir iticiliğe kavuşturuldu. Yazık oldu.

Sonuç, medeniyet ve inancımızın kalbe ve insana dokunan tarafları tarazlandı, banal egemenlik ve çıkar araçlarına meze olma algısıyla malul hale geldi. Diğer cenahların hiçbir şekilde sahip olamayacakları estetik akıllı da insanlık için imkânsız hele getirdi. Üzücü değil mi?

EK -2

Menkıbe ve Işıklandırılmış Patika Tedrisatı

Modern dünya görüşü en çok medeniyetimizin titizlikle geliştirdiği teknikleri

vardı. O teknikler ki "patikalar" gibidir, ama değil. Malumunuz, "patikalar" en çok Heidegger'e yakışan bir ifade. Fazla kelama lüzum yok, insanların binlerce yıl yürüyerek tanıdığı yola; yani bir tarafla geleneğe gönderme yapıyor. İnsanların binlerce yıldır tecrübe ederek ve birlikte inşa ettiği bu yol; hem dikey, hem yatay ve dinamik bir yolculuğun zemini ola. Bir bakıma yolculukta yol yapma, ama özünde biraz da zeminin imkânları, yoldaki insanların izleri...

Fakat menkıbeler, bir ormanla insanlığın buluşmasından ve işbirliğinden daha başka bir şeydir. O biraz ışıklandırılmış bir patikaya benzer. Ve dahi önce ışık sonra patika... (bu ayrım, İslam medeniyetiyle Batı uygarlığının farkından kaynaklanıyor)

Şimdi modern dünya görüşü bütün patikaları otoban yaptı. Yaptı yapmasına; ama güneşi, ayı, yıldızları, kar tanesini ve bilumum ışık kaynakların kullanılarak oluşturulmuş o güzergâhı da yok etti. O titiz, manidar, sanatsal ve manevi ahenkli kesret ışıklarını; kaba, uyumsuz ve ışıltak bir sarıya değiştirdi (olan Batı'ya değil bize oldu).

Sonra baytlar ve bitler geldi, onlar otobana sanal bir ışık saçtılar (saçma sapan). Yol pürüpak oldu o ışıklarla, herkesler otobanın içinde, yeni sanal patikaları yürüyor. Emeksiz ve revnakız, rayihatsız ve ruhsuz ışıklar...

radasyonun koftiden kesret çocukları

insanlığa yol yordam gösteriyor.

Ek -3

Menkıbe ve Toplumsal Tedrisat

Menkıbeler esasen birerer pdegojik formlardır ve halkın gündelik yaşamını, kararlarını ve eğilimlerini vicdani ahlaki ve muteal ilişkilerle yorumlamaya yardımcı olurlar. Doğrudan bir nasihat değildir. Kişinin yalnızlarını doğrudan söz konusu etmez. Söyleyenle söylenen arasında bir hiyerarşik bağ geliştirmez. Bireysel kararlara doğrudan buyurgan bir öneride de bulunmaz. Sorunların yorumlanmasını belli bir vicdani, ahlaki metafizğe yöneltmek muhatap olduğu bireye hem vicdani hem pratik hem de insani bir numine sunar ve kişiye muhakeme şansı verir.

Böylece fert düşünerek ve o özel avro üzerinden daha ahlaki bir karara varma şansı bulur. Esasen bilgelikle sıradanlık arasındaki ilişkiye en güzel forme etmiş teknolojilerden birisi olarak boy gösterir.

Menkıbelerdeki olağanüstülük, kimi kehanetler veya rasyonel görünmeyen örnekler esasen menkıbenin amacı değildir. Menkıbe zaten motivasyon olarak ahlakılığı ve vicdani esas aldığı için örneklemini de doğal olarak rasyonel, katı, bön gerçeklik üzerinden değil, psişik estrumanlar üzerinden kurarak esasen insanın; tarihe ve gerçeğe köle ihtiraslarını da askıda bırakmayı hedefler. Böylece insanın alışkanlıkları üzerinden tempo tutan ihtiraslarına daha güçlü psişik bir teknolojiyle yanıt bulması sağlanır.

Ve elbette menkıbelerin ilahiyatçılar tarafından bir hadis inceliğiyle her ayrıntısının kaynağa uygunluğunun tartışılması anlamsızdır, elanilahyet beşerî bir faaliyetten bahsediyoruz ve genel faydasının ve hikmetlerinin kıymetli olduğu bir pratikle karşı karşıyız. Çünkü o bir pratik eğitim ensturmanı olarak ne kadar kullanılıyorsa doğrudan bir vahiy kaynağı olarak kabul edilmesi de o deneli bir açmazdır. Burada güzel bir işlevin mecrasından çıkarılarak başka bir boyuta taşınması ve bunun üzerinden ya patolojileri beslemesi ya da tamamen reddedilmesi en azından bir fakirlik alemetidir, denebilir.

Kaynakça

- Açıköz, H. Mustafa, **Yesevi'ye Meta-Matematikçe Bir Bakış**, Felsefi Sadalar, Değirmen Yayın, Sakarya.
- Derin, Süleyman, 2006, **Tasavvufun Orta Asya'da Yakın Geçmişteki Rolü: Kırgızistan Örneği**, Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Yıl: 7 Sayı 16. İstanbul.
- Erşihan, Seyfeddin, 1998, **Kırgızların İslamlaşması Üzerine Bazı Mülâhazalar**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 39, Ankara.
- Gibb, H.A.R., 1930, **Orta Asya'da Arap Fütuhâtı**, Çev: M. Hakkı, Evkaf Matbaası, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, 2004, **Tasavvuf**, Milenyum Yayınları, İstanbul.
- Köprülü, M. Fuad, 1991, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Köprülü, M. Fuad, 2005, **Türk Tarih-i Dinisi**, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Kurt, Hasan, 1998, **Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci**, Fecr Yayınları, Ankara.
- Ocak, A. Yaşar, 2002, **Türk Süfliliğine Bakışlar**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Öztürk, Ali, 2007, **Halk Edebiyatında Sosyolojik Temalar**, Değirmen Dergisi, 11. Sayı, Sakarya.

Şeker, Fatih M., 2010, **İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
Öztürk A. 2015, Medeniyet ve Sosyoloji, Elis Yayınları, Ankara.

Dini Bir Beyan Biçimi Olarak Tasavvuf: Sosyolojik Bir İzah Denemesi

*¹Kadir Canatan

¹İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Turkey
 kadir.canatan@izu.edu.tr

Geliş Tarihi: 2017-05-01 Kabul Tarihi: 2017-05-15

Öz

Beyan sosyolojisi açısından bakıldığında tasavvuf, Müslüman toplumun ve uygarlığın dinsel ve düşünsel beyan biçimlerinden birisidir. Bu ifade biçimi çalışmamızda, mahiyeti ve gelişim süreci açısından ele alınarak dini anlama noktasında sosyolojik ve epistemolojik bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu değerlendirme Müslüman toplumdaki ekonomik tabakalaşma açısından sosyolojik, bilginin dünyevi ve uhrevi olarak parçalanması açısından ise epistemolojik bir değerlendirmedir. Tüm bunlar, başlangıçta dini anlama noktasında külli ve kapsayıcı bir metot olan fikhın, Müslüman toplumdaki dünyevileşmeden dolayı zahiri ve batini olarak ikiye ayrılmasının neticeleridir. Bundan dolayı dinin uhrevi boyutunu ihmal eden fikhın bütünlük ve kapsayıcılığına tekrardan dönüş, yaşanan bu ayrışmaya bir çözüm önerisi olarak sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Beyan sosyolojisi, tasavvuf, sosyoloji

Sufism as a religious form of statement : a sociological attempt of expression

*¹Kadir Canatan

¹Istanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Health Sciences, Social Services Department, Turkey
 kadir.canatan@izu.edu.tr

Received date: 2017-05-01 Accepted date: 2017-05-15

Abstract

From the point of view of statement (beyan) sociology, sufism is one of the forms of religious and intellectual statement of Muslim society and civilization. In our study, this form of expression has been subjected to sociological and epistemological evaluation at the point of understanding of religion by taking its nature and development process into account. This evaluation is sociological in terms of economic stratification in the Muslim society and epistemological with regard to disintegration of knowledge as worldly and ethereally. All of these are the results of the division of the fiqh, which at first was a general and an inclusive method in understanding of religion, as exoterically and esoterically because of the secularization of Muslim society. Therefore, return to totality and comprehensiveness of fiqh that neglects the ethereal dimension of religion, is presented as a solution to this emerged separation.

Keywords: statement (beyan) sociology, sociology, sufism

1. GİRİŞ

Beyan sosyolojisi, birey ve grupların söylem ve eylemlerini (yani “beyanı”nı) anlamaya ve açıklamaya çalışan bir sosyolojidir (Canatan, 2015). Anlamak ile açıklamak arasındaki fark, öznenin aktif ve pasif durumları ile buna etki eden faktörlerin tabiatıyla alakalıdır. Özneyi dâhili etkenler açısından ele aldığımızda, onu anlamış

oluruz; özneyi harici etkenlerle ilişkisi açısından ele aldığımızda da açıklamış oluruz. Anlama, özneyi kendi içsel niyet, maksat ve hedefleriyle kavramaktır. Özne, kendini beyan etmeye başladığında aktif ve yaratıcıdır. Bu süreçte kendi amaçlarına ulaşmak için çevresini, sahip olduğu imkân ve araçlarla değiştirmeye çalışır. Kendi beyanları somutluk kazandıkça ve toplumsal ağlar içinde bir konum elde ettikçe özne, harici ve

elinden olmayan faktörlerin etkisi altına girer ve bu şekilde münfail bir varlık haline gelir. İlkinde özne politik varlık, ikincisinde ise sosyal varlıktır.

Beyan sosyolojisi açısından bakıldığında tasavvuf, Müslüman toplumun ve uygarlığın dinsel ve düşünsel beyan biçimlerinden birisidir. Fıkıh, kelim ve diğer İslami bilimler nasıl Müslüman tarihin bir ürünü ise, tasavvuf da bu süreçte tezahür etmiş bir ifade biçimidir. Tüm bu bilimsel ve dinsel beyanlar tarihsel ve toplumsal şartlardan bağımsız olmayıp belirli bağıntılar ve etkileşimlerle ortaya çıkmış ve gelişme kaydetmişlerdir. Bu olguları tarih ve mekandan bağımsız görmek, onları statik, dogmatik ve kutsal bir fenomen haline getirmekten başka bir şey yaramaz.

Başlarken, tasavvufu çok yönlü bir olgu olarak ele almak gerektiğini belirtmekte fayda görüyoruz. Tasavvuf, her şeyden önce, tarihsel gelişimi açıdan ele aldığımızda bir “pratik”tir. Biraz sonra göreceğimiz üzere bu olgu Müslüman toplumunda pratik bir hareket ya da hadise olarak kendini ifade etmiştir. Tasavvuf, aynı zamanda felsefesi ve dünya görüşü olan bir öğretiler, yani bir teoridir. Pratiğin teoriye kavuşması, tarihsel süreçte ilerleyen dönemlerde bahis konusu olmuştur. Tasavvuf, son olarak kurumsal bir yapıdır. Bu yapı, tarikat, tekke, zaviye ve dergâh gibi alt yapılardan oluşmaktadır. Bu anlamda tasavvuf bir okul, bir meslek ya da bir müessesedir.

Beyan sosyolojisi açısından bakılınca, “pratik olarak tasavvuf” toplumsal bir dışsallaşma hadisesidir. Bu aşamada, fail olarak Müslümanların bir eylem biçimidir; eylem dışardan gözleme konu olan bir davranış, içerden bakıldığında ise bir düşünüş ve duyuş biçimidir. İkinci aşamasında “teori olarak tasavvuf” belirli bir sistematığı olan düşünüş tarzıdır. Bu aşama, nesnelleşmenin bir boyutuna işaret eder. Üçüncü aşamada ise, bir “kurum olarak tasavvuf”tan bahsedebiliriz. Bu nesnelleşmenin en somut ve son aşamasıdır. Son iki aşamadan sonra tasavvuf, insanların düşünüş ve davranışlarını biçimlendirmeye başlamıştır. İlk aşamada failerin bir ifade biçimi iken, sonraki aşamalarda insanı münfail kılan bir kurumsal yapı haline gelmiştir.

Ünlü Müslüman tarihçi ve sosyolog İbn Haldun, diğer İslami bilimler gibi tasavvufu da bir umran olayı olarak ele alır.¹ O, din sosyolojisinde umran ile din arasında karşılıklı bir etkileşim varsayar. Umran, dini olguları etkilediği gibi din de umranı etkiler. Tasavvufu anlamak için her iki açıdan da konuya bakmak gerekmektedir.

¹ Bu çalışmada tasavvufun sosyolojik izahı için İbn Haldun’un görüşlerinden faydalanacağız. İbn Haldun, ünlü yapıtı Mukaddime’de İslami bilimler ve tasavvufa yer vermekle kalmamış, tasavvuf konusunda bağımsız bir eser de (Şifau's-Sail) yazmıştır.

İbn Haldun, iklim ve hava şartlarının belirleyiciliğine öylesine inanmıştır ki, medeniyete özgü haller içinde gördüğü nübüvvet ve din olgularını da bu etkenlerle bağlantılı kılmıştır. Peygamberlik kurumunun ortaya çıkıp ya da çıkmaması da coğrafyasal özelliklerle sıkı sıkıya ilişkilidir. *Peygamberlik, orta iklim bölgesine özgü bir kurumdur.* Ona göre orta iklime ait üç bölgenin çoğu yerinde peygamberliğe rastlanırken, daha güney ve kuzey bölgelerde peygamberlikle ilgili bir habere tanık olunmamıştır (İbn Haldun, 1977:C I/216). Demek ki iklimsel özellikler ile peygamberlik kurumu arasında bir bağıntı bulunmaktadır. Peygamberlere daha çok orta iklim bölgelerinde rastlanmıştır. Bunun dışındaki bölgelerde peygamberler geldiğine ilişkin haberler bulunmamaktadır.

İbn Haldun’a göre, peygamberlerin orta iklim bölgesinde çıkmaları belirli bir insan tipiyle alakalıdır: “Bunun nedeni de şu ki, kitap olsun-olmasın tüm peygamberler, gerek yaratılış ve gerek yaşayış ve ahlak yönünden insanoğlunun en yeterli özelliklerini taşırlar kendilerinde. Böylelerinden seçilirler.” (İbn Haldun, 1977:C I/216). Bu cümlelerden sonra İbn Haldun, Kur’an’dan şu ayeti alıntılanmaktadır: “Siz, insanlar için çıkarılan en yararlı topluluk oldunuz.” (Ali İmran:110). Peygamberlerin mutedil bölgedeki halklar arasından çıkarılmış olmalarının özel nedeni, onların Allah katında getirdikleri şeyin daha güvenli biçimde benimsenmesini sağlamaktır (İbn Haldun, 1977:C I/216).

İbn Haldun, sadece din ve dinin kökeni olan nübüvvet olgusunu değil, aynı zamanda insanların dindarlık biçimlerini ve anlayışlarını da coğrafya ve iklim hakkındaki teorisiyle açıklamaya çalışır. Medeni yaşama elverişli olan bölgeler, ekvator ve çevresindeki “orta iklim” bölgeleridir. Bu durumda sadece üç iklim bölgesi medeniyetin gelişmesine müsaade etmektedir. “... bilimler, sanatlar, yapılar, giysiler, yiyecek-ıçecekler, meyveler ve hatta öteki canlılar, sözü edilen üç orta bölgede oluşan ne varsa hepsi, normal hava özelliğine dayalı olarak oluşmuştur. Bu üç bölgenin insanları da daha normal yapıda, normal renkte, normal ahlakta ve normal inanışlardır.” (İbn Haldun, 1977:C I/216). Bu orta iklim bölgesinin dışındaki bölgelere gelince, buralar iklimleri ve hava şartları bakımından söz konusu yerlerden uzak ve tüm durumlardan yetersizdirler. Öyle ki, bu bölgelerde yaşayan halkların huyları ve yaşayışları dilsiz hayvanlarınkine yakındır. Aktarılan haberlere göre bu halklar mağara ve ormanlarda yaşarlar ve yeşil otlarla beslenirler. Bunların böyle yabani olmalarının nedeni, normal havalı çevreden uzakta oluşlarıdır. Sadece huyları bakımından değil, iç ve dış yapıları bakımından da hayvanlarınkine yakın bir görünümüdür (İbn Haldun, 1977:C I/217). “Dini konulardaki halleri de böyledir. Ne nübüvvet

tanırlar, ne de bir şeriata göre hareket ederler.” (İbn Haldun, 2004:C I/261).

Özetleyecek olursak, coğrafya ve dini yaşam arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Mutedil bölgelerde dini inanış ve yaşam da mutedil, mutedil olmayan bölgelerde ise eksik ve yetersizdir. İbn Haldun, Yemen, Hadramut, Ahkaf, Hicaz ve Yemame gibi beldelerin ve Arap yarımadasının durumunu da, bu açıklama çerçevesinin içinde görür: “.. Arap yarımadası üç taraftan tamamıyla denizler tarafından kuşatılmıştır... Onun için denizlerdeki rutubetin, yarımadadaki havanın nemi üzerinde tesiri olmuştur. Bu ise sıcaklığın gerektirdiği kuruluğun ve inhirafın (yani normal olmayan aşırı sıcaklık durumunun) eksilmesine sebep olmuştur. Bu yüzden denizin nemi sebebiyle burada kısmen (umrana müsait) mutedil bir durum meydana gelmiştir.” (İbn Haldun, 2004:C I/261).

İbn Haldun’un din sosyolojisinde madalyonun öteki yüzünü dinin umran üzerindeki etkileri oluşturur. Ona göre dinin kökeni olan nübüvvet, medeni bir ortamı gerektirdiği gibi, ortaya çıktıktan sonra da medenileştirici ve medeniyeti geliştirici bir misyon yüklenir. Bu misyonu iki açıdan ele alabiliriz. Din, bir yönüyle insanın a-sosyal tabiatına verilmiş bir cevaptır. Diğer yönüyle de, henüz umranın aşağı basamaklarında olan toplulukları daha medeni hale getirmek için bir kaldıraçtır. Din, bu iki işlevini siyasal yolla başarır. Çünkü devlet ve devletleşme, umranın bir gereğidir; nübüvvet ve dolayısıyla din, bu sürece katkıda bulunarak medenileştirici bir rol üstlenir.

Her toplum bir düzenleyici hakem ya da devlete ihtiyaç duyar, ama bazı toplumlar bu mekanizmayı oluşturma konusunda aynı ölçüde başarılı değildirlere. İbn Haldun’a göre devlet kurmak, asabiyeyi gerektirir. Asabiye, soy ya da akraba temeline dayalı bir aidiyet duygusudur. Asabiye nin nihai amacı, mülk’tür. Asabiyesi güçlü olan bir kabile, başka kabileler üzerinde egemenlik kurarak devletleşme sürecine girer. Fakat Arap toplumu, devlet kurma konusunda başarılı bir toplum değildir. Bunun nedeni, “Araplar, öteki toplumlardan daha çok göçebelik niteliği taşırlar, daha çok çöl, kır yaşamı sürerler, kentlerden daha uzaklarda konup-göçerler, yükseklerdeki verimli yörelere ve bu yörelere bitkilerine, ürünlerine daha az gerek duyarlar. Darlığa, sert ve sıkıntılı yaşama alışmış olmaları yüzünden, birbirlerine boyun eğmeleri de güç olur... Oysa devlet ve egemenlik politikası, politikayı yürüten kimsenin, ezicilikte düzenleyici olmasını gerektirir.” (İbn Haldun, 1977:C I/351-352). Arap toplumu, göçebe yapısı ve özerk kabilevi örgütlenmesinden dolayı özgürlüğüne düşkündür ve asla başka kabile ve güçlerin güdümüne girmek istemez. Bu nedenle Arapların devlet kurması güçtür.

İbn Haldun, Arap toplumunun devlet kurma biçiminin, asabiyet bağını aşan başka bir aidiyet

çerçevesine ihtiyaç duyduğu inancındadır. O, bu inancını şu sözlerle dile getirir: “Arapların, isteklerinin bir noktada toplandığı, bir düşünce çevresinde birleştikleri çok az olur. Ama peygamberlik ya da bir ermişlikle gelen bir din oldu mu, onlar için, içlerinden bağlayıcı bir güç olur. O zaman böbürlenlikleri gider. Yarışma eğilimleri törpülenir. Ve o zaman boyun eğmeleri, birleşmeleri kolaylaşır. Din birleştirir onları. Onların katılıklarını, özsaygılarını giderir. Kıskançlıklarına ve kıskançça yarışmalarına engel olur.” (İbn Haldun, 1977:C I/351). Arapların bu özelliği, onların doğaya ve dolayısıyla iyiliklere yatkın bir tabiata sahip olmalarından kaynaklanır. “Demek ki, içlerinde, Tanrı buyruklarına uymaya çağıran bir peygamber ya da ermiş olursa, Araplardaki kötü huylar gider. Kötü huyların yerini iyi huylar alır. Ve peygamber ya da ermiş kişi, “hakki duyurup egemen kılmak için” bir inanç çevresinde birleştirir onları. Böylece Araplar, birleşmelerini gerçekleştirmiş ve devlet kurma olanağı bulmuş olurlar... Araplar, sözünü ettiğimiz nitelikte olmakla birlikte, insanlar içinde “hakki” ve doğruyu en çabuk kabul eden yapıdadırlar. Çünkü (kentsel yaşamda görülen, sonradan yerleşme) yetilerin eğriliklerinden arıdır onların yapıları. Kötü huy ve alışkanlıklardan uzaktır. Sadece, yabanıl huyları vardır. Bu huy da “iyi”yi, doğruyu benimsemeye yatkındır.” (İbn Haldun, 1977:C I/351).

İbn Haldun, insana getirdiği antropolojik açıklama ve Arap toplumuna getirdiği sosyolojik izahlarla, dinin devletleşme sürecinde neden önemli olduğunu vurgulamakla bir noktayı açıklığa kavuşturmuştur: Din, bir aidiyet ve bütünleşme çerçevesi olarak Arapların siyasallaşmasına ve devletleşmesine yol açmaktadır. Bu şekilde din, Araplar için medenileştirici bir misyon üstlenmektedir. Çünkü devlet kurma ve devletleşme, umranın gelişmesinde belirleyici bir faktördür. Kent ve devlet kuramamış toplumlar, medeni olamazlar. Göçebe ve yabanıl bir toplum olarak daha ilkel bir aşamada kalırlar.

Bu sosyolojik analiz, biraz sonra göreceğimiz gibi İbn Haldun’un tasavvufun doğuş ve gelişimini de açıklarken başvurduğu bir çerçevedir. Tasavvuf, bu sosyolojik altyapı bilinmeden anlaşılabilir. Tasavvufun doğuş ve gelişme aşamalarına geçmeden önce, onun mahiyeti (neliği) hakkında bir açıklama yapmamız uygun olur.

Tasavvufun Mahiyeti

İbn Haldun’a göre “Tasavvuf, İslam’da sonradan ortaya çıkan şer’i bilimlerdendir.” (İbn Haldun, 1984:243). Bu ifadeyle o, tasavvuf biliminin İslam bilimleri içindeki paradoksal statüsüne işaret etmektedir. Yani tasavvuf, “şer’i” (İslam’a uygun anlamında) bir bilimdir, fakat bu bilim, İslam’ın ilk döneminde mevcut değildir. Tasavvufun bir “hal”

olmaktan çıkıp “bilim” haline gelmesi, sonraki zamanlarda vukua gelmiştir.

İbn Haldun’a göre mutasavvıflar temelde dört konuda görüş beyan etmişlerdir. Dolayısıyla tasavvufun belli başlı dört konusu vardır (İbn Haldun, 1985:268-269).

- 1) Nefis terbiyesi: İlk olarak mücahedeler ve bundan hâsıl olan ruhsal durumlar söz konusudur. Mücahedeler, nefis muhasebesine dayandığı için hiç kimse mutasavvıfları kınayamaz. Bu halleri yaşamak saadet ve mutluluğun ta kendisidir.
- 2) Varlık ve bilgi: İkinci olarak onlar Rabbi sıfatlar, arş, kürsî, melekler, vahiy, nübüvvet, ruh, görünen ve görünmeyen bütün varlıkların hakikati, varlıkların düzeni ve oluşumu, gayp âleminin idrak edilen hakikat ve keşf üzerinde konuşmuşlardır. Bu konular bir nevi müteşabih sayılırlar. Çünkü bu gibi şeyler vicdanidir; sezgi ve hisle bilinirler. Mutasavvıfların bu gibi sözlerine ilişmemek gerekir, tıpkı müteşabih konusunda olduğu gibi bir tavır ortaya koymak gerekir. Tasavvufla ilgili yazdığı risalede daha katı bir görüş sergileyen İbn Haldun, Mukaddime’de mutasavvıflara bu ikinci konuda daha yumuşak yaklaşmayı önermektedir.
- 3) Keramet ve tasarruf: Üçüncü olarak mutasavvıflar, türlü türlü kerametlerle varlık dünyasında ve âlemde vaki olan tasarruflar hakkında konuşmuşlardır. Onların bu konulardaki sözleri ve eylemleri inkâr edilemez bir gerçektir. Bazı âlimler bu hususları inkâr etmeye yönelmişlerdir, fakat bu doğru bir tavır değildir. Ehl-i Sünnet mucize ile kerametin arasını tahaddî yoluyla ayırarak, ikisinin birbirine karıştırılmasını engellemişlerdir. Tahaddî bir meydan okuma biçimidir ve bir davayı ispat içindir. Oysa keramette böyle bir iddia yoktur.
- 4) Şatahat: Dördüncü olarak mutasavvıflar, onların sözlüğünde “şatahat” olarak bilinen, görünüşte şeriata ters düşen söz ve eylemlerden bahsederler. Şatahat, vecd halinde iken söylenen söz ve yapılan eylemlerdir. Bunları normal durumlarda söylenen söz ve yapılan eylemler gibi mütalaa etmek yanlıştır. Ancak normal halde iken şeriata aykırı olan yapılan işler şahatat olarak nitelenemez. İbn Haldun’a göre Hallac, akli başında iken “ene’l-Hak” (Ben Hakkım ya da Tanrı’yım) dediği için âlimler onun katline fetva vermişlerdir.

Mahiyete ilişkin bu açıklamalar tasavvufun öncelikli olarak bir nefis muhasebesi ve terbiyesine odaklanan bir öğretiyi olduğunu göstermektedir. Nefs, kişilik anlamındadır ve kişilik, hem iyiye hem de kötüye eğilimlidir. Tasavvuf, insanı kötülüklerden sakındırmak, iyiliklere sevk etmek için uğraşan bir meslektir. Ahlak ilminin konusunun da nefis olduğu ve hatta bundan dolayı “ilm-i nefis” olarak adlandırıldığı dikkate alınır, tasavvufun özünün ahlak olduğu söylenebilir. Ana uğraşısı bu olmakla birlikte tasavvuf, aynı zamanda varlık felsefesi ve bilgi meselelerine de girmek zorunda kalmıştır. Hatta denebilir ki, bu yönü sonraki dönemlerde ilk yönünü gölgede bırakmış ve tartışmalar çıkarmıştır. Keramet ve şatahat gibi meseleler, önceki iki konuya kıyasla daha ikincil meselelerdir. Fakat halk nezdinde bu meseleler daha fazla ön plana çıkmış ve geçmişten günümüze tasavvufun ve mutasavvıfların imajını belirleyen meseleler haline gelmiştir.

Tasavvufun Doğuşu Ve Gelişimi

Tasavvufun doğuşu konusunda İbn Haldun şu görüşlere yer vermektedir: Hicri II ya da Miladi VIII. asırda ve daha sonraki dönemlerde dünyaya yönelim arttığı ve yaygınlaştığı zaman, kendilerini ibadete verenlere sufi ve mutasavvıf ismi verilmiştir. Kuşeyri’ye göre ne Arapça cihetinden bir iştikak ne de bir kıyas, bu isme (ve onun hangi kökten geldiğine) şahadet etmez. Öyle görülüyor ki, bu isim bir (unvan ve) lakaptır (İbn Haldun, 2004:C II/849-850). Kelimenin kökeni konusundaki tartışmalara değinen İbn Haldun, bu konuda şu görüşe ulaşmaktadır: “Ben derim ki: Şayet iştikak (kökeni, K.C.) esas alınacaksa, bu kelimenin sūf’tan gelmesi daha zahirdir. Çünkü umumiyetle (alelade) sūf (çuha, aba) elbise giymek sūfilerin hususiyeti idi. Onlar yün elbise giymek suretiyle pahalı (ve kıymetli) elbise giyen halka muhalefet etmekteydiler.” (İbn Haldun, 2004:C II/850). Demek ki İbn Haldun’a göre tasavvuf, bir muhalefet hareketi olarak ortaya çıkmıştır. İslam toplumunda meydana gelen dünyevileşme bu muhalefetin kaynağını oluşturmaktadır. Ne zaman İslam toplumunda refah ve lüks artıp insanlar dünyaya yönelmişse, bunlardan ayrılan ve sade bir yaşam süren bir grup ortaya çıkmıştır. Bu grup, kıyafet ve yaşam tarzı itibarıyla halktan ayrıldıkları için bunlara bir isim (lakap) verme ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

İbn Haldun, bu süreci şu şekilde tasvir etmektedir: “Zühd mezhebini (asceticism) benimsemek, halktan ayrılmak (halveti tercih etmek) ve kendini ibadete vermek bahis konusu zümrenin hususiyeti haline gelince, bir takım vecd hallerini (ecstatic, experience) idrak etmek de onların hususiyeti haline geldi.” (İbn Haldun, 2004:C II/850).

Başlangıçta bir yaşam tarzı olarak beliren sufilik, daha sonra belirli bir dil ve terminoloji kazanarak ilim haline gelmiştir. “Bundan başka sūfilerin

kendilerine mahsus bir takım edepi (âdâp) ve aralarında kullandıkları hususi bir dil (ve ıstılah) vardır. Çünkü lugattaki kelimeler (herkesçe) bilinen manalar için vaz' olunmuştur. O halde bilinmeyen yeni manalar ortaya çıkınca, terim (ve ıstılah) haline getireceğimiz bir kelime ile bu manayı ifade eder ve bu lafızdan o manayı kolayca anlarız. İşte, bundan dolayı bu çeşit bir ilim sufilere mahsus olmuştur. Onların dışında kalan şeriat ehli bu hususta konuşmamışlardır. Böylece şeriat ilmi iki kısma ayrılmıştır: Bir kısmı fakihlere ve müftülere mahsus olup ibadetlere, adetlere ve muamelelere dair olan umumi hükümlerdir (fıkıh ilmi). Diğer kısmı sūfîler zümresine mahsus olup sözü edilen mücahedenin icra edilmesi, bununla alakalı olmak üzere nefis muhasebesi yapılması, bu yolda ortaya çıkan (ruhî) zevklerden ve vecd hallerinden, bu hususta bir zevkten diğer bir zevke yükselmenin keyfiyetinden ve yine bununla ilgili olmak üzere sūfîler arasında kullanılan ıstılahların izahından bahsedilmesi gibi şeylerdir (tasavvuf ilmi)." (İbn Haldun, 2004:C II/851).

"İlimler tedvin edildiği ve fakihler (zahir uleması) fıkha, fıkıh usûlüne, kelama, tefsire ve diğer mevzulara dair eserler yazdıkları zaman bu yolun ehli olan zevat da kendi tariklerine dair eserler yazdılar... Bu suretle tasavvuf İslam'da müdevven bir ilim (sistematik bir disiplin) haline gelmiş oldu. Hâlbuki daha evvel sadece bir ibadet (ve amel) tariki olup ona dair olan hükümler (bu tarikdeki) ricalin göğüslerinden telakki olunur (iken artık sufilik de sudurdan sūtūra intikal etmiş oldu). Nitekim tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü vesaire gibi yazı ile tesbit edilerek tedvin edilen diğer ilimlerde de bu hal vaki olmuştu." (İbn Haldun, 2004:C II/851-852).

Önce bir zühd hareketi olarak başlayan tasavvuf, daha sonra kendine özgü bir terminolojisi ve eserleri olan bir ilim haline dönüşmüştür. Bu gelişme, ayrıca şeriat ve fıkıh ilminde bir başka gelişmeye neden olmuştur. Başlangıçta fıkıh, hem dünyevi hayatı hem de uhrevi hayatı ilgilendiren bir ilim iken, tasavvufun ortaya çıkmasıyla birlikte, fıkıh daha çok dünyevi yaşama çekidüzen veren sınırlı bir ilim haline gelmiştir. Bu süreci İmam Gazali, İhya'da ele almıştır. Ona göre fıkıh, sonraki bir aşamada zahir ve batın olmak üzere ikiye parçalanmıştır. Zahiri kısmı fıkıh ilmini, batını kısmı ise tasavvuf ilmini ifade eder olmuştur. Bu durumda fıkıh ile tasavvuf ilişkisi, ikincisinin birincisi aleyhine geliştiği bir ilişki biçimi olarak tanımlanabilir.

Tasavvuf, fıkıh aleyhine gelişen bir bilim olarak doğduktan sonra, olduğu şekliyle kalmamıştır. Tasavvuf kendi içinde de belirli bir süreç geçirmiştir. Bu süreci İbn Haldun, "Şifâu's-Sail" adlı risalesinde özlü bir şekilde şöyle ortaya koymaktadır: "Tasavvuf, batını ve zahiri ameller icra edilirken bu husustaki hududu aşmadan Allah

karşısında gösterilmesi gereken güzel edebe riayetkâr olmak, kalbi fiillere birinci derecede önem vererek bunun gizli cihetini denetlemek ve bu suretle kurtuluşa haris olmaktır. Tasavvuf yolunu esas itibarıyla yekdiğerinden ayırt eden tarif şekli budur. Bu tarif, selef ve ilk Müslümanlardan sonra gelen sufilere tutmuş oldukları yolun tefsirini verir. **Bunlardan sonra gelenlerde tasavvufun manası değişmiş, hicapların kalkması sonucuna ulaştırılan mücahede yolunu ifade etmek için kullanılması yaygınlaşmıştır.**" (İbn Haldun, 1984:100).

Tasavvufun ilk şekli felsefi bir öğretiyi haline dönüşmesi, farklı mücadehe biçimlerinden kaynaklanmıştır. Bunu, yine aynı eserden İbn Haldun şöyle açıklamaktadır: "Sufilerin görüşlerini taktik ve mezheplerini tahkik neticesinde vardığımız kanatın hülasası şudur: Mücahedenin yekdiğerinden farklı üç nevi mevcuttur, öncelik ve sonralık bakımından aralarında bir sıra vardır. Birinci mücahede: *Gayesi takva olan mücahededir*. Bu da eserin başında anlatıldığı gibi Allah'ın çizdiği sınırlarda durmaktan ibarettir... İkinci mücadehe: *Gayesi istikamet olan mücahededir*. Bu mücahededeki maksat nefsi düzeltmek ve bütün hattı hareketinde itidal (vasat) üzere olmasını temin etmektir... Üçüncü mücadehe: *Gayesi keşf ve utıla' olan mücahededir*. Bundan maksat, beşeri sıfatların mahvolması, mücadehe ve riyazetle bedeni kuvvetlerin muattal hale gelmesi, bunun neticesinde çile çeken müride ölümden sonra hâsıl olan şeylerin veya ona yakın hususların vaki olması, sonra hicaplar kalksın, âlemlerin ve ilimlerin esrarı bütün açıklığı ile tecelli etsin diye Rabbanî latife ile Hakk'ın hizasında durmasıdır. Evvelce izah ettiğimiz üzere tasfiyesi ile hâsıl olan ilhamî ilim budur." (İbn Haldun, 1984:123-132).

İbn Haldun, tasavvufun meşruyet sınırlarını bu mücadehe biçimlerini esas alarak belirlemeye çalışmıştır. "Sufilerin mücadehe neveleri bunlardır. Tasavvuf ismi başlangıçta birinci mücadehe nevine mahsus idi. Sonra himmetleri, sufilere iyi ve doğru zevatın makamına ulaşmaya davet etti. Onun için istikamet mücahedesini üzerinde durdular. Bunun ötesine gidip en büyük saadete ulaşmak isteyen bazı mutasavvıflar keşif mücadelesi peşinde koştular." (İbn Haldun, 1984:138). "Birinci mücadehe, her mükellef için farz-ı ayındır. Çünkü Allah'ın çizdiği hududa saygı göstermek suretiyle kendini azaptan korumak ve "Allah'ın hududuna tecavüz edenlerin zalim" (Bakara 2/229) "kafir ve fasık" olduklarını bilmek her Müslüman için şarttır. İkinci mücadehe, peygamber (r.a.) hakkında farz-ı ayın olan bu mücadehe ümmet için meşrudur... Üçüncü mücadehe, keşf için olan mücahededir. Bizim kanaatimize göre bu mücadehe hoş karşılanmayacak (mekruh) derecede veya daha fazla mertebede mahzurludur... Bu mücadehe ruhbanlıktan ibarettir." (İbn Haldun, 1984:146-

147). Görüldüğü üzere İbn Haldun, mücahedenin üçüncü şeklini ve bunun sonucunda ortaya çıkan harikulade halleri kendi başına bir amaç olarak meşru kabul etmemektedir.

Genel olarak şunu söyleyebiliriz: İbn Haldun, Mukaddime’de mutasavvıflara daha pozitif yaklaşmış ve onları, söz konusu dört hususta da koruma altına almıştır. Ancak bu İbn Haldun’un mutasavvıfların tüm görüşlerine sıcak baktığı anlamına gelmez. O, özellikle felsefileşmiş, sonraki mutasavvıfların görüşlerini açıkça yargılamakta ve reddetmektedir. “Keşf ve hissin ötesi hakkında konuşan, sözü edilen sonraki mutasavvıflar, bu hususa kendilerini iyice kaptırmışlar, netice olarak bunların birçoğu işaret ettiğimiz gibi hulûla ve Vahdet’e zahip olmuş ve bununla kitaplar doldurmuştur.” (İbn Haldun, 2004:CII/858). İbn Haldun, Tanrı’nın yaratıklarına nüfuz etmesini (hulûl inancı) ve Varlık Birliği (Vahdet-i vücud) öğretisini savunan mutasavvıfları tamamen yanlış bir yola koydukları için eleştirir ve onları yargılamaktan kaçınmaz. Bu görüşleri, İslam’a eski Yunan’dan (Sokrat, Eflatun/Plato ve Aristo) geçmiş ve kimi Şii fırkaların olumsuz bir etkisi olarak nitelemektedir.

Özetlersek, tasavvuf İbn Haldun’a göre İslam’da sonradan türemiş bir ilim ve hareket olmakla birlikte, dini temelleri olan bir disiplindir. Fıkıhın batını yönlerini ve ahlak ilkelerini insan nefsinde yerleştirmeye çalışan bir meslektir. Bu yönüyle meşru bir çabadır, ancak tasavvuf varlık konusundaki görüşleri ve Allah-âlem arasındaki ilişkiler konusunda aşırıya gitmiş ve şer’i sınırların dışına çıkmıştır. Bu ikinci anlamda felsefileşmiş tasavvuf İslami öğretinin dışına çıkmıştır.

Tasavvufun Din Anlayışı

Tasavvufun ele aldığı konular ve tarihsel gelişimi, bu disiplinin nasıl bir din anlayışına sahip olduğu konusunda bize bazı ipuçları vermiştir. Ancak bu konu, daha derinlikli olarak irdelenmesi gereken bir meseledir. Özellikle günümüzde selefilik ve tasavvuf üzerine yapılan tartışmalarda, bu mesleklerin din anlayışları ayrı birer başlık oluşturmaktadır. Selefilerin tasavvuf düşmanlığı yaptıkları bilinen bir konudur. Bunun sebeplerini anlamak için onların din anlayışlarının nasıl bir karşıtlık arz ettiği ve bunun nedenleri üzerinde durulmalıdır.

İbn Haldun, tasavvufla ilgili olarak yazdığı müstakil eserinde, konuya dinin tabiatı ve hükümleriyle ilgili bir analizle başlar. Bu boşuna değildir, daha sonra Gazali’ye dayanarak farklı İslam ekollerinin ve disiplinlerinin din anlayışlarındaki farklılıklara değinir. Burada yapmak istediği şey, açıktır ki, tasavvufun din anlayışını ortaya koymak ve diğer disiplinlerle farkını göstermektir.

İbn Haldun’a göre dini-şeri teklifler iki kısımdır (İbn Haldun, 1984:82). Birinci kısım, zahiri

amellerle ilgili hükümler ki, bunlar ibadet, örf ve adetlerden oluşur. Bu hükümler insanın bedensel ve davranışsal boyutunu düzenleyen hükümlerden ibarettir. İkinci kısım, batını fiillerle ilgili hükümler olup kaynağı kalp ve imandır. Bu kaynaktan türeyen sıfatlar, kalp ve iman sahih ve sağlam olduğunda olumlu (adalet, iffet, cömertlik, cesaret), tersi durumlarda ise olumsuz (riya, haset, kin, kibir) durumlardır.

Dini tekliflerin yapısı hakkında bu tahlili yaptıktan sonra, din anlayışının esasını teşkil eden şu sözleri sarf etmektedir: “Her ne kadar bu fiillerin her iki nevi de mühim ise de, şeriat koyucunun nazarında son kısım (batını fiiller, K.C.), birinci kısımdan (zahiri ameller) daha mühimdir. Çünkü batın, zahir üzerine hükmeder, onu istila eder. Bâtını fiiller, zahiri amellerin de başlangıcı olup zahiri ameller, onların eseridir. Esas iyi olursa onun eseri de iyi, kötü olursa eseri de kötü olur.” (İbn Haldun, 1984:82). Burada tartışma konusu olan şeri hükümler içinde hangilerinin kök, hangilerinin gövde ve dallar olduğu meselesidir. Bir başka deyişle “dinde öncelikler” meselesidir.

Bu konu, hem tarihsel ve toplumsal olarak hem de disiplinler açısından büyük bir öneme haiz olup toplumların ve disiplinlerin din anlayışını tayin eder. Dinin ve hükümlerinin nasıl anlaşılacağı meselesi, vurgunun nereye yapılacağı ve önceliklerin nasıl sıralanacağı meselesidir. İbn Haldun, tasavvuf ile diğer disiplinleri ele alıp farklılıklarını ortaya koyarken, bu hususun nasıl algılandığına ve nasıl geliştiğine özellikle dikkat çeker.

Tarihsel ve toplumsal açıdan Müslümanların tarihinde dini hayat ve buna bağlı olarak din algısı, zahiri boyut ile batını boyutun ayrışması şeklinde olmuştur. Daha da önemlisi, ilk boyut geri plana atılırken ikinci boyut ön plana çıkmıştır. Bir başka deyişle dinin asli yapısı değişmiş ve din, bu süreçte öncelikleri değişen yeni bir kimliğe bürünmüştür. Bu süreci, İbn Haldun şöyle tasvir etmektedir: İlk üç kuşak döneminde din, zahir ve batın bütünlüğü içinde ve batının zahire temel teşkil ettiği bir şekilde yaşanırken, sonraki kuşaklarda farklılaşma ve ihtilaflar baş göstermiştir. “Bundan sonra halk ihtilafa düştü. Yekdiğerine zıt meslekler meydana çıktı, doğru yoldan ayrılma ve istikametten uzaklaşma meyli yaygınlaştı. Halk kalbe ait amelleri unuttu, ihmal etti, insanların büyük bir kısmı batına ve batını ıslaha iltifat etmeden ve bunun düzeltilmesine önem vermeden bedene ait amelleri düzeltme ve dini merasimle ilgilenme cihetine yöneldi.... Daha sonra itikatta bid’at afeti zuhur etti. Mutezili, Rafizi ve Hariciler halkı ibadete ve zühde çağırdı. Hâlbuki işin başı olan akide bozulduktan sonra ne zahiri ne de batını amellerin faydası olur.” (İbn Haldun, 1984:89-90). İslam toplumundaki farklılaşma, din bilimlerinde de paradigmatik bir farklılaşmayı ve değişmeyi

beraberinde getirmiştir. Bu noktadan itibaren Gazali üzerinden analizini sürdüren İbn Haldun, İslam'ın bütüncül yapısının “zahiri fıkıh” ve “batını fıkıh” olarak şeklinde ikiye ayrılıp parçalandığını belirtmektedir. Başlangıçta fıkıh dinin zahir ve batını boyutlarını bir bütün olarak temsil ediyordu. Bu iki boyut arasında parçalanma gerçekleşikten sonra zahiri fıkıh, bugün fıkıh (hukuk) denilen şeyi ifade ederken, batını fıkıh tasavvufa karşılık olarak gelişmeye başlamıştır. Bu andan itibaren iki farklı din anlayışından bahsedebiliriz.

Gazali'nin izinden giderek İbn Haldun, fakihlerin din anlayışı ile mutasavvıfların din anlayışı arasındaki farkı şöyle özetlemektedir: *Fakih meseleleri dünyevi hükümleri itibariyle, mutasavvıf ise uhrevi hükümleri itibariyle araştırır* (İbn Haldun, 1984:92). Başka bir deyişle fakih tüm dikkatini dünyaya yoğunlaştırmış, hüküm ve amellerin uhrevi yönünü ihmal etmiştir. Mutasavvıf ise, ters yönden işin uhrevi yönünü ön plana çıkarmıştır.

Dini anlayışlardaki bu farklılaşma, kurumsal olarak fıkıh ve tasavvufun neden farklı şeylerle uğraştığını da gösterir. Fakih için en önemli meşguliyet, toplumdan gelen bireysel ve tikel meseleleri çözmek için kaynaklardan kural ve ilke çıkarsamak (istinbat) iken, mutasavvıf için en önemli meşguliyet, nefis muhasebesi ve terbiyesi olmuştur. İlki, insanın dışını düzenler ve inşa ederken, ikincisi ise içini düzenlemeye ve temizlemeye yönelmiştir. Bugünkü deyimlerle anlatmak istersek, birincisi hukukla uğraşırken ikincisi psikoloji ile uğraşmaya yönelmiştir.

Sonuçlar Ve Tartışma

Tarihte Müslüman toplumun dünyevileşmesiyle, fıkıhın zahiri ve batını fıkıh olarak ikiye bölünmesi, tasavvufun ortaya çıktığı sosyolojik ve epistemolojik zemin olarak görülebilir. İlki sosyolojik olan bu zemin, toplumsal farklılaşmaya ve dini hayatın değişmesine işaret etmektedir. Tasavvuf, İbn Haldun'a göre dünyevileşmeye tepki olarak doğmuştur. Fetihlerle İslam'ın yayılması ve bunun akabinden meydana gelen zenginleşme ve toplumsal tabakalaşma toplumun dindarlık yapısını değiştirmiştir. İkincisi epistemolojik olarak bilginin parçalanmasına işaret etmektedir. Gazali'nin de belirttiği gibi başlangıçta fıkıh, dini anlama konusunda külli bir metot iken, daha sonra dünyevileşmeye bağlı olarak dini kurallar ve hükümler de “dünyevi” ve “uhrevi” olarak ikiye ayrılmıştır. Bu ayrışma, salt zahiri bilim olarak fıkıh ile salt batını bilim olan tasavvufu ortaya çıkarmıştır. Demek ki Müslüman toplumun sosyolojik ve epistemolojik farklılaşması, eşzamanlı ve birbirine bağlı olarak ortaya çıkan fenomenlerdir.

Tasavvufun din anlayışı ile fıkıhın din anlayışı, dinin farklı boyutlarına vurgu yapan ve bununla kendini karakterize eden anlayışlardır. Dine

yaklaşım farklılığı, din anlayışlarını da belirlemiştir. Müslüman toplumundaki farklı mezhep ve meşrepler, hem dâhili hem de harici sebeplerle kendi din anlayışını üretmişlerdir. Tarihsel olarak baktığımızda farklı akımların dine yaklaşımlarını ve Kur'an'ı okuma tarzlarını dörtlü bir tipoloji etrafında sınıflandırmak ve anlamlandırmak mümkündür (Canatan, 1995:55):

- 1) Salt zahiri ve lafzi okuma biçimi (Zahiri İslam ya da Zahirilik);
- 2) Salt batını okuma biçimi (Bâtını İslam ya da Batınilik);
- 3) Zahire vurgu yapan ama batını boyutun da varlığını kabul eden okuma biçimi (Ortayol Sünnilik ya da Sünni İslam);
- 4) Batına vurgu yapan ama zahiri boyutu reddetmeyen okuma biçimi (Ortayol Şii İslam).

Bu okuma biçimleri dikkate alındığında tasavvuf, daha çok batını boyuta vurgu yapan ama zahiri reddetmeyen bir akım olarak görülebilir, ancak felsefileşmiş ve batını etkiler altındaki tasavvufun zaman zaman bu “ortayol”dan çıkıp, keyfi yorumlarla batını ekollere doğru bir salınım gösterdiği de bilinmektedir. Gazali, içine düştüğü bir entelektüel krizin ardından tasavvufu benimsemekle onu meşrulaştırmakla kalmamış, aynı zamanda sünnileştirmiştir. Başka bir deyişle bu sapmadan kurtarmıştır.

Tasavvufun içine girdiği bu süreç, Selefilik ya da Zahirilik için de söylenebilir. Bu akım başından beri dinin zahiri boyutuna vurgu yapmakla temayüz etmiştir. Zahiri ve lafzi okuma, Kitap'ın mana katmanlarını göz ardı ettiği gibi dinde bir statikleşme ve taşlaşmaya da yol açmıştır. Tasavvuf nasıl dünyevileşme krizine bir cevap ise, zahirilik ve selefilik de içerde Batınilik akımının estirdiği aşırı sübjektivizm rüzgârına, dışardan ise yabancı saldırılara karşı cevap vermek için ortaya çıkan bir kriz fenomenidir.

Bu iki akımın birbirine hasım olması ve birbirlerine reddiyeler yazması tesadüf değildir. Çünkü ortada ciddi anlamda dine iki farklı yaklaşım söz konusudur. Birinde aşırı sübjektivizm diğerkinde ise aşırı objektivizm, dini algıyı belirlemektedir. Tasavvuf dini maneviyat ve ahlaka indirgerken ya da en azından dinin bu boyutuna vurgu yaparken, selefilik ve zahirilik dini ve Kitabı bir kanun dini ve kanun kitabı olarak tasarlamaktadır. Oysa din, ne sadece odur, ne de sadece ötekidir.

Çağımızda Müslüman dünya, içine düştüğü çok yönlü krizden çıkmak için her şeyden önce din ve kitap algısını kökten gözden geçirmek ve tarihsel firkaların dinde yaptığı epistemolojik parçalanmaya son vermelidirler. Bu, tüm geleneğin silinip atılması ya da tarihin yeniden yazılması anlamına gelmemektedir. Bu, sadece kendi tarihimizi ve geleneğimizi eleştirel bir gözle okumaya davettir.

Tarihte paradigmatik bütünlük, fıkhıta yaşanan farklılaşmayla sona ermiştir. Bu farklılaşma öncesi fıkhı dönüş, yaşanan epistemolojik parçalanmaya bir çözüm olabilir. Fıkıh, dini ve onun kitabı olan Kur'an'ı anlama biçimidir. Kur'an, hem lafız hem de manadan ibarettir. Fıkıh, Kur'an'ı bu iki boyutuyla birlikte ele almalı ve İslam'ın tümel ve tikel ilkelerini kendi aralarındaki organik ilişkileriyle ortaya koymalıdır. Bu bağlamda özellikle Şatıbi'nin "El Muvafakat" adlı eserinde gösterdiği gibi "dinin maksatları"ni öne çıkarmalı ve bu genel ilke ve kuralların çağdaş toplum gerçeğinde nasıl uygulanacağını araştırmalıdır. Geleneksel bilgi birikimden faydalanmak için başka yolların da denenmesinde fayda vardır. Madem ki, tasavvuf dinin batını boyutuna, selefilik ise zahiri boyutuna vurgu yapmaktadır, izlenecek diğer bir yol şu olabilir. Selefilik olduğu bölge ve kesimlerde bu anlayış tasavvufu, tasavvufun hâkim olduğu bölge ve kesimlerde ise bu anlayış selefilikle terbiye edilebilir. Bu iki anlayışın birbiriyle yüzleşmesi, söz konusu akımların aşırı birtakım özelliklerinin de törpülenmesine yol açacaktır. Bunu sağlamanın yolu ve yöntemi, ancak karşılıklı saygı ve diyalog ortamının oluşturulmasıyla sağlanabilir.

Kaynakça

- Canatan, K. (1995), "Bir Okuma Biçimi Olarak Fundamentalizm ve İslamcılık", Bilgi ve Hikmet Dergisi, Sayı: 12, İstanbul.
- Canatan, K. (2015), Beyan Sosyolojisi, Mana Yayınları, İstanbul.
- İbn Haldun (1977), Mukaddime, C. I, Çev: Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara.
- İbn Haldun (1989), Mukaddime, C. II, Çev: Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara.
- İbn Haldun (2004), Mukaddime, C. I-II, Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- İbn Haldun (1984), Tasavvufun Mahiyeti, Şifau's-Sail, Çev: Süleyman Uludağ Dergâh Yayınları, İstanbul.

İbn Haldun Sosyolojisinde Tasavvuf Düşüncesi

*¹Ümmet Erkan

*¹Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Türkiye
 uerkan@bartin.edu.tr

Geliş Tarihi: 2017-03-01 Kabul Tarihi: 2017-05-15

Öz

Tarihsel olguları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde, ampirik verilere dayanarak açıklamaya çalışan İbn Haldun önemli bir tarih felsefecisi ve toplumbilimcidir. İbn Haldun Mukaddime isimli kitabında toplumların yükselme ve çöküşünde etkili olan unsurları incelemiştir. 14. Asrın İslam coğrafyasında çeşitli karışıklıklar içinde olduğu bir dönemde, tasavvuf ve selefilik arasındaki gerilimlere şahit olan İbn Haldun, bir toplumbilimci ve din bilgini olarak kendi görüşlerini dile getirmiştir. Bu makalede İbn Haldun'un Mukaddime ve Şifäü's-Sail isimli eserlerinde tasavvuf ilmine bakış açıları analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu iki eserde ortaya konan ortak ve farklı bakış açıları incelenerek bugün İslam Âlemi'nde temel tartışma konularından biri olan tasavvufun hem dini ilimler içindeki hem de tarihsel ve toplumsal konumu tartışma konusu yapılacaktır. Zahir ve batın diyalektiğinde tasavvuf ilminin dayandığı temel referans noktaları, birey ve toplum diyalektiğinde toplumsal kurumlara ve değerlere etkisi incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: İbn haldun, tasavvuf, sosyoloji, din, umran

Sufism In Ibn Haldun Sociology

*¹Ümmet Erkan

*¹Bartın University, Faculty of Arts, Department of Sociology, Turkey
 uerkan@bartin.edu.tr

Received date: 2017-03-01 Accepted date: 2017-05-15

Abstract

İbn Haldun who tries to express the historic phenomenon by the relationship of reason and result based on empiric data is an important philosopher of history and sociologist. He studied the facts of societies' rising and collapsing in his book "Mukaddime". İbn Haldun who witnessed the tension between Sufism and Salafism uttered his thoughts as a sociologist and a theologian in 14th century. In that time there were variety of chaos in slam Geography. In this article, Ibn Haldun's viewpoint to Sufism in Mukaddime and Şifäü's Sail will be analysed. By examining the similar and the different viewpoints in these two books, Sufism's place among Islamic Sciences and the historic and social position which is one of the basic point at issues in Islam will be disgusted. Basic reference points of Sufism in zaheer dialectics and the West, the effect to social institutions and values in the dialectics of individual and society will be examined.

Keywords: İbn haldun, sufism, sociology, religion, umran

Giriş

İbn Haldun Ortaçağ İslam düşüncesinin yetiştirmiş olduğu önemli bir tarih felsefecisi ve sosyal tarihçidir. Umran bilimi adın verdiği bilimle tarihsel olguları çeşitli nedenlerle etkileşim içinde açıklamayı deneyen İbn Haldun, *Mukaddime*'de devletlerin yükselmesi

ve bozulmasının nedenlerini ampirik verilere dayalı bir tarih anlayışı ile çözümlemeyi denemiştir. Onun toplumsal çözümlemelerinde kullandığı temel kavramlar; "asabiyet", "umran", "bedevilik", "hadarilik"tir.

İbn Haldun sosyal çözümlemelerinde basit ve sade yaşamı savunmuştur. J. J. Rousseau'nun

toplum yaşamının insanın iyi olan doğasını bozduğu düşüncesi gibi İbn Haldun da şehir hayatına karşı bedevi yaşamı öne çıkarmıştır. Ona göre güçlü asabiyet bağlarına sahip bedevi toplumlar; cesur, bedence güçlü, akrabalık bağlarına önem verirler. Şehir hayatı insanın iyi olan doğasını bozmuş, cesaret ve kuvvet azalmıştır. Aynı çözümlenmeyi tasavvuf alanına da taşıyan İbn Haldun'a göre ilk dönem sahabe, tabiin ve onu izleyen dönemde dini yaşam samimiyet, içtenlik, dünya nimetlerinden uzak durma amacına yönelik olmuştur. Zaman içinde dünyaya meyiletme artmış, lüks ve israf temel ihtiyaçların yerini almıştır. Bu dönemde toplumsal bir muhalefet sergileyen sûfiler giydikleri gösterişsiz abaları ile dönemin din anlayışını eleştirmişlerdir. Tasavvuf ilk dönem Müslümanları için yaşanan bir durumken zaman için kendi terminolojisi ile bir ilme dönüşmüştür. Kendine özgü toplumsal pratikleri, kurumları ve toplumsal işlevleri yerine getirmiştir.

Toplumsal çözümlenmelerinde genellikle zahiri/batini diyalektiğini kullanan İbn Haldun, tasavvufla ilgili görüşlerinde de bu diyalektiğe yaslanır. Fıkıh, hadis, siyer, kalam gibi zahiri ilimler ayet ve hadislerin zahiri yönlerini incelerken, kalpte yaşanan özel bir hal, manevi bir durum olan tasavvuf batini ilimlere örnektir. Tasavvufun dini ibadetleri kemale erdirmeye, özünü kavrama, inancı kalbe yerleştirme amacıyla olduğunu savunur. Mücahedeyi üç bölüme ayıran İbn Haldun, takva mücahedesini her Müslüman için gerekli görür. Amacı dini bütünleştirmek, kemal erdirmek olan istikamet mücahedesini ise peygamberlere farz, ümmete meşrudur. Keşf ve ittilyaya dayanan mücahede ise mekruh ve zararlıdır. Bu yolda çeşitli tehlikeler vardır. Ayrıca bu mücahede dünyadan bütünüyle uzaklaşmayı ve bir tür ruhban hayatı gerektirdiği için İslam'ın özüne, peygamberin sünnetine uygun değildir. Şatahat yani sûfinin vecd halinde dilinden dökülen bazı dine aykırı ifadeleri Muakaddime'de mazur görür. Bunun zahiren anlaşılamayacağını savunur.¹ Şatahat halinde söylenenlerin normal durumda söylenenler gibi değerlendirilemeyeceğini, bunu söyleyen kimselerin özel hallerde yaşadıkları deneyimlerden etkilendiklerini

¹ İbn Haldun, **Mukaddime II**, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004, Ankara, s. 681. * Yrd. Doç. Dr. Bartın Üni. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

belirtir. Şifau's Sail isimli eserinde tavrı daha keskinleşir. Şatahatı reddeder.

İbn Haldun sûfinin kalbini temizleyerek, dünya nimetlerinden uzak durarak manevi bir yükselme yaşayacağını ve metafizik sahada özel bilgilere ulaşabileceğini savunmuştur. Ona göre peygamberler de bu tür bilgilere sahiptir. Peygamberlerin bilgileri kesin bir bilgi iken velilerin gördükleri konusundaki yanlış durumları vardır. Özellikle Şii kaynaklarda yaygın olan hulul, mehdilik, kutub gibi inançları da İbn Haldun reddeder. Kendisi sûfi bir deneyim yaşamasa da yaşadığı dönemde Mağrip ve Endülüs, Mısır-Memlûklü bölgesindeki tasavvuf deneyimlerinden etkilenmiş ve bu tür deneyimleri olumlamış, aşırılıkları ise eleştirmiştir. Tasavvufla ilgili görüşlerini Mukaddime dışında "Şifau's Sail" isimli eserinde dile getirmiştir. Bu eserde "marifet ve hakikat adı verilen tasavvufi, sırf ve ledünni bilgileri tahsil etmek ve sûfiyâne bir hayat yaşamak için yol gösteren rehber bir şeyhe ihtiyaç var mıdır, yoksa bahis konusu hususlar yetkili sûfiler tarafından yazılan eserleri ve bu eserleri anlamak için yazılan muteber şerhleri okumak suretiyle tahsil edilebilir mi?" sorusunun yanıtını aramış, tasavvufla ilgili görüşlerini dile getirmiştir.²

Dinsel yaşamın önemli bir parçası olan tasavvuf özellikle selefi akımlarla olan mücadelesinde bugün de İslam dünyasında önemli bir toplumsal olgu olma işlevini sürdürmektedir. "Köklü terbiye araçları sayesinde toplumsal tasavvuru, gündelik hayatı, manevi referansları belirleme gücüne ve araçlarına sahip oldukları için de doğrudan toplumsal yapıyı ve kültürü önemli ölçüde şekillendirmekte ve etkilemekte"³ olan tasavvuf şüphesiz önemli bir toplumsal olgudur. Tarihsel bir kimliği, kendine özgü bir musiki, manevi bir terbiye, edebiyat, sanat ve mimariye sahip olan tasavvuf birey ve toplumun kimlik ve medeniyet algısı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu nedenle din kurumunun önemli bir alt bileşeni olan tasavvuf düşüncesi ve bunun toplumsal yapı ile etkileşimi önemli araştırma konularından birisidir.

² İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti Şifau's Sail**, Haz. Süleyman Uludağ, 2. Baskı, Dergâh Yayınları, 1998, İstanbul, s. 19.

³ Ali Öztürk, **Medeniyet ve Sosyoloji**, Elips Yayınları, 2014, Ankara, s. 100.

İbn Haldun'un tasavvuf konusundaki görüşleri bize bugün de İslami deneyimin bir parçası olan tasavvufun tarihsel derinliğini, diyalektik süreçleri, toplumsal, siyasal ve iktisadi boyutlarını anlama ve açıklamaya yardım edecektir. Bu açıdan bu çalışmada İbn Haldun'un toplumsal değişmeyi dayandırdığı sosyolojik görüşleri, onun sosyal tarihçiliği ve tasavvuf olgusunu ele alış ve değerlendirmesi inceleme konusu yapılacaktır.

İbn Haldun'da Sosyolojik Düşünce

732/1332 yılında Tunus'ta doğan ve 808/1406 yılında Kahire'de vefat eden İbn Haldun, siyasi hayatında da önemli yükselme/düşmeler yaşamış, Endülüs, Mağrip ve Mısır arasında yaptığı seyahatlerle bu bölgelere ilişkin eşsiz gözlemlerde bulunmuştur.⁴ İbn Haldun vezirlik, kadılık, müderrislik, şeyhlik, elçilik gibi çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bir gemi kazasında ailesini, veba salgını nedeniyle anne ve babasını kaybetmiştir. Sevenleri kadar onu sevmeyen ve eleştirenler de olmuştur. İbn Haldun, tarihsel olguları ele alış tarzı, toplumların tabi olduğu yasaları bulma isteği ve bunları ele alırken kullandığı objektif yöntemi ile çağının çok ilerisinde bir düşünürdür. İbn Haldun, sosyal olaylar üzerine kafa yoran, teorik olduğu kadar ampirik çalışmalar yapan bir İslam düşünürüdür. Onun için doğuda ve batıda ilk tarih filozofu ve sosyolojinin ilk habercisi denilebilir.

En önemli eseri olan Mukaddime'de toplumların coğrafya, iklim, iktisadi faktörlerin etkisi altında nasıl değiştiğini incelemiştir. Ona göre tarih ilmi; "dünya toplumu ve uygarlığı olan insan toplumundan ve bu toplumun gerçekleri arasında yer alan yabancılık ve barbarlık, medenilik ve uygarlık, asabiyet, bazılarının diğer bazıları üzerinde kurduğu değişik şekillerdeki hâkimiyetler ve bu hâkimiyetlerden doğan hükümdarlıklar, devletler ve bunların derecelerinden haber verir."⁵ İbn Haldun tarih yazımında objektif ilkelere uyulmadığı, dönemin iktisadi, sosyal, bilimsel ve teknik koşullarının gözetilmediğini savunmuştur. Sosyal olguları da kendine has bir doğası olduğunu savunan İbn Haldun,

toplumların yükseliş ve bozulmasındaki kuralları tayin etmeye çalışmıştır. Umran ilmi/sosyoloji adını verdiği bu ilim "daha önce başkaları tarafından söylenmemiş ve gündeme getirilmemiş, faydaları çok ve ancak derin araştırmalardan sonra ulaşılabilecek yeni bir düşüncedir."⁶

İbn Haldun insanın doğası gereği sosyal bir varlık olduğu düşüncesi ile Aristoteles'i takip eder. Ona göre bunun nedeni güvenlik, beslenme, barınma gibi çeşitli toplumsal ihtiyaçların ancak bir toplumsal işbölümü içinde karşılanabilmesidir. "Eğer insanlar birbirleriyle yardımlaşmasalar, ne hayatlarını devam ettirmek için beslenme ihtiyacını karşılayabilirler, ne de kendilerini savunabilirler."⁷ Coğrafya ve iklimin toplum yaşamı üzerindeki etkilerini de inceleyen İbn Haldun, dünyayı yedi iklim bölgesine ayırır. Bunlar içinde yaşamaya en elverişli üç, dört ve beşinci kuşakta "mutedil" insanların yaşadığını belirtir. "İklimi mutedil olan bu kuşaklarda yaşayan insanlar, iklimin kendilerine sağladığı şartlardan dolayı, diğer insanlardan daha mükemmel durumdadırlar. Evleri, giyecekleri ve uğraştıkları sanatlar en uygun özelliklerdedir."⁸ İklimin sadece insanların fiziki koşullarını değil düşünce ve inançlarını da etkilediğini savunan İbn Haldun, peygamberliğin bu bölgelere gelmesini de coğrafya ve iklime bağlar.

İbn Haldun sosyolojisinde bedevi/hadari diyalektiği önemli bir yer tutar. İbn Haldun bedevi kelimesini "çöl ve sahralarda göçebe olarak yaşayan Araplar"⁹ için kullanır. Genel anlamda ise hangi ırka ve nerede yaşamış olursa olsun yeryüzünde ilk defa görülen kavimlerdir. Hadaret ise kültür ve medeniyet anlamına gelir. Genel olarak şehir hayatı manasında kullanılmıştır. İbn Haldun'un görüşlerinde bedevi ve hadari yaşamı ayıran temel ölçüler iktisadi koşullardır. Lüks, israf, aşırı tüketim, konfor gibi faktörler iki toplum yaşamı arasındaki farkları gösterir. Bedevi yaşamı övüp, hadari yaşamı kötüleyen İbn Haldun'un bu görüşleri yaklaşık 3 asır sonra Rousseau'nun; "toplumsal yaşama geçiş

⁴ İbn Haldun'un yaşamının ayrıntılı bir incelemesi için İbn Haldun, **Mukaddime I**, Haz. Süleyman Uludağ, 5. Baskı, Dergâh Yayınları, 2007, İstanbul, s. 15-54.

⁵ İbn Haldun, **Mukaddime I**, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004, Ankara, s. 69.

⁶ İbn Haldun, *age.*, s. 72.

⁷ İbn Haldun, *age.*, s. 80.

⁸ İbn Haldun, *age.*, s. 116.

⁹ İbn Haldun, **Mukaddime I**, Haz. Süleyman Uludağ, s. 105.

insanın iyi olan doğasını bozar.”¹⁰ görüşleri ile paralellik göstermektedir. İbn Haldun hadari yaşamı şöyle eleştirmiştir: “Şehirli bu dünyanın nimetlerine aşırı meylettiklerinden, zevk ve eğlencelerle çok meşgul olduklarından ve şehvetlerini tatmin etmeye yöneldiklerinden zamanla nefisleri kirlenmiş ve bu kirlilik oranında da iyi ve hayırlı şeylerden uzaklaşmışlardır. Hatta utanma duyguları bile bitmiştir.”¹¹ Ona göre bedeviler, hadarilerden daha cesurdur. Onlar kendilerini koruyacak surlara sahip olmadıkları için sürekli tetikte olmak zorundadır.¹² Bedeviler asabiyet olarak da daha güçlüdür. Aralarında güçlü bir biz duygusu vardır. Siyasi örgütlenme de buna bağlı olarak bedevi toplumlarda istişareye bağlıyken hadari yaşamda hükümdara itaat zorunludur. Gelenek ve örf bağlılık yerini keyfiliğe bırakır.

İbn Haldun’un ikili toplum sınıflandırması sosyolojinin bilimsel bir kimliğe kavuştuğu 19. yüzyıl sonrasında da devam etmiştir. H. Spencer’in “askeri toplum-sanayi toplumu”, E. Durkheim’in “mekanik dayanışmalı toplum-organik dayanışmalı toplum”, F. Tönnies’in “cemaat-cemiyet”, Max Weber’in “geleneksel toplum-rasyonel toplum” ayrımları bunlardan bazılarıdır. Burada özellikle cemaat yaşamından övgüyle söz eden Tönnies’in görüşleriyle paralelliği söz konusudur. Tönnies’e göre cemaat yaşamında birey doğaldır, sıcak ve samimidir. Cemiyetlerde bu insan ilişkilerinin yerini soğuk, egoist, çıkara dayalı ilişkiler almıştır.¹³

Toplum yaşamını organizmacı bir biçimde ele alan İbn Haldun’a göre devletlerin kuruluş, yükselme ve çöküşünü belirleyen kesin kanunlar vardır. Ona göre devleti ayakta tutan biri maddi diğeri manevi iki faktör vardır. Asabiyet ve iktisat. Toplumsal birlik ve para. “Daha önce de söylediğimiz gibi devletin kurulması ancak asabiyet ile olur. Devletin kuruluşu için mutlaka, diğer asabiyetleri hâkimiyeti altına alıp kendisine tabi kılacak güçlü ve toparlayıcı bir asabiyetin olması gerekir. Bu asabiyet, devlet başkanının aşireti

ve kabilesinin asabiyetidir.”¹⁴ Devlet başkanı güçlendikçe kendi asabiyetinden olanları tehlike olarak görür ve onları tasfiye yoluna gider. Bu mutlak bir güce ulaşma amacıyla yapılır. Sonunda lüks, israf ve tüketim artar. Bunun sonucunda asabiyet zayıflar. Ülkenin uzak kesimlerinden başlayan isyanlar merkeze kadar yayılır. En sonunda da devlet önce ikiye veya üçe bölünür ve parçalanır. Bazen de devlet asabiyeti kaybetmesine rağmen daha uzun süre yaşam sürebilir. İbn Haldun’a göre bunun nedeni o toplumun hükümdara olan bağlılığıdır. İsyân etmeyi düşünmezler. Kargaşa ve yıkımdan çekindikleri için hükümdarı desteklemeye devam ederler.

İbn Haldun sosyoloji görüşünde determinist ilkelere dayalı, organizmacı bir toplum tasavvurunda bulunmuş, toplumsal hayatı maddi (coğrafya, iklim, iktisat) nedenlere dayandırmış, toplumsal birliğin temeline (millet düşüncesinden çok daha önce) asabiyet kavramını yerleştirmiş, güçlü bir dayanışma ve işbirliğinin toplumu ayakta tutabileceğini öngörmüştür. O hikâyeci bir tarihçi gibi değil bir tarih felsefecisi, bir tarih sosyoloğu gibi davranmıştır.

İbn Haldun’da Tasavvuf Düşüncesi

İnsanın kemale ermesinin amacına yardım eden tasavvuf tarihsel süreçte kendi epistemelerini, cemaatini ve ontolojik düalizmini inşa etmiştir. Bu süreçte diğer toplumsal kurumları da etkilemiş, insanın maddi ve manevi hayatında çeşitli toplumsal pratiklerin, referans noktalarının ana istinatgâhlarından birisi olmuştur. Manevi bir değerler manzumesi olarak iktisadi hayattan eğitime, eğitimden sağlık politikalarına, toplumsal yardımlaşma, şehir planlaması, sanat ve edebiyata kadar çeşitli alanlarda önemli etkiler meydana getirmiştir. Canatan’a göre tasavvuf, İslami ilimler içinde statik olmayıp tarihsel bir süreçte ve belirli bağlantı ve etkileşimlerle ortaya çıkmış ve gelişim göstermiştir. Tasavvuf önce bir pratik olarak ortaya çıkmış zaman içinde kendi kavram ve terminolojisini geliştirip bir teoriye kavuşmuştur. Bu sürecin sonunda ise bir kurum haline gelmiştir. Tasavvuf; tekke, zaviye, dergâh gibi alt bileşenlere ayrılmış bir toplumsal kurumdur.¹⁵ Öztürk, tasavvufu bir

¹⁰ Levent Ünsaldı & Ercan Geçgin, **Sosyoloji Tarihi Dünya’da ve Türkiye’de**, Heretik Yayınları, Ankara, 2013, s. 34.

¹¹ İbn Haldun, age., s. 163.

¹² İbn Haldun, age., s. 166.

¹³ L. Ünsaldı & E. Geçgin, age., s. 167.

¹⁴ İbn Haldun, age., s. 391.

¹⁵ Kadir Canatan, “Bir Beyan Biçimi Olarak Tasavvuf: Sosyolojik Bir İzah Denemesi”, VI. Tasavvuf Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı

nefis ve gönül terbiyesi olarak tanımlayarak bunun İslam toplumunun derinliklerine kadar sirayet ederek, toplumsal kurumlar ve değerler üzerinde meydana getirdiği etkiyi ele almıştır.¹⁶

Dinsel yaşamın en önemli pratiklerinden olan tasavvufun toplumsal değerleri, örgüt ve kurumları etkilediği gibi onlardan da etkilenmiştir. Tasavvuf zahir/batın diyalektiğinde hem dini yaşamın hem de toplumsal hayatın ayrılmaz bir parçasıdır. İktisat, siyaset, kültür ve toplum alanlarında etkisi olan tasavvuf doğası gereği sosyolojik yani toplumsal bir olgudur.

İbn Haldun'a göre İslam deneyiminin önemli bir parçası olan tasavvuf, sonradan ortaya çıkmış bir ilim olarak temel amacı insanın ahlaki tekâmülü, kalbin temizlenmesi, ibadetlerin amacına uygun olarak yerine getirilmesi ve onlardan alınan hazzın arttırılması amacını taşımıştır. Tasavvuf; "masiva ile kalbi rabıtayı kesmek"tir.¹⁷ İbn Haldun tasavvuf konusundaki görüşlerini iki ayrı kaynakta dile getirmiştir. Bunlardan birisi Mukaddime'de diğeri ise "Şifaüs'sail"deki görüş ve düşünceleridir. Öncelikle Mukaddime'deki görüşleri ile başlamak istiyoruz.

İbn Haldun'a göre tasavvuf ilmi İslami ilimler içinde sonradan ortaya çıkmış bir ilimdir. Sahabe ve tabiin ve onları izleyenler tasavvufun özünü Allah'a yönelmek, dünya nimetlerinden uzak durmak, kanaatkâr bir yaşam sürmek olarak görmüştür. İbn Haldun'a göre ilk dönem Müslümanları tasavvufun amaçlarını yerine getirdikleri için ayrıca tasavvuf ilmine ihtiyaç duymamıştır. Hicri 2. asırdan sonra dünyaya yönelme artmış, ibadetlerdeki samimiyet, dünya nimetlerinden uzak durma yerini dünyevileşmeye bırakmıştır.¹⁸

Tasavvuf kelimesinin anlamını da sorgulayan İbn Haldun'a göre dönemin dünyevileşmesine bir tepki olarak yün, kaba elbiseler giyenlere

sûfi denildiğini belirtmiştir. Sûfilerin bu tavrı bir tür toplumsal muhalefettir. İbn Haldun'un bu konudaki görüşleri sosyolojik görüşleri ile uyum içindedir. Hadari yaşamın insanın iyi olan doğasını bozduğunu savunan ve bedevi yaşamın erdemlerinden söz eden İbn Haldun, tasavvufun, insanın manevi tekâmülü, ahlaki olgunlaşması, lüks ve tüketimden uzak durmasını sağlayan yönlerini yüceltir. Bir tür toplumsal asketizm gibidir. Max Weber'in "Protestan Ahlakı"nın¹⁹ andıran ve temele asketizmi koyan İbn Haldun'un görüşleri bir tür değer sistemi olarak toplumsal yaşam üzerinde de etkilidir.

İbn Haldun'a göre tasavvuf bir deneyimdir. Seyri sülük içerisinde insan özel haller yaşar. Farklı zikirler, vird, tefekkür ve mücadele ile belirli makamlara ulaşır. Tasavvuf bu yönüyle öznel bir deneyimdir. Her mürit bu deneyimi farklı yaşar. Bu nedenle tasavvufta farklı yol ve mezhepler ortaya çıkmıştır. Ona göre tasavvuf başlangıçta bir ilim değilken sadece yaşanan bir durumken zaman içinde bir ilme dönüşmüş, kendine ait bir terminoloji ve kavramsal bir içerik kazanmıştır.²⁰

İbn Haldun şeriat ilimlerini sınıflandırırken de epistemolojik bir düalizmi izler. Ona göre şeriat ilimleri iki kısımdır. Birinci kısmı fakihlere ve fetva ehline özgüdür. İbadet, adet ve muamelatla ilgili konuları kapsar. İkinci kısmı ise mücadele ve nefis muhasebesine dayanan tasavvuf ilmidir. İlimlerin gelişim sürecinde önce fıkıh, kelam, tefsir alanında kitaplar yazılmıştır. Mutasavvıflar da kendi yollarını anlatan kitaplar kaleme almıştır. Muhasibi'nin "Er-Riaye", Kuşeyri'nin "Er-Risale" ve Sühreverdi'nin "Avarifü'l Mearif"i bu türden eserlerdir. Sonra Gazali iki ilmi birleştirmiştir. Tasavvuf sadece yaşanan bir durumken Gazali sayesinde zahir ve batın ilimlerinin bütünleştiği bir ilim haline gelmiştir.²¹

İbn Haldun sûfilerin gaypten haber verme, bazı sırlara vakıf olma, keramet gösterme gibi özel bazı yeteneklere sahip olabileceğini kabul eder. Ona göre bunun nedeni sûfilerin bedensel haz ve lezzetlerden uzak durup, zikir ve mücadele ile nefislerine galip gelmeleri ve böylece ruhi

ve Toplum Bilim/Sosyoloji ve Tasavvuf Çalıştayında Sunulan Bildiri, Karabük Üniversitesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Karabük, 30 Eylül-1 Kasım 2006.

¹⁶ Ali Öztürk, age., s. 100-101.

¹⁷ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifaü's Sail*, s. 6.

¹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime II*, s. 669.

¹⁹ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Milay Köktürk, Bilgesu Yayıncılık, İstanbul, 2011.

²⁰ İbn Haldun, age., s. 670.

²¹ İbn Haldun, age., s. 671.

tekâmülle birlikte insana ölümden sonra görünen bazı bilgilerin bu dünyada görülebilmesidir. “Ruh şuhut haline geçince maddi algılar perdesi ortadan kalkar ve onun zatından olan nefsin vücut bulması tamamlanır. .. O zaman ruh, Rabbanî bağışlara, ledünnî ilimlere ve ilahî sırlara nail olur ve zâtı en üst ufuk olan melekler ufkundaki hakiki yapısına yaklaşır.”²² Bu olağanüstü durumların hedeflenen bir amaç olmadığını, bu süreçte ortaya çıkan durumlar olduğunu da belirtir.

Ona göre tasavvufun olmazsa olmaz kısımlarından biri istikamettir. İstikamet üzere olmayanların yaşadığı özel haller (büyü ve sihir gibi) dine uygun değildir. İstikamet üzere olmayanların hali görüntüyü eğri büğrü gösteren aynalar gibidir. Ayna ancak düz ve pürüzsüz olursa yani sûfî istikamet üzere olursa gördüğü ve yaşadığı şeyler doğru olur.²³ İbn Haldun’a göre sonra gelen sûfiler yaşadıkları özel durumlar, manevî sırlardan söz etmeye başladılar. Fakat bu halleri yaşamayanlar onları anlayamadı. Bazı fetva ehli onların bu durumlarını reddetti. Bazıları kabul etti. Ona göre bu durumlar ancak yaşayarak anlaşılabilir türdendir.

İbn Haldun daha sonra “Vahdeti Vücut” görüşlerini ele almıştır. Felsefeyi tehlikeli olarak gören²⁴ İbn Haldun vahdeti vücut hakkındaki düşüncesinin gerisinde felsefi etkiler olduğunu savunur. Bu konuda Mukaddime’de daha ortodoks bir tutum izleyen İbn Haldun, Şifâü’s Sail’de daha katı bir tutum takınır. Kutup kavramını değerlendirirken bunun Şii kaynaklı olduğunu, bunun dini bir dayanağı bulunmadığını savunur.²⁵

İbn Haldun Şifâü’s Sail isimli eserini bütünüyle tasavvufa ayırmıştır. Tasavvufun dini bir temeli olup olmadığını, sınırlarını, tasavvufta bir şeyhe ihtiyaç duyulup duyulmayacağını ele almıştır. Bu sorular o dönemde ilim adamları arasında tartışma konusu olmuştur. Kendisinden böyle bir fetva istenmemesine ve kendisi bir sûfî olmamasına rağmen bu sorulara cevap olarak bir kitap kaleme almıştır. Bu kitabın önemi sûfî deneyimine dışarıdan bakabilmesi ve onun dini dayanaklarını iyi biliyor olmasıdır.

İbn Haldun Şifâü’s Sail’de tasavvufun doğuşu ile ilgili benzer görüşleri paylaşmıştır. Ona göre başlangıçta müstakil bir ilim olmayan tasavvuf zaman içinde bir ihtiyaç olarak doğmuştur. Dinin zahiri ve batın diyalektiğini iyi bilen ve bu konudan gafil olmayan ilk dönem Müslümanlarından sonra dine olan ilgi azalmış, ibadetler sadece basit tekrarlara dayalı, içi boş bazı takrirlere dönüşmüştür. Dünya sevgisi artmıştır. Bütün bunlara muhalif kalan sûfiler dinin batın tarafına dikkat çekmeye çalışmıştır.

İbn Haldun’un tasavvuf düşüncesinin temel kavramlarından biri “mücadele” kavramıdır. Aşırı çaba gösterme anlamına gelen mücadeleyi üç kısma ayırmıştır. Birincisi gayesi takva olan mücadeledir. Bunun amacı Allah’ın çizdiği helal ve haram sınırlarına uymaktır. Şüpheden uzak durmak, ibadetleri sadece Allah has kılmak, kalbini saflaştırmak amacındadır. İkincisi gayesi istikamet olan mücadeledir. “Bu mücadeleden maksat nefsi düzeltmek ve bütün hattı hareketlerinde itidal üzere olmasını temin etmektir.”²⁶ Böylece güzel ahlak sahibi olunur. Burada nefse hoş gelenlerin zıddı takip edilerek nefsin arzu ve isteklerine muhalefet edilir. Böylece nefis üzerinde bir etki alanı yaratılır. Bunun ilk şartı irade, ikinci şartı ise riyazettir. Üçüncü mücadeledenin amacı ise keşif ve ittidadır. “Bundan maksat, beşeri sıfatların mahvolması, mücadele ve riyazetle bedeni kuvvetlerin muattal hale gelmesi, bunun neticesinde çile çeken müride ölümden sonra hâsıl olan şeylerin veya ona yakın hususların vaki olması, sonra hicaplar kalksın, âlemlerin ve ilimlerin esrarı bütün açıklığıyla tecelli etsin diye Rabbanî latife ile haklar hizasında durmasıdır.”²⁷ Bu mücadeledenin şartları ise takva ve istikamet üzere olmaktır. İlk iki aşamayı geçemeyen mürit bu aşamaya varamaz. Gerekli olan üçüncü şey ise âlim ve fazıl bir şeyhtir. “Bu zatın; mücadele şekillerini tecrübe etmiş, Allah’a giden yolu kat etmiş, kendisi ile Hak Teâla arasında bulunan hicaplar zâil olmuş ve kalbine nur doğmuş olması lazımdır. Böyle bir mürit bu yolun ahvalini bilir, yolun sarp ve engelli kısmında müridini merhale merhale geçirir, böylece mürit Rabbanî rahmete nail olur, keşif

²² İbn Haldun, age., s. 671.

²³ İbn Haldun, age., s. 672.

²⁴ İbn Haldun, age., s. 757.

²⁵ İbn Haldun, age., s. 677.

²⁶ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâü’s Sail*, 131.

²⁷ İbn Haldun, age., s. 132.

ve ittila mertebesine ulaşır.”²⁸ Dördüncü şartı ise dünyadan bütünüyle uzaklaşmak, el etek çekmek, halvete girmektir. Beşincisi ise sağlam bir irade sahibi olmaktır.

İbn Haldun’a göre tasavvuf ilmi başlangıçta takva mücahedesiydi. Sonra sûfiler iyi ve doğru kimselerin yönlendirmesi ile istikamet mücahedesine yöneldiler. Bunun ötesine geçmeye çalışan mutasavvıflar keşif mücahedesini peşinde koştu. Tasavvuf ikinci ve üçüncü mücahede için kullanılmaya başlandı. Daha sonra bunların hükmüne değinen İbn Haldun’a göre birinci mücahede bütün Müslümanlar için farzı ayındır. İkinci mücahede peygamberlere farzı ayın, ümmet için meşrudur. Üçüncü mücahede ise mekruh ve mahzurludur. Çünkü İslamiyet bir çeşit ruhbanlık anlamına gelen bu yaşam biçimini reddetmiştir. İslam peygamberi sahabeyi böyle bir yaşamdan men etmiştir. Bu rahiplerin yaşadığı keşif yaşamını andırmaktadır. Onlar da buna dayanamayıp sapmıştır. “Kaldı ki bu yol sakınılması gereken engel ve tehlikelerle dolu bir yoldur.”²⁹

İbni Haldun’a göre birinci mücahede için bir şeyhe ihtiyaç yoktur. Bu bilgi kitaplardan da öğrenilebilir. Elbette bu bilgileri aktaran hocaların olması, onlara uygulamalı olarak göstermesi ilmin tam olmasını sağlar. İkinci mücahede için bir şeyhe ihtiyaç vardır. “Çünkü nefsin huylarını bilmek, kalbin gizlice renkten renge girişini kavramak güçtür, tedavi yollarını ve çarelerini bulmak zordur.”³⁰ Keşif ve ittila mücahedesinde ise bir şeyhe bağlılık farz ve zaruridir. Burada daha önce benzer deneyimleri yaşamış, tehlikeleri bilen, nefsin ve şeytanın oyunlarına karşı uyanık, ilim ve hikmet sahibi bir şeyhe ihtiyaç vardır. Böyle bir şeyh olmadan kişi çeşitli tehlikelere karşı savunmasız kalır. Burada şeytanın oyuncağı olmak, aklını yitirmek veya daha ağır zorluklarla karşı karşıya kalma durumu vardır. Bu yolun tehlikelerinden dolayı İbn Haldun, bu mücahedeği onaylamamıştır. Bunların amacının dünya hayatında Allah’ı görmek, onun güzelliklerini temaşa etmekte olduğunu söyler.

İbn Haldun “vahdeti vücut” ve “vahdeti mutlaka” görüşlerinde ise burada daha sert bir

tutum izler. Felsefe ve diğer dini etkilere açık olduğunu düşündüğü bu konu ile uğraşan İbn Arabi, İbn Seb hakkında ağır ithamlarda bulunmuştur. Onlar Kuran ve sünnetle açık olan yolun aksine hareket etmişlerdir. “...içi açık küfür ve bidatlarla dolu kitaplar yazmışlardır.”³¹ Bu kitaplar hakkındaki hükmü ise kitapların ya yakılması veya mürekkepleri okunmayacak bir biçime getirilerek imha edilmesidir. “Zira sapık ve bozuk akidelerin yok edilmesi dinin maslahat ve çıkarlarına tamamıyla uygundur. Bu sebeple umumun zararını önlemek için bu nevi kitapların yakmak devlet adamlarının vazifesidir. Yanlarında bu çeşit kitap bulunan kimseler yakılması için kitapları görevlilere vermekle mükelleftirler.”³²

Uludağ’a göre Mukaddime’de şatahat gibi konularda müsamahakâr bir tutum takınan İbn Haldun’un, burada katı bir tutum sergilemesinin nedeni, Mukaddime’de tasavvufu bir sosyal olgu olarak ele alması, Şifau’s Sail’de ise dini bir hüküm vermeye çalışmasıdır. Mukaddime’de bir sosyal bilimci gibi davranırken, Şifau’s Sail’de bir müftü makamındadır.³³

İbn Haldun’un tasavvuf konusundaki görüşlerinin dönemin koşullarından etkilendiğini, onun bir orta yol bulmaya çalıştığını, zahir-batın diyalektiğine uygun, hem kitabi hem de kalbi bir ilmi kabul etmeye hazır olduğunu söyleyebiliriz. İbn Haldun, batın olmadan zahirin anlaşılamayacağını çeşitli yerlerde ifade etmiştir. Fakat batın konusunda da dikkati elden bırakmamış, aşırı uçlara, bidat ve sapkınlıklara karşı uyanık olmuştur. Kuran ve sünneti burada ölçü koyarak Ortodoks İslam yolundan ayrılmamaya çalışmıştır.

Sonuç

İbn Haldun, İslam düşüncesinin fetret dönemine girdiği bir zamanda ortaya çıkmış büyük bir tarih felsefecisi ve sosyal bilimcidir. Geç keşfedilmiş, çağında anlaşılammıştır. Sosyoloji bilimi henüz nüve halinde bile değilken toplumsal değişimin kurallarını tespit etmeye çalışmıştır. Bu kuralları doğa yasaları gibi değişmez görmüş, bunları bilmenin geleceğe ilişkin öngörülerde

²⁸ İbn Haldun, *age.*, s. 134.

²⁹ İbn Haldun, *age.*, s. 148.

³⁰ İbn Haldun, *age.*, s. 176.

³¹ İbn Haldun, *age.*, s. 29.

³² İbn Haldun, *age.*, s. 67-68.

³³ İbn Haldun, *age.*, s. 27.

bulunmayı sağlayacağını düşünmüştür. Toplumsal olayları maddi nedenlere dayandırmış, iklim, coğrafya, iktisadi koşulların toplumların örgütlenme biçimi, yükseliş ve düşüşleri üzerinde etkili olduğunu savunmuştur. Bedevi-hadari toplum diyalektiğini merkeze aldığı toplum sınıflandırmasında, toplumların doğal hali olan ve üstün meziyetleri ihtiva eden bedeviliğin erdemlerinden söz etmiş, şehir hayatının insanın iyi olan doğasını bozduğunu, siyasi katılım ve istişareyi yok ettiğini söylemiştir. Devletlerin yükselme ve düşüşünde diğer önemli bir faktör olarak asabiyet kavramını görmüştür. Toplumsal bilinci yüksek tutan, bir tür akrabalık bağı olan asabiyet, bedevi toplumlarda yüksek, şehir hayatında ise düşüktür. Asabiyet kavramı modern dönemde millet kavramına dönüşmüştür. Dağılan toplumsal bütünü bir arada tutmanın çözümü olarak görülmüştür.

İbn Haldun tasavvufu ile ilgili görüşlerinde Kuran ve sünnete aykırı olmayan, bidat ve hurafelerden uzak bir yol izlemeye çalışmıştır. Tasavvufun amacının ahlaki olgunlaşma, güzel ahlak, iyi bir Müslüman olma, ibadetlerden zevk alma, kalbi ihtiyaçları karşılama amacıyla görmüştür. Tasavvuf ilk dönem Müslümanları için yaşanan bir durumken zaman içerisinde (sosyolojik görüşüne uygun olarak) bozulma başlamış, iktisadi koşullarda başlayan düzelme, insanların bilinçlerini de etkilemiş, samimiyet azalmıştır. Azalan bu samimiyete karşı, Müslümanları uyanık olmaya çağıran sûfiler yün ve kaba abalar giyerek toplumsal bir muhalefette bulunmuşlardır. Tasavvuf bir tür dünya-ahiret dengesinin bozulmasına yönelik bir tepki hareketi olarak düşünülmüştür.

İbn Haldun şeri ilimleri sınıflandırırken de sürekli düalist bir tutumla diyalektik bir yol izlemiştir. Zahir-batın diyalektiğinde bu ikisini ayrılmaz iki parça olarak görmüştür. İbadetlerin biri zahiri bir batını iki amacı vardır. Namaz sadece bedenini bazı hareketleri taklit etmesi değil ruhun ve kalbin de bu amaca uygun davranmasıdır. İbn Haldun'un anlattığı tasavvufun esasında İslam'ın ayrılmaz bir parçası olduğu görülmektedir. İbn Haldun'a göre ibadetlerin amacına uygun ve tam olarak gerçekleşmesi için tasavvufa ihtiyaç vardır. Tasavvuf zaman içinde kurumsallaşmış, kendine ait bir terminoloji ile ilim haline gelmiştir. Bu noktada bugün de zaman zaman

tartışma konusu olan seyrü sülük içerisinde bir şeyhe ihtiyaç var mıdır? sorusunun yanıtını arayan İbn Haldun, takva mücahedesini için şeyhi gerekli görmemiş, ihtiyari olan istikamet ve keşf mücahedesinde bir şeyhin gerekli olduğunu savunmuştur. Çünkü bu yolda yazılan kitaplar yeterli olmayacaktır. Bu yolda daha önce deneyim sahibi bir kılavuza ihtiyaç vardır. Bu şeyhin deneyim sahibi, dini ilimleri bilen, faziletli bir insan olması gereklidir.

İbn Haldun'un amacının İslami ilimler içinde tasavvufa yer açmak fakat bunu yaparken de fıkıh, hadis, sünnet, tefsir gibi ilimlere de dayanmaktır. Selefilere ile mutasavvıflar arasında bir orta yol bulmaktır. Bu yolu daha önce Gazali de denemiş ve büyük ölçüde başarılı olmuştur. Gazali tasavvufu sünneleştirmiştir. İbn Haldun Gazali'den farklı olarak sûfi deneyiminin yaşamamış biri olan, bir sosyal bilimci olarak bu konuya yaklaşmıştır. Onun ortaya koyduğu düşünceler bugünde geçerliliğini korumaktadır.

Kaynakça

Canatan, Kadir "Bir Beyan Biçimi Olarak Tasavvuf: Sosyolojik Bir İzah Denemesi", V1. Tasavvuf Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı Ve Toplum Bilim/Sosyoloji Ve Tasavvuf Çalıştayında Sunulan Bildiri, Karabük Üniversitesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Karabük, 30 Eylül-1 Kasım 2006.

Ceyhan, Semih "İbn Haldun'un Sûfilere Ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi", İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 15, 2006, S. 51-82.

İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti Şifau's Sail, Haz. Süleyman Uludağ, 2. Baskı, Dergâh Yayınları: İstanbul, 1998.

İbn Haldun, Mukaddime I-Iı, Çev. Süleyman Uludağ, 5. Baskı, Dergâh Yayınları: İstanbul, 2007.

İbn Haldun, Mukaddime I-Iı, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı: Ankara, 2004.

Öztürk, Ali Medeniyet Ve Sosyoloji, Elips Yayınları: Ankara, 2014, Ankara.

Ünsaldı Levent & Geçgin Ercan Sosyoloji Tarihi Dünya'da Ve Türkiye'de, Heretik Yayınları: Ankara, 2013.

Weber, Max Protestan Ahlakı Ve Kapitalizmin
Ruhu, Çev. Milay Köktürk, Bilgesu

Yayınclık, İstanbul, 2011.